

## Bibliografica

G. Dalmasso, *Hegel, probabilmente. Il movimento del vero*, Jaca Book, Milano 2015, pp. 183.

Affrontare la concezione hegeliana della verità a partire dalla modalità con la quale il filosofo di Stoccarda costruisce il suo stesso pensiero e, parimenti, mostrare – tramite una fine analisi del testo di natura prettamente teoretica – le problematicità epistemiche ed ermeneutiche che l'accostarsi all'opera hegeliana comporta. Questa l'intenzione, in estrema sintesi, che innerva lo scorrere dell'indagine di Gianfranco Dalmasso. Un'indagine convinta dell'esistenza di una relazione fondamentale tra autore (Hegel) e lettore, da stringersi e individuarsi proprio all'interno della dimensione metodologica: «Lo stile di lavoro di Hegel coinvolge, oltre che l'autore stesso, anche il suo lettore, in un prodursi del significato del testo che è strutturalmente impadroneggiabile in una forma immediata e, per così dire, "co-salistica" e non *speculativa*» (p. 24). E lo speculativo si manifesta come l'atto del costituirsi di un *io* – di un «soggetto di sapere non separat[o] dalla dinamica del divenire, dell'accadere e del suo generarsi» (p. 20) – frutto dell'azione di retroazione e trasformazione che il lavoro del concetto messo in atto da Hegel opera su chi si appresta ad interrogarne la pagina: «[I] lettore del testo hegeliano [...] viene modificato dall'atto stesso della sua lettura. *Si tratta cioè di farsi ri-attraversare dal percorso di Hegel, di generare in sé il movimento del pensiero hegeliano* che non può essere dominato come su di una superficie, come una trasparenza cosciente. In tale movimento infatti sta per Hegel l'essenza dello *speculativo*» (p. 18). Da qui la critica radicale alla metodologia interpretativa del punto di vista rintracciabile nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*. Critica che si fonda sulla processualità – dialettica – di costruzione del sistema stesso. Non si può abbracciare il pensiero di Hegel prendendo le mosse dal posizionamento singolare dell'interprete – dal suo punto di vista – in forza del fatto che Hegel non concepisce il suo sistema come la proposizione di una *Weltanschauung* omnicomprensiva. Bensì, come un'indagine radicale «sul metodo di produzione del sapere» (*ibidem*). Metodo che esprime la propria struttura dinamica nell'avanzamento dialettico dell'*aufheben* – ovvero «del togliere e al tempo stesso conservare i significati» (*ibidem*) –, scoprendosi

per questo animato da una negatività assoluta, «negativa in se stessa, che toglie e conserva in pari tempo la sua negazione e si mostra così come affermativa» (G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, Zanichelli, Bologna 1974, vol. 1, p. 190).

Da qui il recupero – ripensato – della concezione platonica del negativo, «che è plastico, costruttivo, nient' affatto nichilista, ma piuttosto inaugurante un senso attivo, generativo dell'alterità» (Dalmasso, p. 19). Alterità che interpella, ancora una volta, la soggettività, ovvero l'insorgere dell'io speculativo nella forma di un interno spiazzamento, atto a negare la presunta originarietà di una prospettiva soggettiva: «Il problema per Hegel è come pensare una *negazione attiva*. [...] Un negare che si costituisce e mi arriva, mi fa, mi genera, per così dire, tutto fatto di alterità. Una tale negazione può essere *io*: io sono generato, fatto *in e da ciò*. Allora, così sapendomi, riscopro me stesso» (*ibidem*). Su queste basi Hegel fonda, nota Dalmasso, il suo progetto di de-costruzione fenomenologica della concezione kantiana di coscienza – svolto a partire da una riassunzione della tradizione greco-cristiana – teso a delimitare, tramite «un'unificazione sia spirituale sia cosmologica del sapere» (p. 25), un nuovo concetto, pienamente moderno, di soggetto. Soggettività, quest'ultima, innervata da un'interrogazione costitutiva – relativa alla «domanda sull'origine del proprio discorso» (*ibidem*) – e cadenzata dal ritmo dell'opposizione storico-temporale tra «prima e poi» (p. 31): «[L]’opposizione è originaria perché delimita l'atto, il pensare stesso come *atto*, cioè l'accadere, il generarsi, il costituirsi, nel senso goethiano di “in principio era l'azione”» (*ibidem*). Un *noch nicht*, risultante da tale opposizione, pervade quindi la pagina hegeliana con la sua carica negativa, senza però trasformare questa mancanza irriducibile in una «iattura e impedimento dell'umano»; a condizione che l'umano sia correttamente inteso come «il luogo [...] dell'agire di un significato» (p. 35).

Lo studio della strategia mediante la quale Hegel pensa il significato – inteso come «rapporto costitutivo dell'ente, degli enti con la coscienza» (p. 51) – si approfondisce, nel lavoro di Dalmasso, grazie ad un'interrogazione attenta non solo all'indagine fenomenologica, ma anche a quella logica – tramite una accorta definizione della dialettica del divenire – e antropologico-psicologica – volta a individuare la «genesi dell'intelligenza» (p. 64) nella tensione tra *Aufhebung* dell'intuizione, fantasia e analisi segnica del discorso.

Sempre il riferimento al discorso permette a Dalmasso di introdurre, in uno spaccato sulla dimensione etico/pratica della vita dello spirito, il tema del male. Il male, infatti, «ha consistenza nel discorso, all'interno di un discorso» poiché, sebbene metta a repentaglio la saldezza della «verità e la giustizia della parola», da questa è alla fine «avvolto e vinto in quanto ri-compreso, tolto e conservato nella sua realtà» (p. 103). In forza di una concezione del negare del tutto peculiare, in grado di scardinare l'*impasse* nella quale si avviluppa l'arco di tradizione che lega Platone

con Plotino, Agostino e Tommaso. Se il male semplicemente *non* esistesse, questo “*non*” acquisterebbe una forza distruttiva incontrollabile, che si scatenerrebbe, in termini oppositivi, sul medesimo «campo di battaglia» (*ibidem*) del bene. Per Hegel, invece, la realtà del male è attraversata dal *logos* e, proprio per questo, non si può definire come negazione del bene. La sua carica distruttiva viene disinnescata dall’azione, storica e discorsiva, dell’*Aufhebung*: il male «è tolto e conservato, anche solo nella memoria dove esso è trascritto, dove esso trascorre non tra essere e non essere, ma tra vero e non vero, tra giusto e non giusto, termini di una opposizione che è essa stessa tolta e conservata» (*ibidem*). I due corni dell’opposizione lavorano infatti come momenti attivi verso una ricomprensione unitaria «che li precede e li accoglie». All’interno della quale il male si conserva come «ferita, lacerante, ma originariamente, proprio in tale sua lacerazione, *bene-detta*» (*ibidem*). Da qui la connessione strutturale tra etica e alterità che permette ad Hegel di fuggire il rischio di un riferimento ad una legge morale formalmente intesa. Alterità che è, anche, riconosciuta e riconoscibile grazie alla ferita lasciata dall’esperienza discorsiva che porta all’*Aufhebung* del male. Percorso, quest’ultimo, che non può mai esaurirsi in una dimensione egotica; che non può mai trascendere il vincolo nei confronti dell’oggettività: «L’obbligo morale non è un raziocinio o una valutazione nelle mani di un soggetto, ma l’adesione a un’alterità (un comando reale) che sia ospitabile nella coscienza stessa del soggetto. È in questione un comando che si costituisca e si annodi nella zona di origine della sua verità, [...] la sua *singularità tolta e conservata* in un’universalità concreta» (p. 78).

