



Filosofia Italiana

Giuseppe Ferrari tra intellettualismo etico-politico e democrazia sostanziale

di Marco Majone

Abstract: The aim of this article is to define Giuseppe Ferrari's political thinking as the result of a complex critical analysis, which considers the theoretical systems not as exclusive abstract inferences but rather as analytical paradigms that validate the political praxis, well known as empirical practice and, therefore, never unrelated to the effectual reality, to the social and economic context.

Giuseppe Ferrari tra intellettualismo etico-politico e democrazia sostanziale¹

di Marco Majone

Sulla filosofia italiana possediamo, fin dai primi decenni del Novecento, più o meno pregevoli ricostruzioni storiche, a partire da quelle di Guido De Ruggiero² e di Valentino Piccoli³. Il pensiero di Giuseppe Ferrari (1811-1876) si mostra, ad una prima vista, contratto in una schema ripetitivo che si spiega tra Vico, Hume e Romagnosi, ma che lì rimane, oziando in elucubrazioni retoriche e concettualismi pletorici che rendono anche complesso l'iter della riflessione. In effetti, l'individuazione di un filo conduttore che possa delineare una logica speculativa e determinarne il rigore è impresa non facile da compiere. La storiografia ha tollerato tale connotazione, semplificandone la portata, fino a ritenere quell'impianto teoretico una premessa, nemmeno una propeudeutica, allo studio di un Ferrari esclusivamente ricondotto nell'alveo della dissidenza nei confronti di Mazzini, lo stesso in cui trovano collocazione Cattaneo e Pisacane. In altri termini, la difficoltà nel fare chiarezza in una riflessione sicuramente disorganica ha indotto a valutare più il pensatore Ferrari che il suo pensiero. In questo senso, il giudizio critico prodotto da Franco Della Peruta è ancora, per più di un verso, esemplare⁴. Rimane, tuttavia, una considerazione di Ferrari interamente spostata sul lato dell'ideologo tutto proteso ad inserire il socialismo all'interno di un ritenere politico, quello mazziniano, troppo legato alle astrattezze, logiche e metodologiche, della democrazia formale. In realtà, la scorciatoia presa dalla storiografia di riferimento è, proprio in quanto tale, una limitazione inammissibile, quando si voglia porre in chiaro il rilievo di un pensie-

¹ Saggio su invito, ricevuto il 01/03/2016, sottoposto a *peer review*.

² G. De Ruggiero, *Sommario di storia della filosofia italiana*, Principato, Roma-Messina 1924.

³ V. Piccoli, *Storia della filosofia italiana*, Paravia, Torino 1925.

⁴ Cfr. F. Della Peruta, *Il socialismo risorgimentale di Ferrari, Pisacane e Montanelli*, in «Movimento Operaio», VII, 1956, pp. 3-41; Id., *I democratici e la rivoluzione italiana. Dibattiti ideali e contrasti politici all'indomani del 1848*, Milano 1958; Id., *Contributo all'epistolario di Giuseppe Ferrari*, in «Rivista Storica del Socialismo», 1960, n. 9, pp. 181-211; Id., *Lettere di G. Ferrari a P.J. Proudhon (1854-1861)*, in «Annali Feltrinelli», 1961, pp. 260-291; Id., *Un capitolo di storia del socialismo risorgimentale: Proudhon e Ferrari*, in «Studi Storici», III, 1962, n. 2, pp. 307-341; Id., *Democrazia e socialismo nel Risorgimento*, Roma 1965. Si suggeriscono, inoltre, S. Rota Ghibaudi, *Introduzione agli Scritti politici di Giuseppe Ferrari*, Utet, Torino 1973; N. Rosselli, *Italia e Francia nel pensiero di Giuseppe Ferrari*, in «Il Ponte», XXXIII, 1967; N. Tranfaglia, *Giuseppe Ferrari e la storia d'Italia*, in «Belfagor»; E. Sestan, *Introduzione a Opere di Romagnosi, Cattaneo, Ferrari, Ricciardi*, Milano-Napoli 1957.

