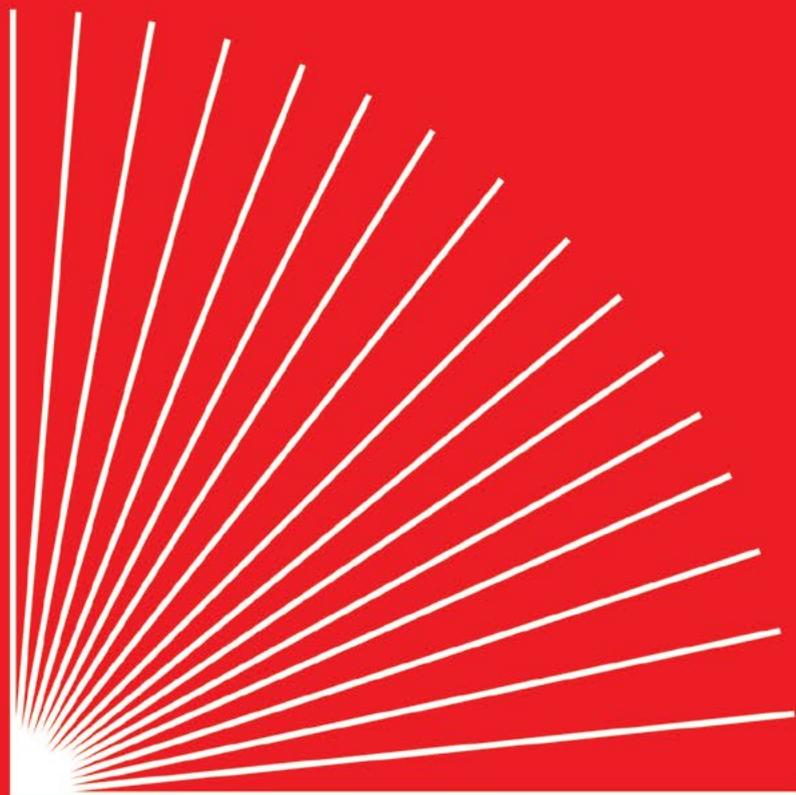


A cura di

Laura Candiotta e Francesca Gambetti

IL DIRITTO ALLA FILOSOFIA

Quale filosofia per il terzo millennio?



FILOSOFIA DEL PRESENTE

Collana sottoposta a un processo
di *double-blind peer review*

DIRETTORI:

LAURA CANDIOTTO (University of Edinburgh)
e LUIGI VERO TARCA (Università Ca' Foscari di Venezia)

COMITATO SCIENTIFICO:

FRANCESCA BREZZI, Università Roma Tre, Società Filosofica Italiana
GIUSEPPE FERRARO, Università degli studi di Napoli Federico II
CARLA FRANCALANCI, Universidad do Rio de Janeiro
FRANCESCA GAMBETTI, Università Roma Tre, Società Filosofica Italiana
STEFANO MASO, Università Ca' Foscari di Venezia, Società Filosofica Italiana
MARÍA CARMEN SEGURA PERAITA, Universidad Complutense de Madrid

A cura di
LAURA CANDIOTTO e FRANCESCA GAMBETTI

IL DIRITTO ALLA FILOSOFIA

QUALE FILOSOFIA PER IL TERZO MILLENNIO?