In forza del riferimento a questa alterità, Dalmasso offre un’analisi dell’oggetto stesso della religione, ovvero, come espresso da Hegel nelle *Lezioni di filosofia della religione*, del rapporto che intercorre tra soggetto e Dio. Rapporto declinabile in una dinamica tripartita: tale rapporto comporta in prima istanza l’affermazione di un assoluto che riguarda il generarsi del “me”; in questo rapporto mi perdo, ovvero sono tolto e conservato come individuo; questa processualità sfocia nel divenire vero del mio io. E nel pensiero di questa dinamica si specifica anche il ruolo della filosofia e la sua relazione con la religione. Nel tentativo, correttamente intrapreso da Dalmasso, di problematizzare un’interpretazione che si limiti a segnalare come «nel pensiero hegeliano la filosofia “superi” l’irriducibilità della coscienza credente inglobandola in una più ampia e comprensiva struttura gnoseologica e ontologica» (p. 140). Ciò che in tale tentativo viene evidenziato, con riferimento sia alla tradizione gioachimita sia all’interpretazione barthiana della filosofia hegeliana, è lo sforzo messo in atto da Hegel di elaborare una lettura gnoseologica dell’esperienza cristiana. Lettura che prende le mosse dal riconoscimento dell’esistenza, nel rapporto tra filosofia e religione, di un nodo impadroneggiabile, quello relativo alla coscienza religiosa: «Se il soggetto del sapere si ostina a impadronirsi di tale coscienza religiosa, egli struttu-

ralmente si divide: da una parte rimane l'io religioso, dall'altra parte il mondo» (p. 141). Scissione che Hegel riesce ad evitare solo mediante un'unificazione costruita sul gesto della rinuncia (*Verzicht*). Quella, da un lato, dell'unilateralità del concetto e quella, dall'altro, assunta dallo spirito assoluto, che rinuncia al suo sapersi: «[L] unificazione in cui Hegel ci introduce [nel capitolo VII della *Fenomenologia*, ndr] è inedita e decisiva: l'unificazione qui in oggetto riguarda la totalità dei momenti dell'oggetto della coscienza e la totalità dei comportamenti della coscienza. Hegelianamente, tale totalità può essere messa in evidenza unicamente come totalità dissolta nei suoi momenti» (p. 142). Ne deriva una modificazione stessa e della concezione del sapere e del soggetto stesso che sa, che acquista, nel cristiano «che intrattiene un rapporto diverso e trasformato con il suo sapere/sapersi» (p. 143), la forma dell'attività del sé: «Ciò che dunque nella religione era *contenuto*, cioè forma della rappresentazione di un Altro, è adesso l'*attività* propria del Sé. È il concetto a costituire il legame in base al quale il *contenuto* è l'*attività* propria del Sé» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 1047).

Matteo Cavalleri

G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2014, pp. 436.

*Periagoghè* – “rotazione” – è il sostantivo derivato dal verbo *periago* con cui Platone nel mito della caverna descrive quel movimento di torsione del collo o del capo (*tas kephalàs periagein; periagein ton auchena*) con cui il prigioniero, liberato dalle catene, si volge all'indietro verso l'apertura dell'antro, dando così avvio a quel lungo e faticoso processo di liberazione e strutturazione modulata, sempre aperta e suscettibile di revisione, del proprio sé. Come nota Guido Cusinato nel recuperare l'espressione platonica non solo quale chiave di lettura ermeneutica per rileggere la questione del sé, ma anche quale vero e proprio “metodo” dell'esistenza tramite cui questa conquista il tratto della singolarità, al movimento della torsione «corrisponde una “conversione dell'anima intera” (*periagoghe holes tes psyches*), che non va intesa come conformazione a una visione piena e apodittica, ma come “maggiore correttezza dello sguardo” (*orthoteron blepoi, Resp. 515d*)» (p. 34). *In nuce*, in queste parole, si espone già tutta la traccia di un percorso di ricerca ambizioso e variegato, con cui ciò che tradizionalmente chiamiamo il soggetto viene da Cusinato riaperto come quasi un dossier, in una tensione di recupero e insieme superamento di alcune importanti pagine metafisiche, oltre che nei termini di una revisione delle diverse lezioni fenomenologico-ermeneutiche in merito, senza considerare le svariate pagine di confronto con la filosofia della mente o l'ontologia sociale.

Il denso e ricco volume, che nasce come una riedizione nel libro *La cura del desiderio* (QuiEdit, Verona 2012) ampiamente rivisto, integrato, quasi riscritto dal suo autore, si raccoglie attorno alla tesi guida che la singolarità, che dice il proprio di ogni forma vivente, è l'esito di una frattura, di una crisi che si verifica nell'incontro con il mondo, quando l'esistenza umana, nel suo processo di auto-trascendimento, si apre criticamente a se stessa secondo il ritmo di una dialettica fra «la cura del proprio desiderio e la forza dell'esemplarità altrui» (p.13). Parola chiave – esemplarità – anche questa, perché il rapporto all'altro non può avere il tratto dell'imitazione di un modello, ma piuttosto si dà sotto la forma di un lasciarsi contaminare nella «virulenza di un contagio» che pone in *epoché* l'ego ed insieme «mette fra parentesi il sé dell'esemplarità» (p. 42): «[L]'esemplarità al contrario del modello, non *se-duce* a se stessa, bensì *con-duce* nel senso del guidare assieme oltre ogni sé» (*ibidem*).

Il processo di costituzione – Cusinato usa *Bildung*, formazione – della singolarità è un processo integrale, perché ad essere protagonista di esso è, per dirla con Ricoeur, l'intero “cogito integrale”, ossia una vita che è anche passività, sensibilità, affezione e non solo o per nulla una soggettività pura e ideale che opera noeticamente. È un punto da tener ben fermo, perché ogni revisione o movimento della soggettività non ha nulla della correzione di una postura deviata che va indirizzata verso la trascendenza di un modello noetico ideale della soggettività e, da qui, della verità, o della conoscenza, o della realtà stessa. Piuttosto si tratta di recuperare proprio le zone meno chiare, più oscure, più sotterranee dell'esistenza, che nondimeno sono in gioco in modo significativo nelle nostre scelte e nei modi con cui ci apriamo al mondo, fuoriuscendo da un «orizzonte d'intrascendenza» egologico, di tipo monadico e autoreferenziale. Indubbiamente la sfera originaria della sensibilità e dell'affezione è quella dove immediatamente si assiste alla rottura di un siffatto orizzonte e, dunque, non è un caso che l'autore, esperto fenomenologo e presidente della Max-Scheler-Gesellschaft, nel suo procedere in cui sono evidenti le tracce di un cammino di pensiero di matrice genuinamente fenomenologica, proponga una *fenomenologia del sentire*. I termini chiave, sensazione (*Empfindung*) e sentire (*Fühlen*) si prospettano, allora, «come due modalità fondamentalmente diverse che la vita ha a disposizione per rapportarsi alla dimensione espressiva» (p. 87).

L'espressività della singolarità emergente nella sua interazione come corpore vivente con l'ambiente è intrisa della capacità creatrice dell'esistenza che supera ormai definitivamente lo stallo del soggettivismo (cfr. p. 91), riassumibile come la posizione, del tutto arbitraria peraltro, di auto-accertamento del sé, che corrisponde alla sua spersonalizzazione e al suo auto-confinarsi in una zona d'anonimato. Il soggetto, in altri termini, non sa esprimersi, perché chiuso nel proprio orizzonte costituente e auto-costituente, secondo la più rigida lezione trascendentale; non sa rivelarsi né sa «differenziarsi dal contesto, trascenderlo» (p. 92). Il modo del

soggetto, dunque, è quello in cui si perde quella «discontinuità ontologica» che si palesa quando un fenomeno – e dunque l'esistenza umana stessa – si «staglia dallo sfondo da cui emerge» (*ibidem*) e si arricchisce nel movimento dei suoi vissuti. Questo movimento è, infatti, già esperienza vissuta ed ecco perché, «[1]a separazione fra vissuto ed espressione è puramente arbitraria: il punto di partenza effettivo è sempre l'unità vivente di vissuto ed espressività» (*ibidem*).

