

## RECENSIONI E SCHEDE

A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Edizioni ETS, Pisa 2003, pp. 244.

La comprensione dell'uomo nella sua interezza è sempre più messa in pericolo dalla specializzazione dei saperi che, come pezzi di uno specchio infranto, riflettono ciascuno solo una piccola parte di ciò di cui si occupano, ognuno dal proprio punto di vista, tanto unico quanto limitato, rendendo così necessario sviluppare uno sguardo prospettico capace di raccogliere in unità ciò che nei vari campi di ricerca tende a restare separato. Da qui l'idea di questo volume, scritto da una delle più autorevoli voci del panorama mondiale della fenomenologia contemporanea, una delle studiose più serie e accreditate a cui si deve, tra l'altro, la cura della traduzione italiana di tutte le opere della stessa Stein. Si tratta di un lavoro dedicato non solo ad Edmund Husserl, padre della fenomenologia, ma anche a due delle più originali interpreti del suo pensiero, nonché figure magistrali all'interno della scuola da lui fondata, le quali hanno contribuito a fare della ricerca fenomenologica una forma di indagine che, spaziando dall'antropologia filosofica alla filosofia della natura, ci aiuta a comprendere la complessità del reale e, in modo particolare, la particolarità dell'essere umano analizzato nelle sue molteplici manifestazioni.

Ma l'apporto della fenomenologia è proficuo anche in un altro senso, quello ad esempio di una interpretazione critica della stessa cultura occidentale, confrontata con altre tradizioni culturali, con altre pratiche di sapere, e non per avvalorare relativismi di ogni genere, ma piuttosto per ricercare «attraverso lo scavo archeologico le radici ultime della struttura antropologica che consentono di comprendere chi è l'essere umano nella sua singolarità e nella comune umanità e soprattutto qual è il significato delle sue molteplici produzioni» (p. 8). Inoltre, come non manca di farci notare l'Ales Bello, la scelta di parlare di due studiose è servita anche a mostrare quanto il maestro fosse ben propenso ad accogliere figure femminili nella schiera dei suoi collaboratori, riconoscendo alla loro particolare sensibilità meriti tali da mettere in crisi un antico pregiudizio che ha sempre considerato quella della filosofia un'attività prettamente maschile.

E potrebbe essere stata forse proprio quella particolare predilezione per la concretezza, che sembra caratterizzare il pensiero e l'agire femminile, a spingere Hedwig Conrad-Martius ad impostare in maniera critica il suo rapporto con Husserl nell'esigenza di recuperare ciò che il suo maestro avrebbe finito per mettere eccessivamente in dubbio sino quasi a trascurare definitivamente, e cioè la fatticità del mondo, la sua esistenza reale, la sua consistenza materiale che invece si lascia cogliere empiricamente senza alcuna riserva nell'esperienza quotidiana di ogni essere umano. A suo dire, infatti, Husserl avrebbe spinto la riduzione sino al punto estremo da rendere assolutamente problematica la presenza di tutto ciò da cui siamo circondati, mettendo in pericolo

l'alterità stessa del mondo rispetto all'io, la sua assoluta trascendenza rispetto all'immanenza della vita della coscienza.

Ma da dove nasce questa necessità di rimarcare la fatticità del mondo? La risposta, secondo l'Autrice, va colta nel fatto che «la fenomenologia ontologica, proposta da Conrad-Martius, al contrario di quella husserliana da lei ritenuta, come si è sottolineato, di impostazione idealistica, sostiene l'alterità e l'autonomia del mondo rispetto al soggetto, appoggiandosi anche allo sviluppo delle nuove scienze della natura» (p. 206). A riprova di ciò ci sarebbero le numerose e approfondite analisi compiute dalla fenomenologa tedesca nel campo della vita vegetale e animale, analisi che si avvalgono di quelle che al suo tempo erano le più recenti acquisizioni della biologia e della fisica, compresa quella relativistica e quantistica, il tutto interpretato nell'ottica di una considerazione organica di un cosmo "animato" in ogni sua parte, di un universo dove ciascun ente è legato all'altro ed ogni parte connessa a tutte le altre in una relazione non riducibile a quella del meccanicismo celebrato dalla scienza moderna ma così complessa da implicare anche argomentazioni di ordine metafisico. Confluiscono così nella speculazione della Conrad-Martius certe suggestioni tipiche della cosmologia classica che, assieme ai risultati delle più recenti scoperte scientifiche e alle deduzioni conseguite con il metodo fenomenologico, rendono la filosofia di questa studiosa assolutamente originale nel suo genere.

La trascendenza del mondo, però, si fa questione ancora più radicale quando si tratta della trascendenza dell'altro uomo, un problema questo essenziale per la fenomenologia husserliana, soprattutto là dove la scoperta dell'altro come presenza costitutiva della stessa soggettività sottrae il trascendentalismo ai rischi dell'idealismo e fa dell'individuo non una monade solipsisticamente isolata, ma una persona costantemente presa, implicata in una relazione intersoggettiva che a sua volta è resa possibile anche da quella particolare modalità conoscitiva, prima ancora che affettiva, che è l'"empatia", a cui in particolare la Stein dedicherà un particolare approfondimento.

Tuttavia, precisa con evidente incisività l'Ales Bello, quello di empatia è anche un concetto che si è dimostrato nel corso del tempo spesso abusato nei suoi fraintendimenti, soprattutto, aggiungerei, nel versante delle scienze della psiche e di certe psico-pedagogie che continuano a farne uso in maniera assolutamente non corretta, giocando più sull'impatto emotivo che questa parola è capace di suscitare, che non sul suo reale significato tecnico che rimanda, invece, ad un campo conoscitivo ben preciso ma che spesso si ignora. Per questo motivo, la nostra filosofa propone di ripristinare per la parola tedesca *Einfühlung* una delle sue prime traduzioni italiane, vale a dire quella di "entropatia", nella speranza di fare chiarezza in un panorama di studi di tipo diverso che hanno utilizzato il termine di empatia in modi poco consoni rispetto a quelli della fenomenologia classica.

Ma che cos'è dunque l'entropatia? E in che senso non deve essere confusa

con altri vissuti umani? Per rispondere a queste domande occorre stabilire che nell'atto empatico, o entropatico, si ha a che fare con un tipo molto particolare di vissuto, un particolare atto della coscienza che è sì rivolto verso qualcosa, come in altri casi, ma un qualcosa che in un certo senso è come se venisse colto in assenza, restando, se così si può dire, a distanza incolmabile da colui che invece lo vive in un modo originario, letteralmente in prima persona. L'oggetto del vissuto entropatico, cioè, è dato alla coscienza di chi lo vive senza che ciò comporti una qualche incursione nella "interiorità" dell'altro, una qualche immedesimazione che consenta di vivere le sue esperienze, le sue emozioni, i suoi vissuti al posto suo. Si prenda, ad esempio, il caso della gioia e lo si analizzi in termini rigorosamente fenomenologici. Osservando una persona in preda a questo sentimento io mi rendo conto immediatamente della sua condizione, che per questo so anche distinguere da quella di tristezza o di dolore; tuttavia, questa gioia non diventerà mai un mio vissuto allo stesso modo in cui lo è per l'altro, poiché tale vissuto di gioia non si dà a me in un modo pieno e originario. Dunque, sottolinea l'Ales Bello con una chiarezza che dovrebbe dissipare ormai ogni ombra di dubbio, «non si tratta di gioire insieme, questo può anche accadere, piuttosto di costatare la presenza di un atto, che è un "sentire" ciò che l'altro sta provando, ma senza che possa avvenire un'immedesimazione che forse sarebbe la meta auspicata nell'incontro, meta, peraltro, mai raggiungibile; tale atto si distingue dalla simpatia, che è un vissuto ulteriore che può accompagnare o meno l'entropatia» (p. 141).

Ma anche qui occorre fare una ulteriore precisazione, senza la quale si potrebbe essere indotti a credere che l'entropatia funzioni quasi come un ponte gettato tra due individualità già date, già formate una volta per tutte e poste l'una di fronte all'altra come le sponde di un fiume o i due orli di un baratro su cui si sovrappone qualcosa che consenta di passare da una parte all'altra. In realtà, e questo è l'aspetto più interessante di questo particolare tipo di vissuto, l'entropatia rivela il fatto che la costituzione di un individuo rimanda alla percezione dell'individualità altrui e viceversa, nel senso che per la costituzione della propria individualità risulta fondamentale l'esperienza dell'alterità di un altro io, di un altro corpo, di un'altra forma di vita analoga alla mia. Ciò significa che quella che consideriamo l'identità di un individuo è in realtà un vero e proprio processo di identificazione rispetto a cui l'alter-ego costituisce un polo rispetto all'io non disgiungibile, come testimoniano le parole dello stesso Husserl quando scrive, in uno dei manoscritti degli anni '30, che l'io è destinato a rimanere un puro nulla senza ciò che gli è estraneo (*ist nichts ohne das Ichfremde*) e che "nell'io stesso si trova un contrasto e una correlazione tra io e non-io (*"Im" Ich selbst ist ein Kontrast und eine Korrelation zwischen Ich und Nicht-Ich*).

Questo riconoscimento della costituzione genetica dell'io a partire dall'alterità dell'altro, colta anche attraverso l'insieme degli atti entropatici, non

autorizza nondimeno a pensare che l'io non possieda una sua propria autonomia, una sua libertà ed unicità di essere e di azione, non implica cioè, come precisa acutamente l'Ales Bello, «che l'altro mi determini socialmente come io, perché, al contrario, suscita in me il confronto con ciò che mi è dato nella percezione interna, consentendomi di acquisire sempre di più la consapevolezza di me stesso attraverso un continuo rimando, che può avere anche una funzione di correttivo degli eventuali autoinganni» (p. 142). Prendendo in prestito il celebre esempio husserliano del manichino scambiato per un essere umano, si potrebbe dire che nella relazione con l'altro, attraverso il gioco delle ritenzioni e delle protenzioni, degli atti intenzionali e dei rispettivi riempimenti, delle conferme ma anche delle delusioni, non solo io mi rendo conto che l'altro che ho di fronte a me non è un manichino, ma parimenti che non lo sono nemmeno io – e qui si pensi a quali e quante implicazioni ha trovato un discorso come questo nell'ambito della psicopatologia, come ci hanno mostrato le magistrali analisi di alcuni psichiatri come Bruno Callieri, Eugenio Borgna, Lorenzo Calvi, Alberto Gaston ed altri, tutte figure cruciali di cui si è circondata Angela Ales Bello nell'arco della sua attività di fenomenologa sul campo, realizzando quindi concretamente quell'ideale di “ricerca comunitaria” immaginata dallo stesso Husserl e così estesa da coinvolgere competenze e saperi magari anche molto diversi tra loro che solo l'amore autentico per la conoscenza ed il rispetto più incondizionato per l'uomo possono avvicinare, nella speranza di raccogliere e ricomporre ciò che la diversificazione specialistica delle conoscenze ci riflette solo in modo frammentario.

Questa esigenza ridefinisce anche il compito della filosofia in generale, anch'essa esposta al rischio della dispersione specialistica a cui può sottrarsi solo se recupera il senso del proprio compito. Pertanto, conclude l'Autrice, «se la filosofia umilmente riesce a dare ragione di alcuni problemi di fondo e offrire le soluzioni alle altre discipline, ha compiuto il suo compito che non è assegnato ad essa dal fatto che si chiami filosofia, ma nasce dall'esigenza, dapprima spontanea e naturale e poi sempre più consapevole e riflessa, di indagare “come stanno le cose”, diventando in tal modo fenomenologia, ossia descrizione essenziale di ciò che ci viene incontro» (p. 242).

