

AA.VV., *Années 1796-1803. Kant, Opus postumum*, sous la direction de I. Schüssler, Vrin, Paris 2001, pp. 256.

Si sa che l'ultima opera cui Kant si dedica, nota come *Opus postumum*, è anche quella di più difficile lettura, di più difficile decifrazione. Kant è indebolito dagli anni, scrive su grandi fogli affrontando volta per volta un dato argomento, riempiendo via via i margini rimasti liberi di note, integrazioni, rapide trattazioni di argomenti connessi, e tentando così di dominare, con un espediente grafico, il proliferare di quelle ramificazioni d'idee che la memoria non gli consente più di governare altrimenti.

Se il tema dell'opera – il *Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, così doveva suonare il titolo – è ben chiaro nelle sue intenzioni, il procedere dei lavori si rivela però un interminabile ricominciare da capo, ritornare su questioni già affrontate, tentare nuove redazioni: insomma, un riscrivere idealmente ogni volta da capo, ha notato una volta Vittorio Mathieu, l'intera opera, giorno per giorno rintracciando e ricreando da zero la trama del lavoro.

(Qualcosa di simile, anche se per più fortunate ragioni, avviene negli appunti di Peirce, che annota su grandi fogli ripartiti in settori le proprie riflessioni, esaminandone simultaneamente le implicazioni, diciamo così, transdisciplinari: filosofia, biologia, logica... Chissà che anche questa strategia kantiana di scrittura non meriti infine di essere interrogata anche di per sé, al di là delle sue motivazioni "biografiche", per quelli che sono i suoi originali effetti di senso: un'inedita pratica del "trattato", cioè, una fuga di fatto dall'idea tradizionale di libro, ma anche di "tema" e di "sviluppo", dunque di "argomentazione", e di "soggetto" filosofico in ogni senso...).

Sta di fatto che tutto congiura ad avvolgere questo lascito estremo della speculazione kantiana nella nebbia dell'incompiuto. Quasi certamente l'ordine dei fascicoli di appunti è manomesso rispetto all'originale: come se un giorno, cadendo, questi si fossero scompaginati e qualcuno ne avesse ricomposto la sequenza in fretta e furia, senza badare ad alcuna coerenza o fedeltà all'ordine iniziale. Uno dei massimi studiosi di Kant, Erich Adickes, si dedicò ad una minuziosa datazione dei fogli, basandosi sull'evoluzione delle caratteristiche morfologiche della grafia, sui diversi tipi di inchiostro usato, sugli indizi interni al testo (spesso intessuto, come le *paperoles* su cui Marcel Proust scriveva negli ultimi anni, di brani di conversazioni quotidiane, di indicazioni pratiche banali e insieme enigmatiche, se non, a volte, di inserti sconcertanti...).

L'edizione integrale del manoscritto fu portata a termine da Artur Buchenau e Gerhard Lehmann tra il 1936 e il 1938, nei volumi XXI e XXII della sterminata Akademie Ausgabe di Berlino: un totale di mille e quattrocento pagine circa per un'opera che, a redazione ultimata, avrebbe potuto constare forse di cento, centocinquanta pagine in tutto. Eppure, nonostante quest'edizione, nonostante quella sorta di *Kant-renaissance* inaugurata da Heidegger nel 1929 sulle ceneri del neokantismo, con il suo *Kant e il problema della metafisica*, e nonostante i successivi settant'anni di interrogazioni su Kant – anche sul Kant degli ultimi anni – siamo lontani, sembra, dall'aver fatto chiarezza

sull'*Opus postumum*, e dall'averne colte appieno le potenzialità teoretiche oltre che le caratteristiche storiche. Se si dovesse dire univocamente per quali ragioni Kant stesso vedesse in questo suo ultimo lavoro il coronamento dell'intero sistema e la conferma definitiva della tenuta e della fecondità del criticismo, ci si troverebbe verosimilmente in qualche imbarazzo.

Perciò è quanto mai opportuna la recente pubblicazione di questo volume di studi, che raccoglie i contributi di più studiosi e che da più punti di vista affronta l'*Opus kantiano*, mettendone a fuoco scorci, linee tematiche, aperture prospettiche. Volume che si intitola *Années 1796-1803*, e che esce a cura di Ingeborg Schüssler (che si occupa anche di idealismo tedesco e di fenomenologia, e che insegna all'università di Losanna) proseguendo la bella serie di atti dei congressi da una decina d'anni a questa parte dedicati dalla "Société d'études kantians de langue française", ogni due anni, al pensatore di Königsberg.

Come sempre accade, nel caso di libri tanto ricchi e compositi, è difficile dire, nel breve spazio di una recensione, qualcosa di significativo rispetto a tutta la varietà di posizioni e preoccupazioni presenti. Più utile, allora, il tentativo di tracciare nelle sue grandi linee il panorama entro cui situare e valutarne l'oggetto comune, segnalando almeno qualcuna delle linee di fondo lungo le quali un discorso sull'*Opus postumum*—magari un discorso non solo storiografico, non solo filologico—dovrebbe oggi organizzarsi.

Vediamone qualcuna: i rapporti con il precedente tentativo kantiano di un confronto tra filosofia critica e scienze della natura, i *Primi principi metafisici della scienza della natura* del 1786; poi, i legami col tronco originario della *Critica della ragion pura*, di cui quest'opera doveva essere, in qualche modo, il compimento e l'approfondimento. Ancora, il confronto di Kant con le scienze del Settecento (ne scrivono F.Capeillères e S. Marcucci): con la questione della "forza" e della "materia", da una parte, e, dall'altra, con la questione dell'organismo vivente, rimasta aperta con la *Critica del giudizio* e qui rilanciata con audacia in direzione di quelli che saranno i grandi temi romantici, sia filosofici sia scientifici, della natura e del "senso" che in essa vi è depresso. Poi, le tensioni con il criticismo delle opere maggiori (C. Piché, F. Marty), qui spesso arrischiato in direzione di soluzioni apparentemente lontane dall'originario progetto trascendentalista (un idealismo incumbente—Fichte o Schelling, su cui scrive F. Duque— e un realismo e materialismo non meno netti e perentori). E le prospettive sui temi dell'etica e della religione (su cui intervengono, rispettivamente, S. Goyard-Fabre, Z. Kuderowicz, e J. Castaing, L. Langlois tra gli altri). Infine, le aperture dell'ultimo Kant al progetto di una vera e propria fenomenologia dell'esperienza, dello spazio, del tempo, del corpo: estrema riformulazione ed approfondimento della grande, forse unica questione kantiana, quella del trascendentale (se ne occupano Guerrero Jiménez, Pentzopoulou-Valalas, H.Wickmann).

Proprio da qui, allora, conviene prendere le mosse per tentare di situare queste pagine incompiute, sia rispetto a Kant sia rispetto a noi, sia rispetto a ciò che in esse si compie, sia rispetto a ciò che rimane, a chi si occupi di Kant e della sua eredità, come compito speculativo a venire. È merito di Fernando

Guerrero Jiménez mostrare con molta chiarezza e perspicuità, in queste pagine, come la domanda fondamentale a partire da cui Kant scrive l'*Opus postumum* sia, ancora una volta, quella che inaugura e governa tutta la strategia del criticismo, quella che, ancora nello scritto sui *Progressi della metafisica*, si riaffaccia alla mente di Kant come la questione centrale, come la sola questione della sua filosofia: come è possibile l'esperienza? A partire da che un soggetto e un oggetto si pongono in relazione? Su che base mi è dato un mondo e io sono dato a un mondo? E come accade che il modo di questo reciproco darsi, mio e del mondo, sia quello della verità e poi, per citare i trascendentali medievali, quello del bene (seconda *Critica*), e quello del bello (terza *Critica*)?

È nota la risposta della prima *Critica*: c'è esperienza perché c'è intuizione e c'è categoria, perché c'è sensibile e c'è soprasensibile, e perché c'è un termine medio grazie al quale questa eterogeneità, questo vuoto enigmatico viene sempre di nuovo colmato. Termine medio che Kant identifica nella facoltà dell'immaginazione, nello schematismo, nel tempo. Eppure, ragiona Kant nell'*Opus postumum*, se non si riprendesse da capo a fondo l'intera questione rimarrebbe pur sempre, così si esprime letteralmente, "una lacuna nel criticismo". Rimarrebbe, nota Guerrero Jiménez, una lacuna che è quella sempre incombente, appunto, tra empiria e concetto, tra oggetto e soggetto, tra particolare e universale. La verità risulterebbe, insomma, sempre mancata per un soffio. La verità dell'esperienza scientifica, ma, anche, con essa e a monte di essa, la possibilità dell'esperienza *tout court*, e, per dire così, la sua verità non logica ma fenomenologica, e, in ultimo, estetica.

Di qui l'inquietudine di Kant. Se intuizione e categoria, sensibile e soprasensibile racchiudono la possibilità dell'esperienza, dove rintracciare la possibilità di questa possibilità, cioè la possibilità che si diano appunto intuizione e categoria, sensibile e soprasensibile? Dove cercare, cioè, la radice di questa possibilità –o di questa originarietà, di questo luogo originario dell'esperienza– di secondo grado? È per questa via che la domanda della prima *Critica* si trasforma in quella della terza *Critica* (Schiller se ne ricorderà bene, e con lui i romantici). E, più tardi, nella domanda dell'*Opus postumum*. Dal cui cono di luce o di ombra, chissà, potremmo non essere ancora usciti, con tutta la nostra fenomenologia, e con tutta la nostra decennale decostruzione e ricostruzione della fenomenologia.

**Federico Leoni**

J.-B. BOTUL, *La vita sessuale di Immanuel Kant*, a c. di F. Pagès, Ombre corte, Verona 2001, pp. 94.

Questo piccolo libro sarebbe piaciuto a Foucault. Si intitola *La vita sessuale di Immanuel Kant* e raccoglie cinque conferenze di Jean-Baptiste Botul –un erudito eccentrico e farraginoso, acuto e inaffidabile, vissuto nella prima metà

nel Novecento– intorno ai più riposti recessi della vita e delle opere del maestro di Königsberg. Della vita e delle opere, dico, perché Botul tenta appunto di collocare la propria indagine a cavallo tra le due dimensioni, biografia e pensiero, mostrando come l'una rimanga, in Kant, inintelligibile senza l'altra. "Per me –scrive appunto Botul– il kantismo è un modo di vita prima di essere una dottrina. Un insieme di gesti e di posture più che una collezione di testi e un sistema di concetti. Pensare significa condurre una vita da pensatore. Una parola esprime questa definizione: ascesi, che nel senso antico non significa mortificazione ma addestramento, esercizio, regola di vita."