Riappare così nuovamente la figura di un "aggiustamento di tiro" del sé quale metodo dell'esistenza, dove nel caso specifico il problema dell'ortonomia del sentire «non riguarda il sentire in sé, ma piuttosto l'esercizio del sentire; non implica il giudicare, o il far giudicare da un'autorità esterna il proprio sentire più intimo, ma piuttosto l'individuazione di un criterio di verifica relativo all'esercizio e alla metabolizzazione del sentire» (p. 117). Non è una questione di poco conto. La sfera del sentire è quella da cui primordialmente sorgono e si dispiegano la volizione ed il desiderio. Dunque, come ben chiarito dall'autore, ciò che la questione di un'ortonomia del sentire si porta dietro non è affatto quella dell'individuazione clinica delle condizioni patologiche del sentire per poi procedere ad una loro rettificazione, ma semmai quella dell'«ortonomia etica». Questa stessa problematica, però, non è mai risolvibile nei termini di una correttezza del sentire, ma va impostata come questione di «maturità» dello stesso. Il punto, cioè, non è quello di liberare l'esistenza da certe forme del sentire, che in sé è accadimento immediato e non deliberato dall'individuo; il problema concerne il modo in cui si esercita il sentire: «Quello di cui mi posso fidare non è pertanto il sentire immediato in sé, ma un sentire che è stato messo alla prova e verificato nell'esercizio. È solo attraverso un faticoso processo di maturazione che il sentire diventa capace di orientare ed è a livello di tale maturità che si pone il problema etico» (p. 118). Sulla scorta di una simile distinzione fra sentire e maturità nell'esercizio del sentire «[1]a tesi della correttezza del sentire va quindi profondamente riformulata» (*ibidem*) e «[1]o stesso concetto di "ortonomia" va ripensato nel senso della *periagoge* di Platone: non è un raddrizzamento ortopedico all'ideale, ma la capacità di vertere verso ciò che è più importante per l'esistenza. Alla base dell'etica non c'è dunque il sentire che coglie un contenuto apodittico o un'idea universale, ma un problema di sviluppo della maturità affettiva» (p. 119). Nuovamente, dunque, *periagoghè come metodo esistenziale*, potremmo dire, come movimento in cui "ne va" del sé, mai a priori determinabile in modo puro, e della sua singolarità originaria, sempre a posteriori ed emergente nel contatto con l'alterità. Questa, infatti, è la parola che accompagna la singolarità e la lascia conquistarsi a se stessa, scongiurando il rischio di qualsiasi deriva eidetica solipsista. Lo dichiara del resto subito Cusinato, quasi a sgombrare il campo da qualsiasi equivoco: «Con singolarità intendo il risultato di un percorso espressivo di autotrascendimento, unico e indeducibile, motivato dall'inquietudi-

ne del cuore. Ciò che caratterizza la mia singolarità non è l'*identità* di un'essenza o l'invarianza gestaltica di una forma, bensì l'*unicità* e l'*indeducibilità* del processo con cui prendo forma uscendo da me stesso» (p. 16).

Ciò che indirizza e rende per sé a priori non deducibile il processo di formazione è l'irrompere dell'alterità dentro l'orizzonte del sé, l'accendersi della miccia del desiderio e, in particolare, di quel «desiderio excentrico» che è, appunto, «l'inquietudine del cuore». Su questa irruzione d'alterità che getta l'esistenza fuori dal proprio orizzonte ego-centrato ed autopoietico l'autore apre magistralmente il proprio personale confronto filosofico con la lunga e ricca tradizione che lo precede per avanzare il passaggio dalla cura di sé (*epimèleia heautoù*) di platonica eredità alla cura del desiderio che è insieme sostituzione del «paradigma immunitario» con quello del prendersi cura del mondo tramite cui «la singolarità non viene più concepita nell'ottica del soggetto erettivo (che si costituisce nel progetto), ma a partire da ciò che prende forma nel trascendersi per rivolgersi alla cura del mondo» (p. 18). Ciò che a mio avviso è particolarmente felice nella prospettiva del superamento del paradigma immunitario come esito dell'auto-trascendimento dell'esistenza che ci offre Cusinato è il fatto che tale prospettiva ci consente di ristabilire un equilibrio fenomenologico fra l'aspetto della passività recettiva dell'esistenza e quello della sua reattività. In un certo senso, è nella sostituzione del paradigma immunitario con quello della cura del mondo che si può rintracciare il passaggio fra la genesi passiva e la genesi attiva di husserliana memoria; un passaggio che certamente comporta momenti di crisi, smarrimento, sbandamento della soggettività: «Scoprendo di essere privo di un'essenza predeterminata l'umano diventa enigma a se stesso» (p. 27). L'«umano», però, nel suo auto-trascendersi quale sua propria capacità non «subisce» solo la *Weltoffenheit* per così dire, bensì insieme la sceglie, quando appunto insiste nell'apertura al mondo che lo sta contro-intenzionando, vi si espone disponibile a «prendere le distanze dal sé per esistere al di fuori del sé. Senza questo esternarsi superandosi, senza questa esposizione estatica all'imprevisto e all'alterità, resa possibile dalla dimensione compatica della crisi, la persona non potrebbe trovare uno spazio di trasformazione» (p. 32).

È sicuramente difficile condensare in poche battute il percorso complesso, approfondito e generoso compiuto da Cusinato secondo uno stile che, del resto, si lascia apprezzare per il suo tono sempre equilibrato, anche nelle pagine di revisione critica delle posizioni altrui. Nondimeno, forse, questo libro si lascia pensare quasi al modo di un'odissea dell'umano, «capace di eccedere la propria identità erettiva» (p. 348), ossia capace di rinascita in moti periagogici fecondi rispondenti a quella «fame di nascere del tutto» (p. 349) che travaglia l'umano, il quale «non si caratterizza grazie alla categoria dell'essere, ma grazie a una rinascita continua» (*ibidem*). È qui, proprio nel suo essere disponibile a sempre nuova rinascita e forma-

zione, che l'esistenza è già *etica*, apertura all'altro, cura dell'altro: «In tale rinascita non c'è "capitalismo", non ci sono "rendite": ogni umano deve ricominciare la [...] nascita *ex novo*, senza la possibilità di cumulare. Se nei precedenti processi d'individuazione l'ereditarietà (genetica o culturale) è decisiva, qui svolge un ruolo "maieutico". E proprio per questo ogni umano è una promessa per l'umanità; un nuovo Adamo che nel rinascere inaugura una nuova antropogenesi» (*ibidem*). È proprio per questo, in definitiva, che ogni umano è "esemplare", unico, «insostituibile».

Rosa Maria Lupo

S. Natoli, *Il linguaggio della verità. Logica ermeneutica*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 166.

Intrecciando alcuni motivi di fondo del proprio itinerario speculativo, Salvatore Natoli propone, nel suo *Il linguaggio della verità. Logica ermeneutica*, il ripensamento di «alcuni problemi costitutivi della filosofia», rilanciandone l'antica vocazione a «demitizzare» il presente, mettendone «in mora le presunzioni di verità» (p. 6). Eleggendo come compagni di strada essenzialmente Platone e Aristotele, Nietzsche, Heidegger e Foucault, l'autore intende il filosofare come «una ricerca genealogica sulla genesi dei significati [...] con cui, nella storia [...], sono venute formulandosi questioni di verità e sono stati individuati, di volta in volta, criteri per decidere di essa» (p. 5).