ro come quello di Ferrari ed anche, o forse soprattutto, la sua inferenza su d'un piano essenzialmente etico ed etico-politico. Il nodo controverso sta nel fatto, dunque, che per comprendere senz'altro il pensiero politico di Ferrari occorre procedere paradossalmente attraverso una logica deduttiva che certamente non fa il paio con la sua mentalità empirico-induttiva. D'altra parte, leggendo gli scritti di Ferrari ci si rende presto conto come egli provi un certo gusto nel costruire, abbattere e ricostruire categorie e sistemi per meglio forse destrutturarli sul terreno scientifico della prassi e della realtà effettuale. In questa ottica, può essere significativo scorgere il nesso tra filosofia, storia delle idee e storia sociale che Ferrari volle implicare nella sua riflessione come asse portante di un corretto ritenere teoretico ed etico. Da questa stretta contiguità logica, è possibile stabilire, ora con sicurezza, un legame d'insieme che ben stringe il nodo sintattico tra teoretica, etica e pragmatica sociale, ovvero gli aspetti essenziali e consequenziali del pensiero di Ferrari.

Così, quella riflessione densa, una volta soltanto farraginoso e sterile, si mostra ora proclive a giustificare un'ideologia e una prassi politica provviste di precise coerenze argomentative. È nella *Filosofia della Rivoluzione*, pubblicata nel 1851, che Ferrari definisce la sua *forma mentis* e lo fa individuando nell'incrocio tra teoresi, etica e politica una filosofia nella storia, piuttosto che della storia, capace di regolare il pulsare, altrimenti soltanto rapsodico, di un processo rivoluzionario⁵. Si comincia ad intravedere l'obiettivo prefissato, quello cioè di porre in relazione il dato analitico-teoretico con quello sintetico-empirico senza ricorrere ad un nesso di connotazione trascendentale. Il senso è di preservare il tratto teoretico del pensiero, ponendolo al riparo da costruzioni metafisiche e da sistemi astratti. L'intenzione è di dar rilievo ad un relativismo ontologico strutturato. La riflessione sul genere condotta da Ferrari è, da questo punto di vista, propedeutica e rivelatrice⁶. Si tratta di una riabilitazione categoriale del genere tesa a produrre lo smantellamento concettuale della metafisica come referenza ontologica di sistema⁷, che aveva visto in Platone il primo e più convinto assertore⁸.

La filosofia della rivoluzione ha la sua premessa argomentativa nell'ambito teoretico, ma si realizza nella sua essenza in quello etico. Lo slittamento della riflessione di Ferrari da un piano all'altro non precipita in un attimo, ma ha una sua drammaturgia, anche spezzata da indugi, ponderata e logicamente consequenziale. Dai generi alla morale il passo non è breve, ma gli esiti valutativi sono alla fine e a ben vedere i medesimi. Così, come nella considerazione dei generi Platone

⁵ Cfr. G. Ferrari, *La filosofia della Rivoluzione*, in Id., *Scritti politici*, cura di S. Rota Ghibaudi, Utet, Torino 1973, p. 409: «la rivoluzione è il trionfo della filosofia chiamata a governare l'umanità. Fuori della filosofia non v'ha rivoluzione; la ragione non è libera, la scienza non è padrona; il culto regna sulla società, domina la ragione, detta le leggi e governa l'umanità».

⁶ Cfr. *ivi*, p. 570: «il genere resta indifferente al numero, alla diminuzione, alla moltiplicazione degli individui; sempre uno, indivisibile, incorruttibile. Ma quando non havvi più alcun individuo, il genere perisce».

⁷ Cfr. *ivi*, p. 571: «l'ente della scuola di Elea sopprime la distinzione delle cose, nega l'oggetto stesso della scienza; dandoci una verità, distrugge tutte le altre verità, volendole generare logicamente le rende impossibili».