È un Kant minore, quello che Botul indaga in queste pagine. È il Kant dei suoi biografi, il Kant degli aneddoti, delle giornate e delle passeggiate condotte con ossessiva regolarità nella natia Königsberg, il Kant dell'ipocondria e dell'instancabile meticolosità con cui una salute malferma, un corpo fragile, un'attività infaticabile vengono sottoposti ad un regime implacabile di cautele, cure, stratagemmi. "Kant è molto attento a regolare la respirazione, l'andatura, la traspirazione. Niente a che vedere con la passeggiata di Rousseau, occasione di fantasticherie, esperienza fondatrice, ritorno verso l'io profondo, lontano dalla società e dalla città. Per Kant il camminare è un esercizio di recupero delle energie mentali."

È, questo, il Kant raramente autobiografico delle lettere, ma anche il Kant del *Conflitto delle facoltà*, che, più scopertamente che mai, parla di sé, e di come si sia via via addestrato a scrutare e governare qualcosa di perennemente incline all'ingovernabile, alla dissolutezza e alla dissoluzione, la carne. Pare di leggere *L'uso dei piaceri* o *La cura di sé*, Foucault commentatore di Seneca o di Galeno. Invece è Jean-Baptiste Botul, commentatore di Kant: "Bisogna conservare i propri liquidi. Bisogna trattenersi. Ogni goccia dei nostri preziosi umori è parte della nostra forza vitale. Ogni scarico è dispersione d'energia. Il kantismo è questa utopia della carne: vivere in un circuito chiuso, limitare gli scambi allo stretto indispensabile."

Molto prima di Foucault, cosa curiosa, molto prima del *Kant avec Sade* di Lacan, molto prima di tutti i tentativi odierni di scrivere un testo il cui titolo dovrebbe essere, grosso modo, *Kant avec Sacher-Masoch*, ecco che Botul riflette, divaga, congettura, ipotizza: "a meno che la crudeltà kantiana verso di sé, quell'amore torbido per il dovere che ci si impone e che fa male, non conduca l'«elegante Magister» verso qualche pauroso incontro clandestino in cui schiocca la frusta e scorre il sangue. A meno che l'uomo non sia semplicemente un dandy. Le sue manie, la cura che mette nell'osservarle, l'originalità assoluta, la stilizzazione dell'esistenza, ecco alla fine del XVIII secolo una geniale premonizione di Brummel e di Baudelaire".

Un Kant minore, questo. Ma anche un Kant maggiore. L'audacia di Botul –la sua spericolata sensibilità di lettore– si spinge, in un paio di affondi almeno, dai margini al cuore del sistema kantiano. È il caso della sua lettura del sublime e della cosa in sé.

Il sublime –questo tremito trascendentale che squassa il soggetto al cospetto di potenze che lo sovrastano, conducendolo al limite tra dolore e piacere, tra impotenza dell'immaginazione e trionfo metafisico della ragione– non

è altro, suggerisce Botul, che una trattazione filosofica sotto mentite spoglie (rocce acuminate, oceani in tempesta, terremoti) di quell'esperienza che i francesi chiamano *petite mort*: l'orgasmo. "La tempesta è una promessa di piccola morte", scrive infatti Botul, e "tra i suoi tanti nomi" il sublime dev'essere nominato, propone, con "il suo nome più difficile: l'osceno, che appartiene all'ordine del sacro e dell'orribile"; perciò esso "si oppone al bello non come l'essere all'apparire", nota ancora Botul, "ma come lo scomparire all'apparire."

Più di Kant, approverebbe Edmund Burke. Quanto alla kantiana cosa in sé, scrive con incantevole sfrontatezza il nostro: "la cosa in sé, naturalmente, è il sesso." Aggiunge: "È evidente. Non possiamo conoscere la cosa in sé, ci avverte Kant. Non ne siamo capaci, ma soprattutto non ne siamo autorizzati. In questa storia c'entrano la morale e il desiderio". E ancora: "Curiosa teoria della conoscenza! Come se la scienza avesse a che fare con 'cose', con oggetti permanenti e stabili. La scienza moderna studia non cose isolate ma relazioni, flussi, campi e sistemi. Nel noumeno kantiano c'è un sorprendente feticismo della cosa." Infine chiede Botul: "Questo velo gettato sulla Cosa non è forse il culmine dell'eroticismo? Kant ci fa intravedere la verità in un gioco che Nietzsche ha riassunto brillantemente: 'Non crediamo più che la verità resti ancora verità, se le si tolgono i veli di dosso'".

Sono tempi duri per ogni interpretazione che tenti di cogliere, si diceva poco fa, la biografia a partire dall'opera e l'opera a partire dalla biografia, ed è per di più difficile negare quanto poco interessante sia, dopotutto, indagare sui rapporti che Kant intratteneva con la cosa in sé nel senso di Botul. Un ampio dibattito neppure troppo recente –sulla morte dell'autore, sull'anonimato di ogni pratica filosofica, sull'impersonalità di ogni gesto di scrittura– ci ha reso cauti e sospettosi, e già Benedetto Croce, senza scomodare Barthes o Derrida, suggeriva che la vita di un autore è l'opera, e che tanto basta e deve bastare.

E tuttavia. Tuttavia, che accadrebbe se si pensasse sia l'opera sia la vita al di fuori di una nozione soggettivistica dell'opera e della vita? Perché è forse questo ciò che Botul tenta di fare, sperimentando quello che, almeno di quando in quando, potrebbe diventare un buon uso del pettegolezzo. Il criticismo si rivelerebbe, in questa luce, anche come una specie di esperimento (anche Kant parla della vita del filosofo, e della propria vita, in particolare, come di "un esperimento fatto con se stessi", ed è un peccato che Botul non citi questo passo, illuminante, del *Conflitto delle facoltà*). Il criticismo si rivelerebbe una lunga, tormentosa autobiografia del soggetto trascendentale, e un interminabile esercizio di formazione ed autoformazione alla verità, una lunga educazione logica oltre che sentimentale. Conterebbero così tanto l'autore che scrive (la sua biografia), tanto ciò che l'autore scrive (la sua opera), tanto l'autore che viene scritto, come Montaigne una volta ha detto nei *Saggi*, dalla scrittura stessa che egli va scrivendo (la sua vita e opere non soggettivistica, la preistoria comune all'una e all'altra, e dunque costantemente elusa e dall'una e dall'altra).

Nessuna di queste tre carte, suggerisce Botul, risulta mai intelligibile al di fuori del gioco che le scambia di continuo sotto i nostri occhi. Forse non ha torto, in questo caso almeno.

Per finire, qualche notizia, per dire così, filologica su questo libretto. Pochissimo si sa di Jean-Baptiste Botul, francese, nato nel 1896, morto nel 1947, amante di Marie Bonaparte, corrispondente di Lou-Andreas Salomé, amico di André Malraux, “filosofo di tradizione orale”. Così recita, difatti, la definizione del curatore francese del libro, Frédéric Pagès, autore a sua volta di un libro dedicato a René Descartes e alle sue abitudini di tossicomane in Amsterdam, e frequentatore (Pagès, non Descartes) della “Association des amis de J.-B. Botul”. Per inciso, presso l’Association risulta siano conservati i pochi scritti superstiti del nostro, tra cui ben due redazioni –la più antica delle quali sarebbe nota come “argentina”, o *Ur-Botul*– delle conferenze kantiane. Le quali, pronunciate nel 1937 in Paraguay, ebbero per uditorio, pare, un gruppo di emigrati tedeschi installatisi proprio in quegli anni in una cittadina ribattezzata “Nuova Königsberg”. E proprio alla moglie di un illustre abitante di Nuova Königsberg –tale dottor Borowski: un nome più che familiare ai conoscitori di Kant– si deve la trascrizione della versione delle conferenze effettivamente pronunciata in pubblico, detta perciò, ci informa Pagès, “paraguaiana”.

Difficile resistere, insomma, alla sensazione di un coltissimo, ironico gioco delle tre carte, per l’appunto, fitto di citazioni e di autentici colpi di genio, di strizzate d’occhio ai cultori kantiani, di grossolane imprecisioni e astute trappole. Basti pensare alla notazione, lasciata cadere con magnifica *nonchalance*, secondo cui “le donne di oggi” –1937– dimostrerebbero “nei confronti dell’elettricità” una paura simile a quella che il sublime induce sotto forma di *petite mort*. Frase difficile a concepirsi per qualsiasi uomo nato dopo il milleottocentottanta. Eppure, quante altre frasi in questo libretto –compresa quella magnificamente foucaultiana: il “kantismo” sarebbe una “postura”, una forma di “stilizzazione dell’esistenza”– difficili a concepirsi per qualsiasi uomo morto come Botul nel millenovecentoquarantasette.

Tra questi due termini temporali sembra aprirsi lo spazio ironico in cui è solito prosperare il genio dei falsari, peraltro più veraci e interessanti, a volte, di tanti documentatissimi studiosi storiograficamente impeccabili. Che sia il nostro caso? Oltre che a Foucault, questo piccolo libro sarebbe forse piaciuto a quel gran maestro dell’inganno e della vertigine metafisica che è stato Jorge Luis Borges.

**Federico Leoni**

PIETRO ADDANTE, *La centralità della persona in Antonio Rosmini, Filosofia Etica Politica Diritto*, SPES, Milazzo 2000, pp. 270.

Pietro Addante, già noto nel campo degli studi su A. Rosmini, con questa nuova opera offre al mondo culturale un’analisi ampia e profonda del pensiero del Roveretano sulla persona umana. La ricerca si svolge su tutte le opere sosminiane, dal *Nuovo Saggio sull’origine delle Idee alla Teosofia*, pubblicata postuma, e porta alla luce tutte le dimensioni della persona umana, dalla costi-

tuzione fisiologica, che Rosmini analizzò con competenze scientifica nella *Psicologia*, in quattro volumi, all'antropologia generale, all'agire morale, al diritto, alla politica, alla sociologia metafisica, alla religione e al soprannaturale (*Antropologia soprannaturale*).