Il testo di Natoli è composto di due sezioni, intitolate *Teoretica* e *Pragmatica*, a loro volta unite da un legame concettuale ben definito, rappresentato dall'idea di verità come oggetto e insieme soggetto del discorso e, dunque, come evento insieme teorico e pratico. La ricerca genealogica è appunto il luogo in cui questo intreccio è testimoniato e messo in opera. Il motivo dell'origine caratterizza la filosofia sin dai primordi, dimostrando che l'*archè*, il principio, «non è una prima evidenza da intendersi come un *a partire da ...*, ma è un *trovarsi dentro*, non è un principio fondante da cui dedurre conseguenze, ma è piuttosto l'aprirsi di un intrascendibile» (p. 5). La verità, in quest'ottica, è dunque una relazione di appartenenza da cui siamo già sempre disposti, prima ancora che una corrispondenza con oggetti di cui disporre. Natoli può dunque dire, con Heidegger, che «è proprio la verità che sfugge al giudizio a rendere possibile ogni giudicare» (p. 27), e che «qualsiasi testo è comprensibile soltanto nel contesto» (p. 83). Da qui il tratto irriducibilmente ermeneutico, e insieme genealogico, della filosofia, che è sì ricerca della verità, ma anche decostruzione incessante di ogni presunzione di poterne disporre come di un oggetto. Se così non facesse, la filosofia, dando al movimento dell'origine il nome di un "principio", lo doterebbe del medesimo aspetto delle cose originate, compiendo

l'errore di «voler comprendere la natura dell'evento al di fuori del suo stesso accadere» (p. 17). Per questo, ogni volta che la verità è stata oggettivata, si è smarrito il suo movimento di fuga, da cui la stessa domanda sul vero aveva preso inizio. Il «motivo dominante» da cui è presa la filosofia è pertanto l'accadere di qualcosa che, essendo «gratuito e insieme assoluto» (p. 16), suscita il domandare, piuttosto che rappresentare una risposta che lo estingue nella quiete di un possesso definitivo.

Oggi più che mai, per Natoli, sono venuti meno quei «regimi di verità definiti formalmente dall'adeguazione ed eticamente dall'obbedienza» (p. 21), lasciandoci la responsabilità di assumerci noi stessi «il peso e la responsabilità» di una verità che ha ormai «perduto l'assolutezza» e il carattere incondizionato che in passato le veniva attribuito. Rinunciare all'assolutezza del vero, tuttavia, non esclude che, «per vivere» – ed ecco di nuovo l'aspetto pragmatico – sia «necessario presumere una qualche verità» (*ibidem*). Lo stesso Aristotele, quando si incarica di mostrare l'incontrovertibilità del “principio più sicuro”, fa appello all'impossibilità di non *usarlo* nel comportamento pratico, in cui nessuno può fare a meno di «distinguere il vero dal falso» (p. 22). Ed ecco che da un argomento tradizionalmente considerato periferico, quello pragmatico, Natoli trae una più ostinata presenza del vero di quanta ve ne sia in ambito speculativo, oltre all'indicazione che «si discerne bene solo ciò verso cui si va incontro» (p. 23). Il domandare è perciò sempre l'esito di un «imbattersi» e di un «andare in cerca» (p. 44), o, si potrebbe forse dire, di un “imbattersi” che è tale solo perché, già da sempre, si è in cerca di qualcos'altro da ciò che appare.

E qui siamo al tema della «critica», che è appunto negazione dell'immediatezza, spesso pacifica, delle cose. Natoli ricorda che uno dei sensi di *krinein* fa riferimento alla «scelta calcolata» in campo di battaglia e, dunque, a una situazione «a cui inerisce l'elemento incerto ma risolutivo dell'esito» (p. 33). In tal senso l'esercizio critico del pensiero esprime non già un atteggiamento puramente decostruttivo o scettico, ma un «prender partito» (p. 34) in favore di uno sguardo che va oltre per capire meglio, e che compie questo movimento di trascendimento perché è cifra di libertà dall'immediatezza dell'ente verso lo spazio aperto dell'essere. In quest'ottica, ad avviso di Natoli, è stato ancora Heidegger a tracciare una terza via fra «la pretesa della purezza da un lato e la rassegnazione al presupposto dall'altro» (p. 64), configurando il luogo del pensare come «una circolarità cui è impossibile sfuggire» (*ibidem*). A questo riguardo Natoli precisa che il nulla heideggeriano non è banalmente nichilistico, costituendo piuttosto lo spazio aperto dentro cui assumere un atteggiamento di «attesa», piuttosto che di «contemplazione», dell'essere (p. 70). La contemplazione evoca infatti un'immobile e calma pienezza, come se la “cosa” del pensiero fosse disponibile e presente, lì dove l'attesa rinvia invece al dinamismo di un andare incontro consapevole della povertà di ogni possesso. In tal senso lo stile filosofico di Heidegger, al di là di ogni «antiheideggerismo di

maniera» (p. 63), può continuare a rappresentare un importante monito per ogni ricorrente tentazione razionalistica della filosofia, che tende a idolatrare il principio di volta in volta considerato irrinunciabile, magari perché ossessionata dalla ricerca di una «garanzia» che esoneri dal rischio di trovare ciò che non si cercava e che però, proprio per questo, costituisce l'evento che provoca il pensare.

Essendo un sapere e al tempo stesso una pratica, la filosofia attesta dunque, secondo Natoli, che «i criteri di conoscenza non sono dati esaustivamente a priori, ma si producono nell'attività stessa del conoscere» (p. 80). C'è insomma una «*pragmatica della verità*» (p. 79), che tiene insieme Hegel e Rorty, entrambi convinti che non si possa imparare a nuotare prima di gettarsi in acqua. Anzi, siamo già sempre in acqua, e l'ipotesi di una situazione in cui saremmo fuori del gioco per poterne riprodurre il primo inizio, è appunto solo un'ipotesi, frutto di una scelta pratica, essenzialmente linguistica. La stessa oggettività scientifica, ricorda Natoli, è «riconducibile all'interno di operazioni di carattere pragmatico» (p. 86). L'opposizione fra vero e falso è dunque decisa praticamente, da soggetti che abitano il mondo, in cui agiscono sulla base di valori che entrano spesso in un conflitto tanto più aspro quanto più sono intesi come assoluti e non negoziabili. Questa assolutezza, per Natoli, può essere deposta indagando intorno alla provenienza dei valori, così come insegna la pratica genealogica (p. 104). L'assolutezza dell'etica, tuttavia, non riguarda i contenuti delle convinzioni morali, ma la determinazione soggettiva con cui essi sono abbracciati. E poiché per agire occorre ispirarsi a valori, l'assolutezza dell'etica non è altro che «l'intrascendibilità dell'universo pragmatico entro il quale gli uomini si trovano ad agire» (p. 108). Il fatto stesso che esista una preoccupazione per la composizione del conflitto dei valori, inoltre, nasconde un motivo ancora pragmatico, dal momento che «ogni conflitto trova il suo limite nella superiore ragione della conservazione del mondo» (p. 111). Se il mondo non viene preservato, infatti, «non vi è spazio per alcuna morale» (*ibidem*). È proprio al «mondo» della prassi che Natoli consacra gli ultimi capitoli del suo testo, ricordandone con Luhmann l'estrema complessità, sia in termini politici, come dimostra il passaggio dal sistema verticale dell'obbedienza a quello contrattato della rappresentanza (p. 126), sia in termini sociologici, con la crescente pubblicizzazione del privato e una speculare privatizzazione del pubblico (p. 137). Ancora una volta è l'azione a costituire un elemento di frontiera, in cui si annoda il rapporto fra pubblico e privato (p. 140), così come il linguaggio – almeno secondo la *Politica* di Aristotele (I, 2, 1253a9-10) – è il luogo in cui gli uomini sono resi capaci di uno sguardo comune anche su ciò che li divide (p. 146).

