

A. ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensare Dio - Credere in Dio*, Ed. Messaggero, Padova 2005, pp. 160.

“Pensare” e “credere” sono due dimensioni distinte ma connesse, intrecciate da quel filo d’oro che è l’essere umano con le sue molteplici, complesse potenzialità: l’una più spiccatamente argomentativa, discorsiva, logica; l’altra come apertura, disponibilità e affidamento. Entrambe possiedono elementi razionali che sarebbe riduttivo misconoscere, tra i quali la motivazione, la decisione, la libertà, la responsabilità, l’autonomia, la fiducia, la ricerca del senso. Ed entrambe si articolano in una pluralità di espressioni e manifestazioni che derivano tuttavia da un’unica radice, da un unico fondamento.

Come è noto, filosofia/rivelazione è il nodo teoretico che in Occidente ha storicamente determinato la nascita della “filosofia della religione” come elaborazione critico-riflessiva di ciò che la tradizione latino-cristiana ha chiamato *revelatio*. Il rapporto pensare/credere sottende dunque la ricerca del filosofo della religione, permeandone l’interesse di fondo. Ebbene: in che senso Edmund Husserl, il celebre padre della fenomenologia, può essere considerato un filosofo della religione? In che modo affronta, come pensatore “di professione”, la questione teoretica di Dio? E ancora: essendo egli stesso un credente che riflette sulla sua fede e sull’oggetto della sua fede (ebreo di nascita, si converte e riceve il battesimo all’età di 27 anni, nella chiesa evangelica di Vienna), come analizza il rapporto personale che lo lega al divino? Interessato in modo particolare al costituirsi originario della significazione, come investiga problemi di carattere culturale e antropologico quali il fenomeno del “religioso” e del “sacro”, il senso profondo del cristianesimo e delle altre religioni per l’umano?

Le questioni filosofiche indicate sono state esaminate da Angela Ales Bello nello studio *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*: si tratta di un’accurata ricognizione delle indagini fenomenologiche husserliane su un aspetto ancora poco noto della sua ricerca, quello che riguarda appunto il rapporto con il divino e con la sua trascendenza assoluta. Per la verità, l’Autrice si era già occupata di questo tema almeno in due precedenti pubblicazioni – *Husserl. Sul problema di Dio*, del 1985, e *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, del 1997 –; più di recente, ella ha ulteriormente approfondito questo importante argomento, con colpi di sonda di notevole impatto teoretico.

La duplicità dei percorsi che conducono a Dio, quello filosofico-argomentativo e quello religioso-esperienziale non sono in contrasto, anzi Husserl tende a considerarli complementari: la sua analisi ben armonizza la via filosofica (*ratio*) e la via religiosa (*fides*). Vorrei soffermarmi su due punti in particolare, che richiamano rispettivamente il “pensare Dio” — la questione di Dio come questione specificamente filosofica — e il “credere in Dio” — l’esperienza religiosa come oggetto dell’analisi fenomenologica.

Sul primo versante, Ales Bello individua in Husserl cinque vie con le quali il procedimento razionale giunge a Dio: la via oggettiva, la via soggettiva, la via intersoggettiva, la via hyletica e la via etica, avvertendo che l’intento del fenomenologo non è quello di fornire una dimostrazione dell’esistenza di Dio, ma di trovare il senso ultimo della ricerca filosofica stessa, e confrontando il pen-

siero di Husserl con le posizioni di alcuni filosofi del passato. Ciò la conduce a chiarire l'andamento dell'indagine husserliana che, partendo da un piano esperienziale, «ripercorre, seguendo criteri logico-gnoseologici, quel cammino d'ascesa intellettuale che ha caratterizzato gran parte della filosofia occidentale. La novità consiste nel fatto che egli propone un nuovo inizio del filosofare, interpretabile come il massimo sforzo conoscitivo umano, e tale inizio è da cercarsi in un'analisi approfondita delle modalità di conoscenza, rintracciate nella dimensione degli atti vissuti coscienzialmente» (p. 132). Si tratta in particolare dell'analisi della "traccia" o "presenza" di Dio nelle stratificazioni profonde degli atti di coscienza. L'essere umano riconosce una Potenza, qualificata come assolutamente Altra e/o Estranea, che giustifica l'intima costituzione della realtà tutta anche negli aspetti istintivi, impulsivi e primari della vita naturale: «in quest'ultima direzione, l'analisi della dimensione hyletica costituisce la seconda novità del cammino husserliano» (*ibid.*).