Come il sistema filosofico-teologico di Rosmini è il più poderoso del pensiero cattolico nei tempi moderni, così la persona umana, che ne costituisce "la perla", dal Roveretano è stata analizzata nella maniera più sistematica, da costituire a tutt'oggi un quadro di riferimento per tutti i problemi che si agitano nella nostra travagliata epoca.

Il grande merito di Addante consiste specialmente nell'aver penetrato le profondità del pensiero rosminiano della persona umana e nell'averle portate alla luce in una trattazione sistematica, precisa e rigorosa, in modo che gli studiosi, e quanti vogliano conoscere "ciò che è l'uomo" per Rosmini, possono avere in quest'opera il quadro completo e adeguato.

Ciò è stato possibile all'Addante perché egli, a parte la modestia, la semplicità, la riservatezza che lo caratterizzano, può essere considerato uno dei maggiori rosministi, tanti sono i saggi e gli argomenti da lui svolti da renderlo padrone di un tesoro dottrinale incomparabile quale il pensiero di Rosmini.

L'opera di Addante cade quanto mai opportuna nell'attuale momento culturale di "pensiero malato", come egli, in sintonia con Rosmini, si esprime, perché, crollati tutti i "grandi sistemi del passato", l'umanità si trova di fronte a un "vuoto culturale" tra i più tragici della storia, in quanto gli attuali "epigoni" del razionalismo e del positivismo si accaniscono nello smantellare "le costruzioni onnirisolutive" dei loro antenati, ma non sanno sostituire ad esse elementi validi e costruttivi, sicché "si agitano nel vuoto", carenti di principi etici, giuridici, politici, sociali, scientifici (si veda a che cosa è stata ridotta la *natura* dai vari Adorno, Putnam, Kuhn, Lyotard,...).

L'ombra del nichilismo "soggiace al pensiero laicista attuale, con le tenebre più fitte per i destini dell'umanità, ancora sommersa nelle conseguenze spirituali delle due grandi guerre, provocate da quella cultura laicista", irrazionalistica, anticristiana e antistorica, che aveva appunto condotto a una concezione dell'uomo "mero strumento della politica di potenza" a servizio del "dominio" di autoproclamarsi "superuomini".

L'uomo, privato della sua dimensione religiosa, metafisica, morale, civile, fatto oggetto degli assalti concentrici secolari delle più diverse e contrastanti ideologie pseudofilosofiche, nei campi di sterminio ebbe a subire le estreme conseguenze di una cultura che lo aveva privato di ogni valore.

Ben vengano perciò questi studi che ridanno all'uomo dignità e grandezza, che ne evidenziano le eccelse facoltà, che ne rievocano le meravigliose attività, che ne tracciano gli alti ideali, che ne indicano il fine supremo e l'itinerario aspro e doloroso, ma anche consolante ed esaltante per conseguirlo.

Rosmini, grande metafisico, altissimo teologo, mistico profondo, ma anche mente versatissima nelle scienze, maestro di diritto, esperto di economia, fine diplomatico, sociologo premuroso del bene delle persone singole e dei popoli, ha tessuto su ciascuno di questi aspetti della persona umana un sistema di dottrine, di principi, di fenomenologia, *oggettivo, razionale, inequivocabile*. Addante,

nei nove capitoli in cui l'opera si dispiega, ci presenta con analisi chiare, rigorosamente filosofiche, profonde, le articolazioni dell'antropologia rosminiana e le scolpisce con viva partecipazione ed eloquente apologetica. Non possiamo neanche sommariamente entrare nell'analisi dei singoli argomenti di carattere metafisico e religioso, morale e giuridico, psicologico e fisiologico riguardanti la persona umana esposti da Addante, che ci danno il quadro completo dell'uomo sotto tutte le dimensioni nella prospettiva di Rosmini; ci limitiamo a due temi di più larga risonanza e densi di insegnamenti illuminanti per l'attuale situazione politica dell'umanità. Temi poco conosciuti dal "grande pubblico" e non trattati da molti ermeneuti rosministi, la cui conoscenza però avrebbe potuto imprimere alla politica italiana *risorgimentale* e *post* un più sano orientamento e, penetrando adeguatamente nella cultura europea dell'Ottocento e del primo Novecento, avrebbero potuto evitare gli immani flagelli delle due guerre mondiali.

I due argomenti che vogliamo puntualizzare, tra i tanti che costellano la dottrina della persona umana in Rosmini, e che Addante ha messo in rilievo in quest'opera sono: 1. L'organizzazione democratica della società civile; 2. la costruzione dell'ordine internazionale con la "federazione" degli Stati dell'Europa, e gradualmente giungere a una "società universale" mediante "la federazione di tutti gli Stati", fondati sui diritti umani.

Rosmini infatti, scendendo a fondo nei singoli problemi, li inquadra nel suo sistema poderoso, che collega con saldi e irrefutabili principi, fisica e metafisica, Natura e Spirito, uomo singolo e umanità. E come della natura egli ha messo in luce la divina grandezza, le mirabili perfezioni in quell'opera impareggiabile del *Divino nella natura*, così dell'uomo prospetta le inconciliabili potenzialità nella costruzione del mondo storico, dotato, come egli è, della ragione e della libertà.

È questa "scintilla divina", "il lume della ragione", "l'idea dell'essere universale", questo abisso senza fondo della nostra anima che costituisce il fondamento della "persona umana", impreziosita dal potere della libertà, che ci rende tutti indipendenti e solo dipendenti da Dio, che, magnifico donatore, mai ci coarta, ma vuole solo la libera realizzazione del nostro vero essere.

La persona umana, dal valore incommensurabile perché partecipa del divino, mai asservibile, strumentalizzabile, deificabile perché spirito libero, è elevata a fondamento della Società, dello Stato, del diritto in tutte le sue esplicazioni, istituzioni, realizzazioni.

Rosmini, vissuto nel periodo di formazione del moderno costituzionalismo, osservatore acuto delle complesse vicende della Rivoluzione francese, esule dalla Patria di origine per difendere la libertà di pensiero, erede della tradizione millenaria cristiana dei diritti umani, profeta precoce degli opposti errori del liberalismo agnostico e individualista e della oppressione schiavista del comunismo (oltre alla su *Filosofia della politica*, si vedano gli *Opuscoli politici*, tra i quali: *Il Comunismo e il Socialismo*, del 1847, un anno prima del *Manifesto del Comunismo* di Marx), gettava le fondamenta per una "democrazia integrale". A lui mal si addice il comune attributo di "cattolico liberale"; vedi ad hoc "la messa a punto" del compianto C. Riva in *Attualità di Rosmini*, spesso riportata da Addante nella sua opera.



La “democrazia” che Rosmini teorizzava, propugnava, auspicava, non era quella “limitata e astratta” della *Dichiarazione dei diritti del 1789*, ma la democrazia della persona umana nella sua integralità, cioè promotrice e garante di tutte le dimensioni dell’uomo, di tutti i diritti della persona, che è *portatrice dei diritti* (Filosofia del diritto). Rosmini non concepiva la democrazia come “istituzione politica”, come “centro sociale storico”, quale ancora oggi qualche famoso giurista si ostina a definirla, ma la vedeva nel suo fondamento metafisico e teologico; in quell’“*Ordo aeternus*” di agostiniana memoria, stabilito da Dio nella creazione dell’uomo, che “l’umana ragione”, per il potere che ha di scoprire la verità, riconosce e scolpisce nello “Statuto ontologico dell’uomo”, sacro e inviolabile, saldo e forte nel suo valore più del granito e dell’acciaio, perché fondato nella “immutabile verità”.

La democrazia per Rosmini è parte integrante della sua Teologia che ha parlato di Dio come Trinità, di Essere ideale, reale e morale (siamo nella Teologia razionale, non ancora in quella rivelata), da cui scaturisce che i rapporti tra gli uomini e la democrazia devono essere storica situazione delle leggi morali nella società. Democrazia è perciò conoscenza dell’uomo, studio, indagine, ricerca dell’essere dell’uomo, delle sue molteplici dimensioni, che devono essere codificate, consacrate, garantite nelle istituzioni giuridiche.

La Società, che è l’organizzazione razionale delle “persone umane”, ha questo alto fondamento etico e ontologico, e il sistema dei diritti, che garantisce e promuove, non si risolve nel codice del lecito e dell’illecito esteriormente recepitibili e perseguibili, ma ingloba anche questa estrema propaggine dell’agire umano, il diritto, nell’essere morale, da cui, pur nella sua autonomia e necessaria specificità, scaturisce e promana.

Studio della storia, sin dalle antichissime civiltà nell’opera *Del divino nella natura*, abbiamo saggi stupendi in questo campo, sin dagli antichissimi *Veda*, che egli conosce in traduzione inglese e che ha interpretato con esattezza ineccepibile, studioso delle tante Costituzioni, del diritto comparato, di Vico e di Agostino, vedeva il cammino della storia, pur nella sua sinuosità, negli arresti, “salti bruschi” in moto verso il progresso, ma non nell’ottimismo illuministico o naturalistico, ma sotto lo sguardo della Provvidenza, che ispira e richiama le coscienze nel loro cammino. Nella fiducia dello spirito umano, che è per se stesso ricerca, attuazione, sviluppo dei valori, egli vedeva la storia, come già Vico e Agostino, in cammino verso i diritti umani, in cammino verso la giustizia.

Uomo di azione qual era, oltre che studioso instancabile, Rosmini operava perché gli ideali di giustizia e di libertà si realizzassero. Prese parte attiva perciò al “movimento risorgimentale”, e nella concreta situazione storica e politica del tempo proponeva l’unità nazionale sotto la forma di “federazione” (niente affatto “separatistica” –si noti bene–), che salvaguardasse “le individualità” storiche, culturali, tradizionali dei vari Statarelli, ma li unisse in un organismo giuridico, politico, militare (Rosmini si fa anche sostenitore delle “forze armate” per la difesa contro ingiusti aggressori). Ma la statura eccelsa di questo pensatore si misura dalle sue idee politiche “di largo raggio”. In un’Italia divisa da secoli in tanti “principati”, come si potrebbe chiamare realisticamente; in

un'Europa vissuta per secoli in guerre fratricide e di proporzioni sempre più ampie; in un mondo costituito da Continenti lontani ed eterogenei e di popolazioni nella stragrande maggioranza ancora primitive e arretrate, egli, quasi "pensatore dei nostri giorni", propugnava "la defecazione europea sulla base della grande tradizione cristiana", e auspicava una "federazione di tutti i popoli della Terra" sulla base dei diritti umani.

