

B. SPAVENTA, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a c. di M. Rascaglia e A. Savorelli, introduzione di A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 227.

Tra gli eventi che hanno connotato l'anno bruniano vi è la pubblicazione di materiali inediti di Spaventa, in cui si raccolgono gli esiti dei primi studi dedicati al Nolano, dunque precedenti quelli poi composti tra il 1860 e il 1866, e pubblicati in *Rinascimento, riforma, controriforma e altri saggi critici*. Essi risalgono al difficile periodo dell'esilio torinese, del 1853-54, quando ancora il pensatore abruzzese concepiva il ritorno a Hegel in contrapposizione con le "filosofie italiane" di Gioberti, Galluppi e Rosmini: la "Nolana filosofia" gli appariva allora come irriducibile a questi successivi sviluppi della filosofia italiana, e la convergenza che in essa Spaventa trovava con Cusano, Spinoza e Hegel disegnava un percorso della modernità alternativo a quello più vasto che comprendeva l'eclettismo e lo spiritualismo egemeni nella cultura francese del tempo.

Come bene evidenzia Savorelli nel suo ricco saggio introduttivo, Spaventa a Torino aveva messo in cantiere una monografia bruniana, che affiancasse una nuova edizione dei dialoghi italiani di Bruno. Né l'una né l'altra iniziativa andarono in porto, ma della prima sono rimasti i tre testi inediti ora pubblicati; il più cospicuo di essi si presenta in forma di una "lettera" scritta a un "carissimo amico", che il curatore ha individuato nel medico Angelo Camillo De Meis, anch'egli abruzzese ed esule dopo il 1848. Ancora nel 1856 Spaventa si proponeva di pubblicarli, ma l'anno seguente vi rinunciò definitivamente: bisognerà attendere così il grande libro di Tocco del 1889, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane* (recentemente ripubblicata, in veste informatica, nel cd rom delle opere di Bruno curato da Biblia), perché la rinascita di studi bruniani, che accompagnò l'unità d'Italia, desse luogo a una monografia critica sul Nolano; infatti nessuno degli altri studiosi che in questo periodo studiarono e scrissero su Bruno –Berti, Errea, Fiorentino, Mariano, Maturi– coronò le sue ricerche con una monografia critica; tale infatti non può considerarsi la biografia del Berti.

Non è qui il luogo per una discussione articolata dell'interpretazione spaventiana nel suo nocciolo teoretico. Mi limito a indicare soltanto un aspetto che emergi in più chiara luce, rispetto ai saggi posteriori, e un motivo di differenziazione, bene lumeggiato dal curatore. Il primo riguarda il rapporto tra Cusano e Bruno. Nella *Lettera* risalta la contrapposizione di Spaventa allo schiacciamento operato dal Ritter della gnoseologia bruniana su quella cusaniana, così come l'acuta intuizione dello svolgimento, da parte del Nolano, del pensiero cusano nella direzione di un'ontologia monista. Ciò che invece differenzia questi primi materiali bruniani da quelli poi pubblicati, è –come si è anticipato– la diversa collocazione della "Nolana filosofia" nello sviluppo della filosofia italiana. Come ha evidenziato ancora Savorelli, tra il 1860 e il '61, nel culmine degli eventi risorgimentali, Spaventa rivaluta le figure di Galluppi, Gioberti e Rosmini, disponendole in un arco ideale della filosofia italiana; in tal modo egli smorza il radicalismo ancora presente in questi inediti del decennio prece-

dente, in cui il pensiero italiano del Rinascimento si congiungeva idealmente alla dialettica hegeliana, in contrapposizione al carattere conservatore della filosofia italiana dell'Ottocento.

Sandro Mancini

V. JANKÉLÉVITCH, *La cattiva coscienza*, Bari, Dedalo, 2000.

La recente pubblicazione, in traduzione italiana, de *La cattiva coscienza* conferma l'interesse che la produzione filosofica di Vladimir Jankélévitch continua a riscuotere anche nel nostro paese. Sugli scritti del filosofo ebreo-francese ormai da tempo si è rivolta l'attenzione del mondo filosofico non più soltanto per il fascino della sua scrittura e la musicalità delle sue parole, ma anche per l'approfondimento dei contenuti del suo filosofare. Nonostante la presenza da tempo nel panorama filosofico italiano delle sue più importanti opere di filosofia morale (*Trattato delle virtù e Il Paradosso della morale*), l'assenza di questo testo costituiva una mancanza notevole e non trascurabile al fine di una più completa conoscenza del pensiero jankélévitchiano visto che, come osserva Domenica Discipio, curatrice della versione italiana dell'opera, questo scritto "inaugura il vero e proprio inizio della riflessione filosofica morale di Jankélévitch" (p.7). Nato nel 1933 come tesi complementare di dottorato con il titolo *Valeur et signification de la mauvaise conscience* e ripubblicato nel 1955 col titolo definitivo *La mauvaise conscience*, questo testo mostra in maniera inequivocabile l'idea jankélévitchiana di un uomo concepito come creatura fondamentalmente etica. Queste pagine preannunciano il modo proprio e particolare di Jankélévitch di fare filosofia morale, una filosofia che guarda l'uomo in termini concreti e che rifugge da ogni forma di sostanzialismo, prediligendo invece l'agire pratico. Ed è nell'ambito dell'agire quotidiano che si gioca la moralità dell'uomo. Quest'opera anticipa tematiche che si ritroveranno nella successiva produzione filosofica jankélévitchiana, concedendo particolare rilievo alla serietà di un agire morale su cui pesa inesorabilmente l'irreversibilità temporale e alla instancabilità di un impegno che deve essere costantemente ricominciato. Sì che nel pensiero del filosofo, benché sembri emergere un aspetto disperante e paralizzante, prevale, nonostante la condizione semel-fattiva dell'essere umano, l'appello ad agire costantemente in maniera etica. Particolarmente attenta è l'Introduzione, curata con sapienza da Domenica Discipio, efficace in quanto mette in evidenza attraverso curate e rapide focalizzazioni tematiche i punti salienti di questo scritto arricchendoli con riferimenti alla complessiva produzione del filosofo. Jankélévitch difende una filosofia che non è pura metafisica ma è invito a "comportarsi, di fronte all'universo e alla vita come se nulla andasse da sé" (p. 43). Non accettare ma contestare le evidenze è, dunque, il compito primo del filosofare e l'evidenza per eccellenza è quella del piacere. L'uomo orienta ogni sua energia vitale alla realizzazione di quest'ultimo e cerca di superare le difficoltà che gli si oppongono imparando