⁸ Secondo Platone, sostiene Ferrari, «i generi sono inalterabili come l'essere, distinti come gli oggetti; e sembravagli che, impossibili nell'essere, impossibile nella alterazione, la verità si liberasse coi generi da ogni contraddizione».

aveva finito per produrne una vistosa alterazione ontologica, allo stesso modo Kant aveva mistificato la morale in senso deontologico. Sul piano teoretico, dunque, i generi erano stati definiti nel senso della verità assoluta, a discapito della loro naturale relatività ontologica, parimenti la volontà e la libertà erano state ricondotte nelle maglie dogmatiche del dover essere dell'imperativo categorico⁹. Le antinomie tra genere e particolare e tra libertà e dovere non dovevano rimanere, a quel punto, sostanzialmente irrisolte rispettivamente nell'ambito metafisico-ontologico e in quello del formalismo etico, ma contemperarsi su un unico piano, al punto di configurare un relativismo ontologico in senso teoretico e un'empiria della sensibilità, di stampo umano, in senso etico. Né la contraddizione era risolvibile in termini idealistici, là dove la dialettica hegeliana dalla negazione del non-essere riaffermava sinteticamente l'ontologia canonica dell'essere¹⁰. Il centro argomentativo era così colto e finalmente tradotto in termini politici. Delegittimate le astrazioni metafisiche della filosofia teoretica e focalizzati i centri della vita pratica si potevano, secondo Ferrari, bisognava cogliere le esigenze della realtà effettuale. Certamente, lo svelamento della realtà di fatto, che altrimenti non era che quella sociale, necessitava di alcune altre fasi, ancora di nessi logici, che rendessero ammissibile l'apparente contraddizione tra etica politica e politica pratica.

La scansione concettuale del passaggio era assai chiara a Ferrari. La libertà astratta, intesa come categoria generale del pensiero pratico tradotta in termini giuridici e sociali, proteggeva le libertà individuali, quelle del ricco quanto quelle del povero, ma non limitava la forza del primo nei confronti del secondo. In altri termini, la sola libertà nella sua genericità non era in grado di garantire l'uguaglianza e con essa la giustizia sociale. Il passo successivo è finalmente più breve e segna lo scarto, non la contraddizione, tra filosofia e ideologia, tra forme di genere e materialità sociale. Agli occhi di Ferrari, la rivoluzione della filosofia prendeva così la sua Bastiglia. Lo studio degli uomini nel loro rapporti con la natura sociale, condotto con il metodo delle scienze sperimentali, si compiva attraverso la politica, intesa come *praxis* della morale. Ora le linee del suo pensiero si rettificano e si rendono meglio comprensibili.

Le strutture economiche e sociali sono alla base di ogni riflessione che possa informarsi a scienza della politica, ma la loro realtà oggettiva non implica un'irrisolvibile contraddizione con le categorie della morale, anzi la connotazione scettica del mondo dei particolari empirici è il corno che si unisce con quello dell'uguaglianza a cogliere per intero l'essenza immediatamente morale del socialismo, proprio per questo inteso come unica forma della giustizia sociale. Ci sono in que-

⁹ D'altra parte, sostiene Ferrari: «Kant sentiva che da sé la libertà non poteva limitarsi, e pensò di limitarla col rispetto che incute». Ivi, p. 499.

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 547-548: «Il sillogismo hegeliano non concatena mai le contraddizioni, non contiene mai le ragioni che suggerisce la scelta de' sui termini; la sua negazione della negazione deve farlo retrocedere all'affermazione primitiva. Quando Hegel dice che la sintesi è l'affermazione prima modificata, dice, in sostanza, ch'essa è la stessa senz'essere la stessa, che le rassomiglia e che differisce; l'incertezza di questo ritorno equivoco, lungi dall'oltrepassare la contraddizione, la conferma benché apra l'adito a mille analogie artificiali ed arbitrarie».

sto quadro i tratti referenziali di Hume, di Romagnosi, di Bentham, soprattutto di Proudhon¹¹, piuttosto che di Marx, ed anche le più utili premesse ad un ragionamento politico che inciderà non poco sulla definizione del pensiero democratico risorgimentale. Intendiamoci: Ferrari non supera i limiti impliciti nella sua riflessione, mai sufficientemente verticalizzata, mai pronunciata con semplice ponderazione, ma spesso sbrigativa nelle analisi e nelle conclusioni. In questo senso, le critiche addotte da Gramsci nei confronti della filosofia di Ferrari rimangono rigorose e pertinenti, ma va anche detto che tali osservazioni sono un portato di un intellettuale raffinato, esigente e acuto come pochi¹².