Nella descrizione della via oggettiva contenuta nel § 58 delle *Ideen I*, il fenomenologo rimane in linea con la tradizione prevalente nella filosofia occidentale, che esplora tre realtà distinte e connesse: l'io, il mondo e Dio; ma se ne distacca nell'approccio a queste stesse realtà e alla loro giustificazione: è infatti in virtù del rilievo della sfera degli *Erlebnisse* che la loro conoscenza è possibile. I pensatori ai quali egli più probabilmente si è ispirato sono Cartesio, Leibniz e Kant: in essi ritroviamo argomentazioni riguardanti la via oggettiva che conduce a Dio, la via che passa attraverso la causalità del mondo fisico, ma che la supera in una causa di ordine metafisico, e la via che si fonda sulla finalità, la quinta di Tommaso, che Kant riprende nella sua terza *Critica*. La coscienza è la registrazione vissuta di ciò che si manifesta e che spinge a ricercarne il senso: «Ciò che è registrato in modo immanente rimanda a una trascendenza e ci sono vari tipi di trascendenza, ma la trascendenza delle trascendenze è un essere divino, veramente assoluto nel senso etimologico perché sciolto questa volta sotto il profilo esistenziale e non solo conoscitivo da ogni altra realtà» (p. 40). Come si diceva, Husserl sostiene una scienza descrittivo-essenziale della conoscenza pura, svolta attraverso l'analisi degli *Erlebnisse*. Ogni volta che il fenomenologo riflette fino in fondo sul significato della riduzione e sul residuo di tale riduzione, cioè la sfera dei vissuti come essenzialità, «il suo pensiero corre a tutto ciò di cui tale sfera è specchio e che la trascende, in primo luogo il mondo, poi, subito, anche Dio. Ma come il mondo, pur essendo trascendente, si riflette nella coscienza, così deve accadere anche a proposito di Dio, se se ne parla. E il mondo si riflette nella coscienza come un mondo strutturato teleologicamente e, anche se non c'è un chiaro riferimento al ragionamento già proposto da Kant, consistente nel chiedersi quale sia il fondamento di tale ordine, si può ragionevolmente supporre che sia un *principio teologico*» (p. 42). Si tratta già della via soggettiva a Dio: secondo Ales Bello, si potrebbe dire che come la trascendenza del mondo è la trascendenza di qualcosa che "esiste" come mondo, anche la trascendenza di Dio è la trascendenza di qualcosa-qualcuno che "esiste" come Dio, che regge e crea il mondo. C'è insomma un principio teologico, o divino, che è la ragione per la quale tutto esiste: la conoscenza di tale principio precede e accompagna tutte le co-

se, «anzi si potrebbe aggiungere che le cose si manifestano limitate proprio perché si sa che c'è il loro principio e che esso è illimitato» (p. 46).

Ales Bello richiama qui Anselmo, che nel *Proslogion* aveva avanzato la sua stringente argomentazione nella direzione esplicita dell'esistenza: l'*insipiens* sa che c'è qualcosa di potente, sa che tale è la sua potenza che supera e trascende l'intelletto, sa persino che di tale "qualcosa" non è possibile pensare il maggiore, tanto nell'intelletto quanto nella realtà. Ora: che nella Potenza ci sia un intreccio tra il "che cos'è" e la sua esistenza non è tematizzato da Husserl, perché ritenuto addirittura scontato. Utilizzando i termini "essenza" ed "esistenza" proposti dalla tradizione, il fenomenologo si trova dalla parte di Anselmo proprio perché quest'ultimo passa dall'essenza all'esistenza non in modo arbitrario, bensì cogliendo a fondo il motivo per il quale si può dire, con Tommaso, che in Dio essenza ed esistenza coincidono.