anche a pazientare. Non c'è piacere che prima o poi non porti alla riflessione, tuttavia questa riflessione causa un primo dolore relativo all'insufficienza del piacere, alla fragilità della sua esistenza. Ma accanto a questo primo dolore ce n'è un secondo che riguarda la stessa validità del piacere, ne fa vacillare il valore contestandone il carattere egoistico e utilitario. Questo dolore viene vissuto sotto forma di rimorso o cattiva coscienza. Jankélévitch sostiene come non sia possibile concepire una coscienza morale separata perché essa vive della stessa impurità che rifiuta. In questo la coscienza morale differisce dalla coscienza intellettuale pratica poiché è incapace di diventare spettatrice. La cattiva coscienza è un tormento perché essa non può sfuggire a quell'unico interlocutore che è se stessa. Jankélévitch parla di sanzioni per indicare le crisi che risvegliano la coscienza. Infatti questa non è stata da sempre in atto, ma lo diviene quando un certo modo d'agire scandalizza l'uomo. "Il rimorso nasce dalla cattiva azione in modo naturale come la febbre nasce da uno stato infettivo" (p. 83). La coscienza infatti segue l'azione, giunge sempre in ritardo e per tal motivo non è mai antecedente ma retrospettiva: "è una vittima del tempo" e "non ci dice mai ciò che si deve fare quanto, piuttosto, ciò che si *sarebbe dovuto fare*" (p.85). Anche quando la coscienza è risvegliata da una cattiva intenzione è in fondo già retrospettiva, "è antecedente solo in superficie" (p. 85). Il rimorso, come il rimpianto e il ricordo, è rivolto verso il passato. Il rimorso, però, non è il rimpianto. Piuttosto il rimpianto è più simile al desiderio anche se desidera qualcosa di passato. Il rimpianto vorrebbe prolungare, il rimorso annullare. L'uomo del rimorso è arso dalla voglia di "nihilizzare" il suo passato, l'uomo del rimpianto non ha colpe, l'unico colpevole è il tempo che non può tornare indietro. L'uomo del rimorso si dispera per aver coinciso con la colpa commessa, per aver distrutto l'ideale con il suo peccato, si oppone a ciò che è stato e lavora per annullare il passato. Il rimorso non è neanche semplicemente ricordo perché chi prova rimorso rivive ciò che ha fatto ogni volta che lo ricorda di modo che "la coscienza sente, per così dire, di peccare continuamente" (p. 89). Scrive ancora Jankélévitch: "Il marchio della cattiva coscienza è questo anacronismo paradossale di un passato che si eternizza e rifiuta di morire" (p. 90). Sarebbe allora meglio dire che il rimorso non fa ritornare niente perché il passato è sempre presente e lo fa vivere nel presente. Dunque il rimpianto e il ricordo vogliono sortire un effetto diverso dal rimorso in quanto cercano di trattenere il passato laddove il rimorso cerca di annullarlo. Jankélévitch rifiuta ogni riduzionismo al fine di far vivere il rimorso autonomamente, senza assimilazioni. Il rimorso è, sì, rivolto al passato, ma un passato che in fondo è presente e che viene vissuto con grande dolore. Ciò che è stato fatto non può essere disfatto in quanto il tempo è irreversibile. In queste pagine emerge in maniera forte il ruolo del tempo, sottofondo costante di tutta la riflessione filosofica jankélévitchiana, punto di partenza per definire l'agire morale dell'uomo, il cui ruolo chiave viene messo accuratamente in evidenza nell'Introduzione alla versione italiana dell'opera. La creatura umana è immersa nella temporalità e questa non è un semplice predicato dell'esistenza umana bensì la sua sostanzialità. Benché sia possibile un ritorno nello spazio e anche nel tempo grazie alla memoria, la vita ha un unico senso che è quello della futurizione. L'uomo si sco-

pre vivere l'amara esperienza dell'irreversibilità di un tempo che non può più tornare indietro. Accanto all'irreversibile inteso come impossibilità di ripetere, si pone l'irrevocabile inteso come impossibilità di disfare. L'irreversibile vorrebbe bloccare il tempo, l'irrevocabile riparare e rimettere in marcia il divenire. Il fatto è che la cosa fatta può col tempo consumarsi ma il fatto di aver fatto non può essere annullato. È stata una libera decisione e la cattiva azione ad aver dato origine al rimorso e alla perdita dell'innocenza. Infatti "il rimorso è la cattiva coscienza di un cattivo uso della nostra libertà" (p. 102). L'uomo si condanna ad una doppia infelicità quando alla disperazione causata dall'irreversibilità del tempo aggiunge quella provocata dalle sue colpe. Il *Never more* dell'irreversibile rende ancora più irrimediabile l'irrimediabile. È stato l'atto semel-fattivo della colpa a trasformare in eterno presente il passato. Si può riparare, si può dimenticare ma non si può annullare ciò che si è fatto, solo un miracolo potrebbe farlo. L'impossibilità di disfare ciò che è stato fatto spiega la problematicità e allo stesso tempo la serietà del perdono di cui Jankélévitch si occuperà in maniera diffusa a partire dal 1967. Nella sua attenta analisi dei meccanismi retrospettivi del rimorso, Jankélévitch si sofferma sulla funzione consolatrice del tempo, della religione e della filosofia stoica. Il tempo si presenta nel suo carattere duplice in quanto, da una parte, consuma e favorisce l'oblio, dall'altra, è proprio il suo carattere irreversibile e irrevocabile a condannare l'uomo alla sofferenza. Il tempo ha dunque la funzione di favorire l'usura, la digestione, l'integrazione del passato che, al limite, dovrebbe portare all'annullamento. Tuttavia alla nihilizzazione di ciò che si è fatto non si potrà mai arrivare. La funzione del tempo potrebbe forse essere quella di "indurire" l'uomo ma è sulla effettiva realizzazione di questo indurimento che Jankélévitch si interroga poiché il tempo potrebbe avere piuttosto l'effetto di "cronicizzare" la sofferenza. Emerge l'indisponibilità dell'uomo a dimenticare soprattutto un dolore personale come la morte dell'altro. In questo scritto viene affrontato un tema delicato e profondo qual è quello dell'unicità ed irripetibilità dell'essere umano. Per quanto riguarda la consolazione stoica, essa vuole passare sotto silenzio l'inconsolabile ossia l'irripetibilità dell'ipseità umana. A sua volta il cristianesimo fa previsioni sul futuro promettendo un risarcimento per le sofferenze patite. Il rifiuto di questi rimedi allopatici porta il filosofo ad affermare una sola esigenza: guardare in faccia la colpa commessa e disperare fino in fondo. Jankélévitch, però, contesta il tentativo di riparare all'irreparabile che compare sotto la forma del pentimento. Questo è il contrario del rimorso. Nel rimorso l'io e la colpa sono indiscernibili, nel pentimento l'attenzione ricade sull'io e non sull'atto colpevole. Pentirsi vuol dire agire mentre l'uomo del rimorso resta impantanato nel passato. "L'etica del pentimento sarà, dunque, finalista ed ottimista" (p.136), è come se aprisse una via d'uscita per il futuro. Ma il pentimento è diverso dal rimorso. Nelle penitenze in fondo la cattiva coscienza si distrae e crede al ruolo compensatore del dolore che, con la sofferenza inflitta, compensa il male compiuto. In fondo l'uomo non accetta il tormento dell'inespiabile e così, come ricorda Jankélévitch, i tre quarti della morale sono fatti per sottrarre l'uomo al rimorso. Così l'espiazione viene utilizzata come strumento per cancellare il peccato che viene barattato con opere di penitenza. Tuttavia il rimorso "esprime l'inefficacia delle peni-

tenze mercenarie e degli esercizi” (p.143), non basta una somma algebrica di meriti e peccati per purificare la coscienza. Infatti la colpa commessa fa parte e costituisce l'essere dell'uomo e non è soltanto un carattere aggiuntivo di segno negativo che potrà in futuro essere annullato da una buona azione. Il rimorso attanaglia l'uomo anche dopo l'espiazione della colpa e anche quando nessuno lo sospetti colpevole. In queste pagine ricche di riferimenti emerge il profondo interesse del filosofo nei confronti di tutti coloro che, a livello filosofico o letterario o psicologico (da Pascal a Kant, da Goethe a Kierkegaard, da Proust a Ribot, da Janet a Lalande, ad altri ancora) si sono profusi nell'analisi dell'agire umano. È l'uomo l'artefice della sua miseria, a lui sfugge ciò che crea: di qui l'immagine dell'uomo come apprendista stregone, l'autonomia dell'effetto rispetto alla causa. L'uomo si dimostra padrone dell'inizio delle sue azioni, ma non ha il potere di disfarle.