Il pensiero politico-giuridico di Rosmini nella prima metà del secolo XIX ebbe grande diffusione e seguito, ma si arrestò per le vicende dei suoi scritti in tutta la seconda metà del secolo, con grave danno della cultura cattolica, che avrebbe avuto in lui una "guida maestra".

Il *personalismo* ne ha segnato una ripresa negli anni trenta di questo secolo e nel secondo dopoguerra si è imposto anche politicamente in vari Stati dell'Europa (si veda in particolare il c.7, pp. 151-190). I grandi studiosi di Rosmini: La Pira, Capogrossi, Campanini, Riva, documentano l'influsso del personalismo di Rosmini nella Costituzione italiana del 1948. Ma un più largo influsso esso ha esercitato nella "Convenzione Europea dei diritti dell'uomo" e nella "Dichiarazione dei diritti dell'ONU".

Addante, riportando la documentazione di illustri studiosi, dimostra il vastissimo influsso del pensiero giuridico-politico del Roveretano nella cultura attuale e dà insieme testimonianza della sua instancabile dedizione allo studio di Rosmini, illustrando questo aspetto originalissimo e attuale del nostro pensatore.

CH. MORRIS, *L'io aperto. Semiotica del soggetto e delle sue metamorfosi*, trad. it. e cura di S. Petrilli, Edizioni B.A. Graphis, Bari 2002, pp. XXVII, 172.

Quando nel 1948 Charles Morris (1901-1979) pubblicava questo libro l'umanità era appena uscita dalla Seconda Guerra mondiale e si apprestava ad entrare nella Guerra Fredda, avendo già sperimentato la potenza apocalittica dell'arma nucleare. È da questa situazione che Morris guarda alla società e all'io statunitensi, criticandone ed evidenziandone la tendenza alla chiusura e il temperamento dominatore. Ne parlava con cognizione di causa, essendo stato impegnato per alcuni anni, sponsorizzato dalla Fondazione Rockefeller, in uno studio sui tratti del carattere americano. Nel 1948, inoltre, lavorava a una sintesi di psicologia, religione e filosofia della vita, ed era condirettore, insieme a Carnap e Neurath, dell'*Enciclopedia internazionale della scienza unificata*. Cercare l'unità delle diversità: un progetto che egli persegue attraverso la prospettiva semiotica, di cui si serve, in epistemologia, per staccarsi dall'unificazione omologante del fiscalismo neopositivistico che vigeva ancora all'interno dell'*Enciclopedia*, nella scienza dell'uomo, pensando ad un "io aperto", e nella scienza sociale, pensando a una "società aperta".

Chiamare 'semiotico' l'approccio di Morris vuol dire qualificarlo come pensiero neoilluminista, relazionista e razionalista, antiassolutista e antiriduzionista.

Morris critica l'io americano attingendo (ci tiene a precisarlo) alla filosofia di pensatori americani come Peirce, James, Mead (suo maestro diretto), Dewey (v. p. 148), dai quali proviene una filosofia che si sviluppa "in diretta relazione con i risultati e metodi della scienza", che egli sceglie di chiamare "relativismo oggettivo". Secondo questa filosofia non c'è nessuna prospettiva assoluta, onnicomprensiva. "Ciò che è sostanziale non sta in isolamento ma nel perdurare attraverso interazioni diverse. Sia noi, sia la società, sia il mondo siamo modelli perduranti della diversità". Esempio: che cos'è il carbone? Materia nera, come risulta all'occhio o in fotografia; materia che si spacca; materia che pesa un tanto per unità di volume; materia che brucia. "Nerezza, frangibilità, peso, infiammabilità –queste sono proprietà oggettive (appartengono all'oggetto carbone), eppure sono proprietà del carbone solo in determinate relazioni, contesti, prospettive. Quindi si tratta di proprietà oggettivamente relative" (pp. 120-121).

Il relativismo oggettivo ci evita le trappole dell'ipergeneralizzazione; esso è "relazionismo" ed è fondato sul sapere critico della scienza. "Il relativismo in fisica ci ha costretti a rivolgere la nostra attenzione alle circostanze sotto le quali un oggetto fisico ha una data velocità, o una data massa, o un dato movimento; il relativismo nelle scienze sociali ci ha costretti a collegare una tale caratteristica della vita sociale con l'intera costellazione di tratti culturali in cui appare; il relativismo psicologico ci sta costringendo a collegare l'azione di un individuo non solo con la società e il suo ambiente ma anche con i suoi particolari tratti biologici e del temperamento" (p. 122).

È questa *epistemologia delle relazioni* che fa dire a Morris che l'io umano è "bio-sociale" e che "ha bisogno di tutte le sue pulsioni, di tutti i suoi conflitti e di tutti i suoi piaceri" (p. 17). È questa epistemologia che sottende una scienza dell'uomo che smette di cospirare contro il corpo. È questa epistemologia alla base dell'"io aperto" e della "società aperta".

L'uomo è "il costruttore di sé, l'artefice che è egli stesso il materiale per la sua stessa creazione" (p. 7). Egli si trova sempre sulla frontiera della costruzione della vita, della sua autocostruzione. "Mai prima d'ora –scrive Morris– ha avuto a che fare con i problemi della terra come un tutto così insistentemente pressante nei suoi confronti. Mai prima d'ora ha avuto così ampi poteri sull'uomo e mai ha tenuto così la natura sotto il suo controllo" (*ibidem*). Abbiamo "nuovi mal di testa. *Abbiamo bisogno di nuovi io. E di nuove relazioni tra gli io*" (p. 8). Abbiamo bisogno di un io multiplo e flessibile, che sia una comunità di differenze non indifferenti: lo stesso tipo di relazione di cui si ha bisogno fra gli io. C'è bisogno di allargare la comunità dell'io: "Siamo egoisti non perché abbiamo troppo ego ma perché non abbiamo abbastanza ego. [...] Diventiamo non possessivi non restringendoci ma allargandoci" (p. 23). Contro questo progetto di umiltà dell'io, che è un progetto di responsabilità, si leva l'alibi dell'*irrazionalismo*, del *determinismo* e del *peccato*. "le maschere preferite della nostra irresponsabilità", scrive Morris (p. 14).

Quello dell'io aperto e della società aperta è un progetto basato sul razionalismo scientifico. "Razionale è una persona [...] che esplora il terreno dell'io e del mondo circostante prima di impegnarsi su come agire o come essere

d'ora in poi" (*ibidem*). La scienza, poi, dice ciò che può accadere sotto certe condizioni e solo così siamo in grado di controllare i nostri atteggiamenti. "È questo il contributo della scienza alla nostra libertà" (v. pp. 19-20).

In questo progetto assume un ruolo imprescindibile la *scienza dei segni*, perché "l'uomo è l'unico a modellarsi mediante i segni da lui stesso prodotti", e "per i fini della scienza stessa si rivela necessario aggiungere allo studio dei corpi, degli ambienti fisici e delle culture uno studio dei segni" (pp. 50, 52). Tale studio è necessario anche agli individui per capire che cosa fanno con i segni e che cosa i segni fanno loro fare, in modo da poter agire su se stessi con successo. "Poiché ciò che è singolare nell'essere umano è che il modo in cui agirà nei confronti di qualcosa dipende in gran parte dal modo in cui lo significa, i segni sono lo strumento degli strumenti per la costruzione dell'uomo. [...] È questa un'altra ragione per cui lo studio dei segni non è una moda" (p.52).

I segni ci informano (*funzione designativa*), influenzano le nostre preferenze e credenze (*funzione apprezzativa*), ci ordinano cosa fare (*funzione prescrittiva*) (v. p. 54).

"I segni originariamente sono segni di ciò che non è segno. Ma poi nascono segni di segni, ed anche segni di segni di segni. [...] Costantemente facciamo confusione fra questi livelli, crediamo di parlare di cose e invece parliamo di segni. [...] Il 'determinismo' attribuito alla scienza cela frequentemente la stessa confusione: dire che qualcosa 'deve' accadere è semplicemente dire che l'affermazione che descrive l'accadere è una conseguenza logica della nostra attuale conoscenza; il 'deve' significa primariamente una relazione tra segni; come cambia la nostra conoscenza (e competenza) cambia anche il 'deve'" (pp. 55-56). Bisogna guardarsi dalla "magia segnica" e dalla "confusione segnica", per "dominare i segni invece di esserne dominati. Ciò è possibile se li conosciamo" (p. 60). E tuttavia, avverte Morris, ci sono delle trappole semiotiche "facili da individuare, ma difficili da evitare". C'è la trappola della *ipergeneralizzazione*. Generalizzare è facile, seducente, ed è necessario nell'economia del pensiero, ma pieno di pericoli se si omettono "le condizioni di specificazione", se si omette, cioè, di precisare il contesto e il punto di vista a partire dai quali si generalizza. Ad esempio, come scrive ancora Morris, si dice che "il buddismo è la religione migliore" –invece di "il buddismo è per certe persone entro certe condizioni storiche e culturali l'alternativa religiosa migliore" (p. 61).

Altra trappola è quella della *comunicazione perfetta*: la presunzione secondo cui il fatto che si parli la stessa lingua comporti che ci si intenda completamente. L'errore consiste nel non rendersi conto che "la comunicazione è una faccenda di grado. [...] Non tutti coloro che usano le parole 'democrazia', 'libertà', 'liberalismo', 'comunismo', 'fascismo', intendono precisamente le stesse cose con queste parole; e in alcuni casi il comune nucleo di significato è davvero assai ristretto" (p. 62).

C'è poi la trappola della *credulità*. "I segni ci dispongono ad agire in certi modi, e se non stiamo attenti ci manovrano come dei burattini [...]. Ma noi siamo creduloni soprattutto nei confronti delle nostre osservazioni", afferma Morris (p. 63), cioè dei nostri stessi segni.

L'uomo –si diceva– si automodella attraverso i suoi segni, perché solo l'uo-

mo ha il 'linguaggio', la capacità sintattica e inventiva, dirà Thomas A. Sebeok, allievo di Morris. Questa capacità è condizionata e limitata dalla corporeità, ma resta pur sempre eccedente. Differenti personalità sono collegate a differenti corporeità.