Per quanto concerne poi la via intersoggettiva a Dio, Ales Bello esamina alcuni scritti husserliani del 1908: nel primo, dal titolo *Entropatia della coscienza estranea e coscienza onnicomprensiva divina*, il filosofo stabilisce un rapporto tra la conoscenza tra esseri umani e la conoscenza della divinità nei confronti di questi ultimi; il secondo scritto è la *Monadologia*, che in modo opportuno viene correlato ad alcune pagine successive (1921), dedicate all'analisi della monade nella sua struttura generale. Qui è d'obbligo il richiamo a Leibniz: l'importanza degli esseri umani emerge nella consapevolezza della loro perennità, perché le monadi non possono avere inizio né fine; il loro affacciarsi alla vita avviene attraverso un processo che passa dalla latenza all'esplicitazione. Esiste una "forza originaria" delle monadi che consente uno sviluppo ascendente, un'elevazione secondo un progetto razionale, e che ha il suo fondamento in Dio, il quale è non soltanto monade delle monadi, o monade assoluta, ma *entelechia* che si trova nella totalità come idea del *telos* dello sviluppo infinito. La divinità sembra qui essere intesa al contempo come immanente e come trascendente: immanente, perché copre la funzione di guida nello sviluppo graduale e processuale; trascendente, perché come si diceva non è soltanto la somma giustapposta di tutte le monadi. Conclude Ales Bello: «Secondo Husserl, la presenza della divinità è testimoniata dalla stessa presenza dell'essere umano, che manifesta una sua peculiare immortalità, da intendersi come "partecipazione al processo di realizzazione di sé e della divinità" — si potrebbe fare riferimento a questo proposito al concetto di *causa secunda* espresso da Tommaso d'Aquino per indicare la funzione di cooperazione dell'essere umano con Dio nel cammino storico» (p. 65).

La via husserliana a Dio attraverso l'hyletica è rafforzata dalla componente teleologica: tutto il discorso del filosofo ruota intorno a una profonda realtà che guida la storia, manifestandosi come volontà infinita e caratterizzata da una gradualità. Dalle componenti magmatiche, caotiche e primordiali fino alla sfera spirituale, passando per gli elementi che caratterizzano la razionalità, tutto ha un senso. I diversi livelli di realizzazione umana lungo il cammino storico trovano la loro ultima giustificazione in Dio: esplicitamente Husserl attribuisce l'origine del senso al divino, chiamandolo di volta in volta il "principio di tutte le cose", il "fondamento del senso", "Dio".

Accanto alle vie teoretiche, Ales Bello individua un peculiare percorso all'interno della ricerca husserliana riconducibile all'etica: poiché Dio regge il mondo, è possibile giustificare tanto la presenza di fini quanto la libertà umana che li realizza; ma la libera azione umana ha bisogno di un sostegno, del fondamento della grazia. L'etica rimanda dunque alla metafisica, ma entrambe si fondano sulla religione.

Passando ora al versante del "credere" in Dio, Husserl scava nell'interiorità umana per individuare le sorgenti dell'apertura dell'umano verso il divino. Tale compito era stato già avviato dal fenomenologo nell'indicare il "luogo" nel quale rinvenire le fonti della religiosità, conosciute grazie alla registrazione degli *Erlebnisse*. Sulla scia di ricerche condotte e approfondite nel corso degli anni, Ales Bello propone una puntuale analisi del "religioso" pensandolo come una sorta di "sacro complesso": si tratta di un'archeologia fenomenologica del "religioso" volta al rilievo delle strutture di senso e del primato giocato dalla religione sulla cultura stessa. Interessato al problema culturale e interculturale, Husserl esamina prevalentemente l'esperienza religiosa cristiana, scavando in profondità per rintracciarne continuità e diversità rispetto al momento sacrale. L'esperienza religiosa consiste nel movimento che, iniziando dalla traccia che Dio ha impresso nel nucleo più intimo e profondo dell'anima, passa attraverso l'affidamento, l'abbandono e i processi di repulsione e di attrazione propri della psiche, ai quali segue l'adesione affettiva, sentimentale (come sensibilità corporea e spirituale) e intellettuale. Dove si ribadisce che il valore attribuito ai diversi momenti, quello hyletico dei sentimenti sensoriali o quello noetico degli atti spirituali, consente di cogliere le differenze tra le espressioni "sacrali" e quelle più propriamente "religiose".

Lo studio di Ales Bello costituisce un approfondimento teoretico e analitico del pensiero di Husserl; inoltre, consente l'apertura all'esplorazione di altre regioni, per proseguire la ricerca nella direzione fenomenologica del cammino regressivo, dischiudendo le fonti costitutive dell'essere umano nella duplice dimensione personale e interpersonale.

**Patrizia Manganaro**

M. Pomi, *Al servizio dell'impossibile. Un profilo pedagogico di Aldo Capitini*, La Nuova Italia RCS Libri, Milano 2005, pp.184.