Tuttavia queste pagine contestano tutti coloro che hanno disconosciuto l'originalità e la positività della cattiva coscienza. Questa è infatti efficace e virtuosa. Innanzitutto come rimorso la cattiva coscienza attesta il fatto che l'uomo è capace di sentire e soffrire per il male commesso e la consapevolezza del male fatto prepara l'uomo alle prove che dovrà affrontare anche se queste non devono essere confuse con il rimorso. Il rimorso è la condizione dell'innocenza in quanto è il “vestibolo” dell'innocenza e l'“iniziazione” dell'innocenza. Per quanto metta in evidenza i limiti e la meschinità dell'uomo portandolo alla disperazione di fronte all'irreversibilità di ciò che ha fatto, il rimorso è una forma di consapevolezza che ha la sua efficacia proprio perché l'irreversibilità di ciò che si è fatto non qualifica in maniera assoluta l'essere morale, così come l'uomo non può, scegliendo una volta il male, essere definito solo malvagio e non può, scegliendo una volta il bene, sentirsi a posto con la sua coscienza in quanto “in morale, ciò che è fatto resta da fare e instancabilmente da rifare” (p. 165). Naturalmente per ricominciare nuovamente occorre il coraggio del ricominciamento. Alla base della conversione infatti deve esserci necessariamente una smentita di se stessi, smentita che serve per ricominciare e rinnovarsi. Quindi Jankélévitch può dire: “io posso guarire perché posso soffrire” (p. 168) e perché questo dolore non è mai assoluto ma porta con sé la speranza di una possibile rigenerazione. Il dolore viene rappresentato dal filosofo, al fine di rendere la sua duplicità, attraverso l'immagine della febbre che deriva, sì, dalla sofferenza prodotta da un'infezione, l'infezione della cattiva volontà, ma allo stesso tempo rappresenta l'adattamento alla nuova situazione che poi porterà l'uomo alla guarigione. “L'ascesso di fissazione del rimorso ci immunizza contro la setticemia morale” (p.171). Il dolore ha, dunque, una funzione restauratrice. Allora se nel suo aspetto essoterico il dolore si presenta come un male, nel suo aspetto esoterico rappresenta il bene, ossia ciò che ci riporterà al bene denunciando il male come la febbre denuncia la malattia. Il dolore è l'organo-ostacolo della coscienza morale. Il rimorso rappresenta quel trampolino che farà da slancio alla riconversione e che butterà l'uomo sull'altro estremo. Questa conversione è repentina perché repentina è la mutazione che converte l'essere morale dal male al bene e dal bene al male. Naturalmente il rimorso e il dolore che porta con sé non devono essere frutto di un calcolo ma arrivano inaspettatamente, frutto di un istante, di un “quasi-nihil”.

Dice Jankélévitch che “la bacchetta delle fate, in un batter d’occhio, ha trasfigurato la nostra bruttura” (p.183): questo è l’istante della conversione dell’uomo che non sbircia il suo futuro ma che soffre autenticamente per ciò che ha fatto. Il ruolo del rimorso è dunque un ruolo positivo in quanto si fa portatore di una conversione radicale che inaugurerà un’epoca di gioia. Quella di Jankélévitch è una filosofia dell’uomo, di un agire non ispirato ad alcun valore assoluto, ma mosso da un appello costante a vivere eticamente.

Mariella Spadavecchia

L. BOELLA, A. BUTTARELLI, *Per amore di altro, L’empatia a partire da Edith Stein*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

Questo libro di Laura Boella e Annarosa Buttarelli, è nato da incontri seminariati svolti all’Università Statale di Milano all’interno del corso dedicato da Laura Boella a Edith Stein nel 1998-99. Il tema dell’empatia così caro alla pensatrice tedesca è divenuto oggetto di dibattito e centro di interesse che ha coinvolto diversi campi del sapere così come anche la realtà quotidiana delle relazioni, dell’incontro con l’altro, del dialogo e dei tentativi di comprensione e conoscenza che qualificano ogni esistenza. D’altro canto come affermano le autrici, il tema dell’empatia entra sempre con maggior frequenza nei discorsi quotidiani, nelle intenzioni di una comunicazione migliore e più profonda oltre che negli studi di filosofia, di psicologia e pedagogia. Basti pensare al crescente dibattito sull’interculturalità e l’incontro con l’altro o su una politica più umana per togliere il significato e la portata del termine empatia che dunque assume una dimensione di maggiore attualità ed adeguatezza ai tempi in cui viviamo.

La cultura attuale, caratterizzata sempre più dall’anonimato e dal virtuale, ha quindi bisogno di strumenti per affrontare l’ignoto che appare sul volto del nostro prossimo e che costituisce il profondo di noi stessi e l’empatia, è proprio l’atto originario che mette in relazione con l’alterità, che ci fa entrare nel vissuto altrui senza alcuna identificazione ma mantenendo invece, la propria identità costitutiva.

Non si tratta tanto di capire quanto di comprendere, ovvero di “partecipare con”, di incontrare il pathos.

Allora è proprio sulla base dell’empatia che è possibile disporsi a vivere la qualità delle relazioni di amore e amicizia, di incontro con l’altro che non è un semplice alter ego, diverso da me, ma appunto luogo di incontro in cui il mio io non è più unico criterio di confronto. L’empatia che prima di Edith Stein era stata studiata da Theodor Lipps, meramente da un punto di vista metodologico scientifico, diviene oggetto di interesse per la conoscenza del mondo, degli altri, delle cose.

Infatti nella sua dissertazione di laurea proprio sul tema dell’empatia, la Stein affermava che “si può dubitare, se ciò che io vedo esiste prima di me, ma ciò che non posso escludere, ciò che non è soggetto a dubbio, è la mia

esperienza della cosa insieme col correlato fenomeno". Infatti come sostengono le autrici di questo libro, per lei decisivo fu sempre l'io, il vissuto, le regole degli atti di coscienza e i loro correlati, quali possono essere analizzati a livello "puro" e "assoluto" conquistato mettendo tra parentesi i risultati delle scienze e l'intero mondo fisico e psichico. Da ciò deriva la sua convinzione di star facendo un'opera di "fondazione" degli elementi essenziali di un'esperienza quale quella dell'incontro personale, del coglimento di un'intima disposizione d'animo nell'altro. Per la Stein l'attenzione è rivolta alla vita soggettiva, come quella parte animata e "sentita" che si incarna nelle relazioni viventi tra le persone tanto è che ella stessa nel suo testo "L'empatia" afferma che "il mondo in cui vivo non è solo un mondo di corpi fisici: in esso ci sono, esterni a me, soggetti che "vivono" ed io so di questo vissuto".

I gesti, il volto degli altri comunica emozioni e sentimenti, entra con me in un rapporto di scambio in cui si "sente dall'interno" "si sente all'unisono" ed è un'esperienza che supera la distanza e l'alterità di soggetto-oggetto. In questo senso l'altro non è oggetto ma un mondo in cui mi coinvolgo e in cui mi immergo mettendo da parte pregiudizi, idee convenzionali, abitudini, schemi delle scienze specialistiche per vivere e far emergere solo la partecipazione interiore del mondo altrui. L'empatia presuppone anche l'analisi del corpo proprio, dell'animo dell'individuo, della personalità spirituale e della comunità sociale, consentendo così di allargare la conoscenza alla dimensione sociale e comunitaria proprio perché lo studio dell'empatia vuole rispondere alla domanda: cosa significa "rendersi conto dell'esperienza vissuta estranea" e della verità interiore di chi mi circonda.