(Michele Bracco)

K.O. APPEL, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, tr. it. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2004.

Uno dei massimi pensatori della filosofia contemporanea è Karl Otto Apel, teorico dell'etica del discorso, al centro del dibattito filosofico e culturale da più di trenta anni.

Il volume, curato da Michele Borrelli, che ha scelto i saggi in accordo con l'autore, raccoglie le lezioni tenute da Apel all'Università di Aachen e altri

scritti per la prima volta tradotti ed editi in Italia. Di Borrelli sono pure i tre saggi introduttivi, che riassumono i tratti essenziali della trasformazione apeliana della filosofia trascendentale kantiana. I saggi testimoniano un lavoro costante che va dal 1994 al 2002, in cui l'A. è tornato a riflettere più approfonditamente sulla sua originale elaborazione della *Diskursethik*, frutto maturo della riformulazione del trascendentale kantiano in prospettiva pragmatico-comunicativa.

Nel primo saggio egli ripropone il problema della fondazione ultima razionale dell'etica del discorso e chiarisce la genesi primitiva della sua proposta filosofica del passaggio dal paradigma soggettivo della conoscenza ad un paradigma intersoggettivo, mediato da autori come Wittgenstein e Heidegger (p. 83). L'intento è superare il solipsismo metodico che, non vuol dire rifiuto dell'istanza soggettiva, ma riformulazione di tale istanza in senso intersoggettivo e argomentativo, e insieme riconoscimento di un fondamento normativo all'argomentazione. Il soggetto autarchico è sostituito dalla comunità della comunicazione in qualità di "comunità discorsiva"; al pensiero è riconosciuta la struttura linguistica dell'argomentazione e della riflessività. È la riflessività del discorso argomentativo che conduce ad una fondazione ultima razionale filosofica ed etica. Ciò significa che la fondazione dell'etica del discorso, per Apel, non è giustapposta, né "esterna", ma intrinseca all'argomentazione e alla riflessione filosofica.

Più che mai in questi scritti (*Seconda lezione di Aachen*) viene evidenziata tale intrinseca connessione tra discorso argomentativo e discorso pratico. Ogni discorso argomentativo, anche quello teoretico, rivendicando il consenso sulla verità, premette implicitamente un'etica del discorso (p. 174).

Ogni discorso infatti rivendica quattro pretese: pretesa di senso intersoggettivamente valido, di verità in quanto pretesa di consenso universale, di veridicità con pretesa di validità, giustizia normativa con pretesa di verità (p. 90). Alla sintesi dell'appercezione, l'*io penso* kantiano sostituisce l'unità sintetica dell'argomentazione, l'*io argomento*, che presuppone sempre il confronto con tutti i soggetti della comunità della comunicazione. La ragione "pura" kantiana si concretizza in ragione comunicativa al fine di superare il dualismo fenomeno-noumeno e l'astrattezza dell'imperativo categorico, cioè l'idea di una norma puramente formale, autonoma e aprioristica, che fa appello al "regno dei fini" come comunità trascendente di puri esseri ragionevoli con autoscopi (p. 171).

La pragmatica trascendentale non parte da una prefigurazione metafisico-trascendente della comunità ideale della comunicazione, ma da una riflessione trascendentale sulle premesse inconfutabili dell'argomentazione: l'*apriori-di-una-situazione polare-duplici* di ogni argomentazione (p. 173). In ogni argomentazione sono premesse infatti: la comunità ideale e quella reale della comunicazione. È nell'intreccio e nella dialettica tra questi due tipi di comunità

che l'etica del discorso implicitamente si propone come progetto emancipativo e normativo che accompagna la storia dell'umanità.

Questo significa superare la razionalità strategica tesa a difendere interessi di parte a livello nazionale e transnazionale. Apel tiene a sottolineare che non si tratta di due livelli distinti e inconciliabili, come era per Kant, ma del presupposto per la ricerca di una sintesi, che attraverso la razionalità critica ed emancipativa sia in grado di realizzare nelle condizioni storicamente reali, in cui agisce la comunità reale della comunicazione, le istanze etiche della comunità ideale. La storia universale dell'umanità si scandisce lungo questa tensione verso "l'ideale regolativo" attraverso un processo progressuale di razionalizzazione della storia, da realizzarsi *in the long run*. Ecco la necessità di un'integrazione della *parte A* dell'etica del discorso con una *parte B* che renda responsabilmente applicabile l'etica. A partire dalla considerazione delle sfide interne ed esterne (*Prima lezione di Aachen*) Apel sostiene l'indispensabilità della fondazione ultima dell'etica del discorso mediante un criterio (*Grundnorm*), sciolto da ogni riferimento alla storia e, al tempo stesso, la necessità di creare le condizioni reali, affinché tale criterio possa divenire concretamente applicabile nel senso di un'etica *post-convenzionale* della responsabilità riferita alla storia. A questo scopo tenta una ricostruzione e un ripercorrimento dell'evoluzione culturale umana, confrontandosi con A. Gehlen e con K. Lorenzen e la ricostruzione psicologico-evolutiva dell'ontogenesi della coscienza morale di J. Piaget e L. Kohlberg (p. 143). Fin qui si tratta delle linee già note del suo pensiero.

Nella *Terza lezione (Problemi di applicazione dell'etica del discorso)* invece Apel porta a maturazione il tema dell'applicazione dell'etica del discorso, verso cui gli studi critici italiani si stanno dirigendo negli ultimi tempi, in modo da assicurare non solo l'accordo consensuale su pretese di validità, ma anche la riflessione e la valutazione delle responsabilità riguardo agli effetti e alle conseguenze delle azioni umane. Un simile progetto rende la *Diskursehtik* apelianiana un'etica della corresponsabilità planetaria.

In un altro saggio (*L'etica del discorso come etica della corresponsabilità dinanzi alle costrizioni oggettuali di politica, diritto e economia di mercato*) l'A., si concentra sugli ostacoli posti dalle costrizioni oggettuali della politica e dell'economia, considerando necessario soffermarsi sui modi per rendere applicabile l'etica del discorso (pp. 221-259).

Partendo dal presupposto che le regole procedurali del gioco di un'etica del discorso della corresponsabilità siano oggi riconosciute a livello nazionale e a livello internazionale, negli stati democratici e a livello di organi e conferenze internazionali, ricoprendo un ampio spettro di problematiche ecologiche, economiche, interculturali, la *parte B* assume la prospettiva di un'etica dell'agire orientata alla buona riuscita. Questo significa servirsi, in caso di impedimento di aspettative reciproche orientate alla comunicazione, della razionalità *strate-*

*gico-contro-strategica*, da inquadrare sempre all'interno del principio del discorso (p. 230).

Questo vuol dire che anche l'agire contro-strategico, nel senso della *parte B*, è sottoposto non solo «al criterio dell'opportunità real-politica», ma deve seguire il principio regolativo di una strategia morale a lungo raggio il cui scopo è la trasformazione delle condizioni, nel senso «della migliore di soluzioni puramente discorsivo-consensuali del problema» (p. 233). Agire in questa maniera significa sforzarsi di realizzare una "mediazione" tra livello normativo e livello applicativo, allo scopo di assicurare la corresponsabilità di fronte a questioni di carattere macroetico e planetario. Da questo intreccio dipende anche la possibilità di promuovere il diritto dei popoli, in modo tale da garantire nei rapporti internazionali maggiore equità e maggiore giustizia. A queste questioni è dedicato l'ultimo saggio di imminente pubblicazione anche in lingua tedesca: *Etica del discorso, democrazia e diritto internazionale dei popoli*, con cui si chiude il volume. In particolare Apel mette in risalto lo strettissimo rapporto tra democrazia e discorso (p. 269) e il fatto che la funzione legislativa di una democrazia è legata internamente alla fondazione del diritto. Ciò si rende possibile per Apel in relazione alla fondazione trascendentale-pragmatica della *Diskursethik*, cioè mediante il ricorso alla legittimazione della validità di norme tramite il consenso di una comunità discorsiva ideale. Da questo rapporto democrazia e diritto nasce l'attenzione per la difesa dei diritti umani (p. 270). Su questo polemizza con J. Habermas, che in *Faktizität und Geltung* ha separato la fondazione teorico-discorsiva del diritto da quella morale e con J. Rawls, che ne ha condiviso la prospettiva (pp. 270-271).

Sulla possibilità di un ordinamento giuridico e morale internazionale, Apel si rifà a Kant, che già nel 1795, nel saggio *Per la pace perpetua*, aveva preparato un progetto giuridico-filosofico orientato alla pace, al diritto internazionale e infine all'unità cosmopolitica dell'umanità, allo scopo di limitare la guerra e i conflitti (pp. 272-273). La sua attenzione particolarmente va all'ONU, quale istituzione transnazionale, che sola può garantire l'avvento della società dei popoli come società giusta e pacifica, il cui obiettivo è il rispetto e la tutela dei diritti umani fondamentali. Ovviamente anche l'ONU, come *meta-istituzione* del discorso globale, deve essere continuamente riformata e consolidata nel senso della propria idea regolativa, ma mai dominata da un singolo sistema di potere. In tal senso egli fa riferimento all'intervento USA in Iraq nel 1991, in cui sono prevalsi gli interessi di un singolo stato nazionale (p. 276). Un problema che è sotto gli occhi dell'opinione pubblica mondiale ancora oggi a causa del nuovo intervento in Iraq.

Il volume è corredato di una bibliografia completa degli scritti di Apel editi e inediti.

Al curatore e traduttore va il merito di aver reso disponibili e fruibili a un vasto pubblico di studiosi italiani i contributi più recenti di Apel, che danno

una visione più ampia degli sviluppi più maturi dell'elaborazione dell'etica del discorso, in relazione all'intreccio tra livello regolativo e livello applicativo del *Diskurs* sul piano nazionale ed internazionale, richiamando l'attenzione su questioni di carattere globale che quotidianamente si ripropongono, sotto altre vesti, ai nostri occhi.

(Ermelinda Placi)

J.-R. ARMOGATHE, *L'Anticristo nell'età moderna*, Le Monnier, Firenze 2004, pp. 147.

L'Anticristo – osserva Armogathe – non è una forza delle tenebre che si oppone alla luce, non è il Male in generale, non è un qualsiasi demone, ma “si presenta come una persona umana dotata di poteri eccezionali; la sua malvagità che sa di zolfo è tanto più orribile in quanto egli è un uomo vero e proprio” (p. 1). “Tale autentica umanità – scrive – è probabilmente il tratto più spaventoso dell'Anticristo” (*ibid.*).

Mentre i Padri della Chiesa e il medioevo – egli rileva – hanno sottolineato la sua opposizione al Cristo, l'interpretazione moderna, a partire dal XVI secolo, sottolinea la sua imitazione del Cristo. L'Anticristo, quindi, non è più il contrario del Cristo, ma reciterà la parte del Messia, nel ruolo della scimmia di Dio (*Diabolus simius Dei*). “L'idea – scrive – risale senza dubbio al testo della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* di Paolo, in cui l'uomo malvagio fa una parodia di Dio, come fanno anche le forze del male nell'*Apocalisse*, in cui il drago e le due bestie giungono a rappresentare la Trinità di un falso Dio, un falso Cristo e un falso profeta” (p. 2). “Ma questa metafora – soggiunge – diviene assai frequente nei secoli XVI e XVII, in Calvino come pure in sir Walter Raleigh (1552-1618). È così che la si trova nel 1629 in un sermone del teologo Thomas Adams (1583?-1652): ‘Osservate come il Diavolo sia la scimmia di Dio e si sforzi di somigliargli e di imitarlo, nei suoi discorsi come nei suoi miracoli’” (*ibid.*).

