

Sentiamo dire spesso, nelle discussioni scientifiche ma anche nelle chiacchiere che troviamo sui giornali o alla televisione, che i Vangeli si possono affrontare a partire dalla fede oppure dalla scienza; e cioè, o mantenendo dei presupposti razionalmente ingiustificati, che però sono decisivi per l'interpretazione dei testi, oppure con l'eliminazione di questi presupposti, affidandosi a criteri puramente razionali. Il libro di Gaeta è scritto contro la possibilità di mantenere in vita questa alternativa; o meglio con l'obiettivo di spostare questa problematica su un altro terreno e mostrarne tutta la complessità. L'autore ha sempre coltivato interessi filosofici, come del resto fece a suo tempo l'autore cui egli si riferisce più spesso in questo libro, il teologo protestante Rudolf Bultmann. In questo senso sarebbe possibile risalire a Kierkegaard (in particolare verso l'ultimo Kierkegaard di *Esercizio di cristianesimo* o de *L'istante*) e di qui andare verso la tesi giovanile di Adorno, oppure verso Barth o verso Heidegger; ma non possiamo farlo, non solo perché non è questa la sede per farlo, ma perché dobbiamo rimanere attenti al tema centrale di questo libro, che è una riflessione sul metodo storico.

Nel secondo capitolo, "Il Gesù terreno e il Cristo della fede", Gaeta ricostruisce rapidamente le vicende della ricerca sulla vita di Gesù: il positivismo storico della seconda metà dell'Ottocento (che operava sui testi a prescindere dalla fede cristiana) è stato temporaneamente sospeso nella cosiddetta teologia dialettica della prima metà del XX secolo e più ampiamente nella tendenza ermeneutica di cui Bultmann è il maggiore interprete; è stato poi ripreso negli ultimi vent'anni (sicché Gaeta parla di «rinnovato positivismo storico»), soprattutto nell'ambito linguistico anglosassone, fino a diventare l'ideologia dominante nelle istituzioni accademiche di tutto il mondo. «In effetti il confronto fra Bultmann e alcuni suoi discepoli – scrive Gaeta – va compreso come l'esito necessario di una lunga interrogazione imposta dal tentativo di comprendere storicamente la genesi del cristianesimo, senza tuttavia espungervi la domanda teologica, come era stato fatto dalla ricerca ottocentesca e come è accaduto di nuovo nell'ultimo ventennio». Possiamo dire, con qualche necessaria semplificazione, che Gaeta segue Bultmann (e Käsemann, per quanto riguarda la possibilità di collegare il Cristo della fede al Gesù storico, possibilità che veniva sostanzialmente negata in Bultmann), segue cioè la tendenza ermeneutica e non quella positivista. Questo non vuol dire però che egli ritorni in qualche modo a riammettere un presupposto teologico: il metodo storico non richiede alcuna opzione di fede

ma deve rendere conto dei propri principi, appunto come metodo storico. Gaeta certamente ricorda che in *Storia ed escatologia* (1957), un testo scritto in una relazione molto stretta con le ricerche di Löwith e di Cullmann sul significato e il fine della storia, Bultmann si poneva la famosa domanda: che cos'è un fatto storico? E già nei saggi degli anni Cinquanta dedicati a Dilthey e a Heidegger aveva distinto una storiografia naturalistica, legata alla centralità della relazione causale, e una storiografia autenticamente spirituale, legata alla ricerca di una diversa nozione di storicità. Sappiamo bene che queste distinzioni metodologiche avevano radici nella filosofia di Heidegger e, per quanto riguarda la teologia e la storia del cristianesimo, nell'opera di Troeltsch e di Harnack; le ricordo soltanto per dire che un lato importante dell'impresa di Bultmann (lato che è assolutamente presente nel libro di Gaeta) consiste in questa ricerca del metodo storico, e in una piena coscienza delle sue implicazioni filosofiche (Bultmann cita, facendola propria, la frase dell'amico filosofo Gerhard Krüger: «La storia è oggi il nostro problema maggiore»). Quindi se diciamo che la ricerca storica si applica ai documenti religiosi come a qualunque altro testo che ci provenga da un passato più o meno lontano, dobbiamo però fare attenzione ai presupposti che lasciamo agire: dobbiamo sapere che i Vangeli non sono essenzialmente rivolti a accertare fatti, anche se contengono delle narrazioni; il loro scopo è invitare l'ascoltatore a una nuova comprensione della vita e del mondo, e così a cambiare il proprio atteggiamento. «Cercare in esse (le fonti) la verità storica – scrive Gaeta nell'ultima pagina del suo libro – è altrettanto fuorviante che cercare di estrarne una dottrina teologica».

Quindi non ha senso per Gaeta l'idea di raccogliere, dai documenti che ci sono pervenuti, frammenti apparentemente più attendibili che ci dovrebbero condurre, dopo un faticoso lavoro di collegamento, alla scoperta del Gesù storico. E in effetti già il padre Lagrange nel 1903 si chiedeva: «Non si vede che è più facile estrarre dagli evangelisti una dottrina religiosa che metterli uno accanto all'altro (*bout à bout*) per comporre una storia propriamente detta?» (*La méthode historique*, Appendice: *Jésus et la critique des Évangiles*). Si tratta invece secondo Gaeta di «volgere l'attenzione precisamente sulla varietà delle rappresentazioni offerte dalle fonti; e non più per estrarne, in ragione dei criteri storici assunti, le tessere di un mosaico che non potrà mai essere compiuto, bensì per ricercare come ciascuna fonte ha compreso Gesù dalla propria specifica angolazione». Occorre quindi ricostruire organicamente la posizione dell'autore, e vedere poi a quale Gesù (a quale figura, o immagine) quella posizione ci conduce. Si potrebbe dire a questo proposito (del Nuovo Testamento) quello che Daniele Garrone ha scritto recentemente delle parti che compongono l'Antico, e cioè che

quei testi, benché consistano per lo più in narrazioni, ci dicono soprattutto qualcosa delle comunità e degli autori che li hanno prodotti, e soltanto in un senso secondario e problematico dei fatti che vi sono raccontati. «I testi sono dunque in primo luogo un documento prezioso non per ricostruire la storia degli eventi a cui si riferiscono, ma per tracciare la storia delle correnti di pensiero – altri dicono “partiti” – a cui dobbiamo i testi medesimi» (D. Garrone, *La storia nella Bibbia*, in *Il tutto nei frammenti. Atti del 3° convegno della facoltà teologica dell'Emilia-Romagna*, 3-4 dicembre 2008).

Se guardiamo al passato, sappiamo che, mentre in Germania la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito problematizzava radicalmente il metodo storico, in Francia e in Inghilterra il modello di ogni scientificità restava fissato nelle scienze naturali. Il positivismo ha seguito questo orientamento già nel periodo immediatamente successivo alla Rivoluzione francese, in Saint-Simon, Comte, e per quanto riguarda le scienze religiose e la storia del cristianesimo nella seconda metà dell'Ottocento anche in Renan e Loisy. Il biologismo, il naturalismo, l'evoluzionismo producevano immagini che non erano soltanto metafore, perché si supposeva che la natura segua ovunque le stesse leggi, anche nello sviluppo dell'umanità e delle società: e in ciò il positivismo si dichiarava erede dell'Illuminismo. Ora noi siamo certamente lontani da tutto questo, ma è istruttivo considerare per un attimo quello che ancora un secolo fa autori importanti ritenevano una premessa indispensabile della conoscenza storica, proprio per comprendere che la scelta di fede non è in ogni caso l'unica premessa possibile per questo genere di conoscenza, al di fuori della quale troveremmo soltanto l'assenza di presupposti ovvero una specie di nudità della ragione. Secondo Troeltsch il metodo storico richiede il riconoscimento di questi tre principi: anzitutto, un principio di rivedibilità costante e di progresso che, se non vuole essere mera dispersione e cattiva infinità, ha bisogno di un principio regolatore esterno che è, nella posizione di Troeltsch, la filosofia hegeliana della storia. Ha scritto Löwith nella Prefazione di *Meaning in History*: «La pienezza del significato richiede un compimento temporale. È possibile arrischiare un giudizio sul senso degli avvenimenti storici soltanto quando il loro *τέλος* futuro si fa manifesto». Da questo punto di vista il sapere storico diventa definitivo con il compimento della storia; perciò la dottrina hegeliana assume agli occhi di Troeltsch un importante significato, e «meriti inalienabili»: essa ha concepito la storia umana «come uno spiegamento della ragione divina» (*Metodo storico e metodo dogmatico in teologia*, 1900). Un secondo principio, chiaramente riferibile all'opera di Wilhelm Dilthey, riguarda la riproducibilità psichica delle esperienze passate che hanno lasciato tracce nel documento (teoria della comprensione, o del ri-vivere). Ma questo significa supporre, contro le