Al corpo morbido (o endomorfo), a quello tarchiato (o mesomorfo) e al corpo esile (o ectomorfo) Morris fa corrispondere, rispettivamente, i tratti temperamentali dominanti della dipendenza, del dominio e del distacco, avvertendo, però, che concretamente ogni personalità presenta quei tratti a gradi diversi (v. pp. 33-36).

L'io è flessibile e multiplo perché è luogo di relazione di materie fisiche, geografiche, temperamentali, culturali. Quando la flessibilità si blocca ne derivano i disturbi della personalità.

Come gli io individuali anche le società sono aperte o chiuse secondo gradi e modi diversi; esse sono luoghi di relazione di individui sociali. La società chiusa è possessiva, inflessibile, bellicosa, efficiente, "ed anche solitamente ma non sempre totalitaria"; essa nasce dall'ansia, con la promessa di alleviarla, ma vive solo perpetuando le ansie e presentando le altre società come ostili (v. pp. 136-138). La società aperta è società di io aperti; dà dignità alle diversità, usa "il suo notevole potere tecnologico per accrescere la diversità e l'abbondanza" (p. 139). È una società che si autocorregge per garantire le condizioni che sostengono l'individuo creativo. Essa così adopera i metodi della scienza (v. p. 143).

Il connubio di potere e di ansia, dice Morris, genera forme di possessività. Questo connubio mette in pericolo l'orientamento verso la società aperta, che egli ritiene il carattere specifico dell'America. Noi americani, scrive, "Potremmo replicare a modo nostro le recenti versioni della società totalitaria [...], estendendo il nostro potere sul mondo per diventare una Roma moderna odiata e temuta. [...] Per mezzo del controllo dei mezzi di comunicazione di massa lo *status quo* verrebbe glorificato e identificato con l'ideale americano. Qualsiasi deviazione da esso verrebbe respinta come alto tradimento alla libertà e alla democrazia. [...] Ciò accrescerebbe l'ansia, e verrebbero invocate misure sempre più repressive per mantenere l'ordine. A questo punto si prospetterebbe una guerra con qualche potenza straniera, per acquietare l'opposizione e per ottenere la lealtà della gente. Attraverso il ricorso ai simboli del nazionalismo, l'individuo sarebbe costretto a identificarsi con il movimento verso la società chiusa, in caso contrario sarebbe bollato come traditore del popolo. Sotto la minaccia della moderna guerra totale, il controllo totale della società diverrebbe inevitabile" (pp. 155-157).

Bisogna guardarsi dalla magia segnica, abbiamo detto, che la semiotica contribuisce a demistificare. E al riguardo non possiamo tacere le seguenti parole di Morris: "'Democrazia' è diventata una parola fortemente apprezzativa, non chiara dal punto di vista designativo. Classificarsi democratici è ora tanto insignificante, e tanto inevitabile, quanto per i politici farsi fotografare con i neonati. Da chi dovrebbe sapere ci è stato detto che *quando il fascismo conquisterà l'America lo farà in nome della democrazia*. Infatti, qualsiasi cosa si faccia ora in America —o altrove sulla terra— sarà fatto in nome della democra-

zia. Sicché abbiamo bisogno di parlare in modo concreto. [...] Se usassimo il termine 'democrazia' in senso designativo sarebbe sinonimo dell'espressione 'società aperta di io aperti'" (pp. 145-146; cors. ns.).

Parole scritte nel 1948 e che oggi risuonano forse come insopportabilmente critiche, ma parlano ancora di noi.

**Cosimo Caputo**

É. LÉVINAS, *Dall'altro all'io*, trad. it. di J. Ponzio, Meltemi, Roma 2002, pp. 160.

I saggi qui raccolti, pubblicati tra il 1953 e il 1983 e tradotti per la prima volta in italiano, ritornano su alcuni temi peculiari della riflessione levinasiana, come quello del rovesciamento del rapporto di priorità fra l'io e l'altro che dà il titolo al libro. "Dall'altro all'io, questa è la sequenza nel processo di costituzione dell'io. [...] Ciò comporta l'impossibilità dell'indifferenza, della buona coscienza, della coscienza pacificata nei confronti dell'altro, la paura non *dell'altro*, ma *per l'altro*", come dice Augusto Ponzio, curatore della raccolta, nella sua Introduzione (pp. 18-19).

Ma dei temi toccati da Lévinas in questi saggi vogliamo insistere su alcuni in particolare per la loro estrema attualità e per la loro forza re-interrogante: il tema della guerra e quello del rapporto fra il giudaismo e la politica dello Stato di Israele.

Il *new world order*, che dopo il crollo dell'Unione Sovietica avrebbe portato stabilità, pace e consenso, fondati sul neoliberismo, si è, al contrario, dimostrato un *new war order*. E la guerra, che "è la cosa più condivisa al mondo, fa ripetere all'infinito gli stessi gesti e le stesse idee", dice Michel Serres in *Chiarimenti* (trad. it. Barbieri, Manduria 2001, p. 43). La guerra come scelta realistica obbligata, garanzia della pace: qualcosa non funziona nel profondo. Nella prospettiva levinasiana questa sconnessione è la conseguenza del perdurare del rapporto con il realismo politico, con un umanesimo distruttivo dell'alterità; è la conseguenza dell'allergia all'altro, della dedizione all'essere, dell'impossibilità per l'io di poter sfuggire a se stesso.

In *Libertà e comandamento*, del 1953, uno dei saggi tradotti in *Dall'altro all'io*, Lévinas individua una *omo-logica* tra l'azione sulle cose, il lavoro e la guerra. "L'azione violenta –scrive– non consiste nel trovarsi in rapporto con l'Altro [...]. L'azione violenta, che appare come azione diretta, come azione immediata, deve, in realtà, essere considerata come azione che non tocca l'individualità di chi la riceve, che non tocca la sostanza. L'azione sulle cose, il lavoro, consiste nel trovare il punto di applicazione a partire dal quale l'oggetto, in virtù di leggi generali a cui la sua individualità si riduce interamente, subirà la volontà del lavoratore. [...] La violenza applicata all'essere libero è, nel suo senso più generale, la guerra" (p. 74).

Ma la violenza bellica differisce da quella del lavoro non solo "per una maggiore complessità di forze [...], ma anche per un atteggiamento diverso dell'a-

gente nei confronti del suo avversario”, la cui libertà è riconosciuta come libertà animale, selvaggia, senza volto. Questa libertà non è data nel volto dell’avversario, “che è una resistenza totale senza essere una forza”, ma è data nella paura e nel coraggio che la supera. La guerra, la tirannia, il lavoro non guardano in faccia ciò su cui la loro azione si applica. La violenza consiste precisamente nel non abordare le cose nella loro individualità, bensì a partire dalla generalità, dall’universale, dalla legge, dal loro concetto (v. pp. 74-75).

La realtà sensibile, pertanto, si offre nella forma della generalità omologante; essa, cioè, non ha un senso a partire da se stessa, ma a partire dalla sua relazione con questa rappresentazione che si è impadronita del mondo, la cui realtà è “una realtà in-formata” (p. 76). Si pensi all’odierna comunicazione-produzione globalizzata. E tuttavia, la relazione diretta non è una relazione con qualcosa o qualcuno che l’io ha designato e situato, quanto piuttosto una relazione che pone in contatto “con un essere, non semplicemente svelato, ma spogliato della sua forma, spogliato delle sue categorie, un essere che giunge alla nudità, sostanza non qualificata che buca la forma e presenta un viso” (*ibidem*). La chiamiamo *materia dell’essere o della forma dell’essere: materia come alterità*. ‘Volto’ che ha “un senso non per le sue relazioni, ma a partire da se stesso, e l’espressione è proprio questo” (*ibidem*).

Lavoro e guerra sono aspetti centrali di quello che, con W. Benjamin, Augusto Ponzio chiama il “carattere distruttivo” della forma economico-sociale della nostra epoca. “Il carattere distruttivo lavora” (Benjamin). Il lavoro “coincide con l’identità stessa, ed essere senza lavoro, perderlo, significa smarrire la propria identità, il proprio ruolo sociale. Si tratta del lavoro che si vende e che si compra, che risponde ai requisiti del mercato del lavoro, il lavoro quantificabile, generico, indifferenziato, misurabile in ore”, dice Ponzio (p. 33). Quel lavoro che ha la truce ironia dello slogan nazista *Arbeit macht frei* (Il lavoro rende liberi). Nella Germania nazista infatti l’identità generica di lavoratore è portata all’estremo: *Arbeit* perde la connotazione di classe, il suo campo semantico si allarga, “al punto che *Arbeiter* (lavoratore) s’identifica con *Volk*, e la guerra stessa (*Arbeiter* è anche il soldato) diventa lavoro. [...] La guerra assume il significato di mezzo necessario per produrre la pace, intesa come *Deutscher Frieden*, pace teutonica”. Così ancora Ponzio, che più avanti vede gli effetti odierni della funzione omologante e violenta del lavoro astratto e del lavoro merce: “Oggi il certificato di lavoro consente in Europa l’ingresso e la non espulsione dell’extracomunitario’ [...]. Nella Germania nazista il possesso dell’*Arbeitsbescheinigung*, certificato di lavoro, di impiego, consentiva agli ebrei di evitare la deportazione o l’internamento” (pp. 34-35).

Veniamo ora al secondo dei temi da noi scelti fra quelli trattati nei saggi di Lévinas qui raccolti, quello del rapporto fra giudaismo e politica.

Il nostro interesse si concentra su *Laicità e pensiero giudaico*, del 1960. Qui Lévinas si chiede se il giudaismo “può aver conosciuto o soltanto sospettato un concetto come quello di Laicità” (p. 85).

Per il giudaismo il termine ‘teocrazia’ non coincide con il governo dei sacerdoti, quanto piuttosto con la sottomissione degli uomini all’etica. “La Torah –scrive Lévinas– non esiste nella forma di un verbo mistico. Essa vive

nella ricerca dei dottori, dei *rabbi*, che in ogni epoca la riprendono. Essa esige un pluralismo e un confronto. L'originalità di ciascuno non compromette la verità dell'insegnamento, ma gli permette soltanto di manifestarsi. Lo studio non ripete la Torah, ma la rivela" (p. 86). *Rabbi* non significa sacerdote. "L'interpretazione della Torah non è una funzione sacerdotale; i chierici, nel giudaismo, non sono degli ecclesiastici. Il clericalismo giudaico è laico" (p. 88).