DIogene
MULTIMEDIA

COPERTINA

Jimmy Knows S.C.P.,
Barcelona (ES)
www.jimmyknows.net

IMPAGINAZIONE

Giulio Venturi

ISBN

978-88-9363-024-5

CASA EDITRICE

© Diogene Multimedia
via Marconi 36, 40122 Bologna
Prima edizione: ottobre 2016

INDICE

<i>Perché anche un diritto alla filosofia?</i>	7
<i>Abstracts in inglese</i>	15
1. DIRITTO ALLA FILOSOFIA E DIRITTI UMANI	29
Carlo Altini, <i>Quale tipo di diritto è il diritto alla filosofia?</i>	31
Marcello Ghilardi, <i>La filosofia e il diritto alla redenzione</i>	39
Giuseppe Limone, <i>La miseria delle scienze e il diritto alla filosofia</i>	47
Mirella Napodano, <i>Diritto alla filosofia e comunità civile</i>	57
Livio Rossetti, <i>Diritto al dialogo?</i>	65
Luigi Vero Tarca, <i>Il giudizio universale. Chi ha il diritto di chiamarsi filosofo oggi?</i>	73
2. FORME CONTEMPORANEE DEL FILOSOFARE	83
Enrico Cerasi, <i>L'ermeneutica del dolore.</i>	
<i>Per un dialogo tra Nietzsche e Miguel de Unamuno</i>	85
Salvatore Lavecchia, <i>Filosofare nella luce del bene. Per un futuro agatologico del soggetto</i>	93
Eugenio Mazzarella, <i>Che cos'è la filosofia? La filosofia, cioè l'uomo</i>	101
Annalisa Rossi, <i>Filosofia e interruzione</i>	109
Stefania Tarantino, <i>L'obbligo di pensare.</i>	
<i>Una riflessione a partire da Hannah Arendt, Simone Weil e Jeanne Hersch</i>	117
Marco Vozza, <i>Estetica dell'esistenza: l'eredità di Foucault</i>	125
3. QUALE FILOSOFIA PER IL TERZO MILLENNIO	133
Valentina Aruta, <i>La comparazione, una questione aperta per la filosofia interculturale</i>	135
Marco Bastianelli, <i>Ripensare il futuro: la filosofia oltre l'ideologia della crisi</i>	143
Laura Candiotto, <i>La vulnerabilità dell'impossibile</i>	151

Ioannis Christodoulou, <i>Philosophy's regaining lost ground. The example of Diogenes the Cynic</i>	161
Piero Dominici, <i>La filosofia come 'dispositivo' di risposta alla società asimmetrica e ipercomplessa</i>	169
Stefano Maso, <i>Filosofia: rischio, decisione, responsabilità</i>	179
4. LA FILOSOFIA E GLI ALTRI SAPERI	187
Laura Boella, <i>Fare filosofia contro la filosofia</i>	189
Francesca Brezzi, <i>Alle frontiere della filosofia. Poesia e filosofia</i>	195
Roberto Garaventa, <i>La filosofia tra scientismo e fondamentalismo</i>	203
Fulvio Longato, <i>Trasversalità della filosofia</i>	211
Davide Sisto, <i>Impulso a essere di casa ovunque: la filosofia come narrazione</i>	221
Adele Spedicati, <i>La filosofia e la scienza nella società della conoscenza</i>	229
5. DIRITTO ALLA FILOSOFIA, SCUOLA, SOCIETÀ	237
Beatriz Bossi, <i>El filósofo platónico y la prescindibilidad de la filosofía</i>	239
Igor Cannonieri, <i>"Come se" esistesse un diritto alla filosofia. Giochi di ruolo intorno alla professione docente</i>	247
Christopher Ulloa Chaves, <i>Artes Liberales: Philosophia Advancing Humanitas</i>	255
Ennio De Bellis, <i>Una prospettiva storico-filosofica: lo sviluppo delle capacità critiche come diritto civile nella società della conoscenza</i>	265
Jerome Fayle, <i>Why philosophical discourse has the right to finally move beyond the "Eye-I" coordinates</i>	271
Francesca Gambetti, <i>La SFI e il diritto alla filosofia tra vecchie battaglie e nuove sfide globali</i>	281
6. PROSPETTIVE	289
Dorella Cianci, <i>Il diritto alla filosofia in chiave bioetica</i>	291
Francesco Coniglione, <i>Il diritto alla filosofia, a quali condizioni</i>	295
Massimo Iiritano, <i>Prove di rientro. La filosofia torna a casa</i>	301
Léo Peruzzo Júnior, <i>A natureza da Filosofia segundo Wittgenstein: divergências e convergências</i>	305
Lauso Zagato e Sara De Vido, <i>Sulla natura del diritto alla filosofia alla luce del diritto internazionale dei diritti umani</i>	311
<i>Biografie degli autori</i>	317