124

Giustamente ed efficacemente le autrici di questo libro affermano che Edith Stein è la pensatrice novecentesca che ha declinato il problema dell'empatia in modo del tutto originale a partire dalla domanda che tormenta tutta la fenomenologia: come è possibile che un soggetto incontri un altro oggetto? Per la Stein è possibile attraverso l'esperienza di avere originariamente presente l'esperienza dell'altro in uno scambio intersoggettivo che non deve però mai tramutarsi in indifferenza o in fusione o identificazione.

Questo potrebbe dunque essere il segreto per una comunicazione equilibrata, per una politica non conflittuale, per relazioni autentiche che sappiano vivere vissuti di sentimenti ed emozioni che nascano da "pensieri del cuore" la vita originaria dell'anima, la parte della vita personale, qualcosa che "sale dall'interno" e viene percepito come dotato di valore.

Tutti possiedono questa vita interiore, anche coloro che non si raccolgono su di sé e non vi prestano attenzione e a cui però occorrerebbe prestare ascolto. Un ascolto di certo molto più vicino alla sensibilità femminile che per capacità, natura ed essenza costitutiva è aperta all'altro, al dialogo, alla partecipazione del vissuto altrui ed anche dunque ai "pensieri del cuore".

Un capitolo di questo libro è dedicato agli scritti sulla donna in cui la Stein anticipa molte intuizioni successive del pensiero femminile e di quello della differenza. Le autrici che fanno parte della Comunità filosofica Diotima di Verona e che dunque hanno approfondito perfettamente l'argomento riescono a sottolineare proprio la portata originale e pionieristica che la Stein ebbe riguardo

al tema della donna, della corporeità, della differenza in base alla quale si qualifica l'essere femminile come orientamento comprensivo del mondo.

Un libro dunque esaustivo nella trattazione dell'empatia che, partendo dagli studi inaugurati dalla Stein, riesce ad approfondire quel complesso di ricadute nel quotidiano e nel vivere nel mondo con gli altri che meriterebbero una continua riflessione oltre che un ripensamento dei molteplici fraintendimenti che nascono appunto da un non sapersi mettere in relazione.

M. Camilla Briganti

S. CAVACIUTI, *Etica e libertà*, Massarosa, Marco del Bucchia, 2000, pp. 146.

Il denso saggio del Prof. Cavaciuti può essere definito un vero e proprio trattato di Etica, la cui problematica è vista, nelle prime parti, nel quadro storico che abbraccia la filosofia greca, quella cristiana e quella del mondo moderno e contemporaneo.

Le analisi puntuali ed essenziali vertono sul volontario, sul finalismo morale, sulla norma ed il diritto. Esse costituiscono la necessaria premessa alla comprensione della tesi centrale del saggio che, come afferma lo stesso autore, avanza una proposta innovativa nel campo dell'Etica.

Passaggio essenziale del discorso è la tesi che "soprattutto l'io, l'egoità è essere" cioè la tesi del primato ontologico della soggettività che, ad avviso di Cavaciuti, ha lontane origini, oltre l'idealismo trascendentale, oltre il cogito cartesiano, nello stesso Platone, per il quale il vero essere è costituito dalle idee. Le idee, infatti, pur avendo natura oggettiva, partecipano della soggettività che pensa, così come in Aristotele gli enti, mediante l'astrazione della loro forma, entrano nel pensiero e quindi nel soggetto.

Da ciò deriva che nella filosofia moderna, attraverso la soggettività concepita come pensiero in atto, si afferma un dinamismo ontologico, per il quale l'essere appare essenzialmente diverso dalle concezioni staticistiche del passato.

Stabilito il dinamismo dell'essere di cui l'uomo è partecipe, la libertà, che si identifica appunto con tale dinamismo, può essere definita a pieno titolo come ciò che è al fondo dell'essere, come iniziativa di per sé stessa originantesi.

Essa, kentionamente, è condizione di moralità, ma è insieme causa di esistenza della morale, che non è solo, come vedeva Aristotele ed in genere il mondo greco, realizzazione della materia razionale dell'uomo, ma realizzazione in atto; Cavaciuti si appella alla componente corporea della natura umana, con la quale l'uomo non può fare i conti. L'egoismo biologico, che caratterizza il corporeo, si manifesta attraverso lo sfruttamento dell'altro, un tale atteggiamento già a livello biologico nell'atto procreativo viene superato, tramutandosi in donazione. Così nella sessualità umana si coglie una sorta di nodo tra le diverse componenti della natura umana, la sensibilità, la corporeità e la spiritualità come maturazione della libertà.

Se già nel vitale è possibile cogliere la traccia dell'essere come atto, a livello di coscienza, l'atto dell'essere si matura attraverso il momento della giustizia, che implica il rispetto dell'altro. È questo il momento della formazione della società umana, come unione degli uguali.

La giustizia, che è opera della ragione, non arriva però a valorizzare le ulteriori dimensioni, che travalicano quelle del rispetto dell'alterità che le sono proprie e che sono comprese nell'amore.

La libertà, già da Bondel evidenziata come farsi, è realizzazione, che comporta iniziativa e creatività, vale a dire donazione di essere, che è amore. Essa è quindi superiore alla giustizia, in quanto, compresa nella sua essenza, è pienezza di essere che conferisce bene.

Salendo al vertice dell'essere, cioè alla considerazione della libertà assoluta, comprendiamo che Dio, proprio perché libertà assoluta, è libertà perfetta realizzata, cioè amore. Concetto cristiano questo, che è verità rivelata, ma che è anche pensiero raggiungibile attraverso il percorso razionale del primato ontologico della libertà.

Il mistero trinitario dove l'amore del Padre trova accoglienza nel Figlio, a livello umano trova riscontro nell'amore, che esprime non solo nell'atto del donare ma anche in quello dell'accogliere, presente nel concetto della reciprocità dell'amore: "Come in Dio il rapporto interpersonale (nelle Divine Persone) è costituito dall'Amore, così il momento più alto diremo dell'esito della vita umana, è costituito analogicamente a quello che avviene in Dio, dal rapporto di amore".

Il tema della libertà, tipico del pensiero contemporaneo, viene qui proiettato su un piano metafisico, che recepisce la tradizione classica, ma soprattutto la filosofia francese, attenta alla dimensione del vitale (Cavaciuti è studioso di Maine de Biran al quale ha dedicato cinque volumi).

Cavaciuti propone una prospettiva che, pur soffermandosi sulla complessità del dibattito filosofico, supera molte contraddizioni con il rigore serrato del procedere e con la chiarezza delle formulazioni. Si tratta di un salutare richiamo al Bene, che anche nel tempo del nichilismo, può essere raggiunto dal Pensiero, qualora esso si ponga in direzione autenticamente etica.

Paola Ruminelli

LUISELLA BATTAGLIA, *Dimensioni della bioetica. La filosofia morale dinanzi alle sfide delle scienze della vita*, Genova, Name, 1999, pp.290.

Uno studio attento, quello di Luisella Battaglia sulle dimensioni della bioetica; uno studio che si ancora sul senso di una ricerca pluridimensionale e non cede ad ambizioni scopertamente normative, che spesso si rivelano ingenuità e approssimative. Uno studio che preferisce accostarsi agli interrogativi posti dalla bioetica con la strumentazione fornita dalla pratica di un pensiero complesso, che riunisce ciò che appare separato e sa discernere interdipendenze e retroazioni tra fenomeni, ma anche tra teorie.

Tanto più attento, perché, avendo rifiutato il metodo consueto dell'antagonismo e della gerarchia, su cui si è costruito gran parte del pensiero occidentale, si affida, invece, al riconoscimento delle interrelazioni tra saperi, alla consapevolezza della responsabilità, a una più nuova e certamente più problematica accettazione dell'incertezza che, lungi dal consegnarci all'immobilismo o allo scacco, insegna a muoverci, con avvertita ragione, tra imprevedibilità, innovazione e mutamento.