Le diverse note critiche sparse nei *Quaderni del carcere* dedicate da Gramsci a Ferrari sono giuste, ma anche troppo severe. D'altro canto, il fatto che esse siano numerose testimonia un certo interesse di Gramsci nell'osservare il ruolo politico assunto dal filosofo milanese nel contesto risorgimentale e non soltanto in quello. Anche il riguardo particolare che Ferrari nutrì per lo storicismo di Vico non può essere considerato soltanto come un altro limite della sua riflessione, al contrario deve ritenersi come una moderna valutazione del divenire storico nella sua rilevanza etica, etico-politica e politica-pratica, non soltanto empirico-sperimentale, esattamente in quell'ottica gramsciana, dunque, che non intendeva ridurre il materialismo storico ad una pura considerazione economicistica delle strutture. D'altra parte, il giudizio di Ferrari su Vico non fu univoco, ma equivoco, quando riscontrò l'inutile genialità di quel pensatore così poco collegato alle istanze collettive che a suo avviso segnavano l'operato storico. Da Vico, Ferrari media, invece, quel suo intendere la storia come terreno in cui le idee si realizzano e quel suo pensare in termini di filosofia nella storia, piuttosto che di filosofia della storia, circostanza concettuale che implica il contemperare le sovrastrutture con le strutture e che, proprio per questo, si atteggia a precognizione del *blocco storico* gramsciano.

Sulla scorta di questa propedeutica, Ferrari si persuase che le idee si traducevano in termini reali di conoscenza quando si sostanziavano in strutture sociali, ponendosi, così, anche come fonte di conoscenza dell'andamento storico dell'umanità. L'analisi della realtà politica, lo portò a concludere che il condizionamento sociale guidava sempre l'atteggiamento etico. Da ciò discendeva immediatamente la prevalenza del soggetto sociale sul cittadino, delle necessità materiali su quelle giuridiche e morali. I bisogni, ancor prima dei diritti, erano sentiti dalle coscienze come

¹¹ Cfr. *ivi*, *P.J. Proudhon*, p. 1052: «Proudhon serviva di punto di riunione, non a causa di una teoria o di una dottrina o di una filosofia o di un impegno preso, ma a nome della libertà la più assoluta nell'interesse delle moltitudini».

¹² Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, XI, Torino 1977, pp. 1368-1369: «A me non pare che nel Ferrari ci sia un "certo" e nemmeno ... un incerto, materialismo storico. A me sembra che vaneggi proprio l'abisso, tra la concezione ferrariana della storia ed il materialismo storico, rettammente inteso, cioè non come un mero *economicismo*, bensì come quella dialettica reale, che intende la storia superandola con l'azione, e non scinde storia e filosofia, ma, rimettendo gli uomini in piedi, fa di questi gli artefici consapevoli della storia, e non giocattoli della fatalità, in quanto i loro principi, cioè i loro ideali, scintille che sprizzano dalle lotte sociali, sono precisamente stimolo alla *praxis*, che per opera loro, si rovescia. Superficiale conoscitore della logica hegeliana, il Ferrari era un critico troppo precipitoso della dialettica ideale per riuscire a superarla con la dialettica reale del materialismo storico».

tensioni pratiche e quando fossero giunti a confliggere con le norme giuridiche positive e con le istituzioni queste avrebbero dovuto porsi da parte o essere modificate, all'occorrenza anche attraverso una *praxis* rivoluzionaria. Al socialismo spettavano sostanzialmente tre cose: la garanzia del *diritto di necessità* che andava invariabilmente tutelato contro la libertà astratta che, in quanto soltanto tale, proteggeva, in termini politici pratici, i privilegi delle oligarchie plutocratiche imperanti; la perequazione della ricchezza, la redistribuzione dei beni, la rinegoziazione dei diritti del capitale e del lavoro; il compito morale di innalzare la coscienza emancipatrice e liberante dei nuovi produttori.