La filosofia tra scientismo e fondamentalismo

Roberto Garaventa

1. Nelle società odierne due sono le istanze veritative predominanti: le scienze naturali e le fedi rivelate. Per moltissimi individui le scienze naturali costituiscono la principale via d'accesso alla verità, in quanto non solo sono in grado di comprendere la realtà senza far riferimento a entità metafisiche o religiose, ma sembrano poter altresì dare indicazioni precise, certe e fondate per risolvere i grandi problemi dell'esistenza. Esse producono infatti conoscenze valide dappertutto allo stesso modo, tanto che le tecniche sviluppate sulla loro scorta sono utilizzate da popolazioni appartenenti a culture anche profondamente differenti tra loro. La capacità che le scienze naturali hanno di darci un'interpretazione universalmente condivisa della realtà, insieme alla supposizione-presunzione che esse possano in futuro non solo risolvere gli enigmi conoscitivi ancora aperti, ma consentire altresì la costruzione di strumenti tecnologici capaci di migliorare sempre più la vita dell'umanità, genera tuttavia una diffusa fede acritica in esse, che si accompagna spesso a una critica radicale della filosofia, considerata un tipo di sapere astratto, vuoto, antiquato, empiricamente infondato.

A questa istanza veritativa se ne contrappone, però, un'altra, altrettanto potente e diffusa: quella delle fedi rivelate, nonché delle chiese ad esse collegate. Moltissimi individui ritengono, infatti, che le scienze, pur riuscendo a spiegare molti aspetti della realtà, non siano però in grado di rispondere a questioni come quelle circa il

senso dell'esistenza e i valori etici da seguire. Essi ritengono quindi indispensabile, per dare risposta a tali questioni, rifarsi a una determinata fede (o tradizione) religiosa. Ma le prospettive di senso e le indicazioni di valore che provengono da una determinata fede, lungi dall'essere universalmente condivise, differiscono da popolo a popolo, da cultura a cultura, se non addirittura da individuo a individuo. Inoltre ogni fede rivelata pretende di possedere l'unica assoluta verità circa tali questioni e tende a svalutare (in forme più o meno radicali) la corrispettiva pretesa avanzata dalle altre fedi. Di qui il conflitto tra le singole fedi rivelate, che ha caratterizzato (e continua purtroppo a caratterizzare) la storia dell'uomo.

Se è vero però che le scienze naturali e le fedi rivelate sono le più diffuse e le più accreditate istanze veritative e normative nelle società odierne, quale ruolo può ancora giocare ai giorni nostri quella particolare attività dello spirito umano che tradizionalmente va sotto il nome di «filosofia» e che incarna la tendenza dell'uomo a individuare il bene e il giusto e a dare indicazione su come vivere una vita saggia e felice? Ha essa ancora diritto a esistere? Storicamente la filosofia ha costituito il terreno da cui sono germogliate e si sono sviluppate le scienze della natura (prima) e dello spirito (dopo) e, quindi, è per essenza e per tradizione molto vicina a questo mondo che, al pari di essa, utilizza la ragione, il logos, come suo principale strumento. Lungo la storia il rapporto della filosofia con le fedi rivelate è stato invece più diversificato: nella cultura cristiana (e, almeno in parte, anche in quella ebraica e in quella islamica) la filosofia è stata per secoli un importante elemento di sostegno delle fedi rivelate, ma in epoca moderna ha cominciato ad assumere (soprattutto in occidente) la funzione di istanza critica nei confronti di tutte le verità tradizionali (religiose, etiche e politiche).

Oggi giorno le scienze metodiche e le fedi religiose sembrano comunque disposte a riconoscere valore alla filosofia solo se essa accetta di assumere una posizione loro subordinata, se accetta cioè di farsi o *ancilla scientiae*, come nel neopositivismo logico¹, o *ancilla theologiae*, come nella tradizione cattolico-tomista². A mio avviso la filosofia deve invece pensarsi nella sua differenza specifica rispetto alle scienze e alle fedi se non vuole rischiare di confondersi con (o sottomettersi a) qualcosa di a lei estraneo. Questo, però, può avvenire solo propugnando, sulla linea di Karl Jaspers (1998; 2014), una concezione illuministico-liberale della filo-

1 «Nell'ambito della metafisica (con inclusione di ogni filosofia dei valori e scienza normativa), l'analisi logica porta al risultato negativo per cui le presunte proposizioni di questo ambito risultano del tutto prive di senso [...]. Il metafisico crede di muoversi in un ambito in cui ne va del vero e del falso. In realtà, però, egli non asserisce nulla, ma si limita a esprimere dei sentimenti, come un artista», Carnap 1931, 219-241, qui §§ 1 e 6.