Ne risulta infine confermata l'attitudine ermeneutica e insieme pragmatica della filosofia. Agire significa infatti «*stare in via*» (p. 99), ovvero fruire di una verità solo intravista e, per questo, bisognosa di essere messa in opera. E se per far

ciò «non è necessario un fondamento ultimo, ma basta assumere su di sé il proprio limite» (p. 112), allora si ritorna, per Natoli, alle origini della filosofia: «Dal momento che la filosofia non può pronunciare parole ultime sul mondo, non le resta che discorrere indefinitamente su tutte le cose del mondo. Ma cos'altro faceva Socrate se non questo? Con questo ritorniamo all'*origine*. La filosofia non può essere nulla di più che un infinito intrattenimento per il semplice fatto che l'*infinito* non è trattenibile, e le reti dell'intelligenza non riescono a catturare il dio. Il filosofo non scioglie l'enigma del mondo, ma proprio da questa sfida è reso sufficientemente astuto da non rimanere impigliato. Si viene così disegnando il profilo alto della filosofia, il suo essere sapienza perché sa di non sapere» (p. 87).

*Luciano Sesta*

F.M. Di Sciullo - F. Ferraresi - M.P. Paternò, *Profili del pensiero politico del Novecento*, Carocci, Roma 2015, pp. 351.

Secondo gli autori di questo volume, non si può affrontare il pensiero del Novecento senza tenere conto di ciò che disse Hannah Arendt a proposito dello spezzarsi del «filo della tradizione occidentale» a causa dell'introduzione del biologismo e dello «sterminio zoologico» (per usare un'espressione di Ernst Jünger) nella sfera del politico (p. 102): era, in altre parole, il passaggio storico della cosiddetta «seconda rivoluzione industriale», verificatosi nella società europea a cavallo tra Ottocento e Novecento, a determinare anche un cambiamento di rotta filosofico-politico, all'interno del quale la «nascente psicologia sociale» cominciava a studiare la massa «come un potenziale fattore patogeno rispetto a quel soggetto – autonomo, razionale, padrone di sé, responsabile – attestatosi come modello antropologico implicito nel discorso della modernità» (p. 23).

La pretesa di cambiare la natura umana attraverso un'opzione ideologica è infatti l'elemento che, ad esempio, secondo Giovanni Gentile e Benedetto Croce, distingue nazismo e comunismo dallo stalinismo fascista, ruotanti non (come il fascismo) sul primato (di derivazione risorgimentale) dello Stato sul partito, ma sul primato del partito sullo Stato. Non fu casuale che il ritmo di accelerazione (all'interno del quale sia il fascismo che la Repubblica di Weimar si inserirono come «passo lento») venne dettato, a cavallo della Prima Guerra Mondiale, dalla dottrina weberiana del partito politico di massa e leninista del partito come avanguardia rivoluzionaria della coscienza del proletariato: Weber credeva nell'impossibilità di operare una «trasformazione antiautoritaria del carisma» (p. 58) di comando e Lenin nel fatto che il proletariato dovesse «sostenere la rivoluzione democratico-borghese» (p. 77), accelerando «il processo di sviluppo del capitalismo russo» (p.

67) al fine di rovesciare il capitalismo stesso. In entrambi i casi, a vincere fu l'idea (presente anche nella «rivoluzione conservatrice» di Carl Schmitt, di Ernst Jünger e di Thomas Mann) secondo la quale la politica era il tentativo non di gestire una realtà plurale, ma di porsi come interprete esclusiva di un unico senso della storia. Si trattava di una filosofia della storia che, proprio per il suo carattere di immanentismo salvifico, condusse due dei suoi principali cantori (Martin Heidegger e Carl Schmitt) ad aderire (seppur temporaneamente) al nazismo e a elaborare una forma di nichilismo di derivazione nietzschiana (Heidegger) e (Schmitt) una teoria politica che non potesse essere giudicata dal «diritto inteso come *veritas*» (p. 139). Schmitt sosteneva che la sua proposta fosse antitetica all'affermazione del primato della legge scritta propria del coevo Hans Kelsen, ma, ritenendo che sottomettere la politica a un diritto fondato sulla verità significava dissolverla in «una concezione metafisico-assoluta dell'universo», condivideva, con il parlamentarismo liberale del giurista austriaco, la rinuncia «a una verità sostanziale» (p. 140).

Il prezzo pagato per questa rinuncia alla verità era il totalitarismo, descritto da Hannah Arendt, all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, come «delirio soggettivistico della metafisica moderna che assolutizza l'uomo e disprezza i limiti della realtà» (p. 165), fino a negare che l'uomo può conoscere se stesso solo attraverso la via imperfetta della relazione con gli altri nel contesto della sfera pubblica e politica. Non a caso la filosofa di Hannover riteneva che una delle radici del totalitarismo fosse l'imperativo categorico di Kant, in quanto esso giustificava l'azione morale conformandola non a un bene, ma alla possibilità della sua validità universale: l'imperativo categorico kantiano implicherebbe «il rischio di un allineamento della ragione al dovere che si compie nel segno di una relazione comando-obbedienza che, nella sua gerarchica verticalità, pone ostacoli al giudizio critico, mettendo a tacere ogni forma di opposizione» (p. 187).

Lo stesso edonismo della società di massa, che nei medesimi anni Herbert Marcuse (già simpatizzante spartachista, heideggeriano, marxista e freudiano) leggeva, nel contesto della Scuola di Francoforte, come contestazione liberante dalle «autorità metafisiche» (p. 196), veniva fatto rientrare da Arendt nell'alveo del totalitarismo, proprio a motivo di quella contestazione che portava l'uomo a relazionarsi col mondo in termini non di interesse, ma di consumo. Se quello che Marcuse, riprendendo Freud, considerava il disagio della civiltà consisteva in una «distruzione dell'uomo da parte dell'uomo» (p. 208) attraverso o il livellamento democratico o la privazione della libertà, la civiltà fondata sul principio di piacere, da lui proposta come via di fuga, non poteva essere, secondo Arendt, una soluzione, in quanto non faceva che aumentare quel disagio: l'edonismo non era la «contestazione di un ordine razionalistico repressivo» (p. 179). Come, nel 1960, avrebbe intuito Michel Foucault nel suo volume sulla storia della follia, era stato già Freud

a essersi rivelato incapace di trovare una cura adeguata al disagio che aveva diagnosticato, nel momento in cui la psicanalisi restava fondata sull'«indiscutibile supremazia del personaggio medico» (p. 262): l'età moderna, della quale Freud sarebbe l'epigono, si caratterizza quindi, secondo il filosofo di Poitiers, come epoca nella quale, in virtù di un'alleanza tra sapere e potere, «la società non favorisce la libertà, né richiede esattamente sottomissione, ma esige “normalità”» (p. 264).