Armogathe rileva che la funzione “anticristica” è essenzialmente antimesianica, “nel senso che l'Anticristo mira a svalutare il carattere messianico del suo avversario, con la pretesa di appropriarsi dei suoi stessi miracoli, dei suoi stessi insegnamenti, perfino della sua stessa vita” (p. 3).

D'altra parte – egli osserva – Cristo stesso ha annunciato l'Anticristo: “Alcuni verranno in nome mio dicendo: ‘io sono il Cristo’ e alcuni ne saranno sedotti” (*Matteo 24,5*). L'Anticristo, quindi, è un impostore, un seduttore, si sforzerà di passare per il Cristo.

Per quanto riguarda le origini, secondo gli autori cattolici, l'Anticristo è ebreo (il che esclude i papi) e della tribù di Dan, la stessa della madre del Messia. Egli, quindi, trae dalla sua appartenenza all'ebraismo la pretesa legittimità

messianica. Egli eccelle nelle sacre Scritture. Lutero, per questo, identifica l'Anticristo con il papato, perché quest'ultimo si arroga il diritto esclusivo di interpretare le Scritture.

A differenza degli autori antichi, che descrivono l'Anticristo come un mostro, caratterizzato da un odore disgustoso e da un aspetto ripugnante, gli autori moderni lo presentano seducente. Egli è un grande oratore, seduce i fedeli con i suoi discorsi e compie miracoli. Come insegna Tommaso d'Aquino, esistono miracoli che possono avere cause naturali e che sono alla portata di angeli e demoni. Questi miracoli, appunto, fa l'Anticristo. Questi cercherà financo di far credere alla propria resurrezione. Ma "la messa in scena che l'Anticristo organizzerà, trasformando la resurrezione da evento mistico in spettacolo dimostrativo, – rileva Armogathe – basterà di per se stessa a smascherarlo: mentre il Cristo è resuscitato solo, prima che facesse giorno, senza testimoni, l'Anticristo organizza la propria resurrezione come uno spettacolo, senza essere però davvero morto, ma soltanto facendo finta" (p. 113). Ma ecco la fine dell'impostore: i due Testimoni Enoch ed Elia, secondo alcuni Giovanni Battista e Giovanni Evangelista, come Mosè ed Aronne, che furono i due testimoni davanti al Faraone, prefigurazione dell'Anticristo, portano l'Anticristo a smascherarsi: egli rivela allora di essere la Bestia. Sulla cima del monte degli Ulivi ha luogo l'ultima battaglia: Cristo, o l'arcangelo Michele, aggredisce l'Anticristo e lo abbatte, precipitandolo nell'abisso. "Così, – scrive Armogathe – in un'estrema contraddizione dell'ascensione, l'Anticristo, 'in tutto contrario al Cristo', precipita nella terra, in cima al monte degli Ulivi. È l'ora del giudizio finale, in cui il Cristo appare sulle nubi del cielo per giudicare i vivi e i morti" (p. 117).

Armogathe si sofferma sul romanzo, dedicato all'Anticristo, di Robert-Hugh Benson, un predicatore anglicano passato al cattolicesimo, *Lord of the World*, la cui traduzione francese (del 1908) è oggetto di continue ristampe. Avvicina questo romanzo a un fumetto di grande successo: nel mese di agosto del 1998 – osserva – i chioschi delle stazioni ferroviarie esponevano in Italia un piccolo libro del fumetto *Dylan Dog*, una serie mensile fantastica, ideata e scritta da Tiziano Sclavi. Il numero di quel mese di agosto aveva come titolo *Apocalypse*. Armogathe ricorda anche che nell'estate del 1998 la polizia italiana ha intercettato una lettera-bomba indirizzata a un avvocato e uomo politico di Torino, Giuliano Pisapia. La bomba e il suo detonatore erano nascosti fra due libri: uno era sull'Aids, l'altro l'*Apocalisse* di San Giovanni. "I terroristi – egli scrive – avevano voluto dare un significato all'attentato: l'invio di questo pacco-bomba intendeva ricollegare l'esplosione alla fine del mondo, cui si alludeva doppiamente con l'Aids e con il libro santo" (p. 120).

In conclusione, la persona dell'Anticristo – rileva Armogathe – "è per definizione difficile da riconoscere. Si può dire di esso come del Messia nel suo ritorno: 'Se qualcuno vi dice allora: il Cristo è qui o è là, non credetegli affatto,

perché s'innalzeranno falsi cristi e falsi profeti che compiranno grandi prodigi e cose stupefacenti, giungendo perfino a sedurre, se fosse possibile, gli eletti (*Matteo 24, 23-24*)” (*ibid.*). E conclude: “È forse perché l'Anticristo è presente, nascosto in ciascuno di noi, come ciò che ritarda la venuta del Cristo e appesantisce il mondo, dall'interno, di un peccato strutturale di cui la *cultura della morte* denunciata da Giovanni Paolo II costituisce la testimonianza più lampante. [...]. Le strutture portatrici di morte del nostro mondo si situano al cuore del nero mistero dell'Anticristo e, se non lo svelano del tutto, permettono certo di individuare la zona d'ombra nella vita di ciascuno di noi” (*ibid.*).

(*Pietro Birtolo*)

M. BALDACCI, *Il problematicismo*, Milella, Lecce 2003, pp. 213.

1. L'album di famiglia della Pedagogia è disseminato di immagini che documentano quanto sia stata feconda sorgente di una molteplicità di proposizioni teoretiche e di modelli educativi. Il suo cielo speculativo è disseminato di un grande numero di stelle che da sempre illuminano i paesaggi dell'educazione. Come dire. La Pedagogia – nel suo lungo viaggio attraverso la storia dell'educazione – ha fatto scalo presso stazioni teoretiche diverse: sia per orizzonte teleologico, sia per fondazione epistemica, sia per apparato metodologico e investigativo.

È a partire da queste considerazioni relative vuoi alla complessa fenomenologia del discorso pedagogico, vuoi alla molteplicità delle forme teoriche attraverso cui la Pedagogia si è storicamente proposta nelle diverse stagioni dell'educazione che Massimo Baldacci ha inteso rileggere e riconsegnare il *Problematicismo pedagogico* di Giovanni Maria Bertin alla riflessione *epistemologica* (in quanto filosofia dell'educazione) e *metodologica* (in quanto dispositivo ermeneutico) di questo ventunesimo secolo. Soprattutto perché il suo apparato speculativo – molto attuale – sembra in grado di assicurare una prospettiva “antidogmatica” e “utopica” alla *progettazione esistenziale* dell'uomo e della donna delle tante contrade continentali del nostro pianeta. Non solo all'*umanità occidentale* (tendenzialmente bianca, ricca, alfabetizzata e al maschile), ma anche all'*umanità del sud del mondo* (tendenzialmente nera, povera, analfabeta e al femminile). Questo per affermare che il suo è un pensiero pedagogico con *le ali*: in grado di andare al di là delle colonne d'Ercole e attraversare nuovi e inesplorati paesaggi dell'educazione.

Il *Problematicismo* a cui l'Autore dà intensità di luce è quella scienza dell'educazione chiamata al difficile compito di costruire una solida *progettazione esistenziale* per una *persona* in grado di respingere l'urto violento dei processi di omologazione generati dall'odierna società dei consumi e della cultura mediatica. Queste onde-lunghe espropriano la sua “singolarità” (la sua irriducibilità- irripetibilità-inviolabilità), perché sono generatrici di una *umanità*

*dimezzata* che getta sul terzo millennio un doppio incubo esistenziale: l'incubo dell'uomo in piccolo e rotondo nietzscheano e l'incubo dell'uomo a una dimensione marcusiano.

Per queste ragioni, il *Problematicismo* mira ad una sempre più elevata e diffusa *formazione* (quale risorsa umana) in termini di costruzione di una *persona* equipaggiata sia di *valori culturali* ("colta", e capace di pensare con la propria testa), sia di *valori civili* ("responsabile", e consapevole della non-delegabilità dell'esercizio dei propri diritti di cittadinanza), sia di *valori esistenziali* ("solidale", e impegnata a costruire – con gli altri – un mondo popolato di democrazia, di giustizia, di cooperazione, di solidarismo).

In punta di piedi, come si conviene a chi confida nel metodo argomentativo e dialogico, Massimo Baldacci dissemina nelle sue pagine le tesi problematiciste che candidano la Pedagogia a scienza umana in grado di fornire alle giovani generazioni un'intelligenza ermeneutica ed euristica.

In quanto dispositivo "ermeneutico", la Pedagogia dispone di un balcone interpretativo (di *sensu* e di *significato*) nevralgico per chi vive in una società neocapitalistica – dove campeggia la duplice globalizzazione dei mercati e della cultura – che sta riducendo le cifre della "singolarità" proprie del *soggetto-persona*: le sue parole, i suoi sentimenti, i suoi pensieri, i suoi sogni sono spogliati di divergenza, di pluralità e di diversità.

2. Secondo il *Problematicismo* – argomenta Massimo Baldacci – la Pedagogia è chiamata ad indossare gli abiti riservati alla "regina" delle scienze dell'educazione. Il suo guardaroba dispone di una duplice veste regale: l'una *epistemologica*, l'altra *metodologica*.

Il *primo abito da sera* è di rigore per partecipare al gran-ballo che ha luogo nei saloni addobbati per la festa dedicata agli *orizzonti teoretici* (visibili con gli occhiali della *Filosofia dell'educazione*); il *secondo abito da sera* è di rigore per partecipare al gran-ballo che ha luogo nei saloni addobbati per la festa dedicata alla *progettazione esistenziale* (visibile seguendo il sentiero dell'*educazione per tutto l'arco della vita*).

All'ingresso di questo salone planetario, occorre esibire un duplice pass: quello magnetizzato sulla "fedeltà" agli *orizzonti teoretici* (illuminati dalla *Filosofia dell'educazione*) e quello magnetizzato sulla "congruità" con la domanda di *progettazione esistenziale* espressa da una determinata stagione storica e latitudine geografica (di cui è titolare la *Pedagogia*).

Per il *Problematicismo pedagogico* è preliminare – dunque – il momento di *ricognizione teoretica* degli orizzonti dell'educazione. Il suo momento di autonomia epistemica si legittima dando luce alle frontiere universali della vita educativa: costellate di forme tipiche, di strutture esemplari, di congegni ermeneutici. La *ricognizione teoretica* dei possibili modelli educativi è logicamente ineludibile se si intende giustificare scientificamente la *scelta pedagogica* (sociale, culturale, valoriale) di un determinato modello educativo.

A monte sta, dunque, la presenza della *Filosofia dell'educazione* come istanza teoretica e come criterio metodologico.

È *istanza teoretica* perché la Pedagogia priva di orizzonti universali rischia di rimanere prigioniera in angoli di cielo storicamente "datati": determinati e contingenti. Quindi, di opacizzarsi dentro a singoli sistemi formativi (famigliari, scolastici, extrascolastici e postscolastici) o di tramontare nella prassi delle procedure-apparecchiature didattiche.

È *criterio metodologico* perché un approccio epistemico porta alla feconda distinzione tra ruolo della *Filosofia dell'educazione* e ruolo della *Pedagogia*. Distinzione richiesta dal *Problematicismo pedagogico* di Giovanni Maria Bertin.

La *Filosofia dell'educazione* persegue questo duplice obiettivo.