Ne deriva, senza alcun bisogno di essere garantita da premesse ideologiche, religiose o metafisiche, la concezione di un'antropologia rinnovata che considera l'essere umano come una totalità integrata di parti e non come insieme scomponibile di organi e di funzioni. Ne deriva una visione del pianeta come unità, dove l'ecologia propone una rinnovata comunicazione tra uomo e natura, facendoci scoprire la fragilità di quest'ultima e impegnandoci ad assumere il compito di custodi della vita nel cosmo. Ne deriva la consapevolezza della comunità di destino che ci lega alla terra, ma anche al mondo animale, non più pensato nei consueti termini oppositivi di mondo-umano\mondo-animale, dove, sinora, l'animalità ha costituito il caos, il disordine e il male e l'umano l'ordine, la ragione e il bene.

Luisella Battaglia è, infatti, molto nota come "animalista", o meglio, studiosa di etica e dei diritti dei non umani, impegnata a estendere gli interrogativi concernenti la giustizia e l'equità dal campo della società umana a quello più generale dell'ecosistema. Il suo impegno è stato, da tempo, volto a riconoscere un'etica della solidarietà tra le specie, superando il piano delle istanze, spesso conflittuali, tra il benessere umano e quello animale; è stato un impegno politico culturale, condotto con rigore e costanza. Ricordiamo infatti, solo per citare alcuni suoi lavori, *La questione dei diritti degli animali* (Torino 1989) ed *Etica e diritti degli animali* (Roma-Bari 1997). Con le sue riflessioni precedenti, ripercorrendo il pensiero filosofico dall'illuminismo a oggi, poneva profondi interrogativi che potevano suonare come sfida per il pensiero etico contemporaneo, poiché muovevano dalla constatazione che, manipolati nei loro tratti genetici, utilizzati come cavie nei laboratori di ricerca, impiegati come risorse "naturali" per l'alimentazione, gli animali erano stati, in sostanza, utilizzati dall'uomo nella convinzione che egli avesse il diritto di disporre senza regole della loro vita.

In *Dimensioni della bioetica* estende l'analisi a diverse dimensioni: medica, ambientale, genetica e, così come nei suoi precedenti lavori, non si limita mai alla denuncia di situazioni o di modelli di rapporti costruiti sull'interesse di una specie o di un'altra, di un gruppo di individui o di un altro, di un particolare approccio problematico o di un altro, ma cerca, al di là dell'elaborazione di specifiche letture o dell'elaborazione di norme o di soluzioni di specifici problemi, di delineare la possibilità di costruzione di un quadro di riferimento filosofico che ci consenta di organizzare in forma coerente e sistematica la disciplina dei casi molteplici e svariati della questione. Ridisegna confini tra diritti individuali e responsabilità collettive e ci invita a ripensare le ragioni dell'efficienza e dell'equità.

Il rapporto io-altro, in questo contesto di analisi, diventa fondamentale.

L'altro non è mai visto come oggetto, ma nemmeno come colui che mi restituisce l'immagine speculare di me stesso, delle mie categorie e delle mie certezze. L'altro, per l'autrice, è colui che mi costringe a mettermi in discussione, mi ricorda la mia finitudine, la mia incompletezza, il mio essere un *punto di vista* e, aggiunge, "l'altro non è solo fuori di me perché abita dentro di me" (p.11). Paradigma di questa dialettica di somiglianza e diversità è il rapporto uomo\animale, che è paradigma del valore di diversità rappresentato dall'animale, valore che occorre salvaguardare contro ogni antropomorfizzazione arbitraria e omologante.

La stessa etica sostiene la resistenza contro altre omologazioni: l'umanità complessa, la differenza femminile, le generazioni future, l'ambiente. La qualità della vita si ridefinisce, allora, non solo su una ipervalutazione dei diritti, ma interroga la politica, l'economia, la cultura, perché imparino a sillabare "un nuovo umanesimo capace di andare oltre le mura della città dell'uomo, nel riconoscimento di nuovi soggetti che appartengono anch'essi alla comunità di vita della terra". È la politica dei diritti che impara a interagire con l'etica dei nuovi doveri verso la natura e verso le altre specie.

È la proposta forte di un "pensiero a sovranità limitata", capace di non appellarsi più all'unicità del vero che, con tale richiamo, sancisce il disaccordo e non permette comprensioni. Battaglia, con questa felice espressione, tratta dalla frequentazione continua delle teorie politiche, sottolinea come il pensiero a sovranità limitata ami il pluralismo delle opzioni, la pluralità dei valori, la molteplicità dei modi di essere ragionevole (p.24). Lungi dal revocare la sovranità al pensiero, lo impegna a non abdicare, a non rinchiudersi mai in una totale rassegnazione, a non imboccare la strada dagli esiti rinunciatari. Accettare la sovranità limitata è accettare la propria finitudine, farsi carico totalmente della propria responsabilità nei confronti del mondo.

Una responsabilità che non spinge, come in Jonas, a considerare l'avvenire e la propria azione a partire dall'euristica della paura e perdere, così, ogni fiducia nella propria creatività e progettualità, abbandonando quasi ogni speranza, perché l'autrice, invece, si richiama a una responsabilità che impegna a una rivalutazione del nostro rapporto con l'avvenire e al recupero di una fiducia critica nelle possibilità dell'essere umano.

Fiducia critica e non primato del principio di autonomia (che impone il rispetto assoluto della volontà dell'agente) e che, accompagnato dialetticamente dal principio di beneficenza (che impone agli altri di fare il loro bene), si rivela, come nel filosofo americano Enghelhardt, troppo sospetto di poter utilizzare con tranquillità gli usi ideologici di cui si avvale l'economia di mercato. E qui l'autrice avverte il pericolo della violenza e della costrizione che, per il fatto di essere simboliche, non sono certamente meno reali. Di fronte alle asserzioni di Enghelhardt che considera una "grazia" il potenziale dell'ingegneria genetica per integrare e correggere la natura umana di per sé imperfetta, Battaglia socraticamente ironizza che, in tale visione, l'ingegneria genetica diverrebbe una versione laica e postmoderna della grazia divina. Poi, ancora più ironicamente, si chiede: "Ma chi giocherà la parte di Dio? Fuor di metafora, quale despota illuminato deciderà *quali* interventi e su *chi*?" (p.66).

Di fronte alle scelte, dunque, che la diagnostica prenatale impone, l'autrice non pontifica e sentenzia, come fa, ad esempio, il filosofo francese Maffesoli, le cui tesi ella discute. Di fronte alle sofisticazioni culturali e filosofiche che giungono a esaltare l'*handicap come metafora*, apprendimento collettivo della morte e della imperfettibilità umana, ella realisticamente si ferma a riflettere sul significato della sofferenza e sulla qualità della vita di un disabile e delle persone che gli vivono accanto, dell'angoscia e delle possibilità concrete della famiglia di aiutarlo. Lo spettro dell'eugenismo non appare più, allora, consequenzialmente legato alla diagnostica prenatale, ma appare evidente la netta linea di demarcazione che, come sempre, è una questione politica. Sono infatti le pratiche collettive, quelle basate su una definizione collettiva di male e di bene, di normale e patologico, che potrebbero aprire la strada all'eugenismo. Una pratica democratica, invece, si costruisce sull'autodeterminazione e lascia la coppia libera di decidere. Libera, ma non sola. È compito etico e politico di tutti, favorire l'accoglienza del bimbo handicappato. "È nell'accettazione di quest'ultimo –scrive– sia a livello individuale che collettivo, che risiede, a mio avviso, la migliore salvaguardia contro l'eugenismo e, insieme, la garanzia della tolleranza" (p.91). Perché, i problemi che la bioetica affronta non riguardano solo la pratica e la deontologia medica, ma coinvolgono la stessa etica pubblica, i modelli di convivenza e i valori a cui la nostra società intende ispirarsi: insomma, l'insieme delle politiche pubbliche, che si nutrono del *sensu* dei diritti e dei doveri.