2 «Con la Rivelazione viene offerta all'uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino della storia», Giovanni Paolo II 1998, § 12; «Il magistero ecclesiale quindi può e deve esercitare autoritativamente alla luce della fede il proprio discernimento critico nei confronti delle filosofie e delle affermazioni che si scontrano con la dottrina cristiana», Giovanni Paolo II 1998, § 50.

sofia che, pur tenendo in giusta considerazione i risultati delle scienze, si opponga a ogni forma di scientismo e, pur non negando la dimensione metafisico-religiosa dell'esistenza, si opponga alla pretesa assolutistica delle fedi storiche di possedere la verità circa le grandi questioni dell'esistenza (Garaventa 2015).

Certo: a volte la filosofia ha cercato di darsi una veste rigorosa, prendendo a modello le scienze empiriche (Cartesio, Husserl), finendo per comprendersi come una scienza accanto alle altre o per entrare addirittura in competizione con esse. Una filosofia «scientifica», che voglia gareggiare alla pari con le scienze naturali in fatto di chiarezza assertiva e cogenza dimostrativa o che cerchi di appagare una «volontà-di-sapere» che solo le scienze empiriche sono in grado di soddisfare, non può però che fallire nel suo scopo. La filosofia non può, infatti, offrire alcun sapere cogente e universalmente valido, quale è quello delle scienze. Inoltre una filosofia «scientifica» non è affatto in grado di dare una risposta alle questioni ultime dell'esistenza. Non a caso, quando gli scienziati si pongono tali questioni, in realtà filosofano.

2. Di fronte a questa problematica commistione di filosofia e scienza, bisogna piuttosto riscoprire la loro sostanziale differenza – cosa che, per altro, può fare solo la filosofia.

Ora, due sono le caratteristiche fondamentali del sapere scientifico. Il sapere scientifico si fonda su un metodo, di cui lo scienziato si serve per ottenere e fondare i propri risultati, ed è universalmente valido. Il limite costitutivo della scienza è tuttavia che ha come oggetto non il mondo nel suo complesso, bensì determinati oggetti presenti all'interno del mondo. Ogni autentica conoscenza scientifica è quindi cogentemente certa e universalmente valida, ma mira sempre a un determinato oggetto e usa sempre un determinato metodo per conoscerlo: essa coglie un aspetto o un lato della realtà, ma non la realtà in toto; è particolare, specialistica. Ogni scienza apre solo una prospettiva sul mondo. Anzi, quanto più vuole arrivare a risultati cogentemente certi e universalmente validi, tanto più deve specializzarsi. La scienza quindi non è mai conoscenza totale dell'essere, bensì sempre e solo conoscenza oggettuale specifica. E se pretende di essere conoscenza totale dell'essere, cessa di essere scienza e si trasforma in una sorta di pseudoscienza che, come tale, va rigettata. È vero che nell'uomo è presente da sempre l'impulso a un sapere totale. La stessa filosofia ha preteso a volte, nel corso della storia del pensiero, di fornire una conoscenza oggettiva, totale e onnicomprensiva della realtà (Hegel, Marx). Recentemente, però, è piuttosto la scienza a sollevare questa antica pretesa. Ed è questa pretesa che ha prodotto l'odierna fede scientifica.