intenzioni antimetafisiche dell'autore, una struttura psichica comune a tutta l'umanità, una "natura umana". Un terzo principio poi impone il collegamento causale all'interno di un unico mondo, di un mondo sostanzialmente chiuso (regola della continuità o omogeneità di tutti i fenomeni storici), per cui non si può dare alcun evento che non sia effetto e causa di altri eventi. È appunto questo il modello di storicismo che secondo Bultmann (cito ancora da *Storia ed escatologia*) sarebbe una «forma di relativismo», in quanto concentra tutta la sua attenzione sul «fondamento della connessione causale di tutti gli avvenimenti... la storia viene sostanzialmente compresa in analogia con la natura e la storiografia ravvisa il proprio compito nel constatare fatti e nello scoprire le leggi del loro annodarsi... In tal modo essa prescinde dalla soggettività dello storico e rinuncia a ogni giudizio di valore». Ora è possibile che queste premesse, un tempo ritenute indispensabili per costituire un'autentica conoscenza storica, si siano in seguito modificate, fino a scomparire o a trasformarsi. Oggi probabilmente non ci leghiamo, in quanto storici, a premesse metafisiche relative alla forma del mondo, della storia o della psiche umana; tuttavia l'orientamento ermeneutico (che risale a Dilthey ma che, attraverso Heidegger, arriva fino a Bultmann) mira alla scoperta di inevitabili presupposti che orientano l'interpretazione. Si tratta di un lavoro che è sempre da riprendere, e penso che Gaeta si troverebbe d'accordo con queste parole che Harnack ci ha lasciato nel suo famoso saggio del 1900 su *L'essenza del cristianesimo*: «Speriamo di trovare almeno dei giudici bendisposti, che non giudichino i nostri pensieri da ciò che noi abbiamo acriticamente assunto dalla tradizione, senza avere la forza o sentire la necessità di un controllo, bensì appurino che cosa costituisce il nostro apporto specifico».

Naturalmente occorre subito scartare l'idea che l'utilizzazione esistenziale del testo possa sconfinare in un certo arbitrio dell'interpretazione. Da questo punto di vista mi sembra utile ricordare la distinzione che fece a suo tempo Ricoeur (nella sua *Prefazione a Bultmann*, 1960) tra senso e significato: il senso è un momento oggettivo e perfino "ideale" (nel senso degli oggetti logici descritti da Frege e da Husserl); il significato è la ripresa o la riasunzione del senso da parte del lettore, la sua realizzazione nell'esistenza. «Il momento dell'esegesi – scriveva Ricoeur – non è quello della decisione esistenziale... L'intero percorso della comprensione va dal senso ideale al significato esistenziale». Però questa connessione o composizione di piani (cara a tutta la filosofia di Ricoeur) sarebbe rifiutata da Gaeta, perché lega ancora troppo strettamente il momento esegetico al momento teologico. Gaeta è pienamente consapevole che l'orientamento illuministico o positivistico di cui si parla ovunque nel suo libro costituisce, per così dire, la via maestra della modernità e non è in alcun modo reversibile; dobbiamo

accettare ciò che disse Freud nel 1927, cioè che «lo spirito scientifico produce un modo particolare di atteggiarsi verso le cose di questo mondo; di fronte alle cose della religione sosta un attimo, esita, da ultimo anche qui varca la soglia» (*L'avvenire di una illusione*). Quindi la discussione sul “Gesù storico” deriva in parte da questa situazione paradossale: i testi sono testi religiosi, non direttamente storici, lo abbiamo detto; la nostra società è sempre meno religiosa, i nostri interessi sempre meno religiosi. Dei testi si farà dunque quello che siamo in grado di farne, secondo l’orientamento dominante nella nostra situazione storica. «D'altronde non bisogna dimenticare – scrive Gaeta nella conclusione del suo libro – che il Gesù storico è un prodotto specifico della modernità, nato a un tempo come esigenza di conoscenza storica oggettiva e come tentativo di ridefinirne l’immagine in funzione di un nuovo modello culturale. Non meraviglia perciò che si sia così a lungo perseguita tale ricerca, malgrado l’evidenza della sua estrema difficoltà; lo esigeva e lo esige tuttora la disposizione intellettuale moderna come pure gli interessi profondi della nostra società, tra i quali quello specificamente religioso è ormai ampiamente secondario e anche quando sussiste lo si dichiara per principio non operativo nell’indagine».

Si potrebbero fare alcune osservazioni, non critiche ma indicazioni per ulteriori approfondimenti. I riferimenti alla concezione moderna o borghese della scienza, agli ambienti accademici, all’ideologia universitaria, sono alquanto generici; è ben vero che ogni sapere è radicato in una situazione, sociale, storica, economica, intellettuale, ma allora si deve procedere a una vera analisi, circostanziata, approfondita, che metta in evidenza i presupposti di quel particolare tipo di sapere. Altrimenti il dubbio, il disagio, non è ancora un punto di vista che permetta di ricostruire tutto il quadro secondo un diverso orientamento. Ad esempio non si potrebbe dire apertamente che la storicità richiesta dai Vangeli, il rapporto fra passato e futuro, non sono uguali alla storicità prevista dagli storici? Se noi guardiamo all’edizione critica dei Vangeli, alla quale Gaeta ha lavorato per tanti anni, oppure a certe parti del suo vecchio libro *Religione del nostro tempo* (penso in particolare alla relazione tenuta a Palermo nel 1998: *Il tempo della fine*), sappiamo che tutta una riflessione su temporalità e storicità è ben presente nell’opera di Gaeta, anche in rapporto a Kierkegaard e a Bultmann. Non è lui che ha accolto nella collana “Le vie” della Marietti l’ultimo Kierkegaard, curato da Alberto Gallas? Ma questa dimensione non entra nel libro che stiamo esaminando, e al tempo stesso ne condiziona sotteraneamente gli esiti. Anche questa potrebbe essere una direzione molto interessante di approfondimento, tra Bultmann, Cullmann e Löwith: una teoria ermeneutica della temporalità.

Guglielmo Forni Rosa

ROBERTO FRANZINI TIBALDEO, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà"*, Mimesis, Milano 2009, pp. 432.

HANS JONAS, *Potenza o impotenza della soggettività?*², a cura di Paolo Becchi e Roberto Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2006, pp. 141.

1. A scandire le diverse fasi della lunga riflessione di Hans Jonas è quel «dialogo mai concluso della filosofia con se stessa» cui egli stesso, discutendo della situazione presente e delle prospettive future della ricerca filosofica, fa riferimento nel breve scritto *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*¹. Gli ultimi anni hanno visto un incremento notevole dell'interesse per il pensiero di Jonas, non soltanto per la sua costruzione di un'etica per la civiltà tecnologica, ma anche per le fasi precedenti della sua ricerca speculativa, dalle indagini sullo gnosticismo alla elaborazione di una biologia filosofica². Tale interesse per i diversi momenti e per le questioni particolari della riflessione jonasiana, si è manifestato, da un lato, nell'esigenza di ricostruzioni complessive che restituissero il senso unitario della filosofia di Jonas, dall'altro nella necessità imprescindibile di un confronto diretto con i testi jonasiani. In Italia, in particolare, hanno visto la luce sia ricostruzioni analitiche complessive³, sia importanti inediti jonasiani⁴, con i quali ci si propone un prossimo e attento confronto.

Tra i risultati principali della ricerca su Jonas vi è il riconoscimento della centralità della sua *ontologia fenomenologica della vita*⁵. Da un lato, infatti, l'elaborazione di una *biologia filosofica* ha senza alcun dubbio la sua radice nei risultati raggiunti nei suoi studi sullo gnosticismo e la gnosi contemporanea, dall'altro è proprio sul fondamento di quella che lo stesso Jonas considera la sua impresa filosoficamente più importante⁶, che viene costruita quel-

¹ H. Jonas, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993; tr. it. *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, a c. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1994, p. 28.

² Una utile ricognizione bibliografica in C. Bonaldi, *Bibliografia su Hans Jonas. Integrazione (fino al 1993) e aggiornamento (1994-2002)*, in "Magazzino di Filosofia", 9 (2002), pp. 161-190. Alcune indicazioni bibliografiche fino al 2006 sono fornite da V. Rasini, *Recenti sviluppi nella ricezione di Hans Jonas: una rassegna bibliografica*, in "Esercizi Filosofici", 1 (2006), pp. 75-82.

³ Cfr. A. Michelis, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007.

⁴ Cfr. H. Jonas, *Problemi di libertà*, a c. di E. Spinelli, A. Michelis, Aragno, Torino 2010.

⁵ Cfr., ad esempio, M. L. Furiosi, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

⁶ Cfr. A. Michelis, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, cit., p. 37.

l'etica della responsabilità consegnata alle fortunate pagine di *Das Prinzip Verantwortung*⁷. Il tentativo, consapevolmente anacronistico⁸, di elaborare una ontologia (tentativo peraltro non isolato nel contesto della riflessione filosofica contemporanea⁹) costruita sulla base di un'analisi del fenomeno della vita e di rinvenire in essa il fondamento di un'etica per la civiltà tecnologica impone di valutarne sommariamente i risultati e, naturalmente, le questioni e i problemi che, a nostro giudizio, solleva.