Nell'esperimento di questi punti si realizzavano i principi non formali di giustizia e di libertà, di democrazia sostanziale e materiale. Erano fini che andavano perseguiti e raggiunti, secondo Ferrari, attraverso l'istituzione di un Stato democratico che si connotasse nelle forme repubblicane e federaliste e che fosse capace di guidare processi di emancipazione sociale e poi morale¹³. Ancora di passaggio, non ci si può esimere dal sottolineare che tali considerazioni muovono da un intellettuale borghese che intendeva, nel suo machiavellico ritenere, la realtà politica come effetto di quella sociale, tradotta nei termini di collettività e di masse. Non ci troviamo, dunque, di fronte ad una forma marxismo storicistico e materialistico in stretto senso, piuttosto ad un'osservazione scientifica del dato sociale, inevitabilmente riconducibile a fatto politico e dunque morale.

Il pensiero di Ferrari è privo di speculazione idealistica, piuttosto in esso si evince una cognizione del pratico scevra, tuttavia, da contenuti strutturali, perché sempre giustificata nella realtà morale che è quella storica. La filosofia medesima, allora, si mostra come ripensamento nel tempo di fatti sociali che sempre si risolvono non in un profilo dialettico dello spirito, ma nell'esercizio morale dell'agire di soggetti tali in quanto esseri esistenti. Vi è di nuovo Vico, ma vi sono ancora Fourier e Proudhon, in questa riflessione virtuosa e perentoria nel rigettare il senso invariabile della processualità temporale per accogliere, invece, quello relativo delle modificazioni soggettive della realtà storica ricondotte sempre in termini collettivi. Si è ora in grado di avere delle conferme a quanto si era presupposto. Il pensiero politico di Ferrari non si serve di teorizzazioni, ma è il risultato di una conoscenza storico-empirica che si autentica solamente in relazione ai fondamenti oggettivi espressi, in un determinato tempo, dalle istanze collettive. E dal rilievo storico sono escluse le categorie astratte del pensiero, mentre sono fundamentalmente implicate le esigentialità materiali e morali della strutture comunitarie. La stessa categoria concettuale e pratica di Rivoluzione ora si perfeziona. Essa è un nodo etico-politico fatto di emancipazione e di

¹³ Cfr. G. Ferrari, *La federazione repubblicana*, in *Scritti politici*, cit., pp. 383-384: «La libertà, la sovranità, l'indipendenza non sono che menzogne là dove il ricco schiaccia il povero, là dove il povero non può nulla se non si affanna a procacciare delizie al ricco; là dove il povero non può sfamare la famiglia».

liberazione delle masse, è quel *principio di necessità* che giustifica la trasformazione delle strutture sociali come effetto di un principio morale. Quest'ultima asserzione, consente una ricognizione complessiva del pensiero politico di Ferrari. Al centro del suo interesse ci sono gli uomini nella loro soggettività di enti morali che, in quanto tali, non possono e non devono rinunciare alle proprie esigenze di autonomia, anche dinnanzi alla perentorietà delle norme positive eteronome. Ciò implica la stringente esigenza di correlare l'esercizio etico-politico a quello politico-pratico, cioè a quello sociale. È interessante notare in Ferrari un certo criticismo di ritorno. Non vi è autonomia della responsabilità soggettiva senza giustizia sociale. Erano questi i punti fermi da cui muovere i processi liberanti ed emancipatori. La sola libertà concettuale non era sufficiente. La via del socialismo era quella che attuava la libertà, traducendola in vera democrazia, quella sostanziale, diversa rispetto a quella essenzialmente formale. La libertà in astratto tutelava tutte le sue declinazioni pratiche, ma non era perequatrice.