Il libro di Massimo Pomi, che delinea, come recita il sottotitolo, "un profilo pedagogico di Aldo Capitini", non colma solo, come si suol dire, un vuoto; esso riassume e sviluppa i tratti di una via già segnata, quella della realizzazione di una letteratura seria e critica sull'autore. Se infatti in questi ultimi anni non sono mancate le pubblicazioni su Capitini, si è trattato tuttavia in gran parte di quello che lo storico Angelo d'Orsi al proposito ha chiamato una cattiva letteratura. Il giudizio, certamente eccessivo, dava però l'indicazione di uno stato reale delle cose, anche se in riferimento alla carenza dell'edizione di testi del Nostro. Il dato comune di una certa pubblicistica capitiniana è che l'approccio

al personaggio continua ad avvenire come se dovesse iniziare sempre di nuovo, come se la figura di Capitini avesse ancora bisogno di una presentazione generale e complessiva; il che può essere giustificato in un'opera di divulgazione ma non in un lavoro scientifico. Un altro vezzo degli scritti sul Nostro è quello di indulgere sulle sue formule e sulle ormai note metafore e le peculiarità linguistiche di uno scrittore innovativo.

Ho detto però che il volume del Pomi riprende istanze di impegno scientifico che certamente non sono mancate e non mancano nella letteratura capitiniana. Basti pensare non solo ovviamente agli studi di Norberto Bobbio, inaugurali ed esemplari dell'interpretazione del pensiero del Nostro, ma proprio ad una ripresa di lavori in questa direzione che sono apparsi tra la fine del secolo scorso e l'inizio di questo. Mi riferisco all'edizione di scritti filosofici e religiosi di Capitini, a numerosi studi proposti in occasione di giornate e convegni promossi per commemorare importanti ricorrenze editoriali o biografiche dell'Autore (1997, trenta anni dagli *Elementi di un'esperienza religiosa*; 1998, trentennale della morte; 1999, centenario della nascita), ma anche a volumi e profili di notevole rilievo quali quelli del citato d'Orsi, di Rocco Altieri, Antonio Vigilante, Pietro Polito. Tutti questi scritti non si possono oggi ignorare, poiché escono dal solco della ripetitività e dell'agiografia per riprendere e rinnovare quella tradizione inaugurata dai Bobbio, dai Calogero, dai Binni e da pochi altri.

Essendosi oramai consolidata questa tradizione, essa poneva l'ovvia esigenza che i nuovi contributi ne presentassero via via un rendiconto critico e un vaglio interpretativo che aprisse al lavoro circostante e susseguente. È l'esigenza che richiamavo sopra fatta valere da d'Orsi sulla rivista L'Indice a proposito del libro di Polito, e che proprio in quel libro veniva invece meritoriamente affrontata; non a caso il lavoro conteneva un'ampia bibliografia ragionata sull'argomento.

Non sembri di troppo questa premessa per presentare il volume di Massimo Pomi dal significativo titolo *Al servizio dell'impossibile*. Il volume, che esce presso lo stesso classico editore della memorabile silloge pedagogica di Capitini "Educazione aperta", e cioè La Nuova Italia, mette a fuoco il pensiero dell'autore umbro, incentrandosi su un asse portante del suo impegno e della sua personalità, quello pedagogico, da tempo e per gran parte trascurato (almeno dal lavoro di Tiziana Pironi su "La pedagogia del nuovo di A.C.", del 1991). Una puntualizzazione di tale aspetto ci appare quanto mai opportuna, se è vero che la figura di Capitini si riassume nell'intento educativo, di educatore di giovani, di educatore politico, di pedagogista. Il lavoro del Pomi, per giustificare la sovrastante premessa, è un rendiconto ampio e serrato della critica sull'attività pedagogico-educativa del Nostro; e questo sarebbe già un motivo sufficiente per leggerlo. Ma, oltre a ciò, e direi soprattutto, costituisce a sua volta un nuovo punto di riferimento interpretativo del pensiero capitiniano. Infatti la prospettiva del Pomi non è soltanto meramente e settorialmente pedagogica, ma legge la relativa attività dell'autore con riferimento essenziale alla sua filosofia, alle sue premesse tematiche e concettuali.