2. È nel quadro di questa attenzione crescente per la riflessione di Jonas e, in particolare, per la sua ontologia della vita, che si colloca l'ampia monografia di Roberto Franzini Tibaldeo dedicata all'elaborazione della biologia filosofica¹⁰. Merito indubbio di questo volume è anzitutto quello di seguire in modo analitico le fasi che scandiscono l'ambizioso progetto jonasiano di operare una «rivoluzione ontologica» che colga il fenomeno della vita nella sua originarietà, sino a fondare su di esso un'etica della responsabilità. Articolato a partire dagli studi che Jonas conduce sullo gnosticismo antico, il lavoro di Franzini Tibaldeo ripercorre in modo analitico le vicende che conducono il filosofo tedesco a individuare nel *corpo vivente* (*living body* o *lebendiger Körper*) il fenomeno originario attorno al quale costruire una ontologia. Particolarmente interessante in questo studio risulta l'analisi dei *Lehrbriefe*, scritti da Jonas in Italia nel corso della Seconda Guerra Mondiale. Come afferma Franzini Tibaldeo, «in queste lettere è possibile intravedere i capisaldi della biologia filosofica che andrà a costituire *The Phenomenon of Life* (1966), nonché la sua rielaborata e modificata edizione tedesca, *Organismus und Freiheit* (1973)»¹¹. Benché queste lettere siano testimonianze di «una frattura, il cui spartiacque è rappresentato dalla dolorosa esperienza della seconda guerra mondiale»¹², tuttavia in esse confluisce in modo significativo l'intensa riflessione sulla gnosi che impegna Jonas sin dal 1926¹³. Il «radicale dualismo che – nello

⁷ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main 1979; tr. it. *Il principio responsabilità*, a c. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993.

⁸ *Ivi*, tr. it., p. XXX.

⁹ Si pensi, ad esempio, all'ontologia utopica sviluppata da Ernst Bloch, con la quale Jonas ha modo di confrontarsi direttamente in *Das Prinzip Verantwortung*. Per un parallelo tra l'ontologia della vita di Jonas e l'ontologia utopica di Bloch, cfr. A.M. Vitale, *Disperazione responsabilità speranza. La vita come experimentum: Anders, Jonas, Bloch*, in «Filosofia e Teologia», 1 (2007), pp. 87-99.

¹⁰ R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà"*, Mimesis, Milano 2009.

¹¹ *Ivi*, p. 58.

¹² *Ivi*, p. 49.

¹³ *Ivi*, p. 30.

gnosticismo – governa il rapporto di Dio col mondo e conseguentemente quello dell'uomo col mondo»¹⁴, è utilizzato da Jonas «ben al di là dei propri confini storici tradizionali»¹⁵, e diviene il criterio per interpretare il *nichilismo dualistico* contemporaneo. Come spiega Franzini Tibaldeo «le tematiche gnostico-dualiste riscontrate in correnti religiose della tarda antichità e le problematiche filosofiche ivi emerse si innestano e vengono ribaltate sulla contemporaneità, che si scopre minata interiormente dal tarlo del nichilismo, della cui pericolosità ed estrema pervasività il conflitto mondiale e la tecnica contemporanea sono – ad avviso di Jonas – sintomi epocali evidenti»¹⁶. A partire dai *Lehrbriefe*, e facendo tesoro dei risultati delle ricerche storico-filosofiche dedicate allo gnosticismo e al dualismo nella sua versione moderna e contemporanea, si delinea così quell'orientamento speculativo che lo conduce verso la biologia filosofica, intesa come tentativo di costruzione di un nuovo *monismo integrale post-dualistico*. È l'esigenza di cogliere la *vita come unità psicofisica*, superando da un lato le diverse versioni del dualismo, dall'altro i «monismi postdualistici (materialismo e idealismo)»¹⁷, che spinge Jonas a individuare nel *corpo vivente* «il nodo dell'essere»¹⁸.

Ampio spazio viene dedicato da Franzini Tibaldeo al carattere polare del monismo jonasiano. Fin dal dato originario del *metabolismo*, con il quale il vivente si contrappone al mondo inorganico ponendo in essere uno «scambio di materia con l'ambiente»¹⁹, l'essere vivente si dispone «secondo livelli ascendenti di elaborazione e di sviluppo»²⁰. In ciascuno di questi livelli che scandiscono il fenomeno della vita, dalla *sorpresa ontologica* del metabolismo all'uomo, Jonas individua quel «carattere oppositivo e polare della vita»²¹ che si manifesta nella dialettica di libertà e necessità, sé e mondo, interiorità e exteriorità²². Nell'articolazione di questa biologia filosofica ruolo determinante hanno le categorie di *libertà* e *trascendenza*. Esse scandiscono l'organizzazione del vivente e delle sue funzioni specifiche nel processo che conduce dall'inorganico all'organico e, infine, all'uomo.

¹⁴ *Ivi*, p. 35.

¹⁵ *Ivi*, p. 30.

¹⁶ *Ivi*, p. 49.

¹⁷ *Ivi*, p. 167.

¹⁸ H. Jonas, *The phenomenon of life. Toward a philosophical biology*, Harper and Row, New York 1963; tr. it. *Organismo e libertà*, a c. di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, p. 34.

¹⁹ *Ivi*, p. 107. Il metabolismo «rappresenta il carattere nodale di tutta l'esistenza organica, nonché la forma più semplice... di manifestazione di quella nuova forma di causalità che è la libertà» R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 105.

²⁰ R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 117.

²¹ *Ivi*, p. 125.

²² *Ivi*, pp. 117 ss.

Libertà e trascendenza rispettivamente, come «distacco dall'universale integrazione delle cose nel tutto della natura»²³, e come «autotrascendimento di ogni dimensione isolata del corpo vivente verso una unità con le altre dimensioni»²⁴, consentono di comprendere l'originaria struttura ontologica del vivente.

Uno degli aspetti caratterizzanti dell'impostazione di *The phenomenon of life* è la reintroduzione di un modello *teleologico* nell'ontologia del vivente che superi «il paradigma riduttivo e astratto della scienza naturale moderna»²⁵. Tale reintroduzione si basa sul riconoscimento di «una tendenza operante nel profondo dell'essere proprio verso i modi della libertà»²⁶. È opportuno rilevare due aspetti, giustamente messi in rilievo da Franzini Tibaldeo, di questa reintroduzione di un paradigma teleologico. Il primo è che ci si trova dinanzi ad una «teleologia immanente»²⁷, che prescinde da un disegno trascendente e che si caratterizza «per il dispiegamento di un finalismo aperto»²⁸. Il secondo aspetto – ancora più rilevante per la coerenza complessiva dell'itinerario speculativo di Jonas – è il radicarsi dell'etica nella teleologia naturale, per cui il fine dell'agire umano corrisponde alla tendenza operante nell'essere naturale. In questo senso «si può intravedere un legame molto forte, si potrebbe dire consequenziale, tra le riflessioni abbozzate in chiusura di *The phenomenon of life* e quelle attorno a cui ruota *Das Prinzip Verantwortung*»²⁹. È infatti nella struttura teleologica dell'essere che Jonas individua il fondamento ultimo del dover essere.

3. Il «volto in se stesso irriducibilmente duplice (al tempo stesso quantitativo e qualitativo, materiale e formale, esteriore e interiore, ecc.)» del vivente³⁰, che è uno dei risultati raggiunti dal *monismo polare* jonasiano, si manifesta anche nel rapporto *materia-spirito*. A questo problema è dedicato *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, tradotto per la prima volta in lingua italiana da Paolo Becchi e pubblicato

²³ H. Jonas, *The phenomenon of life*, cit.; tr. it. cit., p. 10. Sulla funzione della libertà nel processo biologico e nello specifico umano cfr. A. Michelis, *L'uomo oltre l'animale. L'essere teoretico e la libertà in Hans Jonas*, in "Filosofia e Teologia", 21 (2007), pp. 362-383.

²⁴ Cfr. N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004, p. 60.

²⁵ R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 320.

²⁶ H. Jonas, *The phenomenon of life*, cit.; tr. it. cit., p. 10.

²⁷ *Ivi*, p. 46.

²⁸ R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 322.

²⁹ *Ivi*, p. 325.