A venire allo scoperto, sullo scorcio della modernità, era infatti proprio l'impossibilità di costruire un discorso sull'identità e sulla convivenza umana a prescindere da quelle che John Rawls definiva, a partire dall'inizio degli anni Settanta del Novecento, le «dottrine comprensive» (p. 301) del bene umano e che egli si era proposto di non far entrare in gioco all'interno della sua teoria della giustizia. Salvo poi, in *Liberalismo politico* (1993), trovarsi «costretto» a riconoscere che uno Stato, proprio per (e non nonostante) il fatto di dover essere giusto, non può non tener (almeno parzialmente) conto di quelle dottrine: secondo il filosofo statunitense, esistono «dottrine comprensive *ragionevoli*», intese come «concezioni generali del mondo, di tipo religioso, morale o filosofico, che sono consapevoli del loro carattere intrinsecamente controverso» (p. 304), di dover, cioè, essere disponibili a sottoporre la propria generalità a quel processo di relativizzazione che nasce all'interno di un confronto reciproco, volto, in un certo senso, a limitare la pretesa di generalità di ognuna a vantaggio di quella delle altre.

Jürgen Habermas sosteneva, in *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), che senza la reintroduzione delle «convinzioni di sfondo» (p. 325) proprie del mondo della vita (intese anche come riserva di sapere valido proveniente dalla cultura), qualsiasi discorso sulla convivenza umana non sarebbe stato in grado di raggiungere il proprio obiettivo di superare la logica moderna del dominio, restando invece ad essa succube. Il filosofo di Düsseldorf «propone una vera e propria alternativa tanto metodologica quanto contenutistica al pensiero dell'intera tradizione critica europea, sia essa quella marxista, quella nietzscheiana o, ancora, quella della “sociologia comprendente” weberiana o della filosofia sociale francofortese», apprendogli chiaro «che quella stessa tradizione critica, nelle sue diversificazioni, è interna alla modernità di cui denuncia i limiti, ne è intrisa e ne condivide la natura contraddittoria e irrisolta» (p. 322): solo le democrazie costituzionali che si ispirassero a questo tentativo di superamento della modernità sarebbero in grado di «correttamente pretendere dai gruppi culturali di immigrati l'adeguamento dei comportamenti e dei ragionamenti ai valori pubblici (l'osservanza dei criteri della “ragione pubblica” rawlsiana)», ma senza «richiedere anche un adeguamento a pratiche e forme di pensiero tipiche del proprio sostrato etico-culturale, se non nei limiti dei principi della socializzazione di tipo democratico» (pp. 336-337).

*Giuseppe Bonvegna*

AA.VV., *La coscienza del futuro*, a cura di R. Peluso e R. Viti Cavaliere, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2014, pp. 320.

Che cos'è il futuro, o meglio, che ne è del futuro, oggi? Questa è la domanda cardine che si pone all'apertura di quasi tutti i contributi di questo prezioso libro. Si tratta di affrontare una questione delicata sulla sensatezza e problematicità odierna di una "coscienza del futuro", di quella che Eugénie Vegleris, nella sua lettura antropologica, definisce «coscienza immiserita del futuro» (p. 264).

Perché viene avvertito come problematico un discorso circa il futuro? È un problema sul quale discutere? Chi dovrebbe porsi il compito di una valutazione sull'argomento? È indubbio che, attualmente, così come sostiene Renata Viti Cavaliere, domini nel senso comune (al livello sociale, etico-religioso, politico, tecnoscintifico) l'idea di un «futuro "scisso"» (p. 9). La perdita della coscienza del futuro, ritiene Vegleris, determina un immiserimento della stessa coscienza umana che, nel suo volgersi al futuro invece, si dispiega in quanto «dinamica spinta e ritmata dalla proiezione fuori l'istante presente» (p. 264). La richiesta di una maturazione esistenziale rivolta all'essere umano, oggi come sempre, sembra essere l'autentica soluzione per un «"ri-orientamento" del pensiero» (p. 268) sul futuro e, con esso, del pensiero stesso e della condizione effettiva dell'uomo.

Lungi dal voler porre una chiave di lettura unica e determinata, il coro di voci raccolte in questo dinamico contributo eterogeneo negli approcci, che secondo gli autori devono essere assunti da chi si propone di fare filosofia, presenta tutta una serie di implicazioni teoriche ed etiche, semplicemente "umane", dell'urgenza di un ripensamento del futuro, che Enrica Lisciani Petrini interpreta «nel senso di "che cosa c'è da pensare", quali consapevolezza dobbiamo avere per il nostro futuro» (p. 147).

Bisogna tornare a scommettere sul futuro, questo è il chiaro invito di ciascuno degli autori di questo lavoro. Ciò significa che, al momento, vi è un dilagante senso di perdita del futuro. Si tratta, dunque, di uno stallo insuperabile nella storia evolutiva dell'uomo della propria «capacità di recuperare sempre l'auto-definizione raggiunta nella consapevolezza della sua identità che lo mette al *mondo*» (p. 180)? Che fine ha fatto il nostro essere *animal resiliente*, ossia in quanto atto a rimettersi in gioco anche dopo le sconfitte, di cui parla Eugenio Mazzarella? «*Forza plastica* aveva chiamato Nietzsche questa capacità di resilienza di un animale capace di medicare anche le ferite della ragione, ripristinando ogni volta, da ogni sollecitazione "esterna", da ogni *vacuum* che gli preme da dentro o lo opprime da fuori, un *continuum* identitario consapevole» (*ibidem*). La "crisi globale", evidentemente, ci sta anche rendendo poveri di futuro, all'interno di un panorama presente, avverso dal punto di vista socio-economico e politico, nonché ambientale, in cui la cultura scientifica e filosofica, le ideologie e la religione riescono a volte con difficoltà ad arginare paure e

scoraggiamenti quotidiani che inquinano, inevitabilmente, desideri e speranze rivolte al futuro. Tornare a scommettere sul futuro significa fare propria quella riflessione meditativa che Viti Cavaliere definisce «ontologia del possibile», non una meccanica pianificazione progettuale o preveggente (al modo di un esercizio futurologico) ma una «propositiva e propulsiva “coscienza del futuro” nella prospettiva del “non ancora” che può essere voluto, desiderato, amato, cercato e talvolta realizzato anche solo mediante significative capacità di previsione storica» (pp. 10-11).

Se oggi viviamo un dramma globalizzato e una paralisi esistenziale, la questione è come possa il “non ancora”, questo futuro silenzioso e apparentemente vuoto, scuotere così fortemente il nostro presente: «Il futuro è nascosto nel passato e nel presente, diceva Karl Jaspers» (p. 12). La coscienza del futuro è coscienza storica ed è per questo che il futuro riguarda indissolubilmente il destino dell'uomo e il suo presente, per dirla nei termini della fenomenologia husserliana, sia al modo di una *ritenzione* del passato, sia al modo di una *protensione* al futuro, come ci avverte Anna Donise (cfr. p. 76).

Pensare il futuro significa, in effetti, proporre delle interrogazioni di senso sul tempo, sulla temporalità esistenziale, sui vissuti, sulla storia, che noi esseri umani abbiamo rappresentato, rappresentiamo e continueremo a rappresentare. Secondo la lettura fortemente heideggeriana di Simona Venezia, una riflessione sul futuro rende urgente un ripensamento della storia e, forse ancor di più, della temporalità che noi stessi essenzialmente siamo: «L'uomo non ha il tempo che vive, ma è il tempo che è» (p. 281).