Il *primo obiettivo* è quello di *disegnare* (descrivere e interpretare: compito "ermeneutico") la complessa fenomenologia dell'esperienza educativa, rintracciabile nella legge trascendentale del suo processo: la sola capace di cogliere l'*orizzonte-limite* – dai confini storico/antropologici – che lampeggia nel cielo dei suoi possibili modelli educativi.

Il *secondo obiettivo* fa tutt'uno con la *scelta* del modello pedagogico (compito "metodologico") in grado sia di essere "fedele" all'*orizzonte-limite* (dove prende luce l'arcobaleno delle possibili direzioni della vita educativa), sia di essere "congruente" con la realtà *storico-sociale* (dove prende luce l'idea di cambiamento e di superamento della contingenza temporale e geografica).

La *Pedagogia*, a sua volta, persegue questo duplice obiettivo.

Il *primo obiettivo* fa tutt'uno con la presa di coscienza (compito "epistemologico") dell'*universalità* dei possibili modelli attraverso cui è stata (o potrebbe essere) organizzata la vita educativa in ordine ad un principio teleologico, ad un'esplicita finalità formativa.

Il *secondo obiettivo* è quello di assicurare una *progettazione esistenziale* al modello pedagogico sul quale si è orientata l'opzione della *Filosofia dell'educazione*. La *progettazione esistenziale* (compito "valoriale") è chiamata a farsi punto di riannodo – di integrazione dialettica – tra l'*orizzonte-limite* (piano della *Filosofia dell'educazione*) e la realtà storico-sociale (piano della *contingenza educativa*) entro la quale dovrà essere edificato il modello pedagogico storicamente prescelto.

Attenzione, però. Questa equazione (piano dell'*idealità* e piano della *realtà*) deve sapere evitare due possibili pericoli.

Il *pericolo numero 1* è quello dell'adeguamento del *piano dell'idealità* agli alfabeti della "contingenza" e della "quotidianità" di cui è costellato il contesto storico-sociale. La cifra che il modello pedagogico prescelto paga al suo storicizzarsi – se vuole preservare il suo peculiare orizzonte della *possibilità* e dell'*universalità* – va investita e capitalizzata nel terreno del ripristino e della valorizzazione di quelle direzioni di esperienza (*esistenziali*: affettive, sociali,

morali, intellettuali, estetiche, valoriali) che nelle singole stagioni storiche e latitudini geografiche soffrono di vistose mutilazioni ed esclusioni.

Questo significa che *pedagogico* si schiera, senza incertezze, a difesa delle *sfer*e della vita personale intenzionalmente *declassate* e *negate* dalle socioculture dominanti. Il tutto nella prospettiva di una *progettazione esistenziale* che abbia a baricentro la formazione di un uomo e di una donna a più dimensioni, integrali. In questa accezione, il *Problematicismo* indossa l'abito del no: come opposizione/resistenza radicale a tutto ciò che porta a impoverire e a paralizzare lo sviluppo multidimensionale delle età generazionali (infanzia, adolescenza, giovinezza, età adulta e senile).

Il *pericolo numero 2* è quello che investe la dialettica *idealità-realtà*, dovuto al possibile paralizzante *incanto* del piano della "contingenza" (la *realtà*) nel suo rispecchiamento dentro l'orizzonte della "trascendentalità" (questo secondo inteso kantianamente come *idea-limite*), da cui trae nutrimento teoretico e direzione metodologica. Questo per dire che il modello educativo "in-situazione non può restare in *surplace*, immobile a contemplare estasiato i raggi radiosi (e inaccessibili) dell'*idealità educativa*. Al contrario, educare in-situazione significa accettare e sfidare il *disincanto* della complessità e della problematicità dell'esperienza educativa, con il relativo suo carico di cifre demoniche: l'azzardo, l'avventura, lo scacco e il naufragio.

3. L'attualità dell'*ermeneutica problematicista* sta dunque – annota Massimo Baldacci – nella sua moderna opzione trascendentale, la cui *idea-limite* è rivolta ad un'umanità popolata di *idee plurali*: un mondo possibile – questo – a patto che sia attraversato dai segni della *diversità* e della *complessità*.

Come dire. Il *Problematicismo pedagogico* ha nel suo patrimonio-genetico l'attenzione epistemica alle *ibridazioni speculative* (ama i "tramonti" dei dogmatismi, dei fondamentalismi e delle metafisiche), la disponibilità cognitiva alle *contaminazioni culturali* (ama andare "oltre" i confini etnici), lo sguardo attento verso il *rispecchiamento dei meticcianti* (ama illuminare i "cromatismi" delle pelli antropologiche). Per questo il *Problematicismo* di Giovanni Maria Bertin ha le *ali*. E fa tutt'uno con un'educazione *aperta al futuro* come quella progettata da Aldo Capitini. Purchè il domani non riproduca il presente, ma ne rappresenti – sempre – un arricchimento. In questa prospettiva, l'*utopia del possibile* veste il *Problematicismo* di un indubbio provvidenzialismo teleologico: che si chiama *forza della ragione*, possibilità di dare risposta all'*utopia dell'andare-oltre*, dove potere progettare e sperimentare una nuova umanità, priva di confini territoriali.

Pertanto, le nuove generazioni sono chiamate a trascendere l'angusto tunnel della necessità e dell'alienazione per uscire al più presto a guardare le stelle. Equipaggiate di due categorie etiche: l'*impegno* e l'*utopia*. Irrinunciabili per potersi incamminare lungo la strada di un'educazione capace di *riflessione teoretica* e di *progettazione esistenziale*.

Il Saggio di Massimo Baldacci costituisce a nostro parere un *passaggio obbligato* per tutti coloro che intendono avventurarsi nei sentieri – impervi ancorchè affascinanti – che portano negli altipiani dove si incontrano e dialogano tra loro i più “medagliati” statuti epistemici della Pedagogia europea (Problematicismo, Personalismo, Pragmatismo, Neo-empirismo, Ermeneutica critica, Fenomenologia, Neuroscienze). Il suo Saggio, infatti, ha il pregio scientifico di illuminare e scontornare – impugnando una scrupolosa torcia documentaria e interpretativa – non solo le radici più profonde del *Problematicismo* ma anche e soprattutto la complessa morfologia di una scienza dell’educazione (la Pedagogia) che nel ventesimo secolo ha validato, con il determinante contributo di più sguardi teoretici e metodologici, la sua identità *epistemologica* (il suo linguaggio, la sua ermeneutica, la sua metodologia della ricerca, il suo dispositivo euristico e generativo) e *prasseologica* (le sue coraggiose opzioni valoriali per l’impegno etico-sociale, per la cooperazione, per la solidarietà, per la pace).

(Franco Frabboni)

A. CAPITINI, *Le ragioni della non violenza. Antologia degli scritti*, a c. di Mario Martini, Edizioni E.T.S., Pisa, 2004, pp. 196.

Nella premessa ad una sua interpretazione filosofica della violenza verso la fine degli anni settanta, in un periodo in cui ritornava forte la tentazione delle possibilità di soluzioni cruente di conflitti che apparivano insanabili, Sergio Cotta ebbe a scrivere “Non è nel potere di un individuo uscire da una violenza epocale, e tanto meno porle fine. Ma tentare di superarla credo sia un fondamentale impegno personale per chi ha rispetto nell’uomo e quindi per se stesso”.

Forse con questo spirito, ma sicuramente con una disamina accurata quanto appassionata Mario Martini ha inteso seguire le tracce di un’opera, quella di Aldo Capitini, che sul tema della nonviolenza attiva, ha costantemente ripreso l’eco dell’urlo acceso di Gandhi nel proposito di “lottare con i mezzi dell’amorevolezza e della fermezza contro tutte le intolleranze ideologiche e dogmatiche” (p. 133).

Negli scritti su violenza e guerra che si snodano per un trentennio si intrecciano diverse suggestioni che il curatore ha avuto il merito di raccogliere in armonica soluzione.

Dopo aver coltivato un terreno denso di premesse teoriche, ne analizza le proposte emergenti, di cui si avverte con urgenza la necessità di valutare la portata, di interpretare il metodo e il senso, in ultima analisi di assumerne la saggezza.

Da *Elementi di un’esperienza religiosa* (1937) fino a *Le tecniche della non violenza* (1967) accompagnati da Martini scopriamo, nelle maglie di una ricca

antologia, una rete, un *continuum*, permanentemente ispirato da forte energia pacifica e non violenta.

Ci vengono mostrati da Martini con chiarezza esemplare i tratti che sostanziano il discorso di Capitini, facendo assumere a questo la dignità di una visione filosofica che interroga con eguale intensità e insistenza l'etica, la religione, la politica.

Proprio religione e politica sembrano confondersi, a significare una distanza quasi nulla fra la proposta della sua teoria e l'azione conseguente.

È intuita, a partire da questa impostazione, una trascendenza intesa non come astrattezza, ma come presenza "data dagli individui che introducono il valore" (p. 13).

È la lezione non violenta di Capitini che qui viene recepita, nella convinzione che "il male si combatte con il bene". (p. 15).

Anche quando in quelle pagine traspare l'appello ad un superamento dello storicismo idealista si conferma l'affermazione dell'antropologia ottimistica del filosofo perugino.

Sembra configurarsi una filosofia della tensione o, ancor più precisamente, dello slancio (espressione tipica del linguaggio capitiniano) che si osserva non distante dalla speculazione di Lévinas.

Ma si va sicuramente oltre: campeggia un dinamico rifiuto della non-violenza, pur nella critica ad un pacifismo tradizionale che aveva ritenuto ingenuamente o colpevolmente di poter "arrivare alla pace molto facilmente attraverso la cultura, la scienza, l'interesse al benessere, il cosmopolitismo delle classi dirigenti". (p. 21).

Le stesse perplessità saranno manifestate da Norberto Bobbio, alcuni anni dopo, in *Maestri e compagni* ove, nella condivisione, peraltro, di numerosi assunti qui richiamati, è presente la preoccupazione che le tecniche non-violente possano essere snaturate in nome di una tattica di lotta più raffinata, ma più scaltra di quella aperta.

Anche negli scritti meno noti, e che Martini ha avuto il merito di riportare alla luce, l'essere umano è presentato in un'attitudine mai appiattita sulla rinuncia, al contrario sempre misurantesi col limite, col fondo.

In *Il problema religioso* (1948) emerge il Capitini che coniuga l'apertura infinita dell'anima con la rivoluzione permanente che vuole la non violenza, che lotta contro le abitudini. (p. 59).

C'è la coscienza, pure presente nella teorizzazione di Eric Weil, che ricorda come questa lotta non sia solo opposizione fra discorsi ove l'uomo si orienta e alla fine potrebbe ravvisare una via di uscita. Si tratta, piuttosto, di una lotta irriducibile fra il discorso e la violenza come tale.

In *Religione aperta* (1955) la scelta della non violenza è scelta definitiva e senza condizioni, scelta d'amore che richiede un'educazione alla non menzogna, alla religiosità, alla socialità, educazione "alla libera discussione, al rispet-

to delle minoranze, dei refrattari, degli eretici, l'attenzione a chi è fuori del gruppo". (p. 92).

Qui non si parla certamente di educazione politica nel senso che, come riconosce lo stesso Bobbio, cercare di comprendere il pensiero di Capitini partendo dalla sola politica è quanto meno inadeguato. Fermo restando che il mutamento politico o sociale non trasforma, ma si limita a rimescolare le carte resta, allora, l'impegno etico-religioso che potrà rendere fertile (esso soltanto) l'*humus* di cui si nutre il suo liberalsocialismo (forse meglio liberalismo sociale) ed il suo internazionalismo (quasi martinettiano) teso ad affermare la pace.