³⁰ *Ivi*, p. 364.

con una postfazione di Roberto Franzini Tibaldeo³¹. Questo scritto era stato originariamente pensato come parte di *Das Prinzip Verantwortung* e, dunque, di quel «percorso lineare e graduale del ragionamento che [...] conduce dal biologico all'etico» contenuto nel volume del 1979³². Edito poi separatamente, lo scritto consiste anzitutto in una confutazione dell'*epifenomenismo*, ossia della concezione per cui la coscienza è priva di potere causale nell'universo fisico, in secondo luogo nella elaborazione di un modello che spieghi il rapporto spirito-materia. Jonas ritiene lo «spinoso problema psicofisico»³³, una impresa indispensabile per la fondazione ontologica dell'etica. Infatti, una volta determinato l'orientamento teleologico dell'essere, e affinché si possa fondare su di esso un'etica, occorre affrontare in via preliminare il problema della soggettività e del suo potere causale.

Nella *pars destruens* Jonas ha occasione di mostrare i limiti del modello deterministico della scienza moderna che «giunge a relegare spirito, coscienza e libertà ai margini della realtà»³⁴, e le aporie cui dà luogo la teoria dell'epifenomeno. D'altra parte è solo a partire dal riconoscimento del potere causale della soggettività e, dunque, dal superamento dell'epifenomenismo, che la stessa soggettività può divenire «soggetto imputabile di responsabilità»³⁵. Nella *pars construens* Jonas cerca di delineare una sua *via intermedia* tra monismo materialistico e dualismo di matrice cartesiana. Un tentativo di tal genere passa di necessità attraverso un allentamento del determinismo che caratterizza la fisica moderna³⁶. Qui trova posto l'intenso confronto con i risultati della fisica contemporanea che occupa il capitolo conclusivo dello scritto jonasiano. Come viene efficacemente sottolineato da Franzini Tibaldeo nella *Postfazione*, «l'indeterminazione del subatomico garantisce inoltre a tale forza un margine di gioco minimo, ma comunque reale, nell'ambito del quale viene allentato il rigido determinismo che ca-

³¹ H. Jonas, *Potenza o impotenza della soggettività?*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2006.

³² *Ivi*, p. 9.

³³ *Ivi*, p. 17.

³⁴ R. Franzini Tibaldeo, *Postfazione* a H. Jonas, *Potenza o impotenza della soggettività?*, cit., p. 120.

³⁵ *Ivi*, p. 124.

³⁶ Questo tentativo si manifesta anche nell'analisi della causalità storica che egli compie nelle pagine dedicate a Bultmann e poste da lui in appendice a *Potenza o impotenza della soggettività?*. In esse, cercando di superare «l'idea esagerata della limitatezza e della rigidità della causalità mondana» che caratterizza la visione del teologo tedesco, Jonas cerca di impedire che «ogni introduzione di una causa non fisica nel corso naturale» finisca per ricadere «nella specie tanto malvista del miracolo» (p. 100).

atterrizza il reale dalla dimensione atomica in su»³⁷, e raggiunge il risultato della «conciliabilità della codeterminazione psichica dell'accadere fisico con le leggi di natura»³⁸.

4. Da questa sommaria presentazione dei due volumi e, attraverso essi, dell'ontologia elaborata da Jonas, risulta l'indubbia organicità e la coerenza dell'intero itinerario speculativo del filosofo tedesco. Organicità e coerenza peraltro messe in evidenza con grande lucidità da Franzini Tibaldeo. Tuttavia sia la costruzione di una ontologia monista che si fa carico del carattere *dinamico* e *polare* del fenomeno della vita, sia l'etica che su questa ontologia si fonda pongono, a nostro avviso, alcuni problemi teorici di non facile soluzione.

La volontà di respingere da un lato una impostazione dualista, dall'altro il monismo materialista, spinge Jonas ad elaborare un *monismo polare* che renda conto del carattere dinamico del vivente. Se, infatti, il fenomeno della vita va inteso «in tutta la sua integrità»³⁹, appare tuttavia evidente la necessità di farsi carico del «dinamismo articolato» con cui esso si presenta all'analisi fenomenologica⁴⁰. Una articolazione "polare" che segna, a giudizio di Jonas, tutte le fasi della vita, a partire dal suo originario rapporto di autonomia e dipendenza «dal proprio "sostrato" materiale»⁴¹. In quella che costituisce una delle polarità fondamentali che il progetto jonasiano incontra, ossia la *polarità* esistente tra *spirito e corpo* (fondamentale non soltanto nella costruzione di una metafisica, ma anche determinante, come si è visto, per la fondazione di un'etica della responsabilità) Jonas non sembra uscire in modo convincente dal paradigma dualistico. Nell'esaminare il «vetusto problema psicofisico»⁴², e nel fornire ad esso una soluzione nell'ambito di una ontologia monista, risulta oltremodo difficile distinguere la soluzione jonasiana da quella interazionista⁴³. Come è stato notato in modo assai

³⁷ R. Franzini Tibaldeo, *Postfazione* a H. Jonas, *Potenza o impotenza della soggettività?*, cit., p. 121.

³⁸ H. Jonas, *Potenza o impotenza della soggettività?*, cit., p. 74.

³⁹ R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 148.

⁴⁰ *Ivi*, p. 364.

⁴¹ *Ivi*, p. 117.

⁴² H. Jonas, *Potenza o impotenza della soggettività?*, cit., p. 10.

⁴³ Franzini discute alcuni dei rilievi mossi alla prospettiva di Jonas. Cfr. in particolare R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 330. Un modello alternativo tanto a quello epifenomenista quanto a quello interazionista che sembra sottrarsi alle ambiguità della formulazione jonasiana del problema psicofisico è quello proposto da John Searle in *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge 1992, tr. it. *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

efficace, «lo spirito e il corpo sono ancora qui due sostanze autonome, tangenti in un solo punto e proprio a causa dell'indifferenza reciproca: l'intero argomento, di fatto, non è altro che l'esatta riproposizione in termini più aggiornati della teoria dualistica cartesiana della ghiandola pineale»⁴⁴. In realtà il tentativo di costruire un monismo che, facendosi carico del carattere polare del vivente, sia in grado di rimuovere «la tendenza riduzionistica caratterizzante il nichilismo post-dualistico»⁴⁵, appare segnato nel suo complesso dalla difficoltà di distaccarsi in modo effettivo e convincente da una prospettiva di tipo dualistico. È possibile ravvisare ovunque, a nostro giudizio, dietro il *monismo polare* proposto da Jonas un *dualismo latente*. Da un lato infatti l'analisi fenomenologica del vivente fa emergere ad ogni livello una tensione tra poli contrapposti, dall'altro vi è il rifiuto di ogni soluzione di tipo dualistico e la volontà di includere la polarità fenomenologica della vita entro un orizzonte monistico altamente problematico. Questo rifiuto pregiudiziale di una prospettiva dualistica è da rintracciare con ogni probabilità negli studi sulla gnosi. In essi, e nel modello utilizzato per interpretare il fenomeno gnostico, è infatti possibile rinvenire l'originario rifiuto di qualunque dualismo che finirebbe per avere, nella concezione di Jonas, un esito inevitabilmente nichilistico⁴⁶.

È del tutto evidente, d'altra parte, che le difficoltà teoriche riscontrabili nell'ontologia monista della vita non siano prive di conseguenze sull'etica fondata in «chiave ontologico-metafisica» di *Das Prinzip Verantwortung*⁴⁷. Da più parti sono stati sollevati rilievi sull'etica jonasiana della responsabilità. Ad esempio Karl Otto Apel ha non soltanto individuato in modo assai efficace la «vera e propria *crux* dell'approccio di Jonas»⁴⁸, nell'assenza di un «principio di universalizzazione della giustizia»⁴⁹, ma ha anche posto l'accento su di un

⁴⁴ N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., p. 191.

⁴⁵ R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 291.

⁴⁶ Sul nodo problematico gnosi-nichilismo cfr. C. Bonaldi, *Hans Jonas e il nichilismo: alla ricerca di un paradigma antignostico*, in S. Sorrentino, *Nichilismo e questione del senso*, Aracne, Roma 2005 e C. Wiese, *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*, in «Paradigmi», (66) 2004, pp. 281-301. Sul rapporto con Heidegger e Bultmann attraverso i quali Jonas si avvicina allo studio dello gnosticismo, cfr. F. Bianco, *Hans Jonas tra Heidegger e Bultmann*, «Paradigmi» (66) 2004, pp. 303-317.

⁴⁷ K.O. Apel, *Etica della comunicazione*, in K.O. Apel, G. Giorello, C. Sini, V. Vitiello, *Filosofia*, Jaca Book, Milano 1992, p. 142.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 143. «In base al presupposto puramente ontologico-teleologico di quest'etica è sì possibile elevare la conservazione e la continuazione dell'essere dell'umanità a contenuto incondizionato del dover essere ...; con ciò, tuttavia, Jonas non è in grado di fondare l'uguale diritto per ogni uomo alla sopravvivenza in situazioni critiche», *ivi*, p. 142;

altro limite dell'etica jonasiana. In un'etica «della conservazione e non del progresso», come si configura l'etica della responsabilità, Apel osserva che anche il fine minimo della tutela dell'eredità ricevuta in consegna implica, fra le sue condizioni materiali, un processo sociale, politico, tecnico fondato sull'idea di progresso⁵⁰. Più in generale, a nostro giudizio, il rifiuto radicale del dualismo che informa tutta la riflessione di Jonas e che si manifesta nel mancato riconoscimento dell'*ulteriorità* dell'etica e nel suo radicamento nella teleologia naturale, finisce per legare in modo assai problematico l'etica a una determinata (e, peraltro, molto discussa⁵¹) idea di natura, impedendo di riconoscere quelle istanze presenti nell'agire non riconducibili al piano dell'essere naturale.