Tra le sponde opposte dell'immobilismo e del conservatorismo, che accrescono intolleranza e fanatismo e quelle trionfistiche, ma dalle curvature tanto ambiziose quanto minacciose, dove il pensiero maschile si affatica alla ricerca di una scoglio cui aggrapparsi, Luisella Battaglia prende respiro affidandosi a una riflessione femminista sull'etica e il ragionamento morale. Tale riflessione, pur essendo avviata in anni recenti, è diventata talmente ampia e problematica e con esiti persino contrapposti, che non sempre è facile orientarsi, ma l'autrice discute con competenza l'ampia bibliografia che si è andata accumulando in questi ultimi anni soprattutto in America e ci fornisce, con precisione e puntualità, i contenuti; il che costituisce un ulteriore merito del volume.

Ripercorrendo il cammino storico e teorico fatto dal femminismo negli ultimi trenta anni, ne discute le posizioni, che vanno dal rifiuto della maternità vista come destino e il conseguente apprezzamento delle biotecnologie come occasione di liberazione, sino alle posizioni più critiche e recenti, pronte a cogliere non solo le ingenuità teoretiche contenute in quegli entusiasmi, ma pronte anche a dare letture differenti delle esperienze femminili. Tra queste, la maternità che, se letta nell'ottica dell'istituzione, si rivela controllata dalla società patriarcale e, dunque, fonte di oppressione, ma, se letta come esperienza originaria, si rivela forza unificante del movimento femminista. Da de Beauvoir, a Firestone, a Rich, a Gilligan, a Merchant, Harding, a Fox-Keller, a Rolwland, solo per fare qualche nome tra i tanti approcci diversificati, Battaglia ci orienta in una mappa teorica dei problemi di bioetica discussi dal femminismo internazionale, con cui dialetticamente interloquisce, mostrandoci come si possa passare da una utopia di liberazione a una teoria della congiura.

L'autrice evidenzia, comunque, in queste posizioni la mediazione di un approccio critico che riflette sui valori, la politica, l'organizzazione medico sanitaria, il sistema giuridico, la scuola, la famiglia la religione.

In tale approccio critico, la donna non sono più soggetto collettivo, ma soggetti con capacità di scegliere e di autodeterminarsi.

La stessa soggettività assunta su sé e autodeterminata consente a Luisella Battaglia di vedere con chiarezza che "ciò che è bene e male sotto l'aspetto morale non può trovare la sua definizione in norme generali astratte, valide senza distinzione per tutti gli uomini e per tutte le situazioni. Viceversa, la definizione del contenuto morale può rivelarsi solo nella situazione *concreta* con la quale una persona si confronta in un rapporto esistenziale"(p.140). Il che, lungi dal sancire una *deregulation* della morale, ne richiede maggiore impegno e maggiore considerazione, poiché stabilisce che "in crisi non è tuttavia, la 'morale dei principi', ma un vecchio arsenale normativo rigido, schematico, costruito per una realtà che le innovazioni hanno messo radicalmente in discussione" e che ella, con la sua *voce di donna*, contribuisce a rendere, se non migliore, almeno più ricca di sensi e, forse, anche più pacificamente vivibile.

Marisa Forcina

130

D. DE LEO, *Una pellegrina del pensiero. Simone Weil nella critica italiana*, Lecce, Milella, 2000, pp.160.

La peculiarità di questo agile volumetto, scritto con linearità e scorrevolezza, e con una particolare empatia manifestata dall'autrice nei confronti del personaggio Simone Weil, è rappresentata dal carattere ricognitivo che il libro presenta, soprattutto nella prima delle tre parti in cui è diviso.

Qui, infatti, intenzione dell'autrice è stata quella di delineare il percorso che la critica italiana ha effettuato in relazione a quella complessa figura di intellettuale e di donna quale è stata Simone Weil. La seconda parte, invece, è incentrata sulle differenti interpretazioni che del pensiero della Weil sono state fornite mentre la terza conclude lo scritto con una riflessione sulla eventuale presenza nella pensatrice di una filosofia che, in qualche modo, superi ed integri l'apparente e "drammatica" (p.108) frammentarietà, l'antisistematicità dei suoi scritti. Se c'è una filosofia, di che tipo di filosofia si tratta, si chiede la De Leo.

Il percorso relativo alla critica presenta una scansione temporale che va dagli anni Cinquanta agli anni Novanta, con un punto di snodo fondamentale incentrato, negli anni Ottanta, su quelli che l'autrice considera tre momenti determinanti nel processo di indipendenza che il pensiero della Weil va acquisendo e cioè: 1) l'operazione di ricostruzione del lascito intellettuale della Weil effettuata da Giancarlo Gaeta con la ripubblicazione dei *Cahiers* e del *corpus* weiliani; 2) la rivalutazione complessiva del pensiero di Simone Weil testimoniata dalla traduzione delle sue opere in Brasile, Messico, Stati Uniti, Giappone, Russia e dalla pubblicazione di quelli che De Leo giudica studi di ampio respiro; 3) la con-

clusione, sempre negli anni Ottanta, in definitiva, di un periodo di “conoscenza imprecisa e di divulgazione strumentale” (p.15), agiografica della Weil, e l'avvio verso l'interpretazione dei risvolti gnoseologici del suo pensiero, soprattutto epistemologici, in relazione alla lettura offerta da Vincenzo Cappelletti e Antimo Negri (per citare solo alcuni degli esempi autorevoli riportati).

Tutto ciò consente all'autrice di cogliere il vero carattere della pensatrice che, lungi dall'essere considerata *una pellegrina dell'assoluto*, secondo l'immagine codificata di una *pensatrice solitaria*, quale spesso è stata divulgata, diviene, come recita il titolo del libro, una “pellegrina del pensiero”, una osservatrice accanita e spregiudicata della realtà circostante - a questo proposito si pensi alle sue vicende biografiche -, ma non di meno una teorica della “fenomenologia della condizione umana” dapprima, e della “fenomenologia dell'attesa della verità” poi; in sostanza di quella che per Roberto Esposito è la differenza tra una “prima Weil politica” e una “seconda Weil mistica”.

Questo credo che ci dia la misura di quello che è l'impianto dell'opera e la visione complessiva che l'autrice ci fornisce della pensatrice in questione, nel senso che il suo è il tentativo di superare la visione ristretta e settoriale che della Weil è stata data per avvalorare la tesi di una pensatrice impegnata e impegnativa.

Il riferimento al carattere ricognitivo del libro deriva proprio dalla particolare attenzione prestata dalla De Leo all'analisi di tutti quegli autori che si sono interessati alla figura della Weil. Sulla scia di questa formula interpretativa De Leo si sofferma, nella seconda parte dello scritto, su quello sviluppo settoriale della critica di volta in volta orientato a cogliere nella pensatrice l'aspetto storico-biografico, quello mistico-religioso oppure politico. Ognuno di questi aspetti viene indagato dall'autrice con molte citazioni autorevoli ritornando su quelle che sono le forme più conosciute del pensiero della Weil “filosofa, operaia, docente, rivoluzionaria” (p.43), per sottolineare quelle vicende che hanno contraddistinto la sua breve, ma intensa esistenza, dall'esperienza in fabbrica all'impegno politico-sindacale, all'attività didattica, alla partecipazione alla guerra civile spagnola, al presunto misticismo. Dalle influenze dei suoi contemporanei alla centralità del tema del lavoro: le tesi sulla Weil vengono analizzate da Daniela De Leo in maniera esaustiva e completa.