Per fondare in questo orizzonte un più significativo rapporto umano si prefigurano tre modi di agire davanti alla guerra: in primo luogo l'eliminazione di cause guerrafondaie di natura economica, ideologica e psicologica; in secondo luogo l'edificazione della coscienza di cittadinanza del mondo, infine l'obiezione di coscienza, salvo a chiarire che "nessuno dei tre modi può arrestare di colpo una guerra che scoppiasse a brevissima scadenza". (p. 119).

Prima ancora del disarmo e delle marce si auspica una "coesione dal basso contro l'individualismo ed il conformismo perché la lotta per la difesa e lo sviluppo della pace trae sostentamento dalla filosofia di contrasto col mondo e la società esistente che continuamente "presenta ostacoli, dà colpi, sfrutta e schiaccia con indifferenza". (p. 180).

Una parola ancora fresca e utile ai giorni nostri.

(Fausto Melissano)

A. COSTA, *L'imprenditore, il mercato e la religione*, Armando Editore, Roma 2003, pp. 173.

Nell'*Introduzione* Massimo Baldini delinea la figura di Angelo Costa, giovane presidente, quarantaquattrenne, della Confindustria, eletto il 10 dicembre 1945, carica che tenne fino al 1955. Fu, quindi, vicepresidente e, di nuovo, presidente dal 1966 al 1970. Appena eletto, dichiarò che egli si prefiggeva di non difendere gli industriali ma di difendere l'industria italiana e quindi di non difendere le industrie esistenti, ma anche e soprattutto quelle che dovevano nascere. Come scrive Baldini, "egli si preoccupava, in primo luogo, di creare un ambiente che consentisse il sorgere di una imprenditorialità diffusa. Voleva, per dirla con l'economista Alfred Marshall, creare una "*industrial atmosphere*"; un humus giuridico, etico, sociale che fosse favorevole allo spirito imprenditoriale" (pp. 35-36). Scrive Costa: "Per creare e sviluppare l'industria sono necessari capitali, materie prime, maestranze, ma al di sopra di tutto è necessario lo spirito imprenditoriale. [...]. Occorre, quindi, non solo formare dei buoni dirigenti, ma soprattutto occorre cercare di stimolare in ognuno lo spirito dell'imprenditore, il coraggio cioè di assumersi il rischio di un'impresa" (p.

162). E soggiunge: “L’industrializzazione di un paese si ottiene soltanto attraverso lo spirito imprenditoriale di una molteplicità di imprenditori e lo spirito imprenditoriale non si crea quando per fare l’industria bisogna rivolgersi allo stato per aiuto e sovvenzioni. Non si crea lo spirito imprenditoriale quando si danno sovvenzioni, magari eccessive, ad industrie che devono ancora nascere e si disprezza e mortifica chi è già nato ed ha avuto il coraggio di iniziare l’industrializzazione del paese a solo suo rischio, impiegando il risparmio proprio e di chi gli ha fatto credito” (pp. 125-126).

Angelo Costa nasce a Genova il 18 aprile 1901 da una antica famiglia mercantile genovese. Dopo la laurea in Scienze economiche e commerciali presso la Scuola superiore di commercio dell’Università di Genova si dedica completamente all’azienda familiare “Giacomo Costa fu Andrea” fondata nel 1860 dal nonno, dedita al commercio dell’olio di oliva che esportava soprattutto verso gli Stati Uniti e l’Argentina. Negli anni venti l’azienda estese le proprie attività alla raffinazione dell’olio di oliva e iniziò l’attività armatoriale acquistando una piccola nave per il trasporto degli oli acquistati in Grecia e in Turchia. Allo scoppio della seconda guerra mondiale l’azienda aveva navi per complessive cinquantamila tonnellate di portata. Durante la guerra la flotta venne quasi distrutta; successivamente venne ricostituita con l’acquisto di due grandi navi “Liberty”.

“Costa – scrive Baldini – aveva una visione monacale dell’impresa ed una concezione ascetica dell’imprenditore. Non amava il lusso più per motivi morali che per motivi economici. [...] Aveva, inoltre, un vivo senso dell’autorità e dello stato. Ma, soprattutto, amava la libertà e leggeva i fatti del mondo e le azioni degli uomini alla luce del cristianesimo. Era, in breve, un cattolico fervente e un liberista coerente” (p. 14). E aggiunge: “non amava gli industriali statalisti e quelli monopolisti, la demagogia camuffata da socialità, i sindacalisti che si servono del sindacato come un mezzo per l’ascesa politica, i programmatori vittime di una luciferina tentazione: quella costruttivista, i sociologi cristiani rei di commettere troppi ‘demagogici errori’, i politici fautori dell’assistenzialismo per motivi elettoralistici e le gerarchie ecclesiastiche quando criticavano il mercato non conoscendone le leggi. Non amava neppure i massoni” (*ibid.*).

Baldini rileva che di tutti i presidenti che la Confindustria ha avuto a partire dal secondo dopoguerra solo di Angelo Costa sono stati pubblicati tutti gli scritti e i discorsi (*Scritti e discorsi*, a cura di Franco Mattei, Angeli, Milano 1980-1984, voll. I-VIII). Rileva inoltre che Costa aveva l’abitudine di scrivere: preferiva la via epistolare, perché era il mezzo comunicativo più “impegnativo” e più “responsabilizzante”. Richiedeva che anche l’interlocutore facesse altrettanto. Ma non tutti i suoi corrispondenti si mostrarono disponibili a ciò e molte lettere rimasero senza risposta.

“Costa – scrive Baldini – è stato un *personaggio scomodo* ed anche, come altri della prima repubblica (si pensi a Sturzo), un *profeta inascoltato* [...] da sindacalisti e politici, uomini di chiesa e giornalisti, ma persino dagli stessi industriali iscritti a Confindustria” (pp. 20-21). Baldini conclude: “Liberista convinto, si oppose per tutta la sua vita con fermezza e autorevolezza ai vincoli derivanti da impostazioni dirigiste della politica economica, sostenendo sempre l’importanza vitale delle piccole e medie imprese per lo sviluppo economico ed industriale dell’Italia” (p. 42).

Nel testo sono riportati alcuni punti centrali del suo pensiero. Vediamoli brevemente.

La libertà, per Costa, è un valore sempre valido, che non può essere contestato. “Dio – scrive – ha dato all’uomo non ‘tante libertà’, ma ‘la libertà’” (p. 117). “La libertà è una sola: non esistono tante libertà, si può parlare di libertà politica, di libertà di pensiero, di libertà economica e di tante altre libertà: sono solo aspetti differenti di una cosa sola” (pp. 118-119). La dignità dell’uomo si basa principalmente sulla libertà e dalla libertà discende la responsabilità, “altro elemento fondamentale della dignità della persona umana” (p. 142). Tra libertà, ordine e autorità non c’è affatto contrasto. “La libertà non può esistere per tutti se non c’è ordine, ma non vi può essere vero ordine senza libertà” (p. 122). Libertà, giustizia e bene comune sono intimamente legati tra loro. Lo stato deve difendere la libertà, “deve intervenire non per limitare la libertà, ma per salvare la libertà, da qualunque parte essa sia insidiata” (p. 121). La povertà è tra i più pericolosi nemici della libertà. “L’uomo, per essere libero, deve essere anche libero dal bisogno. Non solo quando è senza lavoro, e cioè senza la possibilità di provvedere al sostentamento proprio e della propria famiglia, l’uomo non è libero; ma non è libero neanche l’uomo che, pur avendo lavoro, teme la disoccupazione” (p. 117).

Costa difende la libertà economica ed afferma che essa non porta “all’accumularsi di enormi fortune in mano di pochi: anzi, è vero il contrario. [...]. Sono le situazioni di monopolio, cioè la mancanza di libertà, che portano all’accumularsi di enormi ricchezze” (p. 118). Egli vede nella libertà la salvezza dell’industria italiana. Dice che l’iniziativa privata “non è altro che una manifestazione della ‘libertà’, dono massimo che Dio ha dato all’uomo, insito nella natura umana, perciò non ha bisogno di incoraggiamenti per il suo sviluppo ma è sufficiente che non le si frappongano ostacoli” (p. 120).

Per quanto riguarda l’imprenditore, egli dice che dev’essere una “persona completa” (p. 96), deve “procurarsi la stima dei lavoratori subordinati” (*ibid.*) e dev’essere umile: “Se dovessi dire – scrive – qual è la caratteristica che più si richiede in un capo d’impresa, dovrei dire l’ ‘umiltà’ perché l’umiltà è la virtù che, avvertendoci delle nostre debolezze, ci diminuisce le probabilità di sbagliare. E l’umiltà è anche amore perché ci consente di comprendere meglio il

nostro prossimo e particolarmente quello più vicino che collabora con noi nel nostro lavoro ” (*ibid.* ).

Nelle riflessioni di Costa sono sempre presenti i concetti cristiani di carità e di prossimo. “Si predichi – scrive – la carità, che non è altro che amore, che deve essere intesa non in un senso solo del grande verso il piccolo, del ricco verso il povero, ma in tutti i sensi: cioè dal basso all’alto non meno che dall’alto in basso; la si predichi per tutti, senza la pretesa di misurare chi ne abbia più bisogno, e si raggiungerà quel benessere, quella pace e quella giustizia sociale che gli uomini si illudono troppo di poter raggiungere a mezzo di decreti e di disposizioni legislative” (p. 54).

Per Costa i doveri del datore di lavoro verso i suoi dipendenti non si esauriscono con i doveri di giustizia, con l’osservanza dei contratti collettivi: “ci sono dei doveri di carità – egli scrive – che nessuna regolamentazione può arrivare a soddisfare” (p. 105). E precisa: “Il nostro dovere di datori di lavoro non si esaurisce pagando il giusto salario contrattuale e provvedendo alle assicurazioni di legge; non si esaurisce neanche dando materialmente più di quanto è dovuto: dobbiamo ai nostri dipendenti dare il nostro amore, l’amore dovuto al prossimo e particolarmente al prossimo che ci è più vicino, come ci è vicino chi con noi collabora nel nostro lavoro” (p. 106). E ancora: “L’amore non basta sentirlo; bisogna farlo conoscere a chi lo deve ricevere: non si tratta certo di fare dell’esibizionismo che toglierebbe ogni valore al nostro fare; è sufficiente a volte una parola, un solo sguardo, un gesto di comprensione per far conoscere i nostri sentimenti e rendere più contento chi li riceve” (p. 106). E aggiunge: “Il dovere di amare che abbiamo verso tutto il nostro prossimo deve essere particolarmente sentito e manifestato verso i nostri collaboratori che sono prossimo a noi particolarmente vicino” (p. 104).

Tutti gli uomini – rileva – hanno doveri di carità verso il prossimo: questi – scrive – “sono tanto più cogenti quanto più il prossimo è vicino e non c’è dubbio che i propri dipendenti sono un prossimo particolarmente vicino del datore di lavoro” (p. 105). Egli, dunque, “può avere degli obblighi di carità di assicurare il lavoro ai suoi dipendenti oltre gli obblighi di legge e contrattuali, anche con suo danno: questi obblighi potranno essere maggiori o minori, ma sarà bene precisare che si tratta di obblighi di carità che possono anche essere moralmente cogenti ma che non conviene e non si ha il diritto di pretendere o di imporre attraverso la legge” (pp. 105-106).