Il socialismo libertario, non dialettico, né storico materialistico, era il mezzo più utile per giungere ad un'equa redistribuzione delle ricchezze, ponendo anche in discussione i diritti del capitale e quelli del lavoro. Ecco che l'accostamento tra giustizia e libertà torna a farsi marcato e moralmente rilevante. Le categorie formali di libertà e di uguaglianza, di stampo illuministico, non soltanto si coniugano, ma si fanno pratiche nel momento della rivendicazione collettiva. Tale natura sociale della rivoluzione morale sta, secondo Ferrari, in quella che egli definisce, in modo assai generico in verità, la *legge agraria*, intendendo non soltanto la questione contadina, ma, in senso più ampio, la drammatica centralità sociale di ogni fenomeno che si voglia ritenere rivoluzionario. Non è un caso che in tale questione, in apparenza meramente materiale, Ferrari faccia rientrare quello dell'istruzione popolare, fatto essenziale in ogni lotta di liberazione e di emancipazione. La cultura di massa era una deterrenza nei confronti dell'asservimento religioso che faceva da sponda al moderatismo conservatore e reazionario e che trovava il più consono ricetta nelle istituzioni ecclesiastiche. D'altro canto, l'assenza di laicità rendeva più tortuoso l'itinerario della rivoluzione morale, sempre al centro della riflessione politica ferrariana.

L'emancipazione sociale, intesa anche come espressione dell'autonomia della ragione e dell'azione di soggetti liberi, trovava un ostacolo rilevante nella religione, portato del principio divino d'autorità e dunque fondamento di qualsivoglia dogmatismo. Ciò valeva ancor di più in politica. Il rigetto di ogni ricaduta onto-teologica sul piano etico politico induceva ad una più accorta valutazione del particolare. Da qui deriva la scelta federalista. Per Ferrari, il federalismo non costituiva soltanto una scelta istituzionale rispettosa della storica disomogeneità territoriale e culturale italiana. Significava molto di più. Si trattava di un passaggio cruciale in prospettiva rivoluzionaria. Ciò che appariva rilevante agli occhi di Ferrari era l'insistere sul rilievo storico della frammenta-

zione territoriale italiana, al fine di motivare la rivoluzione sociale e di impedire l'autoritarismo insito in uno Stato unitario e centralistico, assai poco proclive, per sua natura, a farsi carico delle più particolari, antiche o nuove che fossero, esigenze collettive. Dal punto di vista più tecnico istituzionale, inoltre, un'unione federale dei singoli Stati italiani sarebbe stata una determinazione etico-politica senz'altro, ma deliberata dal basso e, dunque, immune dall'autoritarismo centralistico prodotto da una monarchia sicuramente conservatrice. In sede consultiva, non ci si può sottrarre dal notare come la matrice del pensiero politico di Ferrari fosse di ispirazione proudhoniana. Eppure, le differenze ideologiche non sono irrilevanti. In Ferrari manca la persuasione di Proudhon che fosse sufficiente ribaltare i rapporti di produzione per cogliere ed esaurire un processo rivoluzionario. Egli era convinto, al contrario, che la metodologia rivoluzionaria dovesse muovere da forze sociali collettive empiriche, ma che poi dovesse, per necessità, procedere, per via rigorosamente induttiva, dalle particolarità sociali alle istituzioni democratiche, non espresse in modo formale e, dunque, soltanto pensate come categorie astratte o metafisiche, ma intese come sostanziali, proprio in quanto descritte dalle strutture sociali di base.

In questa trama concettuale, stretta tra libertà e giustizia a definire la prassi rivoluzionaria come emancipazione etica collettiva, troviamo in breve l'essenza della riflessione democratica di Ferrari ed anche la spiegazione più chiara di come una rivoluzione strutturale possa, anzi debba, avere una rilevanza sempre morale. Vi è di più nel costrutto più interno e significativo del pensiero politico di Ferrari. Vi è la certezza che la democrazia sostanziale è la massima estensione della cultura civica. Si innerva di sue necessità interne ed essenziali. Pretende prima di concedere. Esige responsabilità coscienti di soggetti autonomi che si ergono ad enti morali e che, in quanto tali, si riflettono nelle istituzioni comprendendole. Richiede, ancora, processi formativi complessi, affinamenti culturali e continue acquisizioni, nuovamente etiche e sempre politiche.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i

materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.