Ciò parte dall'esigenza di valutare correttamente lo stesso apporto pedago-

gico di questo autore, che qualcuno vede come occasionale ed insufficiente, quasi che Capitini fosse un filosofo ed un intellettuale *prestato* alla pedagogia. È questo un errore di cui il libro rende pienamente giustizia. Infatti il Pomi, a partire dalle letture di importanti pedagogisti quali Lamberto Borghi, Aldo Visalberghi, Giovanni Maria Bertin, mostra come Capitini sia una delle poche figure di alto rilievo nella pedagogia italiana del Novecento. E ciò proprio nell'arco storico compreso tra il neoidealismo italiano, l'attualismo gentiliano (Gentile appunto e Lombardo Radice), e l'impostazione fenomenologica di un Paci, di un Bertin o di un Bertolini. E ancora questo segnala la stretta affinità tra filosofia e pedagogia, nell'alta ispirazione ideale ed etica cui attinge l'esperienza educativo-esistenziale del Nostro, che si è potuto caratterizzare come "profetica" o "utopica". Pomi rende ragione delle prospettive apertissime all'odierno di un pensiero inattuale; il che chiama in causa tra l'altro l'ispirazione essenzialmente unitaria di questa personalità, dove testimonianza di vita ed esperienza intellettuale si fondono in una sintesi di pensiero di straordinaria originalità e coerenza. Senza voler ricorrere alle abusate formule di cui si diceva all'inizio, il Pomi sa presentare e discutere persuasivamente la posizione di Capitini come una pedagogia dell'"essere altrimenti", una pedagogia che pertanto si può definire della "tramutazione".

L'apertura, termine proprio di tutto il pensiero di Capitini, definisce il suo fondamentale messaggio di liberazione attraverso la nonviolenza nell'impegno etico, politico e religioso (su questo, mi permetto di rimandare alla presentazione fatta recentemente degli scritti di Capitini sulla nonviolenza: A. Capitini, *Le ragioni della nonviolenza*, Ets, Pisa 2004). Ciò colloca questo autore non solo, come aveva notato Bobbio, in un suo posto particolare nella storia della spiritualità italiana, ma altresì in un posto di tutto rilievo nella storia di una educazione cosmopolitica, cioè nella storia civile della nuova Europa e del mondo. In conclusione, il libro si inserisce a pieno titolo in quella linea che, come diceva la Pompeo Faracovi, sottraendo Capitini ai seguaci e restituendolo agli interpreti, è propria degli "studi capitiniani", e ne costituisce un importante capitolo.

**Mario Martini**

M. M. FRACANZANI, *Analoga e interpretazione estensiva nell'ordinamento giuridico*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 307.

Nella succinta presentazione della propria Disciplina ai suoi studenti della L.U.M. "J. Monnet" di Casamassima, in provincia di Bari, Marcello M. Fracanzani, giusfilosofo della scuola patavina di Francesco Gentile, ha affermato che gli "organismi che daranno poi vita all'Unione Europea, si sono preoccupati di tradurre i testi normativi nelle molte lingue ufficiali dei paesi progressivamente divenuti membri. Da qualche tempo, tuttavia, i vertici dell'Unione si sono accorti che il testo normativo grammaticalmente identico portava conseguenze giuridiche diverse in Francia, in Germania, in Italia, come in In-

ghilterra [...]. Si è capito che l'uniformità non era questione di traduzione, ma di tradizione giuridica. Da qui l'esigenza di coltivare [...] l'ermeneutica giuridica".

Da qui, si è originato il saggio dello stesso M. M. Fracanzani sull'*Analogia e interpretazione estensiva nell'ordinamento giuridico*, apparso nella collana della stessa Università di Casamassima, per i tipi dell'editore Giuffrè di Milano, il 2003.

L'incipit è inconsueto: si articola in due paragrafi densi, sottilmente autoironici, quasi, che focalizzano l'argomento: prima, sotto la specie de *il problema*; dopo, de *il tema*, per inoltrarsi, in un crescendo progressivamente sempre più intenso e serrato, nel saggio, che trova la propria cifra nei capitoli nei quali si snoda il volume le cui sfaccettature scandiscono lo studio sull'analogia e l'interpretazione estensiva; capitoli in cui Fracanzani, sulla scorta stabile e sicura di Emilio Betti, traccia un itinerario profondo ed, affermerei, definitivo, nello scerveramento della vexata quaestio che verte sul fatto se l'analogia e l'interpretazione estensiva debbano essere considerate equivalenti oppure, e più verosimilmente, differenti. Fracanzani dimostra, con ampiezza di argomentazioni, nel corso della sua indagine, soprattutto analizzando gli articoli 12 e 14 delle Preleggi italiane, come non sia possibile tout court equiparare l'analogia all'interpretazione estensiva in quanto "il teorico generale" attuerebbe "un inammissibile salto logico" dalle conseguenze imprevedibili nella quotidiana applicazione pratica delle norme giuridiche.