Ammettendo che il tempo abbia questa essenziale carica esistenziale, come possiamo rappresentarci, quindi, il futuro dal momento che esso non è esperibile al modo dei fenomeni presenti e mantiene una forte componente di probabilità di realizzarsi, così come quella di non realizzarsi per come viene immaginato? Qui conviene far riferimento ad una definizione puntuale che la Peluso dà del futuro nella sua argomentazione sull'opera di Walter Benjamin: «Il tempo benjaminiano, per concludere, si trova “incapsulato” nei frammenti disomogenei e preziosi del tempo che rimangono fuori dal calendario, dove una volta, nella “attesa” e nel “desiderio”, è arsa per noi la brace del futuro. Il passato [...] ha depositato in sé immagini che possono paragonarsi a quelle che si fissano su una lastra sensibile. Solo il futuro può svilupparle, non tutte però: solo quelle che sono abbastanza forti perché possa apparire l'immagine in tutti i dettagli. C'è un futuro dimenticato presso ogni passato e un giorno toccherà a ciascuno di noi andarlo a riprendere» (p. 224). Si tratta di ammettere la peculiare valenza etica della ricercata “coscienza del futuro”, in quanto essa non rappresenta solo il processo di acquisizione della consapevolezza di qualcosa che è *altro* da me/noi, ma un impegno di responsabilità pratica e conoscitiva da cui dipende la realizzazione di questo particolare “oggetto” intenzionato: il futuro

è nella misura in cui ci si impegna nella sua realizzazione a partire dal “tempo-ora” (*Jetztzeit*), il “tempo carico” di iniziative e aspettative di cui parla Benjamin, come ad esempio sottolinea Rosalia Peluso (cfr. p. 222).

Dunque, il futuro da realizzare coinciderebbe con la realizzazione dell’essere umano nella sua storia evolutiva ed esistenziale, il cui campo d’azione in vista del futuro desiderato, amato, è il presente. Si esprime infatti così Lidia Palumbo: «[R]ivolgerei brevemente l’attenzione ad Aristotele che – in una straordinaria pagina del *De anima* – dice che il tempo del desiderio non sia il futuro, bensì il presente [...]. Si tratta di una spiegazione geniale [...] che lega alla percezione della temporalità la libertà (e la verità) dell’intelletto, e alla mancata percezione della temporalità la schiavitù (e la falsità) del desiderio [...] e ciò accade – dice Aristotele – per il fatto che il desiderio non considera il futuro [...]. La percezione del futuro, infatti, la possibilità di relativizzare, di uscire dalla assolutezza del momento, di vedere la distanza tra il presente e un qualunque altro tempo, è ciò che rende pensiero il pensiero, che gli dona respiro, e cioè la possibilità di ipotizzare, di progettare, di criticare; la possibilità di cambiare» (pp. 190-193).

In una siffatta condizione, cui giungiamo mediante un’intima e comune meditazione sul futuro, ci troviamo ad essere soggetto e oggetto di riflessione, attori responsabili nella realizzazione del futuro che è “a-venire” verso di noi (cfr. p. 289). Il quadro di Paul Klee (*L’uomo del futuro*, 1933), che si trova in copertina, funge appunto da monito rispetto all’essenziale e vitale tensione che lega l’essere umano al suo stesso futuro, alla sua biologia, al suo rapporto con il mondo, alla morte, alla arendtiana *doppia nascita*, e cioè «[a]lla venuta miracolosa sulla terra di un essere nuovo e quindi irripetibile» (pp. 268-269).

Paura e desiderio, volontà e responsabilità, tonalità emotive e deliberazioni della coscienza – potremmo dire con un opportuno collegamento a Heidegger, che in diversi contributi di questo cammino di pensiero svolge il ruolo di guida sul futuro e di *Wegweiser* – sono le componenti dalle quali nasce la naturale ed essenziale protensione al futuro stesso dell’essere umano, qui ed ora, nel suo essere in carne ed ossa. Che si presenti sotto forma di un’euristica della paura, mossa dal desiderio di fermare e mettere un freno responsabile all’uomo della tecnica, al “Prometeo irresistibilmente scatenato” di cui parla Jonas, oppure che si tratti della ricerca filosofica o scientifica dell’uomo nuovo, dell’*altro* uomo, dell’uomo dei *mirror neurons* – tutte prospettive presentate e pensate nella realizzazione di questo volume –, la questione circa la “coscienza del futuro” intende «riferirsi al *futuro dell’uomo* e non *all’uomo del futuro*», così come puntualmente specifica Paolo Amodio (p. 16).

In definitiva, tre sembrano le vie che oggi devono essere aperte e seguite dall’essere umano nel suo duplice percorso di realizzazione e salvaguardia del futuro, anche per un dovuto rispetto del passato e del «fatto che siano state affrontate

dall'umanità così tante fatiche e difficoltà pur nella consapevolezza che se ne sarebbero giovate soltanto le generazioni future» (p. 12).

La prima via, ossia quella dell'ecoetica presentata da Giuseppe Gembillo, ci avverte sul valore dell'eredità che lasciamo alle generazioni future. Facendo riferimento alla riflessione di Giuseppe Cacciatore, non sappiamo cosa sia l'uomo, che cosa ne sarà dell'umanità nel futuro, ma sappiamo che cos'è inumano (cfr. p. 52), o, meglio, che cosa rappresenta un affronto alla vita tutta. È ingiusto che alle generazioni di domani venga consegnato un mondo naturale inquinato e poco tutelato, cosa che rischia di rendere l'esistenza umana una "sopravvivenza" più che un dignitoso vivere. Nota Gembillo: «L'uomo del nostro tempo è l'unico che agisce tra tutti e per l'interesse di tutti, non più per il proprio soltanto. Il problema è: chi ne è consapevole riuscirà a farlo capire agli altri; o, meglio, riusciranno a farlo capire "in tempo"?» (p. 112). La seconda via, facendo nuovamente riferimento alla posizione di Cacciatore, auspica il ritorno della vera politica e della cooperazione internazionale come garanti del futuro: «[M]i è sembrato che possa oggi trovare rinnovato interesse l'argomento blochiano della democrazia e del fondamento dei diritti umani come *eredità* da accogliere e salvaguardare pur nella prospettiva del socialismo e come esito di una filosofia della speranza finalizzata alla realizzazione dell'utopia della liberazione di ogni essere umano dalla schiavitù delle cose-merci, del lavoro-oppressione, dell'economia-consumo, della politica-coercizione» (pp. 47-48). Perdere la "coscienza del futuro" equivale a perdere il valore del tempo, del nostro tempo che scorre e che è destinato a finire. Il tempo che noi siamo non è tuttavia tempo di morte, ma è tempo di vita e, per questo, «capiamo in che modo è possibile elaborare un'etica della speranza. Essa è anzitutto un'etica del tempo. E l'etica del tempo è in primo luogo un'etica della relazione: una relazione che non è, ma che si fa» (p. 98).

L'etica della relazione, secondo la proposta di Adriano Fabris, costituisce infine la terza via da percorrere in vista del futuro come via della speranza. Essere legati nella speranza significa essere accomunati da qualcosa di più forte dello stesso biologico destino di morte e dalla condizione di finitezza. Accettando l'auspicio di Vegleris: «Si tratta di credere all'accadere del miracolo della *seconda nascita* dell'umanità. Edgar Morin fa la scommessa seguente: *chi sa, magari, un giorno, la specie umana farà nascere l'umanità...*» (p. 270).

Alessandro Anzà

J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, tr. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 318.

Appare in edizione italiana, tradotta da Leonardo Ceppa, la raccolta di saggi habermasiani pubblicati nel 2012 con il titolo *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*.

Questo volume è particolarmente prezioso, a mio parere, perché i saggi che lo compongono, benché siano stati scritti in diverse occasioni, offrono al lettore un quadro chiaro sui percorsi intrapresi da Habermas negli ultimi anni. Percorsi assai interessanti nella misura in cui, come si evince dal suggestivo titolo dell'edizione italiana, Habermas ha di recente tentato di gettare le basi per un fruttuoso dialogo tra la filosofia di matrice illuministico-secolare e le grandi tradizioni religiose, in particolare il cristianesimo. È su questo terreno, infatti, che si giocherebbe, per il filosofo tedesco, l'autocomprensione dell'Occidente e del suo patrimonio culturale con evidenti ricadute a livello politico e sociale.