Il giudaismo non porta nel mondo l'orgoglio nazionalistico che avevano i Greci nella loro contrapposizione ai barbari, la sua novità "consiste nell'affermare *le dimensioni planetarie della società umana*, l'idea di un accordo possibile tra gli uomini, ottenuto non con la guerra, ma *con la fraternità*, con la paternità di Noè, di Adamo e, in fin dei conti, di Dio. [...] Il monoteismo giudaico, scoprendo un'umanità fraterna [...], scopre una morale eterna; indipendente dalla politica", dice Lévinas (pp. 91-92). L'etico precede il sacerdotale e il politico. La persona ha la sua dignità indipendentemente dalla sua adesione alla religione dello Stato. Lo straniero partecipa alla società al di fuori di ogni obbedienza religiosa. Questa idea trova il suo approfondimento nel concetto taludico di *noahide*, di discendente di Noè, membro dell'umanità. "Il razzismo –avverte Lévinas– è estraneo al giudaismo" (p. 92).

Ma, ancora all'inizio del saggio, Lévinas si chiede se il concetto di laicità abbia "un equivalente nel pensiero di Israele" (p. 85). E più avanti, sottolineando che l'idea forte del giudaismo "consiste nel trasfigurare l'egocentrismo o l'egoismo individuale o nazionale in vocazione alla coscienza morale", dice: "È in questa prospettiva che si situa per il giudaismo stesso il ruolo proprio d'Israele, la sua dignità di popolo eletto che è stata così spesso equivocata" (p. 90). Una questione cruciale, visti soprattutto gli avvenimenti politici e militari seguiti alla creazione dello Stato di Israele.

Il popolo eletto ha un destino etico che lo coinvolge nella storia degli altri popoli. Ciò diventa spesso senso di superiorità, diritto a privilegi (v. Poirié-Lévinas, *Entretiens*, La Manufacture, Lyon 1987).

È nota la distinzione levinasiana tra il *santo* e il *sacro* e l'insistenza sull'alterità del santo rispetto all'idolatria del sacro, che è il tentativo di possedere ciò che originariamente lo precede ed eccede. La santità della persona è "più santa di una terra, anche quando la terra è Terra Santa", scrive in altra occasione Lévinas (cit. in Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, trad. it. Jaca Book, Milano 1998, p. 60). Sono parole dettate dalla "terrificante memoria del nostro tempo", ricorda Derrida, "anche se a Lévinas è accaduto di protestare contro certi abusi di auto-justificazione ai quali tale memoria e il richiamo dell'olocausto potevano talvolta cedere" (*ibidem*).

Lévinas non mette in questione l'elezione di Israele, ne richiama, al contrario, il surplus di responsabilità che proviene proprio da questa elezione, che, inoltre, non significa superiorità e molto spesso impunità, bensì surplus di obblighi. Il 1948 è la data che richiama la fondazione di uno Stato che "*s'impegna a non essere solo* [...]. uno Stato come gli altri. Ebbene, non approvando né disapprovando il *fatto* giuridico, Lévinas vede nella fondazione dello Stato moderno di Israele [...] solo un impegno. [...] il tradimento dell'impe-



gno resta sempre possibile, così come lo spergiuro, e questo stato può diventare uno Stato come gli altri, anzi a volte o per certi aspetti, direbbero alcuni, peggiore di molti altri [...]. L'impegno dovrebbe portarsi [...] 'al di là' del politico, al di là di un problema o di una soluzione strettamente 'politica'" (Derrida, cit., pp. 145-146).

Attraverso il suo "esigente giudaismo" (Ponzio), con "allusioni discrete ma trasparenti (utilizziamo ancora parole di Derrida, cit., p. 139), Lévinas orienta allora i nostri sguardi verso ciò che accade oggi in Israele, come in Europa e in Francia, in Africa, in Asia, almeno a partire dalla prima guerra mondiale [...]: ovunque rifugiati di ogni specie, immigrati con o senza cittadinanza, esiliati o espulsi, con o senza documenti, dal cuore dell'Europa nazista alla ex Jugoslavia, dal Medio Oriente al Ruanda, dallo Zaire alla California, dalla chiesa di St. Bernard al XIII *arrondissement* di Parigi, Cambogiani, Armeni, Palestinesi, Algerini e tanti, tanti altri –tutti questi rifugiati esigono un cambiamento dello spazio socio- e geo-politico, cambiamento giuridico-politico, ma innanzitutto [...] essi fanno appello ad una conversione etica".

**Cosimo Caputo**

'Αρχή, III (2000/2001), *Lógos e storia*, a c. di S. Ciurlia, pp. 304

115

L'ultimo numero della rivista di filosofia 'Αρχή, curato da Sandro Ciurlia, ha come titolo *Lógos e storia*.

Il volume attrae l'attenzione per una serie di ragioni. Raccoglie contributi che, pur nella loro varietà, vogliono essere un modo indiretto di riflessione sulle tante forme in cui *Lógos e storia* s'intrecciano. L'approccio al problema filosofico della storia, infatti, come scrive il curatore nel saggio introduttivo (*L'etere di Zeus e i passi di Hermes: dalla Weltgeschichte alla storia come racconto*), è "trasversale", nel senso che si giunge a determinarlo "senza combinazioni precostituite o riflessioni ulcerate dalle voragini di un bilancio, [...] affrontando la domanda nel concreto esercizio storiografico –e critico– su varie questioni di ricerca, nel tentativo [...] di fare il punto intorno ai risultati conseguiti in merito ad un dato problema e di focalizzare l'attenzione sui nodi aporetici con i quali resta ancora da confrontarsi. Ora e dopo. Nell'eternità della ricerca critica" (pp. 17-8).

Sempre nella lunga introduzione, Ciurlia, nel definire i termini della questione della storia, si chiede e ci chiede se, in un'era dominata da tendenze globalizzanti, ci si può ancora interrogare "sul significato della storia", e se "esiste ancora un concetto che possa definirsi storia ed una domanda che si ponga il problema del suo *quid est*" (p.17). Egli ripercorre le tappe che segnano il passaggio dagli storicismi ottocenteschi fino alla tesi di Ricoeur, secondo il quale la storia è solo un "racconto" tra gli altri. Nel leggere gli eventi del mondo, in tal modo, ci si libera da astratte logiche *a priori* metafisiche.

sicamente garantite. Viene, così, configurato, nel titolo, il passaggio dall'“etere di Zeus”, in cui, quasi, si sfiora il modello hegeliano di Storia universale, “nel senso che”, osserva Ciurlia, “il confine dell'azione umana diviene solo la sfera celeste posta a custodire il sacro fuoco della Ragione”, al cadenzato “passo di Hermes” (pp.9-10). La parte più interessante è quella relativa allo studio delle ricadute metodologiche implicate da questo mutamento di prospettiva. Se la storia *narra*, lo storico *interpreta*, utilizzando le più raffinate tecniche di cui dispone. Ne discende una concezione della storia come “impresa interpretativa” (p. 17). È, questa, una tesi forte e decisa, che tenta di recuperare le ragioni dell'ermeneutica, combinandole con quelle della filologia.

La sezione dei *Saggi* è aperta da un contributo dello stesso Ciurlia (*La modernità e i suoi linguaggi. Oltre l'apofantico*), nel quale egli si sofferma sul concetto di modernità, partendo da una rigorosa chiarificazione terminologica. Emerge, così, una netta distinzione fra la modernità intesa come “categoria critica” e la modernità concepita come “categoria storiografica”. In quale prospettiva, allora, devono esser letti ed interpretati termini come “crisi della modernità”, “superamento”, “decadenza del moderno”? Le tante “aree di senso” della modernità consentono di comprendere i numerosi elementi critici di cui si costituisce, andando al di là di certe astratte distinzioni che la riflessione sul cosiddetto postmoderno ha ingenerato.

Segue un attento lavoro di Paolo Pastori (*Su alcuni aspetti del nesso tra filosofia ed esperienza storica. La persistenza dell'archetipo Socrate nel XIX secolo*), nel quale l'autore pone in rilievo la centralità e l'importanza di cui si riveste la figura di Socrate, nonché la sua influenza esercitata sulla filosofia politica europea ottocentesca. Egli, sollecitato dalla categoria storiografico-critica dell'“archetipo”, individua in Socrate un “modello”, un “emblema”, che ha consentito di cogliere tante linee di relazione e di continuità fra l'idealismo classico tedesco e il marxismo tardo positivistic italiano e francese (Labriola e Sorel).

Lo studio di Antonio Quarta (*L'essenziale umanità del filosofare. Nicola Abbagnano storico della filosofia*) ripercorre le tappe più significative dell'itinerario storico-critico di Nicola Abbagnano, illustre rappresentante dell'esistenzialismo italiano del XX secolo. L'autore pone in risalto il carattere *militante* delle sue ricerche storiografiche, ne interpreta l'opera come espressione di rigore storiografico e soprattutto critico.

Chiude questa sezione un altro saggio di Ciurlia (*La Storia: un altro presente o il nostro passato?*), nel quale l'autore, prendendo le mosse da un recente lavoro di Paolo Rossi (*Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1999), si sofferma sul tema della “definizione dello statuto della storia”. Ciurlia, ripercorrendo analiticamente le tematiche proposte da Rossi, sottopone agli occhi del lettore alcuni problemi, fra i più spinosi, sottesi all'indagine storiografica: la distinzione fra filosofia e storia della filosofia; la questione relativa al metodo; la fisionomia, la funzione e il carattere di una disciplina così complessa e delicata qual è quella della storia della scienza; la fedeltà ai testi. il ruolo della filologia. Originale e foriera di spunti e di sug-

gestioni è l'obiezione sollevata dall'autore a proposito della definizione di Rossi del passato, ripresa da Giulio Preti, come "un altro presente". "Il passato –osserva Ciurlia– è davvero un *altro presente?*". Non costituisce, piuttosto, il *nostro* passato? Sottile indicazione, questa, che pone ancora in primo piano il carattere interpretativo della stessa indagine storiografica tale da renderla ancora un'"impresa critica".