Tuttavia al di là di ciò che è (e può essere fatto) oggetto di conoscenza scientifica non è che non ci sia niente. Anzitutto ci sono aspetti del reale che non possono essere fatti oggetto di conoscenza meramente scientifica: pensiamo al problema del senso dell'essere o a quello del senso dell'esistere, o a problemi antichi come: che cos'è la giustizia, che cos'è il bene, che cos'è la felicità, o ancora: come è possibile

costruire un ordine sociale giusto, pacifico, solidale, come è possibile costruire una vita buona e saggia; ma anche: che cos'è, perché c'è e da dove viene il male. Ma poi, anche laddove questi temi vengono fatti oggetto di analisi scientifica, essi non si riducono mai a ciò che possiamo saperne per via scientifica. Inoltre, se si pretende che la scienza ci dia informazioni circa il senso dell'esistere e il giusto agire, si sopravvaluta il suo ambito di validità. Quando ad esempio Wittgenstein afferma nel *Tractatus logico-philosophicus*: «su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere», si riferisce al sapere oggettualmente determinato, alla conoscenza scientifica. Non a caso nello stesso testo egli afferma: «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati» (Wittgenstein 1984, proposizioni 6.52; 7).

La filosofia quindi, pur non potendo ignorare il sapere scientifico, non è un «conoscere» di tipo teoretico-concettuale, bensì è piuttosto un «pensiero» che coinvolge e trasforma la vita del singolo. Infatti, essa, a differenza del sapere scientifico che agisce all'esterno con le sue applicazioni tecnologiche, agisce all'interno del singolo, producendo una trasformazione interiore. Non a caso, mentre le verità scientifiche non hanno un valore esistentivamente incondizionato, ma sono universalmente valide, le verità filosofiche non sono valide per tutti, ma sono «incondizionatamente valide» per chi si riconosce in esse. La filosofia che voglia essere veramente tale, deve infatti farsi vita vissuta. Per questo essa conserva ancor oggi, più che mai, il suo diritto a esistere.

Bisogna quindi superare ogni forma di commistione tra filosofia e scienza. Se in passato si è abbandonata una filosofia ormai in decadenza per far spazio alle scienze della natura, oggi si deve partire dalle scienze della natura per far nuovamente posto alla filosofia vera e propria. Vi sono infatti due livelli di razionalità: il livello oggettuale (quello dell'intelletto) che si occupa degli enti del mondo e va alla ricerca di leggi universalmente valide, metodicamente fondate, esprimibili in un linguaggio logico-formale; e il livello non-oggettuale (quella della ragione), che si occupa di ciò che travalica la realtà scientificamente analizzabile, cioè del mondo dei valori religiosi, etici, giuridici, estetici.

3. Se però la filosofia ha a che fare con qualcosa che non può essere fatto “oggetto” di sapere nel senso scientifico del termine, ma può essere colto solo in maniera indiretta e comunicato solo in forma simbolico-cifrata, essa finisce per accostarsi pericolosamente alla religione. Per questo, dopo aver distinto la filosofia dalla scienza, bisogna distinguere rigorosamente la filosofia anche dalla religione.

La filosofia si occupa infatti a sua volta di quell'«orizzonte» ultimo e controfattuale di senso che, nel corso della storia del pensiero, è stato definito ora come la Trascendenza, ora come il Divino, ora come l'Eterno, ora come il Bene. Ogni singolo individuo è infatti già sempre strutturalmente «aperto» a (e in relazione con) questo orizzonte ultimo e controfattuale di senso, che ci fa avvertire e riconoscere la limitatezza, contingenza, precarietà e tragicità della realtà naturale e umana, ma