Con valenza maieutica si presenta, a questo proposito, l'argomento trattato nell'ambito del capitolo IV, intitolato *L'attuale disciplina della interpretazione della legge: l'articolo 12 delle Preleggi*, durante il quale l'Autore, nell'esaminare il dettato dell'articolo stesso, modella una necessaria disamina storica della genesi del disposto in parola che, a ben guardare, è riuscita ad assumere tutti i crismi di un'autentica epitome sui prodromi che hanno condotto alla presente stesura dell'articolo 12 delle leggi che precedono quelle attualmente in vigore in Italia.

Si richiamano –pertanto– all'interno del capitolo, sia il Codice Giustiniano che le Regie Costituzioni piemontesi del 1723 e del 1729; il Codice estense del 1771 e il Dispaccio di Ferdinando IV di Borbone, re di Napoli, del 1774, nell'area italiana preunitaria, per giungere, via via, ad esaminare, attraverso ineludibili quanto profittevoli passaggi, gli istituti giuridici della rivoluzione francese, quali il *Tribunal de Cassation* ed il *référé législatif*, focalizzando, altresì, "l'articolo 22 della legge sulle fonti di diritto oggettivo della Città del Vaticano" (p. 149) e, in settori più estesamente europei, i codici civili portoghese e svizzero per illustrare circostanziatamente come si siano venuti "sviluppando –secondo la lezione di Fracanzani– quelli che si possono definire come i procedimenti storici dell'attuale articolo 12 delle preleggi e dei quali rimane in quest'ultimo, come si vedrà, una talvolta considerevole traccia" (p. 143).

Per ciò, a questo punto, si può con franchezza affermare che, indagine proficua si rivela, dunque, quella compiuta da Fracanzani che, supportata da una prosa ferma, serena, limpida, mai criptica, classica oserei dire, ed arricchita da un apparato critico di prim'ordine, si pone a suggello degli studi ermeneutici in

corso con una parola definitiva, con un periodare sobrio, privo di iattanza alcuna, nell'articolato habitat dell'interpretazione giuridica attuale sia italiana che, più ampiamente, europea.

## Gaetano Scatigna Minghetti

E. ESCHER, *La visibilità "mediata" del potere. I presupposti teoretici della comunicazione*, Franco Angeli, Milano 2004.

È raro rintracciare nel panorama editoriale più recente una pubblicazione non schierata che abbia anche il coraggio di mettere il dito nella ferita sempre più aperta (e secondo alcuni oramai purulenta) di quel complesso organismo "vivente" che è la comunicazione. Non è raro, almeno dal punto di vista più tecnico; meno lo è quando si voglia esaminare il rapporto con l'amico-nemico di sempre: il potere.

Il lettore rimarrà sorpreso dal taglio con cui il giornalista E. Escher ha approcciato la tematica, perché da parte di chi dalla comunicazione ha fatto permeare da molti anni la propria vita ci si aspetterebbe infiltrazioni generalmente "professionali". Qui è invece lo studioso delle ragioni teoretiche dei processi comunicativi nei loro delicati e intricatissimi risvolti istituzionali, sociali, di diritto, di morale, filosofici ad emergere attraverso una rassegna impegnata sulle riflessioni di giganti del pensiero novecentesco quali Arendt, Habermas, Gadamer, Apel, Rawls, Rorty, Vattimo, Luhmann e MacLuhan. E il filo conduttore individuato da Escher per tessere la sua trama di riflessioni attraverso autori così diversi è quello della *communication research*, filone metodologico aureo che attraverso la complessità dell'approccio sancisce di fatto l'impossibilità di accostarsi al tema dei media dalla prospettiva "ingenua" di un semplice nesso tra costruttori di comunicazione e fruitori della medesima.

Escher rifiuta infatti il paradigma di una presunta passività dei destinatari della comunicazione, giocando tutte le possibili strategie di un *caveat* teoretico sul richiamo forte al tema della responsabilità, a tutti i livelli, da parte di chi partecipa alla costruzione del processo comunicativo. La tematica comunicativa viene pertanto analizzata sia da punto di vista delle questioni poste dall'attualità più recente (la manipolazione dell'informazione, la deontologia degli operatori dei *media*, il dilagare della cosiddetta *real-TV*, le implicazioni politiche e sociali riguardanti la concentrazione della proprietà dei mezzi d'informazione in gruppi monopolistici), sia dal versante metodologico ed epistemologico, in un contraltare di posizioni, accresciute da molte ricche notazioni critiche e riflessioni obiettive e non faziose. Sin dalle prime pagine non può sfuggire al lettore l'adesione da parte di Escher al principio che la comunicazione mediatica *non si dà, ma si costituisce* all'interno di un mondo sociale che la ospita, ma che è parimenti soggetto ai suoi inevitabili effetti di ritorno, i quali contribuiscono a modificarne i modi di percezione della realtà e del potere, dando luogo a nuovi equilibri (o squilibri) tra sfera pubblica e privata.