Sarebbe già sufficiente questo dato per spiegare le ragioni per le quali una certa sinistra italiana, ben rappresentata a livello mediatico e nei circuiti intellettuali nel nostro paese, consideri ormai Habermas un sorta di "oggetto estraneo" nonostante le sue origini intellettuali risalgano, come è noto, alla celebre Scuola di Francoforte. Pertanto, ritengo che la pubblicazione di questo testo permetta al lettore italiano di farsi un'idea ben precisa di come nel contesto occidentale, di cui Habermas è senza dubbio una delle figure più rappresentative, esistano significative tendenze culturali che stanno provando a superare alcuni pregiudizi teorici che purtroppo ancora oggi affliggono certa cultura laicista italiana, e non solo.

Dopo la pubblicazione negli anni Novanta di *Fatti e norme*, opera in cui ha presentato la sua visione della "democrazia deliberativa", Habermas, sollecitato dagli eventi e dalle trasformazioni figlie dei processi di globalizzazione, si è interessato in misura crescente al ruolo delle grandi tradizioni religiose nella società contemporanea. Con grande onestà intellettuale, egli ammette oggi di aver assunto in passato con troppa facilità il teorema classico della secolarizzazione tipico della sociologia classica, secondo il quale le religioni sarebbero progressivamente e inesorabilmente scomparse dallo spazio cognitivo umano a seguito dei processi di modernizzazione e di secolarizzazione. In realtà, queste previsioni sono state smentite ed empiricamente falsificate da diversi sociologi della religione tra i quali bisogna ricordare almeno Peter Berger o José Casanova. Come mostrano tali studi, oggi si assiste a un vero e proprio *revival* delle religioni con declinazioni molto diverse tra loro: il fondamentalismo (anche terroristico) islamico, il fondamentalismo indù, l'avanzamento del protestantesimo in America Latina e la diffusione del cattolicesimo in Africa o Asia sono soltanto alcune tendenze, senza dubbio tra le principali, in atto nella società

contemporanea. Questa vitalità del fenomeno religioso anche a livello socio-politico ha suscitato a sua volta un certo interesse per il tema teologico-religioso anche da parte del mondo laico più moderato e l'interesse dell'ultimo Habermas si colloca all'interno di questi nuovi scenari politico-culturali.

Tra i saggi contenuti nel volume, l'intervista rilasciata a Eduardo Mendieta (pp. 81-102) è assai utile per avere un'idea chiara del percorso seguito da Habermas e delle ragioni teoriche che lo hanno spinto verso questi nuovi orizzonti di ricerca. La riflessione sullo stato di salute delle democrazie occidentali e sul modo in cui il processo di secolarizzazione è avvenuto, soprattutto, in Europa hanno spinto Habermas a seguire la strada tracciata da John Rawls a partire dagli anni Novanta. In un saggio in particolare (pp. 256-285), Habermas si confronta con la proposta rawlsiana del liberalismo politico e riconosce al filosofo statunitense il merito di essere stato il primo filosofo della politica contemporaneo a «prendere sul serio il pluralismo delle visioni del mondo e a promuovere un fecondo dibattito circa la posizione della religione nella sfera pubblica» (p. 255).

In sostanza, negli ultimi anni, Habermas cerca di aggiornare la sua teoria dell'agire comunicativo e la sua concezione della democrazia deliberativa alla luce degli sviluppi della società globalizzata e delle sfide che essa pone. Il pericolo maggiore che egli intravede oggi nelle società capitalistiche globalizzate è quello di una perdita della *normatività* senza la quale diventa assai problematico, se non impossibile, guidare o, quantomeno arginare, gli imperativi provenienti dalla razionalità strategico-strumentale dominante nel campo economico che sta progressivamente contagiando tutte le sfere del mondo-della-vita.

A questo punto Habermas avanza una tesi forte, e qui risiede il punto di discordia con il pensiero laico-secolare, cioè che il fenomeno religioso non sia una "figura" storicamente superata dello Spirito, ma piuttosto mantiene una vitalità e autonomia di principio rispetto alla filosofia e alla scienza: in virtù delle forme culturali che lo connotano, il sapere religioso ha accesso «a quella esperienza arcaica – a quella fonte della solidarietà – cui i figli e le figlie miscredenti della modernità hanno da tempo voltato le spalle» (p. 78). Per questo motivo, Habermas non considera più le religioni come un pericolo per le società democratiche, come una certa visione dell'Illuminismo sostiene ancora oggi, ma piuttosto una risorsa di senso importante per mantenere vive quella normatività e quella solidarietà sociale senza le quali il progetto stesso della democrazia occidentale (e dell'Unione Europea) andrebbero incontro al fallimento. Certamente, per giocare un ruolo pubblico legittimo e non pericoloso per lo stato democratico, è necessario che le religioni maturino un processo di purificazione interno che le spinga ad abbandonare ogni velleità fondamentalista e, su questo versante, Habermas riconosce i meriti della tradizione cristiana che ha avuto una vera e propria *svolta cognitiva* nel corso della modernità (p. 302).

Quando le religioni hanno compiuto questo processo illuministico di purificazione interna e quando il pensiero laico-secolare, abbandonando i vecchi pregiudizi, si apre al dialogo con esse, allora è possibile parlare di una società post-secolare, altra importante categoria sociologica del lessico habermasiano più recente: «Io uso questa espressione per descrivere società moderne che, pur restando secolarizzate, devono fare i conti con la persistenza (e con la perdurante rilevanza) delle comunità e delle tradizioni religiose» (p. 86).

Pertanto, il progetto di Habermas, è bene precisarlo, si discosta deliberatamente da un certo modo di riconsiderare la questione teologico-politica in voga negli ultimi anni anche in certi ambienti di sinistra che finiscono per richiamarsi, paradossalmente, a Carl Schmitt. Per Habermas, il processo di modernizzazione, imperniato sulla differenziazione delle sfere sociali, non consente più alcun ritorno a una visione del “politico” come “legato” e “legittimato” direttamente ad una religione come avveniva nelle società pre-moderne. Oggi, nella società secolare e democratica dove diritto e religione sono ambiti separati e dove è compito esclusivo delle scienze sociali occuparsi dei molteplici aspetti del funzionamento dei sistemi politici, il “politico” mantiene un legame con il religioso soltanto tramite i flussi comunicativi operanti all’interno della società civile: «L’unico fattore che può andare *spontaneamente al di là* dei poteri politico-istituzionali è il rumore che, dal basso della società civile, proviene dalla marea di correnti che sono alimentate dall’uso anarchico delle libertà comunicative. Solo attraverso questi canali le diverse comunità religiose – vitali, ma non irrigidite in senso fondamentalistico – possono sviluppare una forza di trasformazione» (p. 232).

Da qui, la proposta habermasiana di risemantizzazione del termine “secolarizzazione”. Preso atto, nel dialogo stimolante con John Rawls, Charles Taylor e José Casanova, dell’importanza delle religioni per vasti strati della popolazione mondiale contemporanea, la secolarizzazione va intesa come un «processo complementare di apprendimento» tra pensiero laico e pensiero religioso (p. 302). Questa tesi habermasiana, come ricordavo all’inizio, è senza dubbio quella che maggiormente urta la sensibilità laico-secolare, abituata a concepire la secolarizzazione in termini di perdita di legittimità del religioso a favore della scienza e della ragione, e la pubblicazione in italiano di questo volume rappresenta sicuramente un contributo per alimentare un dibattito che non si svolge soltanto nelle aule universitarie ma riguarda questioni di vita reale dal momento che l’Italia e l’Europa stanno attraversando un processo di radicale trasformazione in senso pluralistico.

*Salvatore Muscolino*