che al contempo può essere fonte d'invocazione (soterica) o di ricerca (metafisica) di senso, se non addirittura di un'esperienza di «fede» in virtù della quale il mondo risulta trasfigurato, redento - qualunque sia poi la «parola» in cui questa esperienza può raccogliersi e riassumersi (*to ontos on, to apeiron periechon, to theion, to alethes, to agathon, eudaimonia, athanatizein, zoe aionios, apocatastasis panton, beatitudo, summum bonum, göttliche Fülle, Mittag, Augenblick, erfüllte Zeit, ganz Anderes, Nichts, Umgreifende, Heimat*), o qualunque sia poi la «fede» (rivelata, filosofica, utopica) in cui questa esperienza del Divino o del Bene può storicamente riflettersi e tradursi: la vittoria escatologica di Ahura Mazda (o Ohrmazd), il principio del bene, su Angra Mainyu (o Ahriman), il principio del male, come nel mazdeismo (o zoroastrismo o parsismo); la dissoluzione dell'individuo nel nirvana quale unico modo per sfuggire al samsara, al ciclo eterno delle rinascite, come nel buddismo; l'irrompere di un regno di Dio in cui siano superati tutti i mali e i dolori di questa vita, come nel Nuovo Testamento (cfr. Ap 21, 1-5); l'idea di uno stato di giustizia e di concordia, in cui siano finalmente eliminate tutte le iniquità e le contraddizioni di questo mondo, come nella «repubblica» ideale di Platone, nell'isola di «utopia» di Tommaso Moro, nella «città del sole» di Tommaso Campanella o nella «società senza classi» di Karl Marx. Che anche concezioni dichiaratamente atee come il marxismo nascondano una dimensione «religiosa», è quanto ha messo molto bene in evidenza Karl Löwith: «La reale forza propulsiva» che sta dietro la concezione marxiana, per cui «la storia è nel suo complesso una storia di lotte di classe», è «un evidente messianismo, radicato inconsciamente nell'essere stesso di Marx, nella sua razza. Anche se egli, ebreo emancipato del XIX secolo, era decisamente anti-religioso e anti-semita, era pur sempre un ebreo dello stampo dell'Antico Testamento. L'antico messianismo e profetismo ebraico, che duemila anni di storia economica - dall'artigianato fino alla grande industria - non riuscirono a mutare, e l'insistente esigenza ebraica di una giustizia assoluta, spiegano la base idealistica del materialismo storico. Nella forma apparentemente opposta della previsione scientifica, il *Manifesto del partito comunista* tiene fermo al carattere fondamentale della fede: alla "certezza di ciò che si spera". Non è affatto un caso che l'antagonismo estremo dei due campi nemici, la borghesia e il proletariato, corrisponda alla credenza in una lotta finale tra il Cristo e l'Anticristo nell'ultima epoca della storia, e che il compito del proletariato sia analogo alla missione storico-universale del popolo eletto. L'universale funzione redentrice della classe oppressa corrisponde alla dialettica religiosa di Croce e Resurrezione, e la trasformazione del regno della necessità in un regno della libertà corrisponde alla trasformazione della *civitas terrena* in *civitas dei*. L'intero processo storico, quale è delineato nel *Manifesto del partito comunista*, riflette lo schema generale dell'interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso» (Löwith 1975, 64-65).

C'è tuttavia una differenza fondamentale tra la fede che può nascere dal rapporto costitutivo dell'individuo con questo orizzonte ultimo di senso e la fede che si

fonda su una presunta rivelazione di Dio, intesa come un evento storico avvenuto una volta per sempre ed esprimibile in proposizioni evidenti (come è stata, per gli ebrei, la consegna della Torah da parte di Dio a Mosè sul monte Sinai o, per i cristiani, l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo o, per i musulmani, la dettatura del Corano da parte di Dio al profeta Mohammed). Qualsiasi fede di questo tipo pretende infatti che la propria rivelazione sia quella assoluta, definitiva e valida per tutti. Ma questo produce obbedienza e sottomissione, mettendo radicalmente in questione la libertà dell'uomo. Non a caso le fedi storiche sono esclusive, intolleranti e missionarie.

Ora la fede filosofica (cioè la fede in una parola, in un'idea, in un valore, in un individuo, capace di donare senso, orientamento e sostanza alla mia vita) non è meno radicale della fede rivelata. Essa infatti non solo s'impone come qualcosa di incondizionato, ma mi chiama altresì a riprodurla nella prassi magari a costo della mia vita. Tuttavia la fede filosofica (che è diversa da individuo a individuo) è esistenzialmente impegnativa e incondizionatamente valida solo per il singolo nella sua storicità e insostituibilità. Non può quindi mai pretendere di valere in maniera assoluta ed esclusiva per tutti. Da qui l'importanza e la necessità della comunicazione e del dialogo fra fedi diverse. Ogni verità esistenzialmente decisiva può essere certo comunicata e difesa argomentativamente, ma non può essere imposta agli altri come se fosse l'unica e assoluta. La ferma opposizione a ogni forma di fede rivelata che pretenda di valere assolutamente, però, non mira tanto a una negazione ateistica dell'esistenza di Dio, quanto a una purificazione radicale di ogni discorso su di Lui. Si tratta in altri termini di prendere sul serio il comandamento biblico «non ti farai alcuna immagine di me».