Questi assunti pongono di fatto a monte il complesso problema della situa-



zione dei modelli e dei processi comunicativi in una società di fatto non asettica, ma reale, ontologicamente in continuo divenire e sociologicamente strutturata ed orientata in maniera complessa. Ed è qui che la visione di Escher si sostanzia sul territorio filosofico di un latente storicismo che vede nella persona, prima ancora che in un soggetto o individuo, il compiersi di un progetto di realizzazione di sensi e di significati che hanno come matrice sintetica di riferimento la responsabilità. Riechiegga spesso nel libro, attraverso il pensiero degli autori trattati, questo forte richiamo etico, che poco indulge al moralismo, ma che invece attraverso la disamina di filosofi del calibro di Arendt, Rorty o Rawls pone il concreto problema della costruzione condivisa di una cultura e di un modello altrettanto partecipato di società.

Scrivendo l'Autore: «I presupposti socio-teoretici della comunicazione, unitamente all'origine di alcune delle teorie etiche attuali e del dibattito che ne è emerso rispetto al problema dei *mass media* e del loro rapporto con il potere, comportano l'assunzione di responsabilità di due atteggiamenti possibili nei confronti di un tema fondamentale, dalla rilevanza giuridica ed etica: un atteggiamento, che tende a cogliere l'identità tra verità e consenso, e quindi a ritenere che tutto nasca dal discorso; l'altro, che tende a non riporre alcuna fiducia nell'effettiva possibilità di ragionare sui valori, o meglio che tende a sottrarre i valori dal loro rapporto con l'argomentazione. In entrambi i casi è sotteso il pericolo di una deresponsabilizzazione pratica che induce ad accostare le tesi più diverse, prescindendo dal contesto di un orizzonte veritativo (pur non necessariamente metafisico)» (p. 53). Il problema della comunicazione, oltre alla già citata responsabilità, non può dunque prescindere dal rapporto tra verità e consenso: su queste tre gambe Escher costruisce, lungo l'itinerario degli undici capitoli che costituiscono il volume, tutta la sua riflessione, nella prospettiva multilaterale di un intreccio esegetico che, seppur teoreticamente equilibrato, non è neutrale. E qui la neutralità non deve esser fatta ricadere sotto la sfera dell'etica *tout court*, ma sotto l'egida di una filosofia pratica, perché Escher allarga quella responsabilità di cui dovrebbe essere pervaso, a detta di alcuni, soltanto l'ambiente mediatico, anche ai soggetti che di comunicazione parlano e teorizzano, dal momento che le loro riflessioni contribuiscono a determinare ed orientare i *media*, soprattutto nella progettazione di un percorso sociale e culturale.

Quella «responsabilità solidale» che apparentemente coinvolge soltanto «produttori» e «consumatori» e che sembrerebbe essere relativa soltanto ad aspetti deontologici o giuridici, Escher la trasforma proficuamente in una domanda concernente l'ermeneutica della comunicazione, ponendo *sub iudice* la possibilità stessa della costruzione di un dialogo paritetico all'interno dei percorsi comunicativi, che non si appelli già che ad una responsabilità originaria degli interlocutori. Echeggiando Bettetini, Escher annota come la chiarificazione su un frammento di mondo attraverso il dialogo possa avvenire solo «quando si è già d'accordo su tutto il resto» (p. 56). Sulla grandezza della parte rimanente si aprono dunque da parte sociologica, filosofica, storica, giuridica, massmediale, gli scenari e i dibattiti più ampi e variegati. Ma la scelta dell'Autore porta attraverso gli assunti e i richiami di cui si è detto a puntare tutto sul-

la scelta della responsabilità quale deterrente per costringere il potere a non rivelarsi dietro una visibilità mediatica che tante, troppe volte, nega di possedere e di gestire direttamente. Del resto il richiamo a Gadamer mette Escher al riparo da una presunta oggettivizzazione del fatto mediatico e a una sua riduzione passivizzata, quale veicolo di trasmissione culturale. Tuttavia, senza incorrere nell'opposta prospettiva, ossia di un'equivalente ed appiattita dignità di *qualsiasi* punto di vista, è interessante il richiamo concorde a Bodei nell'ammettere che i nudi fatti non esistono, e che di certo vi sono modi diversi per 'vestirli', alcuni con abiti aderenti su misura e altri no (p.155).