Angelo Maria Vitale

SERGE LATOUCHE, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2008

Serge Latouche nel suo *La scommessa della decrescita* affronta con razionalità il tema di una società il cui unico obiettivo è una «crescita economica illimitata» caratterizzata dall'aumento considerevole della produzione ma incompatibile con le risorse limitate del pianeta. Si tratta di una società che investe e consuma attraverso un continuo ricorso allo strumento del credito determinando un sistema basato essenzialmente su un'economia a debito.

L'autore analizza accuratamente le azioni correttive da implementare per un ritorno a una decrescita economica, in quanto crede che una sovracrescita economica di tale portata non è sostenibile illimitatamente dovendo confrontarsi con la finitezza della biosfera. La capacità di rigenerazione della biosfera infatti non riesce a sostenere i ritmi accelerati della produzione e dei consumi della società capitalistica, nonostante l'uomo abbia cercato di sopperire a tale incapacità attraverso la sostituibilità dei fattori di produzione e l'ecoefficienza. Entrambe le ipotesi infatti risultano secondo Serge Latouche efficaci nel breve periodo ma non nel lungo periodo. Per quanto riguarda la sostituibilità dei fattori di produzione non rappresenta una soluzione efficace nel lungo periodo in quanto non tutti i fattori della natura possono essere sostituiti artificialmente. Anche per quanto riguarda l'ecoefficienza risulta essere efficace solo nel breve periodo, in quanto essendo basata su

⁵⁰ K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, citato in P. P. Portinaro, *Introduzione* a H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. XXII-XXIII.

⁵¹ Alcune riserve circa la concezione jonasiana della natura sono riportate e discusse nella monografia di Franzini Tibaldeo.

un aumento di efficienza dei processi di produzione determina nel breve periodo una diminuzione degli sprechi ma nel lungo periodo l'aumento della produzione determina un rilevante aumento dell'inquinamento ambientale. L'eco-efficienza sembra essere per l'autore la strada da intraprendere per avvicinare l'umanità verso una fase di decrescita, ma tale ipotesi perde la sua efficacia se è accompagnata da ritmi di produzione e di consumi più elevati. «La diminuzione dell'impatto ecologico e dell'inquinamento per ogni singola unità è infatti annullata dalla moltiplicazione del numero delle unità vendute». Il risparmio energetico derivante dall'utilizzo di tecnologie efficienti viene infatti sopracompensato da un aumento delle quantità consumate provocando maggior degrado ambientale. Secondo l'autore la società capitalistica alla ricerca forsennata della crescita produce disuguaglianze economiche e sociali attraverso una redistribuzione del reddito poco equa. Le macchine efficienti sostituiscono l'uomo, garantendo una crescita economica che favorisce solo poche persone e determina una società in cui «gli individui sembrano né più felici né in migliori condizioni dal momento che è composta da un numero sempre maggiore di disoccupati».

Latouche analizza le contraddizioni della società capitalistica sfatando il mito della felicità e del benessere che la stessa promette. La società capitalistica moderna nasce per attuare le istanze di garantismo del principio dell'uguaglianza in quanto la produzione di massa e la facilità di accesso al credito permettono a tutti di detenere beni ma allo stesso tempo creano condizioni di uguaglianza e benessere per tutti solo in modo illusorio. L'aumento della produttività industriale alla base dell'economia capitalista determina infatti la necessità di lavoro umano gradualmente inferiore e un conseguenziale aumento della disoccupazione e dello stato di indigenza dei "poveri". Il benessere è illusorio anche per gli stessi capitalisti in quanto determina costi per le aziende che incidono fortemente sul fatturato compensando ampiamente i ricavi derivanti dall'aumento delle vendite. Si tratta di costi derivanti dalla necessità di riduzione dell'impatto ambientale a seguito dell'aumento della produzione e dell'utilizzo di tecnologie sempre più efficienti. Il benessere idealizzato dalla società capitalistica risulta inoltre essere illusorio in quanto fonte di stati di disagio individuale e malattie soprattutto nei "ricchi". La ricerca del benessere attraverso l'accumulazione dei beni determina patologiche ossessioni nei confronti del possesso considerato simbolo del potere e del successo sociale. Tale società si dimostra quindi «poco armoniosa anche per i ricchi» in quanto basata sul principio del profitto a ogni costo e «sulla mercificazione delle relazioni umane». La società capitalistica è quindi secondo Latouche ben lontana dal creare reale benessere per gli individui ma solo miseria sia per i ricchi che per i poveri. Il

benessere auspicato dall'autore è quindi ben lontano dall'accezione adottata dagli analisti moderni in quanto non viene misurato solo in riferimento a indicatori economico-reddituali quali il PIL ma soprattutto in termini di qualità di vita. Il benessere comporta la soddisfazione degli individui attraverso l'offerta di prodotti qualitativamente migliori in termini di gusto, valori nutritivi e sanitari a discapito dell'ammontare di quantità prodotte. La riduzione dei volumi di produzione teorizzata da Latouche comporta quindi non solo una riduzione delle quantità ma anche e soprattutto un aumento del benessere degli individui attraverso la produzione di nuovi prodotti meno "tossici" per la salute e per l'ambiente, ma che soddisfino al contempo la felicità degli individui.

A tal punto l'autore auspica una società della decrescita intesa non come crescita zero o recessione ma come crescita compatibile con le risorse limitate della biosfera e con la capacità di rigenerazione delle stesse. La riconversione a una società della decrescita comporta però un cambiamento dello stile di vita degli individui e della scala delle loro priorità e obiettivi. L'economia della decrescita comporta anche una modifica dei metodi di produzione attraverso l'utilizzo di tecniche differenti da quelle adottate dall'economia capitalista dal momento che gli obiettivi principali non sono più i livelli quantitativi della produzione ma quelli qualitativi. Inoltre le nuove tecniche di produzione adottate dall'economia della decrescita riducono maggiormente gli sprechi, l'utilizzo delle risorse naturali e l'inquinamento ambientale.

Per Latouche la riduzione di esternalità negative derivanti dalla sovracrescita non risiede nello sviluppo sostenibile così come inteso nell'accezione moderna in quanto considerato solo «un ingannevole tentativo di salvare la crescita» ma in nuova accezione della sostenibilità basata essenzialmente sulla ricerca di un miglioramento della qualità della vita degli individui. Il tipo di produzione alla base dell'economia della decrescita a differenza dell'economia capitalista si avvale di strumenti e tecniche che facciano delle risorse naturali un uso parsimonioso e puntino sulla qualità dei prodotti. Il concetto di sostenibilità alla base dell'economia della decrescita comporta quindi una trasformazione governata da «un processo di decrescita materiale e di riconsiderazione della ricchezza alla luce di nuovi indicatori, non più di quelli economici, ma anche di sostenibilità ecologica e di giustizia sociale». L'obiettivo della decrescita auspicata da Serge Latouche è il rovesciamento del legame tra aumento della produzione materiale e benessere degli individui e lo stesso non può avvenire attraverso leggi o con imposizioni ma solo attraverso un processo di autotrasformazione consapevole degli individui motivato dalla ricerca di una felicità diversa. Si tratta di implementare un lavoro di delegittimazione dei valori dominanti rivolto alla nascita e alla

diffusione di un concetto nuovo di benessere e felicità dell'uomo. La felicità teorizzata dall'economia della decrescita deriva non più dall'accumulazione progressiva e continua di beni ma dal possesso solo di quelli che consentono all'uomo di vivere bene e godere della propria vita e il benessere prodotto diviene solo uno strumento per continuare a produrre tali beni. La felicità è quindi da ritrovare nella ricostruzione di un nuovo rapporto con le cose che consenta di ritrovare il senso del limite e riscoprire il giusto valore delle stesse.