La seconda sezione della rivista è pensata come un *forum* di discussione intorno al problema della definizione dello statuto del soggetto, che, per la sensibilità filosofica contemporanea, non è più il fondamento assoluto dell'essere, ma il portatore di prospettive interpretative sul mondo, nessuna delle quali ultima ed ontologicamente risolutiva.

In quest'ottica, Ciurlia (*Le ragioni forti del pensiero debole*), prendendo spunto dagli ultimi sviluppi del pensiero di Gianni Vattimo, cerca di fare il punto intorno allo stato del "pensiero debole", guidato a confrontarsi con concetti "forti" quali *vocazione e responsabilità*. Nel saggio emergono tutte le difficoltà di questa prospettiva filosofica, che presume di liberarsi dalle grandi filosofie della storia imperniate sui fondamenti assoluti e che, quando incrocia proprio concetti quali vocazione e responsabilità, si carica di quelle stesse strutture ontologiche di cui ha tentato di liberarsi. Alla fine, non ci troviamo dinanzi, come dice il titolo, ad un pensiero debole fondato su ragioni forti?

Antonio Quarta, soffermandosi sulla filosofia strutturalista francese e sulla critica che essa conduce all'umanesimo esistenzialista, interviene con *Contro il soggetto 'cannibale'. Rileggendo Lévi-Strauss*. L'autore, avviando la discussione a partire dalla lettura dei saggi riguardanti l'antropologia strutturalista del pensatore francese, tenta di ridimensionare la sua definizione di antropologia intesa come scienza esclusiva dell'uomo. Così, Quarta ha modo di porre in rilievo la componente antiumanistica contenuta nel relativismo antropologico lévistraussiano.

La dimensione etno-antropologica è la visuale dalla quale si pone Giuseppe De Lorenzis, che in *Fonocamptica* ricorre alla musica, al rito e alle tradizioni popolari per spiegare e interpretare particolari fenomeni socio-culturali. L'autore, soffermandosi sui rapporti intercorrenti fra l'etnomusicologia e la filosofia, ne coglie i sottili legami, al fine di dimostrare che poesia, filosofia e musica sono inscindibili. Egli, spiegando fenomeni quali il tarantismo, perviene alla conclusione che la musica popolare, in particolare quella salentina, è un elemento fondamentale e imprescindibile per la comprensione della propria identità culturale.

Seguono le recensioni, che occupano l'ultima parte della rivista. In definitiva, sono molte le cose che attraggono: l'idea, in un'età postmetafisica, di affrontare la questione della storia in modo trasversale, l'attenzione per il mutamento dell'asse metodologico dell'analisi storiografica, oltre ai tanti risultati perseguiti nei singoli saggi. Per ritornare ai temi dell'introduzione, continua ad affascinare l'idea di una storia come "impresa critica", capace di coniugare l'ermeneutica con il rigore dei metodi di cui dispone lo storico.

**Luana Rizzo**

R. Rocco, *Dalla responsabilità alla complessità. L'etica del futuro nell'età della tecnica*, Capone, Cavallino 2002.

L'avvento della "Civiltà tecnologica", a partire dai primi anni del Novecento, ha rappresentato per la storia dell'umanità non una tappa qualsiasi del suo percorso, ma un passaggio epocale, un punto fermo del suo progresso, che ha segnato col sigillo della necessità l'intera storia passata e ha aperto al futuro scenari e prospettive a metà tra il terrificante e l'entusiasmante.

La disciplina che più di tutte ha subito le ripercussioni della "Rivoluzione tecnologica", con la necessità di dover riadattare e adeguare il proprio statuto e la propria struttura razionale alle nuove forme del fare umano, è stata, senza dubbio, l'etica. Nel giro di un secolo o poco più, infatti, scienza e tecnica hanno scardinato alle radici le certezze su cui per millenni l'uomo aveva creduto e su cui aveva fondato il proprio agire, gettandolo in una sorta di "rivoluzione permanente" che rimodella incessantemente il mondo attorno a lui e che interessa, principalmente, le scienze biologiche e mediche: biotecnologie, ingegneria genetica, clonazione, procreazione assistita o surrogata, stanno, infatti, lentamente ma inesorabilmente trasformando l'uomo da usufruttuario delle trasformazioni imposte al mondo e alla natura a oggetto di una potente manipolazione che rischia di mettere in gioco la sua identità più profonda e intima. Di fronte a questa rivoluzione antropologica, la più radicale e profonda della storia umana perché apre la possibilità di una trasformazione intenzionale e duratura dell'identità umana e del futuro della specie, le domande sulla presunta neutralità e bontà della scienza e della tecnica cedono il passo a considerazioni più profonde sull'umanità che dobbiamo e vogliamo essere e sulle enormi responsabilità che ciò comporta non solo per gli uomini di scienza e per i politici ma per tutti gli uomini in quanto appartenenti al medesimo ecosistema: qual è il confine tra scienza ed etica? Fino a dove può legittimamente spingersi la ricerca scientifica? È giusto ostacolare il progresso scientifico solo per il timore di un suo uso improprio? Quand'è che lo scienziato va a ledere i diritti umani?

Facendo proprie le preoccupazioni connesse ad un illimitato e incontrollato sviluppo scientifico-tecnologico, svincolato e autonomo rispetto al mondo umano dei valori, l'ultimo lavoro di Rita Rocco cerca di delimitare l'orizzonte teorico all'interno del quale è possibile dare delle risposte a queste domande. Prendendo a modello della sua riflessione *Il Principio Responsabilità* di Jonas, di cui fornisce una interessante rilettura ai fini del confronto con le altre teorie etiche presentate nel testo, l'autrice esplica il suo tentativo di individuare, all'interno degli intricati sentieri della riflessione filosofica contemporanea, il filo rosso di una teoria etica, fondata sulla struttura intrinseca della natura, che si erga ad argine agli abomini della Civiltà tecnologica e a tutela dell'identità umana, della sopravvivenza della specie e della salvaguardia della biosfera nel suo variegato caleidoscopio di diversità.

Di fronte all'autorità di una scienza che tutto sembra essere in grado di realizzare, a dispetto dei valori fondamentali della vita, il primo imperativo di un'etica del futuro viene individuato nella tutela delle condizioni della vita sulla terra e nella salvaguardia dei diritti umani fondamentali. Ripercorrendo suggestioni

moltmaniane l'autrice rammenta, però, che per essere veramente efficace e svolgere adeguatamente il suo compito di nume tutelare dell'umanità, l'etica del futuro deve sì abbracciare i diritti dell'uomo ma deve anche estenderli ad includere i diritti dell'umanità, i diritti della terra e i diritti di tutti gli altri esseri viventi al fine di giungere a quella "comunità mondiale" che è il vero obiettivo dell'impegno etico per il futuro. Ed è in questo contesto che acquista valore la considerazione etica del paradigma della complessità proposta da alcuni autori contemporanei.

Nella prima parte del volume, dopo aver esposto i punti essenziali della proposta etica jonasiana, fondata su una metafisica teleologica e sull'affermazione della superiorità ontologica dello scopo sull'assenza di scopo, l'autrice ribadisce come, per Jonas, l'uomo contemporaneo deve pretendere un ridimensionamento del suo potere e deve avviare un rinnovato impegno di responsabilità al fine di recuperare il rispetto per la natura e pronunciare il suo sì definitivo alla vita contro la minaccia di morte collettiva che sembra accompagnare lo sviluppo tecnologico.

Nella seconda parte, la proposta jonasiana viene posta a confronto con quella di altri autori che, afferma l'autrice, hanno avuto il merito di coniugare il suo "principio responsabilità" col "paradigma della complessità". G. Anders, E. Bloch, G. Bateson, I. Prigogine e M. Serres, condividono il senso e il fine del filosofare jonasiano e, pur da prospettive diverse, riflettono sulla necessità di un rinnovato impegno etico dell'uomo nei confronti della natura e dell'intera biosfera in un universo ormai monopolizzato dal fare tecnico. Un impegno che, dai meandri bui della disperazione sulle reali capacità dell'uomo di reggere il confronto con la sfida distruttrice della tecnica (Anders), avvia alla speranza di un mondo migliore (Bloch), o nella prospettiva di una "nuova alleanza" tra uomo e natura (Bateson e Prigogine) o in quella di un nuovo "contratto naturale" (Serres), a patto, però, che all'arroganza della scienza odierna l'uomo dimostri di saper reagire con un atteggiamento di umiltà (Bateson) e di ritegno (Serres).

Con Bateson e Prigogine, la riflessione etica sulla responsabilità si è aperta alla prospettiva della complessità come nuova forma di razionalità, diversa e alternativa rispetto a quella che ha dominato nella modernità. L'origine cibernetica della nozione di complessità è evidente nel suo rimando al concetto di sistema come insieme organizzato di elementi interagenti reciprocamente. Bateson e Prigogine hanno portato questa concezione all'interno del discorso etico e hanno qualificato il rapporto tra l'uomo e la natura proprio in termini cibernetici: ciascun individuo rappresenta un sistema aperto e dinamico che interagisce con la natura ed opera adeguandosi alle informazioni che da questa riceve; gli organismi viventi sono, pertanto, dei sistemi aperti che scambiano energia ed esistono solo in relazione al loro ambiente. Tra gli esseri viventi e la biosfera esiste una profonda unità, risultante da una condivisione di principi generali di organizzazione e di sviluppo e, pertanto, i loro destini non possono essere divisi ma corrono di pari passo subendo la stessa sorte: il futuro dell'uomo dipende, dunque, dal futuro del suo ambiente e la salvaguardia della vita passa dalla tutela dell'ambiente naturale in cui questa vita deve manifestarsi.

L'inserimento del principio responsabilità nel paradigma della complessità

ha avuto il merito di allargare gli orizzonti della riflessione etica, schiudendo all'orizzonte del futuro la possibilità di una nuova immagine del mondo. Dall'esame, certo schematico, delle teorie presentate, emerge però chiaramente come il tema del rapporto tra l'uomo e il suo mondo, unitamente a quello sul futuro della specie, sia diventato la discriminante essenziale nella valutazione etica del progresso tecnico. Pur se alcuni passaggi sono più abbozzati che esplicitati, l'autrice, con questo testo, ha certamente aperto allo sguardo del ricercatore uno scenario teorico diverso all'interno del quale riconsiderare il rapporto uomo-natura.