4. In conclusione: la filosofia ha anzitutto il compito di sottolineare i limiti strutturali del sapere scientifico e di criticare ogni interpretazione totalizzante e assoluta della realtà.

In secondo luogo ha il compito di salvaguardare e promuovere la libertà del singolo in ambito politico e religioso. La libertà è infatti ciò che gli consente – nelle situazioni di crisi, in cui le certezze tradizionali vengono meno ed è preso dallo scoramento o dalla disperazione – di ritrovare un senso o una verità in grado di infondergli fiducia e offrirgli orientamento.

In terzo luogo la filosofia ha il compito di salvaguardare l'ulteriorità del *deus absconditus* rispetto a ogni figura di *deus revelatus*, sottolineando la prospettività delle varie forme di fede storico-positiva, in sintonia con la «teologia delle religioni» (cfr. Hick & Knitter 1994; Schmidt-Leukel 2005). Per esempio, affermare, come fa la fede cristiana, che Gesù è *totus deus* non significa dover necessariamente ammettere che Gesù sia anche *totum dei* - tanto più che il messaggio di Gesù era fondamentalmente incentrato sulla prossima (?) venuta del regno di Dio, più che sulla sua persona. Ogni fede è sempre prospettica, è sempre un modo storicamente determinato di cogliere quell'ultimo e controfattuale orizzonte di senso che resta

però come tale ineludibilmente nascosto e inaccessibile. Le molteplici interpretazioni non eliminano (contro Nietzsche) l'esistenza del fatto interpretato, ma rappresentano soltanto un punto di vista diverso su di esso, così come un massiccio montuoso ci appare in maniera diversa a seconda della prospettiva (della località) da cui lo si guarda, eppure è sempre lo stesso e identico massiccio.

Per questo la filosofia deve in quarto luogo favorire la comunicazione fra i diversi individui e lavorare per un dialogo tra le diverse fedi che sia basato su una sempre migliore conoscenza reciproca e su un sempre maggiore rispetto reciproco a partire dalla comune condivisione di alcuni valori etici fondamentali (cfr. Küng 1991). Il filosofo infatti non può condurre un'esistenza separata da quella degli altri uomini, ma deve muoversi essenzialmente tra i propri simili e intrecciare con loro un dialogo vicendevole.

La filosofia ha in quinto luogo il compito di difendere la laicità dello stato di contro a ogni forma di fondamentalismo e integralismo. Se nessuno possiede la verità assoluta, nessuna fede totalizzante (scientifica o religiosa) può utilizzare lo stato per imporre in maniera più o meno violenta, più o meno diretta la propria visione del mondo.

La filosofia deve infine richiamare alla coerenza di vita i seguaci delle singole fedi (rivelate o filosofiche), in quanto una fede ha senso solo se trasforma interiormente l'individuo e si riflette concretamente nella sua vita.

La filosofia non è tuttavia solo dialogo con i propri simili, ma è dialogo anche con i grandi del passato, che formano nel loro insieme una sorta di regno dei pensatori, cui appartengono non solo filosofi dell'oriente e dell'occidente, ma anche importanti personalità del mondo religioso, letterario e politico. La *philosophia perennis* infatti non conosce barriere temporali o confini spaziali, ma è per natura trans-culturale o inter-culturale.

Bibliografia

- Carnap, Rudolf. 1931. «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache». *Erkenntnis*, 2: 219-241.
- Garaventa, Roberto. 2015. «Zur Rolle der Philosophie in der gegenwärtigen Welt aus der Sicht von Karl Jaspers». In *Jahrbuch der österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, 28: 79-95.
- Giovanni Paolo II. 1998. Enciclica *Fides et ratio*.
- Hick, John e Paul Knitter. 1994. *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*. Assisi: Cittadella.
- Jaspers, Karl. 2014. *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- 1978. *Filosofia*. Torino: Utet.

Küng, Hans. 1991. *Progetto per un'etica mondiale*. Milano: Rizzoli.

Löwith, Karl. 1975. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*. Milano: Comunità.

Schmidt-Leukel, Perry. 2005. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Guetersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.