Quello della responsabilità può essere dunque un valido reagente *versus* quella tabe valoriale di matrice sociologica, che secondo due diverse tendenze si fa portatrice di linee interpretative speculari tra loro e che sottendono entrambe il pericolo di una deresponsabilizzazione pratica: da un lato è infatti l'identificazione della verità con il consenso espresso da una maggioranza; dall'altro, l'assunto che non sia possibile argomentare sui valori, vale a dire il convincimento che i problemi valutativi, a differenza di quelli descrittivi, propri delle scienze naturali, siano sostanzialmente sottratte alla possibilità dell'argomentazione razionale. Proprio il possibile innesco di una reazione tra aspetti valoriali e aspetti fattuali della comunicazione potrebbe porre un freno alla sistematicità mediatica propugnata da Luhmann e alla sua considerazione dell'uomo non più come parte del sistema sociale, ma come ambiente problematico del sistema stesso. Medesima eco che si ritrova nella teoria funzionalista e nella sua offerta di un uomo "tecnocratico", che condivide con quello luhmanniano il fine di un'azione politica che non punta tutto sulla garanzia del valore autonomo dei bisogni soggettivi, quanto sulle esigenze di stabilità del sistema.

168

Senza nulla togliere alle acute riflessioni di un Parsons o di un Luhmann o di Apel, la resistenza alle evidenti derive tecnocratiche e burocratiche è in un certo senso già data nel libro e fornita al lettore nella articolata disamina della *phronesis* di derivazione aristotelica presente nell'analisi della categoria del politico della Arendt, nella sottolineatura della dimensione costringitiva e della matrice ideologica contenuta dalla comunicazione distorta, resa evidente attraverso la teoria dell'agire comunicativo habermasiana, nella riscoperta, con Gadamer, delle possibilità di recupero della ragione presenti nella tradizione filosofica occidentale, attraverso il ristabilimento di una concezione della verità connotata sul piano dialogico e sociale e perciò sottratta ad una visione della conoscenza resa parziale da paradigmi esemplati sulla scorta della standardizzazione tecnico-scientifica. In ogni caso Escher è molto distante dal rifiutare pregiudizialmente e aprioristicamente il contributo della razionalità allo studio e alla riflessione in ambito mass-mediale.

Egli facendo leva, piuttosto, sul complesso dell'argomentazione post-metafisica di Rorty, tesa al recupero della dimensione etica e valoriale presente nell'impresa scientifica ed avente esito nel paradigma di comunità democratica orientata alla ricerca, annota come «il rifiuto del paradigma epistemologico dà forza al discorso rortiano sul linguaggio, e sul linguaggio inteso come argomentazione, ragionevolezza, non "rispecchiamento" ma "accordo". Per questo motivo Rorty è un passaggio imprescindibile nell'*iter* delle teorie della comuni-

caione e nell'uso che di questa se ne fa attraverso i *media*.» Come utile e necessario passaggio è considerato Rawls nel suo appello ad una società «ragionevolmente tanto giusta» quanto è ragionevole attendersi che in determinate circostanze un soggetto si comporti compiendo il dovere naturale di fare ciò che gli compete (p. 154).

Escher rifugge dunque un positivismo mediale nella stessa misura in cui condanna il disincanto di fronte alla possibilità che si diano forme di comunicazione asetticamente utopistiche. Con Bodei ama ripetere «che nessuna cultura umana, in quanto dotata di sistema simbolico, viene mai a diretto contatto con la "realtà", ma intreccia sempre realtà e finzione, simula differenti visioni del mondo. Eppure anche ammesso che "falsificare la realtà significa [...] costruirla", da ciò non consegue che le costruzioni siano sempre del tutto arbitrarie e per converso che abbiano tutte lo stesso grado di attendibilità» (p. 155). Appunto, è una questione di gradi, non solo nel senso dei livelli, ma anche ottici. Il potere miope è peggio della cecità. E se crede o ha creduto in passato di aver acquistato una maggiorazione della propria vista grazie ad una maggiore *visibilità*, il più delle volte ha sbagliato. Anche per questo è utile ricordarlo ancora una volta leggendo questo saggio.

**Salvatore Vasta**