**Pantaleo Antonio Conte**

L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, pref. di F. De Sanctis, Dedalo, Bari 2002, pp. 210.

Scelta sapiente, quella di Luisella Battaglia, che, in un articolarsi quasi dialogico di richiami tra grandi autori, ci conduce per mano, al di là del contrattualismo e neocontrattualismo imperanti nelle teorie della giustizia, a scoprire una tradizione nascosta e, tuttavia, ancora in grado di interpellarci e di fornirci soluzioni per un nuovo umanesimo, un umanesimo ecologico. Scelta sapiente, perché ci parla di un umanesimo naturalistico non più fondato, come quello antropocentrico, sull'eccellenza dell'uomo e sulla sua antitesi con l'animale e la natura, ma fondato su un piano etico-politico, dove la comunità si allarga oltre i confini della specie verso una concezione del cosmo inteso come unità indissolubile di cui l'uomo è parte integrante. Scelta sapiente, perché non è solo raffinata selezione di sguardi sulle parole di grandi autori circa il rapporto uomo-ambiente, ma perché è in grado di ricostruire una tradizione di pensiero fatta di voci di grandi "classici", di voci di intellettuali non certo marginali nella cultura occidentale, che hanno parlato di giustizia, solidarietà, comunicazione e di amore che si estendono oltre le frontiere della specie umana, per abbracciare gli animali, la natura, l'ambiente.

Scelta sapiente, infine, anche quella del brano di Gregory Bateson, posto come *exergo* al volume, brano che non è solo strumentale per introdurre i temi e gli autori trattati, ma che diventa quasi una dichiarazione di autenticità che, in un gioco degli specchi, affida alle parole di un altro il modo per dire di sé. Il brano in questione afferma che ci sono due modi per accostare l'opera di uno studioso: uno viene dal pensarla di fronte a noi, in tal caso essa ci parla di sé e niente di più; l'altro è quello di pensarla in relazione a noi, allora, essa ci dice qualche cosa di più: parla anche di noi. E, infatti, gli autori analizzati nei capitoli del volume, dove si articola l'illuminismo razionalistico di Voltaire con il *sat-yagraha* gandiano e il romanticismo di Michelet con il liberalismo di Thoreau, parlano anche, e persino in primo luogo, di Luisella Battaglia e del suo metodo, che è anche stile di vita, oltre che di pensiero, ed è quello che, in sintonia con le parole di Voltaire, è in grado di vivere una solidarietà estesa anche agli

animali, che ridiventano prossimi degli umani, soggetti, al pari di uomini e donne, di amore e vittime della violenza e dell'intolleranza. Metodo che rifiuta gli antagonismi e le gerarchie, le sicurezze delle letture accreditate o le mode dell'ultima ora, per privilegiare, proprio nella grande tradizione dell'occidente, le letture meno conosciute, i sentieri meno frequentati, ma che capovolgono i sistemi tronfi nelle proprie certezze e le sicurezze della forza della ragione che troppo spesso si è trasformata in violenza o in impotenza. Al contrario, le parole di questi "classici" parlano di un amore, che è anche quello dell'autrice del testo, per "i piccoli della creazione", come li chiamava Michelet, che meritano l'impegno e la garanzia della nostra assunzione di responsabilità. Dunque, questi classici, sulla cui opera Luisella Battaglia ricostruisce una tradizione di etica ambientale, non parlano tanto le loro stesse parole, ma parlano, forse anche molto di più, proprio le parole di lei, quelle che a lei sono più care. In entrambi i casi si profila un rifiuto del linguaggio dell'utilità che si basa fondamentalmente sul diritto umano a possedere e usare la natura ed è, invece, l'esplorazione feconda di un altro linguaggio che riconosce il valore dei beni naturali, indipendentemente dai nostri diritti e interessi.

Scopriamo così un insospettato Voltaire che rivendica, contro ogni cartesianesimo e contro ogni metafisica, anche quella del nuovo materialismo scientifico, le capacità che hanno gli animali di conoscere, di sentire, ma anche di apprendere e di perfezionarsi, di comunicare tra loro e con noi, perché gli animali sono in grado di corrispondere, di sognare, di amare (p. 60). Esaminando i testi di Voltaire, Battaglia ce lo ripresenta come l'autore di un'etica del riconoscimento che, partendo dalla registrazione dell'analogia tra comportamento animale e comportamento umano, arriva non solo a condannare ogni violenza, ma a incoraggiare a "valutare positivamente le capacità che abbiamo in comune con gli animali e a riconoscere che aspetti importanti di ciò che rispettiamo –o che dovremmo rispettare– nei nostri simili sono presenti anche in loro" (p. 61).

Sono testi e voci che ci insegnano che l'area della solidarietà si estende anche ai non umani e che il regno pacifico della ragione richiede a gran voce una tolleranza estesa al di là della specie umana. Questa etica del riconoscimento, lontana da ogni misticismo come da ogni utopia, è basata dall'autrice, in piena sintonia con i "suoi" autori, su un approccio realistico, ispirato a un senso assai vivo delle leggi di natura a cui nessuno può sottrarsi (p. 71).

Ci troviamo, così, di fronte a una filosofia attiva e militante, che trova il suo fulcro morale in un concetto di ragione capace di coniugare il sentimento della fragilità umana con quello della responsabilità in una visione realistica della comunità terrestre capace però anche di ridere di tutti quegli astratti moralismi che sono cosmesi da "anime belle", a cominciare da quelle dei filosofi.

Ci troviamo anche di fronte a una storia che vuole ridare voce a chi ne è privo, restituire dignità e identità a chi è *l'altro*, l'altro animale, l'altro popolo senza voce che reclama riconoscimento e rispetto. Una storia rivoluzionaria, come quella di Michelet, il cui nome è legato alle innumerevoli pagine da lui scritte sulla Rivoluzione francese, ma che, grazie alla lettura di Battaglia, diventa anche lo storico di un'altra rivoluzione: quella morale, che richiama alla

vita una natura pietrificata, ridotta a oggetto, a materia opaca, inerte, pura *res extensa*. Perché gli esclusi, dalle donne ai fanciulli, dagli animali alla natura, nelle pagine di Michelet che in questo testo ci vengono presentate, fanno la storia in un processo di circolarità in cui “i miei popoli si fanno me –chiarisce lo storico– e il mio io ritorna a animare i miei popoli”. Battaglia dimostra, con le pagine di Voltaire e di Michelet, il paradosso di una scienza che scopre e analizza sempre di più le somiglianze tra uomo e animale, ma non sa, o piuttosto non vuole, sottolineare l’autrice con triste consapevolezza, trarre da ciò la logica conseguenza di un riconoscimento rispettoso: “la somiglianza vale solo come licenza a sperimentare, non come limite etico” (p. 113), commenta con avvertita lucidità.

Ci troviamo, infine, di fronte a una politica liberale al punto da far sperimentare al soggetto come prendere coscienza della propria alterità irriducibile, ma al tempo stesso capace di individuare le condizioni di un rapporto efficace di comunicazione con la natura e con l’ambiente. Identità e differenza si articolano senza contrapposizioni, in una serie di relazioni che permettono, nell’identità, di scoprire ciò che in noi è assopito e diviene e, attraverso la differenza, ciò che di noi ci è sconosciuto (p. 152). Sulla frontiera della “disubbidienza” di Thoreau, che fu anche disubbidienza alle regole di lettura “troppo umane” con cui veniva letta la natura, collocata semplicemente come oggetto accanto agli altri o completamente assimilata all’umano, Luisella Battaglia ci introduce nel campo politico. La simpatia, come forma di conoscenza che riposa sul sentire e dove la sensibilità dichiara la scienza incapace di spiegare tutti i fenomeni con cui l’uomo si confronta, diventa anche categoria morale e politica che sottolinea una totale disponibilità a capire e ascoltare. È la politica dell’ascolto, del riconoscimento, del dialogo, del confronto, è la pratica della libertà come spazio e ambiente dell’incontro; dove spazio e ambiente non sono contenitori e involucri esterni, ma enti che hanno per noi una valenza affettiva e simbolica. È il sentimento dell’integrità e della purezza della *wilderness*, così fortemente presente nelle opere di Thoreau e che storicamente ha poi dato il via alla creazione dei grandi parchi naturali, che risuona e mostrandoci le trappole delle categorie estetiche e di quelle utilitaristiche, ci orienta verso una politica dell’amicizia, espressa dall’autrice in questi termini: “L’amicizia per la natura è un’esperienza che comporta l’apertura verso la sua irriducibile alterità: essa non diviene un bene in nostro possesso, non si riduce a qualcosa che fa parte del nostro campo di proprietà esistenziali o materiali, del nostro mondo o della nostra soggettività. L’amicizia è un indice di distanza, di rinuncia all’istinto del possesso, favorisce una cultura della ‘percezione’ capace di far apparire al meglio le differenze specifiche e di cogliere l’altro, di vederlo, di ascoltarlo senza perdere né l’io né il tu” (p. 170).

Infine, non poteva mancare il forte richiamo alla nonviolenza di Gandhi, che diventa principio etico capace di articolare il piano della giustizia estesa come regola per tutti i viventi con il piano della “cura”, paradigma per l’affermazione di una fraternità universale che si pone oltre la nostra specie. In tale ottica, sulla quale convergono l’idea della creaturalità degli animali e la visione del ruolo “ministeriale” dell’uomo, l’autrice, vegetariana non dell’ultima ora, pone il



vegetarianismo come l'espressione gandhiana di una filosofia della non violenza integrale. Sicché, in straordinaria sintonia con l'insegnamento di Gandhi, questo volume si pone lontano da ogni dommatismo etico: il bene e il male non vengono codificati in termini assoluti, ma devono essere interpretati e definiti nei diversi contesti.

Ed è proprio questa la peculiarità anche dello sguardo e della pratica di politica culturale di Luisella Battaglia, uno sguardo e una pratica che, da tempo, già in altri volumi, hanno colto la necessità di estendere le categorie morali anche al nostro modo di trattare gli enti non umani e che oggi hanno anche saputo portare alla luce quella che negli ultimi tre secoli, oltre ogni paradigma contrattualistico, ormai ci appare come una tradizione reale, ma misconosciuta, che ha operato per una ridefinizione morale delle relazioni tra l'uomo e gli animali, la natura, e l'ambiente.

**Marisa Forcina**