Il cambiamento di valori, credenze, mentalità e stili di vita che tale trasformazione porta con sé necessita per essere efficace di un riadattamento del sistema di produzione e dei rapporti sociali. Non si tratta di abolire tutte le istituzioni economico-sociali che la società capitalistica ha prodotto quali il mercato, il profitto commerciale e finanziario, «ma di collocarle in un'altra logica». La nascita di una economia della decrescita comporta necessariamente un superamento dell'economia capitalista della quale, seppur non rinnegando i principi liberisti che la sostengono, non si riconosce lo spirito «consumistico» sfrenato soddisfatto attraverso livelli di produttività maggiori ottenuti con efficienti sistemi di produzione. La riconversione del sistema produttivo prevede il passaggio da «un economia della depredazione a una ecostenibile» tale da garantire un uso parsimonioso delle risorse naturali e sviluppare al contempo un forte tessuto industriale anche al Sud attraverso una ripartizione delle risorse più equa. Il sistema produttivo dell'economia della decrescita è basato sul ripristino delle condizioni di rispetto nei confronti delle cose e della biosfera in contrapposizione a quello dell'economia della crescita i cui parametri di efficacia e efficienza imposti alle imprese hanno comportato uno sfruttamento delle risorse naturali poco controllato. La produttività industriale alla base dell'economia capitalista ha infatti determinato l'impoverimento dei territori locali e di conseguenza logorato gradualmente il tessuto economico-sociale locale incrementando la disoccupazione e accelerando il fenomeno dell'esodo rurale e dell'emigrazione dal sud al nord. Anche la globalizzazione ha accelerato il fenomeno del depauperamento delle risorse naturali attraverso la nascita di una forma di glocalismo ben lontana da quella teorizzata da Latouche. Il glocalismo moderno tipico della società capitalistica comporta una sorta di competizione tra territori locali imponendo loro di adattarsi ai requisiti di efficienza imposti dalla concorrenza globale. Si tratta di un localismo etero-diretto che incentiva la dipendenza delle imprese locali da società transnazionali in quanto, rispondendo le imprese locali a strategie più globali che locali, cercano di offrire condizioni economiche sempre più favorevoli a discapito delle risorse naturali locali. «È il gioco del minor offerente fiscale, sociale,

ambientale e del migliore offerente economico» che garantisce quantitativi sempre più elevati a costi decrescenti. Il risultato è stato che le iniziative locali sono state marginalizzate per soccombere alla logica dell'economia globale.

È necessario dunque una valorizzazione del locale tale da garantire una equa ripartizione delle risorse tra nord e sud e rompere la dipendenza economica e culturale del sud dal nord ricostruendo le identità locali. Tale rivitalizzazione sarà resa possibile dall'implementazione di un processo di rilocalizzazione delle attività che garantisca una maggiore autosufficienza e conseguentemente una maggiore indipendenza economica e culturale per i territori. La rivitalizzazione delle realtà locali avviene attraverso la realizzazione di «alternative concrete al globale» nate dall'implementazione di strategie aziendali locali che tengano conto delle risorse locali e non più di parametri globali. Latouche auspica quindi un abbandono del sistema dei grandi mercati in favore di una produzione locale che rispetti le caratteristiche naturali peculiari di ogni territorio. L'autore propone come alternativa al mercato globale la nascita di mercati locali che pur sviluppando relazioni economiche tra loro non soggiacciano all'uniformazione di parametri fiscali, economici e culturali come previsto dall'economia globale. Lo sviluppo dell'economia locale incentiva inoltre la riduzione delle esternalità negative dell'economia globale quali inquinamento ambientale e deturpazione dei paesaggi per la costruzione di nuove infrastrutture.

Tale soluzione comporta però una trasformazione culturale che preferisca «il consumare meglio al produrre e consumare di più». L'orientamento a dare priorità alla qualità di vita attraverso l'adozione di comportamenti consumistici più equi e controllati si pone come azione correttiva delle esternalità negative dell'economia capitalistica. L'economia delle decrescita determina infatti una riduzione dei fabbisogni energetici, dei rifiuti e degli sprechi. In particolare per la riduzione dei rifiuti Latouche propone un piano di raccolta selettiva dei rifiuti di alta qualità che consenta la trasformazione e la riutilizzazione degli stessi. Anche per quanto riguarda la riduzione degli sprechi l'autore propone di avere un «comportamento più rispettoso» delle cose in modo tale da poter allungare il ciclo di vita dei prodotti e ridurre la velocità di commercializzazione di nuovi prodotti. Il punto di partenza, secondo Latouche, per l'avvio di un'economia della decrescita è l'internalizzazione delle diseconomie esterne, ossia l'imputazione delle disfunzioni ecologiche e sociali a carico dei soggetti responsabili. Tale processo di responsabilizzazione comporterebbe un aggravio maggiore dei costi a carico delle aziende a elevata produttività tale per cui risulterebbe disincentivante per le stesse aumentare la produzione. Con l'internalizzazione delle diseconomie

esterne le aziende che seguono un logica capitalistica sarebbero ampiamente scoraggiate in quanto sarebbe meno redditizio produrre di più.

Un ulteriore passo avanti è rappresentato dalla riconversione del sistema politico della società capitalistica in uno che dia maggiore rilevanza alle diverse realtà locali con lo scopo di realizzare maggiori iniziative locali democratiche. La forma di governo che meglio realizza tale progetto è rappresentata dalla democrazie delle culture, ossia una forma di governo in cui la rappresentanza politica è organizzata maggiormente su base locale e quindi fortemente legata a valori territoriali locali ma che al contempo garantisce anche uno scambio equo e armonioso. Si tratta di un progetto di democrazia locale che garantisca una maggiore autonomia locale, valorizzi lo sviluppo delle imprese locali incentivando anche la produzione su piccola scala ma che soddisfi al contempo le istanze di arbitraggio minimo tra istituzioni politiche sovrane con statuti diversi. La democrazia delle culture pone le basi per una nuova fase economica che superi la logica del capitalismo e sia fautrice di una decrescita conviviale tra i diversi territori locali. Il passaggio dall'economia della crescita a quella della decrescita diventa quindi una soluzione necessaria in un mondo dove sono sempre più palesi le disfunzioni del sistema capitalistico, e tale nuova fase economica è resa possibile solo dalla volontà degli individui di uscire dall'imperialismo dell'economia di mercato e dalla colonizzazione dell'immaginario a opera del mercato.

La decrescita diventa quindi un passaggio necessario in una società capitalistica dove la fede nel progresso e nella scienza non è più «una scelta della coscienza, ma una droga alla quale tutti gli individui sono assuefatti e alla quale è impossibile rinunciare volontariamente» e è inoltre tale da giustificare le esternalità negative che ne derivano. L'attuazione di una fase di decrescita è possibile solo attraverso un processo di demistificazione di tali idoli e la conseguente legittimazione di nuovi valori e ideali che portino a una nuova concezione del benessere e della felicità. La decrescita, conclude Latouche, rappresenta quindi «una importante sfida e una scommessa per gli individui intesa come capacità di riconversione a un nuovo mondo».

Valeria Mastroianni

RAFFAELE MILANI, *I volti della grazia*, Il Mulino, Bologna 2009, pp.

Il libro di Raffaele Milani è così pieno di riferimenti, di citazioni prese da tutte le epoche, da tutte le arti, direi quasi da tutti i campi del sapere, che la mia riflessione su di esso sarà molto più modesta: cercherò semplicemente

di isolare alcune linee di sviluppo che percorrono, apertamente o sotteraneamente, tutto il libro, e che a me sembrano specialmente interessanti soprattutto per il loro significato teorico. La mia non è quindi un'esposizione, una critica, ma semplicemente un susseguirsi di pensieri suscitati dalla lettura del libro.

Secondo Ernst Cassirer, cito dalla sua *Filosofia dell'illuminismo*, il Settecento è caratterizzato dalla costituzione di un'estetica sistematica, dalla necessità o dalla volontà di formare l'estetica come una scienza. «La lotta che si combatte nell'estetica del secolo XVIII per la determinazione e l'ordine di precedenza dei singoli concetti fondamentali rispecchia in tutte le sue fasi questa universale aspirazione. Sia che si tratti del conflitto fra "ragione" e "fantasia", dell'antitesi fra "genio" e "regola", della riduzione del bello al "sentimento" o a una determinata forma di conoscenza: sempre vediamo affiorare da tutte queste antitesi il medesimo problema principale». Può darsi che l'interesse di Milani per le "categorie estetiche", cui aveva dedicato già un libro nel '91, dipenda da una certa ispirazione illuministica. Nel caso della "grazia" però, cui è dedicato adesso il suo libro, occorre dire subito che il tema può essere svolto sul terreno dell'estetica ma anche (o forse dovremmo dire: anzitutto) su quello della religione, e deve comunque essere collegato alle diverse forme dell'amore umano, agli stati eccezionali di fusione con gli altri esseri e con la stessa divinità. È ciò che ci propone l'autore fino dalle prime pagine, dove si parla della «ineffabilità della grazia come dono gratuito» e di una «analogia tra gli elementi più alti della poesia e i misteri della religione».