Il lavoro come spiritualità rientra nel disegno di una progettazione politica della condizione umana, in cui “da forma di oppressione quale era soprattutto nelle fabbriche potesse divenire la sorgente di un legame profondo e armonico con il proprio mondo e con la materia” (p.52). Considerando l'influsso esercitato sulla Weil dal suo maestro Alain, soprattutto in direzione di un “umanesimo equilibrato, di una morale della libertà e della responsabilità” (p.44), deriva, per l'autrice, una stretta connessione tra dimensione politica e morale essendovi alla base dell'attività umana, lavoro compreso, l'idea di bene e di perfezione. Da qui la concordanza con la presenza, nella Weil politica, di una dimensione religiosa mai del tutto sopita, un andare verso l'altro come “far posto all'altro” (p.61), in una dimensione in cui si chiarisce il senso del suo misticismo, nella formulazione della teoria dell'attesa quale immobilità spirituale: “Non possiamo fare neppure un passo verso il cielo. Dio attraversa l'universo e giunge fino a

noi” (p.74): non rimane, per la Weil, che attenderlo sulla “soglia”, *topos* ideale della sua intera esistenza condotta all’insegna dell’esperienza-limite.

Dalle possibili letture della Weil nel contesto del “pensiero debole” emerge l’interpretazione di Paul Ricoeur che considera la Weil, insieme a Marx, Freud e Nietzsche, filosofi del sospetto: “sospetto che il soggetto non sia pura forza, pura autocoscienza, pura capacità di creazione della propria storia” (p.89).

Una sezione interessante, in relazione alla peculiarità femminile di Simone Weil, è rappresentata dalla sezione su “Pensiero ed esperienza del femminile”. Come dice l’autrice infatti, sulla scia della lettura che ne dà Gabriella Fiori, “la condizione femminile è in massima parte all’origine delle sue lacerazioni di fronte a se stessa e alle reazioni degli altri, soprattutto se negative” e ancora “Il fatto di essere donna non interessava a Simone che fu occupata a dimenticarlo per tutta la vita. Interessa a noi oggi, capire ciò che lega questa esperienza - limite a un destino femminile: nell’immagine di sé, nella relazione con la realtà, nello sguardo sui fenomeni politici e sociali”.

Dall’analisi delle varie tesi (Fiori, Muraro, Forcina, Semeraro) emerge l’immagine di una donna non etichettabile, non definibile, nella quale “pensare, scrivere, vivere coincidono”. E nella identificazione di questi tre momenti emerge quella volontà il cui esercizio, da parte della Weil, è legato, per Daniela De Leo, alla consapevolezza di possedere un *tesoro* da riscoprire e far scoprire agli altri. Tra le varie interpretazioni De Leo riporta quella problematica di Giovanni Invitto secondo il quale, prima di verificare il genere della filosofia, è necessario verificare la presenza di quest’ultima. In tal senso, tuttavia, l’autrice condivide con la Fiori la posizione per cui, se è vero che non possiamo definire la Weil nei termini di una formula, sicuramente possiamo parlarne come filosofa nel significato proprio di amante della saggezza, così come possiamo parlarne nei termini di donna-genio, per la sua peculiarità. È l’immagine dell’itinerario, più che quella del sistema, a dare l’idea della filosofia elaborata da Simone Weil, “un itinerario che ci conduce fuori dal dominio della filosofia, che assolutizza il soggetto come creatore di Verità [...]. La filosofia weiliana appare come un’avventura liberatrice del vivere” (p.114).

Ecco dunque l’autentico significato che Daniela De Leo ha voluto dare alla sua opera, il suo contributo nel delineare la figura della Weil che esuli da schematismi e stereotipi consolidati, poiché indipendentemente da ogni ottica con cui ci si accosta al pensiero di Simone Weil, “rimane fuori di dubbio che questa donna è *interprete del mondo di oggi* unendo il suo pensiero contemplativo alla appassionata partecipazione alle vicende della storia”

Doris Campa

G. INVITTO, *Sartre. Dio: una passione inutile*, Padova, 2001, pp. 96.

Consapevole della peculiarità rappresentata dall’endiadi Dio–Sartre, e compiaciuto della geniale poligrafia dell’autore, con questo volume, che si inserisce nella collana, diretta da Giorgio Penzo, *Tracce del Sacro nella*

Cultura Contemporanea, Invitto intende cogliere non solo il senso della peculiare riflessione di Sartre sulla dimensione religiosa nell'ambito della corrente esistenzialistica, ma soprattutto la sua costante presenza e la sua incisiva determinazione negli scritti apparentemente lontani da queste tematiche.

La struttura del volume segue la scansione temporale delle opere sartriane. All'analisi della problematica religiosa prima di *L'Essere e il Nulla*, incentrata sulla "pièce" *Bariona ou le Fils du tonnerre*, Invitto fa seguire una riflessione su *L'ateismo di Sartre nella fase della ontologia del nulla* per poi cogliere i rapporti *Tra esistenzialismo e marxismo* e le riflessioni sul *Il problema di Dio negli ultimi anni di Sartre*.

Nell'introdurre il discorso su *Sartre, l'esistenzialismo e il problema del sacro*, tuttavia, l'Autore parte dalla convinzione che "non esiste orientamento del pensiero contemporaneo caratterizzato, come l'esistenzialismo, dalla tematica religiosa" (p.12) e che più che in ogni altra corrente filosofica "è nel cosiddetto esistenzialismo che il rapporto tra la coscienza dell'uomo contemporaneo e la domanda intorno alla fede assume una collocazione radicale" (p.12). Da questa convinzione scaturisce, però, la necessità di chiarire il significato di esistenzialismo, evitando abusi e riduzioni minimalistiche e preferendo, sulla scia dello jaspersiano "chiarimento dell'esistenza", la definizione di "filosofie dell'esistenza". Queste non sarebbero semplicemente volte a "ribadire l'unità forte del referente tematico" (p.13), quanto a cogliere nel nichilismo contemporaneo la dimensione della esaustività o piuttosto quella della metodologia applicata per "ordinare" il caos con cui la realtà si manifesta, una realtà che si identifica non con la storia e col tempo, ma col "negativo, la violenza e il male inestirpabile [...] la sartriana penuria costitutiva ineliminabile" (p.14).

La merleaupontyana "ambiguità del reale", quale cifra dell'esistenza, ci riconduce a quella che altrove, per Invitto, è l'immagine e la funzione del filosofo: non più funzionario dell'Umanità e depositario di saggezza, ma "colui che vive in proprio le ambiguità, gli alibi, le mortificazioni del soggetto e ne propone le cifre, rilanciando un progetto di uomo che deve partire dal severo e moralissimo monito nietzscheano di divenire ciò che si è. Cioè, per Sartre, accettarsi come nulla di coscienza" (p.15).

Anche a proposito della dimensione religiosa, la filosofia dell'esistenza non si presenta nella sua esaustività e completezza, ma introduce in maniera propeudeica al problema, escludendo formulazioni assolutistiche e predeterminate.

Con la consueta acribia filologica, l'Autore coglie, dal punto di vista lessicale, la differenza tra la *fides* quale adesione incondizionata ad un fatto e la *religio* (nella duplice accezione di *relegere* e *religare*) quale "legame uomo - Dio [che] diviene esperienza, anche se illusoria, come in Sartre, un vissuto avvicinabile a quella adesione che sostanzia la fede" (p.17).