Un buon imprenditore – egli osserva – deve avere una preparazione tecnica ed economica ed “una formazione ed educazione completa sia dal punto di vista morale che psicologico” (p. 93); deve cercare continuamente di migliorarsi. Gli imprenditori – egli dice – devono imparare ad “agire bene socialmente non soltanto dal punto di vista oggettivo, ma anche dal punto di vista soggettivo. Sotto questo aspetto – egli rileva – abbiamo ancora molto cammino da percorrere per avvicinarci alla perfezione che, anche se irraggiungibile, deve rappre-

sentare la nostra meta. Dobbiamo anzitutto cercare di migliorare noi stessi: migliorando noi stessi, meglio agiremo socialmente. Dobbiamo fare il bene per il bene e non soltanto per quanto coincide con il nostro interesse. [...]. L'assillo dei problemi quotidiani talvolta veramente pressanti, ci fa spesso dimenticare la finalità vera ed ultima della nostra opera: dobbiamo elevare il nostro spirito e, così facendo, non solo opereremo meglio socialmente ma opereremo anche meglio industrialmente" (pp. 103-104). Gli imprenditori devono sforzarsi "perché si pervenga ad una più alta educazione sociale, perché ognuno operi in se stesso un affinamento di sentimenti che lo portino a comprendere con maggiore larghezza d'animo le debolezze, le necessità ed anche le celate grandezze dei propri simili" (p. 97). Si tratta di "un'opera di educazione cristiana, un'opera di formazione di caratteri, un'opera di elevazione di animi che deve essere compiuta" (*ibid.*).

Costa lamenta l'inadeguatezza dei politici del suo tempo, la modesta levatura morale e intellettuale e sottolinea che "il problema politico è soprattutto un problema morale" (p. 132). È critico nei confronti dei sindacalisti, perché si servono del sindacato per ascendere alla politica. È contro lo stato come "*angelus rector*" dell'economia. "Il pretendere di assumere la funzione di "*angelus rector*" dell'economia – scrive – è certo una delle massime manifestazioni della presunzione umana. È per questo che lo stato ha il dovere e la possibilità di fare ma deve ben guardarsi dallo strafare, perché di fronte a problemi così complessi, così variabili nel tempo e nello spazio il credersi capaci di poter tutto regolare e tutto risolvere non è altro che superbia e la superbia ha sempre portato e sempre porterà alla rovina" (p. 74).

Per Costa non c'è contrasto tra economia e morale, tra leggi economiche e leggi morali. "Le leggi economiche – scrive – sono diretta conseguenza della natura umana come Dio l'ha fatta in seguito al peccato originale" ed esse "regolano il miglior uso dei doni che Dio ha dato all'uomo: se si contravviene alle leggi economiche si fa cattivo uso dei doni di Dio" (p. 75). Il contrasto tra economia e morale – egli osserva – è un errore, dovuto ai fattori tempo e spazio. "Fattore tempo perché siamo portati a dare maggior valore all'immediato che al mediato e perciò ci può sembrare economico quello che immediatamente può dare vantaggio ma a scadenza porta un danno maggiore e perciò non è economico. Fattore spazio perché siamo portati a dare più valore ai fatti vicini che a quelli lontani ed i più vicini sono quelli che più ci riguardano personalmente. È facile perciò che noi consideriamo economico quello che a noi conviene mentre il concetto di economico deve essere riferito a tutta la comunità e non a noi stessi" (p. 80). Neanche tra economia e socialità esiste contrasto: "quello che è economico è sociale, quello che non è economico è antisociale" (p. 80). Tra economico e sociale c'è una differenza di fattore tempo, cioè: "un fatto economico può essere un fatto che si esaurisce in se stesso; il fatto sociale è invece un fenomeno di più larga portata nello spazio e nel tempo" (p. 81).

Costa lamenta la mancanza di una educazione economica che sarebbe anche educazione civile e morale. “L’educazione – scrive – dev’essere integrale, intendendosi per integrale non solo il rispetto di tutta la legge morale, ma anche il mantenimento delle giuste proporzioni tra le diverse leggi morali, che sono tutte essenziali. Per noi cristiani la legge morale si compendia nei dieci comandamenti” (p. 84). L’educazione – aggiunge – “è soprattutto amore: quanto più sapremo amare il peccatore, tanto più sapremo insegnare ad odiare il peccato” (*ibid.*).

(Pietro Birtolo)

R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004, pp. 90.

Il volume di Reinhard Lauth, noto studioso della filosofia fichtiana, fondatore ed animatore della cosiddetta “scuola di Monaco di Baviera”, nonché iniziatore e curatore della *Johann-Gottlieb-Fichte-Gesamtausgabe* promossa dalla *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, è costituito da quattro saggi composti tra il 1999 e il 2003: in essi viene ampiamente sviluppata l’istanza speculativa dell’autore di una riattualizzazione e di un radicale ripensamento della filosofia trascendentale in un costante confronto critico con i modelli di elaborazione kantiano e soprattutto fichtiano. La proposta teoretica dell’autore può essere individuata nel tentativo di una *Erneuerung der Transzendentalphilosophie “in dürftiger Zeit”*, ovvero nella ricerca di una prospettiva filosofica “trascendentale” in grado di rispondere con solida efficacia argomentativa all’attuale deriva nichilista, decostruzionistica ed essenzialmente scettica del pensiero contemporaneo. La posizione speculativa del Lauth intende esprimere un paradigma “forte” di filosofia nel quale la nozione di trascendentale acquistando rinnovate valenze fondative ed etiche, si allontana da quelle connotazioni linguistiche e storicistiche che hanno caratterizzato tanta parte della stessa filosofia trascendentale del ’900.

L’autore a partire dal primo saggio avanza con forza l’esigenza teoretica di una riproposizione del primato in filosofia dell’approccio trascendentale: per Lauth la filosofia si definisce “trascendentale” quando essa aspira a costituirsi come sistema aperto nel quale il sapere nella sua globalità deve fondarsi su di un’evidenza logica prima ed immediata e deve poter essere dedotto a partire da questo principio primo e fondante. Ad avviso di Lauth, la ricerca filosofica per recuperare il suo autentico ed originario statuto epistemologico deve quindi necessariamente pervenire «ad un primo principio, dal quale si dispiega in maniera intelligibile ogni momento ulteriore» (p. 53): si tratta di una deduzione della molteplicità a partire da un’unità originaria. Va chiarito tuttavia che la filosofia trascendentale, così come viene intesa e risemantizzata da Lauth soprattutto a partire dall’idea fichtiana di filosofia come dottrina della scienza

(*Wissenschaftslehre*), non pretenderebbe affatto di dedurre il mondo empirico nella sua interezza, bensì solamente i principi e le forme nelle quali esso può essere conosciuto ed organizzato. Il sistema della filosofia trascendentale viene qualificato come esposizione quanto più possibile esauriente delle condizioni fondamentali del sapere in quanto tale: non una deduzione dell'empirico nella sua determinatezza ma una esposizione delle regole della sua "figurazione" nella coscienza originaria, l'unica in grado di intuire l'essere delle cose come "manifestazione" (*Erscheinung*) e "immagine" (*Bild*) dell'assoluto, un assoluto che nella sua essenza rimane sempre inconoscibile a quell'essere razionale finito che è l'uomo: «noi non conosciamo un essere-in-sè, ma piuttosto il procedere costituente del nostro agire spirituale. Proprio questo vuol dire il termine fichtiano "manifestazione"» (p. 80). La filosofia trascendentale di Fichte, essendo un consequenziale svolgimento ed una radicalizzazione stessa di quella kantiana, si pone come una filosofia del limite, una filosofia che come ha rilevato anche Luigi Pareyson in sintonia con Lauth, rimarrebbe sempre fedele al punto di vista del finito (cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976<sup>2</sup>): è quest'ultima nota che segnerebbe la differenza e la distanza stessa tra la filosofia trascendentale di Fichte e l'idealismo assoluto di Hegel (cfr. anche R. LAUTH, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Steiner, Stuttgart 1987; tr. francese, *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, a cura di M. Régnier e X. Tilliette, Vrin, Paris 1987).

Uno degli elementi di maggiore originalità della posizione espressa dal Lauth in questi saggi, frutto di un'approfondita riflessione testimoniata nel corso degli anni anche dalla pubblicazione di puntuali studi (cfr. ad esempio i più recenti volumi dal titolo *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, München 1994, e *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998), si può individuare nella ricerca dell'origine e degli sviluppi della filosofia trascendentale: Lauth, apportando un valido contributo alla storiografia filosofica, interpreta Cartesio come un pensatore trascendentale *ante litteram*, come colui che cercando di fondare il sapere su di un'evidenza prima ed immediata (il *cogito*), ha anticipato sia l'approccio che il programma della filosofia trascendentale così come essa sarà successivamente sviluppata da Kant, ed in maniera ancora più compiuta e sistematica da Fichte. Di quest'ultimo il Lauth sottolinea soprattutto la funzione fondativa della realtà che esso ha attribuito ai concetti pratici, una funzione ancora assente in Cartesio e alla quale Kant ha fatto un significativo riferimento nella *Kritik der praktischen Vernunft* senza però svilupparla compiutamente come Fichte: se Kant nella *Vorrede* della *Critica della ragion pratica* ha considerato il concetto di libertà come la chiave di volta (*Schlussstein*) dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, per Lauth è stato tuttavia Fichte «ad avere per primo spalancato l'ampio spazio delle costituzioni di tipo pratico, a partire dall'impulso e dai suoi effetti fino all'agire morale supremo» (p. 23). È

Fichte ad aver argomentato rigorosamente ed in diverse modalità che la determinazione del non-io (l'oggetto, la natura) da parte dell'io avviene nell'ambito pratico e non teoretico; è con tali emblematiche parole che Lauth commenta il carattere specifico della concezione trascendentale di Fichte a partire dalla funzione costituente del pratico: «l'atto inaudito e imprevedibile della filosofia trascendentale al centro dello svolgimento della modernità era ed è d'aver annientato la tesi del naturalismo e di aver reso filosoficamente evidente la validità assoluta dell'antitesi, del primato della ragione pratica e del dovere assoluto che in essa irrompe» (p. 33). Lauth sottolinea più volte che già a partire dalla *Wissenschaftslehre nova methodo* del 1798, cercando di conferire un rinnovato primato alla ragione pratica, Fichte tentò di «trasferire il pratico nel teoretico, per spiegare questo da quello» (p. 79). Per il filosofo di Rammenau, il mondo empirico e fattuale, ciò che noi conosciamo come realtà è essenzialmente costituito dalla capacità figurante e produttiva del soggetto, più precisamente dalla facoltà inconscia dell'io definita immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*): tale capacità produttiva, per Fichte, può venire compresa in maniera adeguata solo a partire dalle sfere di costituzione del pratico, dalla tensione verso la realizzazione della libertà che guida l'agire dinamico e "formativo" dell'io quale azione-in-atto (*Tathandlung*). L'idea di Lauth, che spiega anche l'intento del filosofo di andare "con Fichte, oltre Fichte" per far emergere e riattualizzare concezioni feconde e non del tutto sviluppate da Fichte nei loro possibili e più suggestivi risvolti, è come sottolinea Marco Ivaldo «di portare fino in fondo l'idea fichtiana della funzione costituente del "pratico" e di applicarla coerentemente al principio stesso del "porre", che Fichte comprende soltanto in una chiave prevalentemente teoretica» (p. 12). Si comprende allora l'insistenza del Lauth nell'interpretare la fichtiana posizione tetica dell'io come un *volere-in-actu*, come una libertà e *voluntas* infinita che è motivo di fondo della originaria costituzione e figurazione del reale. Nella filosofia trascendentale fichtiana l'io viene quindi qualificato come libera volontà-*in-actu* che spiega la determinazione stessa dell'essere: l'essere obiettivo è ciò che si pone di fronte al soggetto (*Gegen-Sein*) ed è da esso, dalle sue facoltà trascendentali, costituito e formato.