Naturalmente vi è una relazione strettissima tra l'esperienza della grazia e la sfera del sacro («La grazia è da sempre congiunta al sacro e al meraviglioso»), e Milani ricorda la discussione recente sui «tentativi di risacralizzazione in atto da alcuni anni, volti a restaurare le istituzioni e le gerarchie dei potentati religiosi, a cancellare o attenuare il disincanto del mondo di cui parlava Weber, la caduta di tutte le premesse teologiche o metafisiche sulle quali si erano costruiti in passato i giudizi universali di valore». E è interessante a mio avviso che nella definizione più articolata e complessa del sacro (che riprende elementi da Durkheim, Eliade, Rudolf Otto) Milani non faccia questione di epoche, non distingua cioè fra il sacro religioso e il sacro secolarizzato (ad esempio quello descritto da Cassirer in *Il mito dello Stato*), tra il sacro individuale dell'esperienza mistica e il sacro collettivo dei movimenti di massa. «In generale la sfera del sacro pone l'ordine dell'ineffabile, dell'indicibile, dell'inesplicabile, collegandolo a un'esperienza fuori del comune, eccezionale, inviolabile: il rapporto con la divinità. Un primo modo per capire il sacro è per opposizione: il sacro si oppone al profano, come

parallelamente il puro all'impuro. Più ci si avvicina alla sacralità, più ci si distacca dal mondo. Esso indica la condizione di ciò che è separato, ma che vive del contatto con il divino e con la manifestazione della sua potenza». Ricordo che Max Weber, nelle sue *Considerazioni intermedie*, segnalava una sorta di rimitizzazione della vita quotidiana che contrasta con la tendenza razionalistica o illuministica di tutta la cultura moderna. L'esperienza erotica e l'esperienza estetica erano, nel mondo medioevale, subordinate e messe al servizio della religione; ora invece assumono nella modernità un carattere autonomo, ci mettono a contatto con un nuovo genere di assolutezza e perciò entrano in un confronto o in un conflitto con la religione. L'amore, anche come destino e tragedia (qui probabilmente Weber si ricorda di Wagner: *Tristano e Isotta*, 1854-57), e l'arte, come dimensione totale all'interno della quale è possibile un'esperienza straordinaria, ci trasferiscono in un altro mondo, ci sottraggono alla banalità dell'esistenza nella società borghese, nell'epoca del capitalismo trionfante. «L'assolutezza della dedizione amorosa – scriveva Weber – la quale si contrappone nel modo più radicale a tutto ciò che è oggettivo, razionale e universale, si mostra qui come quel significato unico che l'individuo ha per un altro individuo e solo per questo. Ma questo significato, e con esso il valore stesso della relazione, consiste, dal punto di vista della sfera erotica, nella possibilità di una comunione che viene avvertita come una *fusione* totale e una scomparsa del "tu", e che è così travolgente da essere interpretata "simbolicamente", come se fosse un *sacramento*. Proprio per il carattere ingiustificabile e inesauribile della sua esperienza (simile per inesprimibilità al "possesso" mistico, e non solo per l'intensità di tale esperienza, ma anche per la sua immediatezza) colui che ama sa di essere in contatto col nucleo della vita autentica, un nucleo eternamente inaccessibile a ogni sforzo razionale, e di sfuggire del tutto alle fredde mani scheletriche degli ordinamenti razionali come pure all'ottusità della vita quotidiana». Milano sottolinea una tendenza di questo genere quando scrive: «La storia delle passioni amorose, dal XIII secolo al Novecento, è in sostanza la storia del decadere del mito cortese in un modello di vita più profano, ordinario. È il racconto dei molti tentativi perpetrati dall'eros per sostituire la trascendenza mistica con l'intensità dell'emozione».

D'altra parte non è possibile intendere il significato moderno della grazia semplicemente come un lato del processo di secolarizzazione, come una trasformazione del suo originario senso religioso. È ben vero che, come ha mostrato Karl Löwith, la salvezza cercata dapprima in una dimensione ultraterrena divenne un obiettivo possibile entro il mondo, nelle varie filosofie della storia che si chiudono, secondo Löwith, con l'opera di Jakob Burckhardt; in questo senso si può parlare con Overbeck di un cristianesimo

che è caduto nel mondo, vi si è perduto contro la propria volontà. Però la grazia «vive nel segno dell'antico», scrive giustamente Milani, e sarebbe forse possibile indicare un percorso assolutamente diverso che dalle definizioni del pensiero greco arriva fino alle formule cristiane e alla teologia medioevale. «La grazia, sin dall'antichità, è contemplazione vivente di un dono offerto dalla natura e dal cielo per renderci, noi stessi, divini al pari di chi è creatore del dono. Si nutre, all'origine, dell'ansia di salvezza della sapienza greca nel fronteggiare il dubbio che la divinità non esista e vuole scongiurarne in vari modi il pericolo». Questa idea di un "secondo mondo", per usare la formula di Goethe, di una sfera superiore e assolutamente sovrana (appunto il regno della grazia, di una spiritualità incondizionata eppure laica, secolare, mondana) esisteva già da tempo nella cultura europea, quando Weber intorno al 1915 ne ha parlato con tanta partecipazione e profondità. Se si segue, come fa Milani, la riflessione sulla nozione di simbolo (a partire da Goethe, ma poi attraverso Vischer, Jung, Cassirer), oppure se si sottolinea il ruolo del sogno e della fantasia (ancora Goethe, ma poi Dilthey con i suoi studi del 1886 su *Immaginazione poetica e delirio*, *Le tre età dell'estetica moderna*) si arriva appunto alla costituzione di un mondo superiore, spirituale.

Resta poi, relativamente a epoche più lontane e anzi assolutamente lontane, tutto il discorso sulla mistica. È singolare in un certo senso che la riflessione francese, molto ampia e complessa, sull'argomento abbia preso sempre di mira il caso di san Giovanni della Croce e non, se non in un senso molto più marginale, il quietismo di Fénelon o di Madame Guyon. Al problema della conoscenza mistica, o meglio al problema del valore di conoscenza dell'esperienza mistica (come una sonda che poteva per altra via ristabilire la possibilità della metafisica) hanno dedicato scritti importanti Baruzi, Laberthonnière, Blondel, Maritain, Bergson, Simone Weil, per citare soltanto gli autori più noti. E è importante a mio avviso il fatto che proprio la riflessione sulla mistica si sia intensificata nel primo Novecento, in corrispondenza all'affermarsi delle scienze antropologiche (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl) e all'interesse per gli stati eccezionali, anche patologici, che comunicano con un mondo superiore (un esempio importante di grazia attraverso la malattia era già stato dato con *L'idiota* di Dostoevskij). Naturalmente la mistica congiunge strettamente il rapporto con Dio e il rapporto con l'altro, con il prossimo. «Grazia» significa qui (come viene illustrato da Milani a proposito dello stoicismo, con citazioni da Seneca) che l'azione non ha come obiettivo una ricompensa, non la suppone, non la richiede. «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date», chiede il vangelo di Matteo, e d'altra parte, se ci rivolgiamo all'orizzonte moderno, troviamo quella nozione dell'*amore puro* sostenuta da Fénelon nella sua polemica contro Bossuet,

e della quale abbiamo la migliore rappresentazione nella *Storia del sentimento religioso* di Bremond. Milani cita anche Simone Weil, un'autrice tanto legata a questa nozione di gratuità, da desiderare la croce, la partecipazione alla sofferenza del Cristo, senza alcun compenso di eternità o promessa di vita futura. Scriveva la Weil al padre Perrin nel '42: «Se la mia salvezza eterna fosse posta davanti a me su questo tavolo, e io non dovessi fare altro che tendere la mano per ottenerla, non lo farei finché non pensassi di averne ricevuto l'ordine... Giacché non desidero altro che l'obbedienza in sé, nella sua totalità, vale a dire fino alla croce». Vorrei concludere con le parole di un vero filosofo, che mi sembrano specialmente adatte a questa circostanza: «È giusto ricordare – scriveva Leibniz al paragrafo 329 della sua *Teodicea*, 1710 – che i dolori e le pene che accompagnano la vittoria sulle passioni diventano per alcuni un piacere per la grande soddisfazione che essi trovano nel vivo sentimento della forza del loro spirito, e della grazia divina. Gli asceti e i veri mistici ne possono parlare per esperienza; e anche un vero filosofo può dirne qualche cosa».

Guglielmo Forni Rosa

ALBERTO PIRNI, *Kant filosofo della comunità*, Edizioni ETS, Pisa 2006, pp.

Al pari di ogni altro “classico” anche il pensiero di Kant «non cessa di consentire al suo lettore di attraversarlo seguendo percorsi ermeneutici sempre rinnovati». Le parole che Alberto Pirni affida alle pagine conclusive del suo *Kant filosofo della comunità* ne sintetizzano puntualmente i propositi: articolare e consolidare un'interpretazione “altra” del pensiero kantiano, calibrata su una nozione, quella di *comunità*, scarsamente attestata nella pur vastissima letteratura secondaria dedicata al filosofo della *Critica*. Si tratta di una interpretazione che intende inquadrare la filosofia (pratica) del Nostro con uno sguardo d'insieme, attraverso l'individuazione di «un identico *humus* tematico, riconducibile all'esigenza di pensare il legame che unisce e affratella ogni essere ragionevole in una chiave e in una prospettiva eminentemente etico-religiosa». Ciò consente da un lato di disinnescare la radicata abitudine di separare gli scritti kantiani di filosofia morale da quelli di carattere politico o filosofico-religioso; e dall'altro di esercitare la capacità di intercettare la feconda “saldatura” teoretica che lega la *Fondazione* alla seconda *Critica*, esercizio al quale è interamente dedicata la seconda parte del libro.