Atene e Gerusalemme rappresentavano per Sestov, e rappresentano per Invitto, i poli ideali del conflitto ragione-fede che lungi, però, dal radicalizzarsi su opposte posizioni, diviene il comune sbarramento nel superamento della "*cupiditas* della ragione" (p.18), del *Cogito*. Da qui la necessità di un recupero del rapporto linguaggio-silenzio, con Kierkegaard, la cui fede è una passione, ma anche con Heidegger, la cui fede "è quell'esistere che comprende creden-

do e, ponendosi nella storia, si manifesta, cioè accade. La fede è quella credenza che, invece, a detta di Sartre, si attorcigliava su se stessa ed era credenza di credenza” (p.19).

Ma, se per Kierkegaard la fede è una passione, per Sartre, come recita il sottotitolo del volume, diventa una passione inutile, “non totalizzata dalla ragione geometrica” (p. 20).

La ragione umana è per Sartre essenzialmente teologica. L'origine dell'idea di Dio è per lui nel desiderio dell'uomo di sottrarsi alla sua precarietà ontologica, progettandosi come essere necessario (in-sé) e al contempo libero e cosciente (per-sé): Dio è allora un desiderio impossibile dell'uomo.

Ma da dove nasce l'insoddisfazione dell'uomo per la propria contingenza e l'esigenza di diventare Dio? Sartre condivide con Marx l'idea che il sentimento religioso sia un alibi, determinato, però, non da motivazioni economico-sociali, quanto da una condizione esistenziale. “La passione dell'uomo è quella di sacrificarsi perpetuamente perché Dio esista. Sacrificio inutile e dannoso”, in quanto non solo non produce salvezza, ma implica il sacrificio della libertà umana (p.41).

La condanna dell'uomo deriva dal suo essere stato creato e dal suo contemporaneo essere libero, *gettato* nel mondo e responsabile di ogni sua azione. La trascendenza costitutiva e ineliminabile dell'uomo, di cui Invitto sottolinea la centralità nel pensiero di Sartre, è intesa, però, “non nel senso della trascendenza di Dio, ma nel senso dell'oltrepassamento orizzontale, in un universo soggettivo e umano” (p.44), la cui caratteristica principale diviene lo sradicamento e l'angoscia. Se anche Dio non esistesse, nulla cambierebbe per l'uomo: in Sartre l'ateismo è una certezza indimostrabile e l'illusione-Dio ineliminabile, perché “anche l'ateismo è fede”.

L'originalità dell'analisi e del percorso di Invitto consiste, infatti, proprio nel cogliere la presenza ricorrente, nel pensiero di Sartre, della tematica religiosa anche nelle opere apparentemente lontane da tale contesto. Non solo *L'Essere e il Nulla*, dunque, opera del 1943, ma anche i *Cahiers pour une morale* (1947-1948), ed ancora *Le second voyage d'Er l'Arménien ou L'Olympe chrétienne* (1928), in cui la critica di Sartre è rivolta alla dottrina cristiana e alla sua morale codificata, in favore, invece, di quell'impegno sociale e politico che caratterizzerà tutta la sua opera. Ma, in particolare, Invitto ferma l'attenzione sulla *pièce* del 1940 composta durante la reclusione in un campo di concentramento, *Bariona*.

Se nelle parole di Bariona “Dio è morto”, se quella passione inutile è superata, qual è la ragione della sconfitta dell'uomo? Per Invitto con quest'opera siamo ormai vicini alle posizioni di *L'Essere e il Nulla* e “la sconfitta è data dalla mancanza di senso e dal risorgere pienamente [...] della penuria, della precarietà, della cattività nei confronti del dato materiale” (p.28). L'uomo non può non essere libero e questa è già la lotta tra due libertà assolute: uomo e Dio. L'Autore intravede, tuttavia, nella lettura di quest'opera sartriana “pressoché ignorata”, una “sensibilità verso l'*humus* religioso” (p.35), evidente nell'anticipazione di quei temi centrali rappresentati dall'elaborazione della morale di Sartre incentrata sul dato, sulla contingenza annientata dalla libertà della coscienza: “lì il dato materiale

diventa nulla perché digerito dalla nientificazione della coscienza” (p.34).

L'ateismo, come silenzio di Dio, è la formulazione che Simone de Beauvoir dà al problema dell'esperienza religiosa connotata dalla sua negatività, ma non dalla sua assenza. Sartre, che condivide con Simone de Beauvoir anche l'esperienza dell'ideale “Scuola di Parigi”, affronta il tema di una filosofia atea in *L'Essere e il Nulla*, dopo un lungo periodo di (apparente, per Invitto) distacco dalla questione di Dio, seguito ad una prima folgorante rivelazione di ateismo adolescenziale.

Superata la propedeuticità di *L'esistenzialismo è un umanismo*, cui Invitto fa riferimento, il discorso di Sartre sull'ateismo e il suo intento di fondare una teologia atea raggiungono l'eshaustività e la completezza, unitamente a una “fondazione radicalmente filosofica” (p.45), nei *Cahiers pour une morale*, con la strutturazione di una “critica della ragione teologica” connessa a una “critica della ragione etica”. La sua precarietà ontologica conduce l'uomo a identificare Dio con l'oggettivazione di se stesso, e la fede con la possibilità di “vedere con gli occhi di Dio”. L'uomo diviene *causa sui* dal punto di vista della “autosignificazione di se stesso” (p.48), dice Invitto, e le sue creazioni sono sempre assolute. È, dunque, nuovamente la contingenza che porta l'uomo a credere: però non si crede, “ma si crede di credere” (p.49). L'equazione Dio=uomo non è biunivoca: l'uomo, infatti, proiettando se stesso in Dio, vanifica l'essenza di quest'ultimo; egli “rimane il detronizzatore di Dio, però con il vuoto di Dio e la disperazione dell'ateismo” (p.48).

Ecco perché la formulazione di una filosofia atea nei *Cahiers*, pur avendo raggiunto un'adeguata formulazione, comporta un proseguimento del discorso su Dio nelle opere sartriane successive, nell'ottica di una istanza morale che “si oggettivizzi in rapporti storici concreti in cui la liberazione del soggetto e dei gruppi sociali sia forma di avanzamento reale della *Histoire*” (p.53).

Siamo, per Invitto, dinanzi ad “un ateismo non irreligioso”. Le stesse osservazioni relative alla responsabilità etica fondata sul concetto di ateismo negativo rientrano in una concezione del Bene e del Male di cui Sartre afferma di conservare un'impostazione catechistica, ma di cui giustifica la presenza, identificando la tentazione dell'assoluto con la tentazione della fuga dal mondo.

Un discorso, dunque, quello elaborato dall'Autore, volto a cogliere nella lettura complessiva dell'opera sartriana la duplice dimensione che la riflessione sul sacro comporta: da una parte la presenza, nell'ultimo Sarte (e nell'uomo contemporaneo), di quella passione inutile da cui affrancarsi, dall'altra il rinvenimento, nel discorso sartriano su Dio, di una propaggine filosofica, di una serie di “bave di filosofia” (p.73) che costituiscono il presupposto più o meno esplicito dell'opera di Sartre e che vanno “da Agostino a Pascal, da Kierkegaard a Feuerbach, da Nietzsche a Heidegger, a Marcel” (p.73).

Superata la malafede de *L'Essere e il Nulla*, il discorso sartriano su Dio si presenta in tutta la sua “serietà”: Dio come “orizzonte, illusione trascendentale, come errore inconsapevole ma ineliminabile” (p.66). Una inutile passione, un tentativo di annientare l'ambiguità e l'incertezza dell'esistenza umana, “il lutto vissuto”, cifra e dimensione esistenziale dell'uomo contemporaneo.