Particolarmente suggestiva ci è parsa anche l'interpretazione lauthiana della *Wissenschaftslehre* di Fichte come "dottrina del figurare" (*Bildenslehre*): uno degli elementi che più unifica le varie edizioni della dottrina della scienza sarebbe dato dalla capacità dello spirito umano di "figurare" (*bilden*), di produrre a livello trascendentale e porre in essere rappresentazioni. Lauth sottolinea inoltre che lo stesso termine tedesco *bilden* è parola che unisce insieme il duplice processo di costituzione della realtà teoretico e pratico che la dottrina della scienza intende spiegare (cfr. pp. 81 ss.).

L'intento di Lauth è quello di andare al cuore della concezione pratica fichtiana per far emergere da essa aspetti non compiutamente tematizzati dallo

stesso Fichte: la posizione di fondo che si ritrova argomentata in più punti nei saggi, è che la soggettività trascendentale si qualifica come un *volere-in-actu* che spiega lo stesso processo gnoseologico: «ogni conoscere è sempre insieme un *volere-in-actu*; ogni *volere-in-actu* è sempre anche un conoscere» (p. 81). Siamo innanzi ad un'originale concezione filosofica nella quale l'attività conoscitiva è posta in feconda connessione con le sfere di costituzione della *práxis*: si potrebbe quasi parlare di una visione dell'etica come *philosophia prima*.

Un ulteriore elemento che qualifica la posizione del Lauth espressa nel volume è la comprensione della filosofia trascendentale come filosofia dell'interpersonalità nella quale sarebbe ingiustificata ogni accusa di solispismo e di "egoismo speculativo": la filosofia trascendentale così come viene configurata da Fichte anche nelle ultime stesure della dottrina della scienza si rivela particolarmente attenta al valore dell'alterità, un'alterità rinvenibile e deducibile nel cuore stesso dell'io: «l'io non può essere affatto posto in opera in maniera isolata; esso infatti, in quanto io soggetto alla richiesta assoluta e dentro di essa, è contemporaneamente e insieme il suo tu, è tu per sé stesso ed è tu appellato nella richiesta assoluta. In grazia della flessione su di me sono tu per me stesso allo stesso modo che sono io nel mio proprio volere e sotto la critica della mia volontà. La filosofia trascendentale, quando coniuga a partire dalla prima persona, coniuga insieme dalla seconda persona» (p. 88). L'istanza etica di fondo del Lauth è quindi quella di evincere il "tu devi", l'imperativo categorico, a partire dall'"io sono": si tratta una innovativa rilettura della filosofia trascendentale in grado di far emergere da essa i suoi più profondi ed ancora inespressi significati etici.

Il volume è arricchito anche di suggestive considerazioni dell'autore sulla costituzione trascendentale del tempo e della storia a partire dalla coscienza soggettiva (cfr. pp. 83 ss.): tali riflessioni sono svolte dal Lauth anche a partire da manoscritti di Fichte editi solo di recente e non ancora presi in adeguata considerazione dagli studiosi: si tratta delle lezioni tenute da Fichte all'Università di Berlino tra il 1809 e il gennaio 1814, e dei *Diarii* nei quali Fichte tra il 1813 e l'inizio del 1814 rimedita e tenta di riesporre creativamente le proprie posizioni filosofiche. Questi *Diarii* sono stati pubblicati nel 2001 dal Lauth con il significativo titolo *Ultima inquirenda*.

A nostro avviso, una critica che forse può essere rivolta al volume e più in generale agli studi del Lauth pur nella loro estrema accuratezza di indagine filologica, è quella di parlare di filosofia trascendentale riferendosi quasi esclusivamente alla sua elaborazione che si è avuta nella modernità filosofica: in altre parole, Lauth sviluppa un paradigma di filosofia trascendentale quasi prescindendo dalla presa in considerazione dei pur notevoli significati che la *philosophia transcendentalis* ha avuto nella tradizione classica, medievale e della scolastica barocca, significati i cui echi sono rinvenibili fino a Christian Wolff e

alla stessa *Aetas kantiana*, e la cui validità teoretica è stata più volte fatta oggetto di trattazione da vari autori nel corso del '900.

(Tommaso Valentini)

A.L. PAOLILLI. *Altruismo, socialità e sviluppo economico*, Nuova Ipsa Editore, Palermo 2005, pp. 70.

L'analisi economica dell'altruismo, e in genere delle norme morali, è ancora un tema poco dibattuto nella prevalente letteratura economica dominante (a parte i noti contributi di Rodgers, Becker e Axelrod), giacché l'idea che l'individuo agisca altruisticamente è esclusa a priori, ritenendo invece che gli individui facciano le proprie scelte in quanto fondamentalmente spinti da interessi privati. Non solo, inoltre si aggiunge che il perseguimento dell'interesse privato garantisce l'ottenimento del massimo beneficio sia per il singolo individuo sia per la collettività giacché essa è semplicemente considerata come aggregazione dei singoli.

Il lavoro di Antonio Luigi Paolilli fornisce un contributo interessante all'ampliamento della letteratura economica sul tema dell'altruismo in economia, e più in generale allo sviluppo dell'etica economica ossia di quella branca della scienza economica che si prefigge di analizzare l'apporto delle norme morali alla crescita e allo sviluppo economico e che incomincia a diffondersi consistentemente a partire dagli anni ottanta soprattutto grazie ai contributi dell'economista *Amartya Sen*.

Come ben evidenzia Paolilli, la moderna letteratura economica attribuisce all'esistenza dell'altruismo tre fondamentali ed alternative nature: quella "egoistica", la natura "egocentrica" ed infine la natura "alterocentrica". Secondo il primo approccio, l'altruismo nasce come strumento funzionale all'agire egoistico. In altre parole, il perseguimento di un comportamento altruistico cela sempre l'aspettativa egoistica dell'agente altruista sul ritorno della propria azione. In sostanza, un agente è oggi altruista perché si attende un futuro *ritorno* – in termini economici, di gratitudine, ecc. – proprio dalla parte che ha oggi ottenuto un vantaggio *gratuito* dalla sua azione. L'altruismo ha invece natura egocentrica quando esso crea *emozioni*. In altre parole, se un agente assume il proprio benessere come funzione della condizione degli altri, oltre che del proprio stato, allora ella/egli sarà propenso ad essere altruista. In questo caso, quindi, il benessere dell'agente altruista non dipende tanto dall'attesa di un *ritorno* futuro da parte del beneficiario dell'azione altruista nei suoi confronti, ma piuttosto dall'istantanea emozione che l'agente altruista prova quando la sua azione genera un beneficio nei confronti dell'altra parte. Infine, la natura "alterocentrica" pone l'accento della sua analisi sulla congenita propensione all'altruismo degli individui. In questo caso quindi la propensione all'altruismo

è semplicemente legata all'esistenza del cd. *gene morale*. In conseguenza l'agire altruistico – e quindi anche quello egoistico – di un individuo risulta essere del tutto *istintuale* e perciò indipendente ed ininfluenza dalla razionalità o ragionevolezza delle decisioni di condotta di un individuo. Se l'altruismo si genera seguendo differenti vie descritte nelle precedenti teorie, un'importante questione da risolvere riguarda la descrizione delle modalità attraverso le quali l'altruismo si evolve in una società. Su questo punto Paolilli sofferma la sua attenzione su tre principali teorie. In particolare, la prima teoria presa in considerazione è quella della *group selection*, secondo la quale l'altruismo si evolve in una società in quanto esso fornisce cooperazione, la quale, a sua volta ed in varie circostanze, permette alla collettività di raggiungere migliori risultati rispetto alla somma dei risultati ottenibili dai singoli individui. Una seconda teoria è quella della *kin selection*. L'aspetto più interessante di questa teoria risiede principalmente nell'idea che l'altruismo non è mai assoluto ma è sempre relativo; di conseguenza l'altruismo ha, di fatto, sempre un connotato elemento di discriminazione; questo significa che un agente è altruista solo quando il suo agire garantisce protezione e sviluppo di determinati membri e in determinati gruppi sociali (come la famiglia). Detto in altri termini, l'altruismo non è libero – nel senso che esso non è generalizzato tra tutti gli individui – ma è vincolato, in quanto esso è strettamente connesso all'appartenenza dell'individuo in un gruppo piuttosto che in un altro. Differentemente dalla *kin selection* la teoria del *reciprocal altruism* assume possibile una diffusione assoluta dell'altruismo; in conseguenza a ciò, l'altruismo può avere una diffusione ampia, libera e generalizzata, a patto, però, che ogni azione altruistica garantisca sempre una forma, di qualsiasi genere, di reciprocità tra gli agenti che interagiscono.

Inoltre, è opportuno rilevare che la descrizione delle varie teorie sulla natura e diffusione dell'altruismo presenti nella letteratura economica è condotta da Paolilli con uno scopo non solo descrittivo ma soprattutto funzionale alla verifica successiva dell'esito – in termini di benessere generato, di distribuzione di beni e di crescita economica – di vari ipotetici scambi commerciali tra agenti più o meno altruisti. I risultati dello studio sono interessanti in quanto, ad esempio, in ipotesi di scambio tra soggetti completamente altruisti gli agenti possono non raggiungere un equilibrio dall'interazione delle scelte e dei comportamenti. Si tratta, in particolare di equilibri instabili che potremmo definire *estremi*, secondo i quali, sinteticamente, un bene è attribuito per il 100% ad un individuo non attribuendo nulla all'altro, ma, ovviamente, ciò è ragionevolmente impossibile se lo scambio interessa agenti più o meno altruisti. Infatti, nessuno, essendo almeno un po' altruista, è mai disposto a prendere tutto senza lasciare nulla all'altra parte. Inoltre, Paolilli illustra poi il caso nel quale i beni sono distribuiti equamente, caso per il quale gli agenti hanno, di fatto, entrambi lo stesso grado di altruismo. A ben vedere questi due casi non esauriscono cer-

to la casistica dei possibili esiti di uno scambio tra soggetti altruisti in quanto ciò dipende ovviamente dalla disponibilità iniziale dei beni per i quali gli agenti iniziano lo scambio, dalla struttura delle preferenze rispetto ai beni oggetti di scambio e dal diverso grado di altruismo che caratterizza i singoli agenti. Su questo punto quindi Paolilli opportunamente amplia l'analisi presentando, di fatto, una casistica completa dei possibili equilibri che può generarsi a seguito degli scambi tra individui altruisti.