Promuovere «una piena valorizzazione dell'istanza comunitaria che soggiace e che, implicitamente, guida la compiuta elaborazione del pensiero morale del filosofo di Königsberg», è questo dunque lo specifico “per-

corso ermeneutico” che l’Autore si propone di svolgere mettendo a frutto acquisizioni di carattere teoretico e filologico che costituiscono il risultato di ricerche perfezionate nell’arco di un decennio e che hanno conosciuto una anticipazione soltanto parziale in altri scritti (per es. *Il “regno dei fini” in Kant*, Genova 2000). E proprio la nozione di *regno dei fini*, che viene puntualmente sviscerata nella prima parte del libro, occupa una funzione centrale nell’analisi dell’Autore. Persuaso che essa riveli «potenzialità interpretative non del tutto esplorate», egli non manca di segnalare come la letteratura critica non le abbia tuttavia riconosciuto quell’attenzione che pure avrebbe meritato. Beninteso, è senz’altro vero che nel quadro della produzione kantiana tale nozione non sia attestata in modo sufficientemente diffuso e perspicuo; tuttavia essa, evocando «nuclei concettuali variamente presenti nelle precedenti opere del filosofo», riveste una importanza strategica che, lungi dall’essere confinata alle pagine della *Fondazione della metafisica dei costumi*, si proietta bensì sull’intero sistema kantiano. Di più: la stessa *Fondazione*, piuttosto che costituire una tappa intermedia del complessivo *Denkweg* kantiano, organizza «un orizzonte teorico e una modalità argomentativa stabile nella molteplice riconfigurazione kantiana del problema etico-religioso».

La nozione di *regno dei fini* ha dunque una funzione nevralgica. È questa la tesi che l’Autore ha anzitutto necessità di documentare. Se infatti l’impronta “comunitaria” della morale kantiana era già stata riconosciuta da altri interpreti, l’originalità della proposta veicolata in *Kant filosofo della comunità* si fonda proprio sull’aver individuato nel *Reich der Zwecke*, («collegamento sistematico di diversi esseri ragionevoli mediante leggi comuni», secondo la definizione proposta in GMS 433) la dimensione attraverso la quale soltanto è pensabile il «nesso morale-comunità». Tale nozione, come si chiarisce sin nelle battute introduttive del libro, esprime una funzione chiave e rivela una valenza duplice. Se infatti da una parte, come prodotto della trattazione dell’imperativo categorico, riassume per così dire tutti gli elementi teoretici organizzati nella *Fondazione*, d’altra parte questa «totalità organizzata e coerente al suo interno», nella misura in cui implica un «collegamento sistematico» tra ogni essere ragionevole, configura un’autentica struttura comunitaria. Pirni pone così l’accento sulla maniera in cui, all’altezza della terza formulazione dell’imperativo categorico, «con il passaggio alla formula dell’*autonomia*» Kant coniuga la definizione formale dell’imperativo, cifra della sua universalità, con il *contenuto* della legge (ogni essere ragionevole come *Zweck an sich selbst*); sul modo cioè nel quale la volontà si fa *autonoma* e, lungi dal riconoscere un *Bestimmungsgrund* esterno, si fa *autolegislatrice* (*selbstgesetzgebend*). Il *regno dei fini* costituisce una conseguente derivazione della formula dell’*autonomia* e solo autorizza a praticarne una proiezione “comunitaria”. Esso in altri termini

«completa e corona la dimensione individuale dell'imperativo innalzandola a quella collettiva» e consente perciò di concepire la "volontà auto legislatrice" come "universalmente legislatrice" (*allgemein gesetzgebend*).

«Il *regno* rappresenta e costituisce dunque... una totalità (*Ganzes*) in cui... obbedendo liberamente alla legge che si è dato – che è contemporanea-mente condivisa da ogni altro – [ogni essere razionale] prescinde dalla propria particolarità e quindi riconosce tutti gli altri nella propria autonomia». Ma un essere razionale, precisa Kant (GMS 433), appartiene come *membro* (*Glied*) a tale regno quando vi si trovi «bensì come legislatore da un punto di vista universale, ma anche, al tempo stesso, sia sottomesso lui stesso a queste leggi»; vi appartiene, diversamente, come *capo supremo* (*Oberhaupt*) se, da legislatore (*Gesetzgeber*), non è tuttavia sottomesso alla volontà di nessun altro. È precisamente questa nozione di *Oberhaupt*, «perlopiù trascurata dagli interpreti», che nella opinione dell'Autore autorizza l'integrazione tra la prospettiva dischiusa dalla tematizzazione di un *regno dei fini* e una dimensione specificamente religiosa. Le due figure di componenti il *regno*, il *Glied* e l'*Oberhaupt*, rinviano infatti rispettivamente al soggetto agente autonomo, ossia il titolare di iniziativa etica che "legifera" assieme agli altri *Glieder* sottoponendosi (con essi) alle leggi che anche lui ha voluto, e a un soggetto *altro*, che adempie una funzione analoga ma «in una condizione totalmente incommensurabile». L'*Oberhaupt* è pertanto Dio, il quale nel "regno dei fini" svolge la funzione di *garante* della validità dell'ordine morale (autofondato); è cioè il «legislatore santo che suggella la legge morale confermandola nella sua validità assoluta e universale», assicurando, in una concezione teleologica del mondo come sistema dei fini, la congiunzione tra il regno della natura (di cui pure è *Oberhaupt*) e il "regno dei fini" (che è possibile solo per analogia col primo; GMS 433), nonché un orizzonte escatologico a una dimensione precipuamente morale.

Lo sforzo di conferire, in un'ottica ermeneutica di carattere comunitario, la massima centralità alla *Fondazione* e alla nozione di *regno dei fini* che ne occupa la Seconda Sezione mette l'Autore di fronte alla necessità di verificare i termini del "passaggio" alla *Critica della ragion pratica* e la riformulazione dell'imperativo categorico che, accantonando la nozione di *fine*, Kant vi svolge. Passaggio che Pirni, che pure allontana in modo risoluto lo schema della «linea teorica evolutiva», analizza nei termini di una «innovata continuità». Emerge allora nella novità terminologica del passaggio dal *regno dei fini* al *sommo bene* una forma di continuità concettuale? Quella che si sviluppa nella trattazione sul *sommo bene* è, con le debite distinzioni (e integrazioni), la medesima impronta noetica che informa la nozione di *regno dei fini*? La dimensione comunitaria strutturalmente connessa alla prospettiva

del *sommo bene* può perciò rinviare a quel «primo paradigmatico contesto di elaborazione del concetto di comunità» che, nella forma del *regno*, era costituito dalla *Fondazione*? A questi interrogativi l'Autore, che non manca di indagare approfonditamente la larga convergenza concettuale tra il *regno dei fini* e il *regno dei costumi* all'interno della *Dialettica della ragion pura pratica*, fornisce una risposta affermativa, invocando la tensione concettuale e il «profondo legame prospettico» che, ancorché al netto delle loro irriducibili specificità (la questione della felicità; la dottrina del sommo bene e la «dimensione teonoma» che essa evoca; ecc.), attraversa questi due scritti siccome altri testi collaterali. La «convergenza di fondo» tra *regno dei fini* e *sommo bene* è così garantita dalla protratta riproposizione di una «figura del divino» in entrambi i contesti o, se si vuole, da quella saldatura tra dimensione morale e religiosa che caratterizza la riflessione kantiana. Lungi però dall'istituirsi nella dimensione «del regno dei fini in vista del sommo bene» o di quest'ultimo come ampliamento dell'originaria prospettiva evocata dalla *Fondazione*, precisa l'Autore, tale convergenza è suggerita dalla profonda contiguità delle due nozioni all'interno della complessiva prospettiva del *regno di Dio*, che si apre all'uomo nella «armonia delle leggi di natura con quelle della libertà» (*KpV* 145-46). In altre parole, se il *regno dei fini* può essere pensato in continuità con il *sommo bene*, lo può soltanto nella misura in cui sia la prima che la seconda nozione possono essere pensate come altrettante esplicitazioni e raffigurazioni del *regno di Dio*. Tra queste due nozioni e il *regno di Dio* si realizza cioè una «triangolazione», un collegamento vale a dire «tra prospettive in parte differenti e tuttavia ugualmente racchiuse in un complessivo orizzonte di segno comunitario ed etico-religioso verso il quale, in ultima istanza, l'agire e lo sperare dell'uomo si trovano strutturalmente indirizzati».

Hagar Spano