Se diversa è la natura dell'altruismo, diversa è la modalità del suo sviluppo e diversi sono anche gli esiti degli scambi tra soggetti altruisti ci si può chiedere se è ragionevolmente possibile una individuazione esaustiva delle circostanze per le quali l'altruismo può concretamente affermarsi in una società e soprattutto con quali esiti per la collettività. Paolilli cerca di dare una risposta – ovviamente in termini di analisi economica – a questo problema attraverso la costruzione di un “modello evolutivo” dell'altruismo. In pratica il modello è elaborato attraverso l'analisi dinamica di “popolazioni” di agenti (imprese, consumatori, ecc.) nel tempo. L'obiettivo finale di tale modello è di indagare sulla convenienza sociale dell'altruismo per lo sviluppo della “popolazione”. In particolare egli verifica l'efficienza dell'altruismo nella gestione e distribuzione delle risorse scarse a disposizione di un gruppo sociale nel tempo. Di fatto, però, non è facile concludere univocamente sulla prevalenza ed evoluzione del comportamento altruista o di quello egoista in una società poiché esso in realtà dipende *almeno* da due fondamentali condizioni che lo stesso Paolilli rileva nella numerosità degli individui altruisti e/o egoisti e nella tipologia dei rendimenti derivanti dall'interrelazione tra individui altruisti. In sostanza, è probabile che l'altruismo prevalga sull'egoismo se l'azione altruistica permette alla collettività degli individui nel tempo di ottenere benefici superiori alla somma dei benefici ottenibili dai singoli individui completamente egoisti. In questo caso quindi è anche probabile che, poiché gli individui verificano il vantaggio ad essere altruisti l'azione altruista diventi, di fatto, un'*istituzione* e quindi una regola sociale generalmente accettata, che diventa, a sua volta, patrimonio congenito delle successive generazioni di agenti economici, i quali non si pongono più il problema di analizzare la convenienza ad agire altruisticamente – in quanto ciò è stato già fatto nel passato dalle precedenti generazioni di agenti – ma semplicemente si pongono il problema di come meglio adottare la stessa azione altruista ormai diventata *istituzione*.

All'interno dell'analisi condotta dall'autore spiccano poi gli interventi dell'economista Guglielmo Forges Davanzati e dello zoologo Ferdinando Boero che completano, se pur in ambiti diversi, il lavoro di Paolilli. Il primo enfatizza, ad esempio, le ragioni per le quali la teoria economica dominante, di fatto, è interessata allo studio dei comportamenti che prescindono da motivazioni *solidaristiche*, mentre il secondo è invece interessato a proporre una descrizione dell'agire egoistico/altruistico di tutti gli esseri viventi (soprattutto quelli

diversi dall'essere umano), passando, di fatto, dalla descrizione dei possibili comportamenti egoistici o altruistici di organismi più semplici a quelli più complessi, discutendo ad esempio dell'interazione più o meno altruistica delle semplici cellule fino all'interazione sociale degli animali.

In conclusione, si può dire che il lavoro di Paolilli aggiunge un'originale analisi economica dell'altruismo alla letteratura economica preesistente e che merita un'attenta lettura almeno per due principali ragioni: *a)* il volume, in concreto, giunge a risultati interessanti sulla natura e sviluppo dei comportamenti altruistici utilizzando la nota metodologia della massimizzazione di funzioni di utilità dell'economia dominante, partendo però da presupposti ad essa differenti, e *b)* il lavoro di Paolilli è condotto con estrema rigosità logica e metodologica presentando un'ampia, esaustiva e dettagliata modellistica dei vari comportamenti solidaristici che possono verificarsi nella realtà, il tutto integrato da vari esempi numerici ottenuti attraverso simulazioni matematiche e da un'appendice di integrazione matematica all'argomento.

Per finire, quindi, il lavoro di Paolilli rappresenta senz'altro un buon riferimento per tutti coloro che vogliono imbattersi o magari approfondire lo studio dell'altruismo e, più in generale, del rapporto tra norme morali ed economia.

(*Andrea Pacella*)

J.-P. SARTRE, *La mia autobiografia in un film*, traduzione e cura di Giovanni Invitto, Christian Marinotti Edizioni s.r.l., Milano 2004, pp. 159.

È qui riportato il testo integrale del film-intervista realizzato da Alexandre Astuc e Michel Contat con la partecipazione di Simone de Beauvoir, Jacques-Laurent Bost, André Gorz e Jacques Pouillon. Girato per la maggior parte nei mesi di febbraio e marzo del 1972, interrotto per motivi finanziari, è stato montato tra l'autunno del 1975 e l'inizio del 1976. Il 27 maggio 1976 fu presentato in anteprima al Festival di Cannes. L'uscita parigina ebbe luogo il 27 ottobre 1976.

Nella Nota in premessa "*Io sono dunque io penso*", Giovanni Invitto chiarisce che si tratta di "un dialogo che non cercava alcuna verità che non fosse la comprensione di un tempo consumato e 'significato' da tante scelte" (p. 7).

Sartre ripercorre, nella sceneggiatura del film, la propria infanzia, la propria giovinezza, la propria formazione. "Quel che mi interessa – dice – è piuttosto l'autobiografia come la si presenta in questo film, cioè il tragitto di un intellettuale che, nato nel 1905, è finito al '72 per ora. Ma è il tragitto di *un* intellettuale" (p. 134). Attraverso quel lavoro cinematografico vuol dare un profilo complessivo del suo itinerario di intellettuale. Come mette ben in rilievo

Invitto, Sartre “sapeva del proprio oscillare, inevitabile, tra la figura di un intellettuale classico e quella di un intellettuale critico e dialettico, assediato interiormente dalla volontà di collaborare con le avanguardie umane che puntano alla liberazione materiale e all’innovazione sociale, senza potersi riconoscere, però, nelle loro ideologie” (pp. 10-11). Invitto, quindi, sottolinea il suo oscillare tra la figura di un intellettuale classico e quella di un intellettuale critico dialettico, l’ambiguità tra letteratura e filosofia e il suo pendolarismo tra la volontà d’impegnarsi per le masse e non impegnarsi decisamente.

Sartre dice “d’essere, grosso modo, un intellettuale classico” (p. 153), ma dice anche di “vedere quel che sarà l’intellettuale, ciò che è in procinto di divenire” (p. 154), l’intellettuale differente, quello apparso nel mese di maggio del ‘68. L’intellettuale classico – egli dice – coglie in sé “la contraddizione costante del sapere universale e della utilizzazione pratica, singolare o particolare di questo sapere [...], che rassomiglia molto alla contraddizione della coscienza infelice di Hegel, dal momento che ci sono anche l’universale e il particolare in questa coscienza infelice hegeliana” (pp. 148-149). Rileva che il movimento studentesco del maggio 1968 ha contestato questo intellettuale, “un tecnico del sapere pratico, professore in una università, e detentore di un certo sapere che la società borghese gli ha dato, che ha una parte di universalità, una parte di particolarità; e in quanto detentore di questo sapere, ha un potere, ha un potere particolare, può eliminare alcuni allievi [...], è incaricato da una società borghese di un potere borghese di selezione” (p. 150). L’intellettuale differente, invece, quello apparso nel mese di maggio ‘68, il nuovo intellettuale, deve servire le masse “dando loro quello che esse possono chiedere e che egli possiede” (p. 151).

Quasi settantenne, Sartre scriveva, da intellettuale classico, un libro su Flaubert. “Benché io abbia sempre contestato la borghesia, – dice – le mie opere si indirizzano ad essa, nel suo linguaggio e – per lo meno nelle più vecchie – vi si troveranno degli elementi elitari. Io sono legato da diciassette anni a un’opera che non potrà interessare gli operai. Io vi sono legato, ovvero: ho sessantasette anni, vi lavoro dall’età di cinquanta, e la sognavo da prima. È questo che mi riannoda ai miei lettori borghesi. In quell’opera, io sono ancora borghese e lo rimarrò fino a che non l’avrò terminata” (p. 24). Tuttavia, – egli dice – “grazie ad un lato di me completamente diverso, che rifiuta i propri interessi ideologici, io mi contesto da solo come intellettuale classico, e comprendo che, se non sono stato recuperato, c’è mancato poco. E nella misura in cui mi contesto, in cui rifiuto di essere uno scrittore elitario che si prende sul serio, accade che io mi trovi in mezzo ad uomini che lottano contro la dittatura borghese. I nostri nuovi interessi sono gli stessi” (p. 25). È consapevole, dunque, della sua contraddizione: “scrivo ancora dei libri per la borghesia – dice – e mi sento solidale con i lavoratori che vogliono rovesciarla” (*ibid.*). Rifiuta il Premio

Nobel attribuitogli dall' Accademia svedese nell'ottobre del 1964, perché non voleva essere considerato uno scrittore borghese.

Per quanto riguarda il rapporto tra letteratura e filosofia, dichiara: "sono sempre stato prima scrittore, e poi filosofo" (p. 58); dichiara anche che l'interesse per la filosofia è maturato in seguito alla lettura del libro di Bergson *Essai sur les données immédiates de la conscience*: "La filosofia – dice – è divenuta una cosa che mi interessava profondamente" (p. 57). Scrive *La Légende de la vérité* (1931). "In quel momento, – dice – la filosofia aveva qualcosa di letterario nei miei libri, o perlomeno credevo, che fosse espressa letterariamente, cosa che ho cambiato del tutto. Non penso che la filosofia possa esprimersi letterariamente. Essa deve parlare del concreto, ch'è altra cosa. Ma ha un linguaggio tecnico che occorre impiegare" (*ibid.*). La filosofia, quindi, ha un suo linguaggio tecnico; non può coincidere con la semplice narrazione letteraria. "Così ci spieghiamo – scrive Invitto – la diversità lessicale, strutturale, letteraria, stilistica, per esempio, tra *L'Être et le Néant* e la *Critique de la raison dialectique*" (p. 11). "Qui – prosegue Invitto – è un punto di distanza, qualitativamente incolmabile, rispetto al nesso/identità di filosofia e narrazione, così come era posto nelle elaborazioni del pensiero 'femminile' di Simone de Beauvoir" (*ibid.*). Sartre dichiara altresì: "Considero ugualmente la filosofia oggi come l'unità di tutto ciò che faccio, cioè, se volete, la sola unità che possa esserci tra i differenti libri che ho fatto in un'epoca data, ovvero l'unità filosofica. [...], l'unità è la filosofia" (p. 59).

In questa autobiografia, Sartre mostra la consapevolezza della propria ambiguità di ruolo: è per le masse, ma non s'impegna in maniera decisiva e "appartenente", è per il partito comunista, ma non accetta di esserne membro, perché le appartenenze partitiche limitano le libertà critiche della funzione intellettuale: "non intendevo – dice – abbandonare la mia libera ricerca. È una delle cose che per me hanno contato molto; ho sempre voluto ricercare le cose per conto mio. Il 'io sono dunque penso', no, 'io penso dunque sono' di Descartes è stato veramente ed è sempre il mio pensiero filosofico essenziale" (p. 104). Entrando nel partito, – dice – "avrei dovuto scrivere degli articoli che mi sarebbero stati più o meno commissionati" (*ibid.*). Sartre, dunque, è scrittore della contestazione radicale, senza essere impegnato in un partito; concepiva l'impegno politico scrivendo: "ogni scritto – diceva – è politico" (p. 101).

Alla domanda di André Gorz su quale dovesse essere la posizione di un intellettuale dinanzi ad una rivoluzione, anche quando avesse dimostrato i propri limiti (il riferimento era alla dittatura cubana di Fidel Castro), Sartre risponde molto chiaramente: "Occorre considerarsi solidali con essa e occorre criticare ciò che c'è da criticare. D'altronde ho sempre pensato [...] che la situazione di un intellettuale si definisce attraverso due cose: fedeltà e critica. Penso che la fedeltà sia necessaria: non si può abbandonare un gruppo politico quando e come si vuole; se siete con esso vi restate, per un certo tempo, in ogni caso fin-

ché ciò è possibile. Ma dovete sempre ricordarvi che un intellettuale è là per marcare i principi di una rivoluzione. Se questi principi non sono rispettati, egli deve dirlo. Allora, fedeltà e critica, è difficilissimo, ma questo dipende da noi: sta a noi sciogliere questo imbroglio che è in noi” (pp. 144-145). Quindi fedeltà al progetto rivoluzionario e atteggiamento critico e problematico.

*(Pietro Birtolo)*