

M. LIBRIZZI, *L'Icona. Immagine e messaggio metafisico*, C.U.E.C.M., Catania 1996. Un vol. di pp. 180.

L'A. fornisce anzitutto le notizie storiche essenziali circa la nascita, la storia e l'«apoteosi» dell'icona. «L'iconografia deve la sua origine ed ispirazione al platonismo della patristica orientale, cioè ad una forma di filosofia della trascendenza e all'aristotelismo da cui nasce il proprio simbolismo particolare: la riconduzione del sensibile alle sue radici ultraterrene» (p. 39). Nella dimensione iconica la contemplazione della bellezza «instaura una vera e propria unione (*enosis*) tra l'uomo vivente, anima e corpo, che la guarda e la Luce divina, nel suo pregnante significato escatologico» (pp. 53-54).

Nella delineazione della teologia dell'icona, sono frequenti i riferimenti a Florenskij, volti a sottolineare che «il vero significato dell'icona, nella sua intellettualità visibile o nella sua intellettuale visibilità, è l'incarnazione e la rivelazione del sacro» (p. 71). L'iconografia, pur dipingendo il visibile, tende all'invisibile. Nel simbolo il mistero del mondo non viene celato, ma *si manifesta* al contrario nella sua sostanza autentica di mistero.

Dopo aver analizzato l'arte e la fenomenologia estetica del mondo iconico, l'A. affronta infine la «filosofia dell'icona». L'icona entra in sintonia con l'umano, ma, recependo anche la presenza spirituale, entra in sintonia anche con il divino. «La sua raffigurazione umana è la *tras-figurazione* del divino, una forma di immagine portatrice della luce spirituale» (p. 160). L'icona è messaggero di Dio, «è offerta di Rivelazione che rende legittimo un lavoro ermeneutico di approfondimento e di interpretazione, mai esaustivo» (p. 163).

Alla fine, l'A. si avvale di taluni riferimenti a Lévinas, rinviando ad una «significazione» la cui nozione «viene perdendo ogni riferimento ontologico, per diventare puro strumento semiologico per dire l'assenza» (p. 165).

(A. Babolin)

A.E. GALEOTTI, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994. Un vol. di pp. 224.

Questo libro parte dal fatto che negli ultimi anni «questioni di tolleranza politicamente rilevanti sono ricomparse in primo piano anche nel mondo delle democrazie occidentali» (p. 9). Non è scontato che tali questioni debbano sorgere in una democrazia liberale: «l'idea che le differenze in fatto di religione, di valori morali ed estetici, di stili di vita siano sottratte all'azione politica e appartengano alla sfera di libertà individuale è entrata nelle costituzioni liberali e protetta da un sistema di diritti» (pp. 10-11). Il limite che l'autrice vede nelle teorie neoliberali della tolleranza proposte da Rawls in poi è quello di ridurre le questioni di tolleranza a questioni di pluralismo morale (cioè di conflitti fra diversi principi morali fra i quali non è possibile, o non è di fatto raggiunto, un ordinamento di priorità). Per queste questioni una risposta in linea di principio sarebbe già stata raggiunta con la distinzione moderna fra questioni pubbliche e questioni di coscienza. Invece ciò che crea questioni di tolleranza «sono *differenze* legate a *gruppi*, non a individui, che, per lo più, sono identificabili *per via ascrittiva*, come i gruppi etnici o religiosi e che *sono o sono stati esclusi dalla piena cittadinanza e dal pieno godimento dei diritti*» (p. 22). L'elemento saliente non sta quindi in contrasti morali ma in asimmetrie di potere, di rispetto, di riconoscimento fra i diversi gruppi, asimmetrie che a loro volta sostengono e alimentano i contrasti culturali e ideologici. Così le questioni di tolleranza attuali mettono in gioco il principio dell'eguaglianza di rispetto più che quello dell'autonomia e della libertà di coscienza.

Il problema più spinoso per la teoria normativa del liberalismo è la richiesta di una «deroga al principio di neutralità e imparzialità pubblica» mediante un attivo intervento pubblico per compensare l'esclusione presente o passata di alcuni gruppi. Il capitolo 1 discute un filone di letteratura anglosassone recente che ha proposto di considerare la tolleranza una virtù morale. Le motivazioni che sono state date a favore di questa virtù sono state lo scetticismo morale, la distinzione fra opinioni e azioni, e infine il rispetto per gli altri. Solo la terza giustificazione regge alle critiche secondo l'autrice, ma ha la

controindicazione di restringere l'ambito a cui la tolleranza si applica solo a quello delle scelte morali, laddove storicamente e nel senso comune la tolleranza si riferisce a un ambito più vasto: anche alle differenze ascrittive e non solo a quelle derivanti da diverse scelte morali.

Il capitolo 2 esamina altri filoni di letteratura che hanno invece proposto la tolleranza non come virtù morale in generale, ma come virtù sociale e politica. Il primo modello entro questo ambito è rappresentato dal liberalismo perfezionista, di cui il maggior esponente contemporaneo è Joseph Raz. In questo modello il liberalismo diventa un ideale politico e morale particolare col grave problema di quali limiti vadano stabiliti all'intervento paternalistico volto a costringere quegli individui che non vivono una forma di vita che ne permette l'autonomia e la libertà a entrare in una forma di vita siffatta. Una conseguenza un po' indesiderabile è quella di dover riconoscere una sfera di atteggiamenti sconvenienti che non vanno però repressi in quanto non pericolosi all'ordine sociale liberale e non tali da provocare danni permanenti ad altri individui. Questi atteggiamenti vanno tollerati non perché pienamente rispettabili ma soltanto per motivi di opportunità o come male minore: va repressa la pratica dell'infibulazione e va represso il terrorismo; non vanno repressi il costume di fumare o quello di fare portare alle donne il foulard islamico.

Un secondo modello è quello della «neutralità», quello che si è affermato nell'Europa moderna quando dalla tolleranza delle confessioni religiose minoritarie si è passati ad affermare l'indifferenza dello stato nei confronti delle differenze religiose (e in seguito morali). La riproposizione più convincente di questo modello è quella di Rawls in *Liberalismo politico*. Il pregio del modello è che non richiede che le differenze si riducano a differenze morali e che non c'è bisogno di presupporre una asimmetria fra tolleranti e tollerati, in quanto il punto di partenza non è la disapprovazione per qualcosa, ma semplicemente il disaccordo.

Il capitolo 3 su «I limiti della tolleranza liberale» sostiene che la concezione liberale neutralista non riesce a mantene-

re tutte le sue promesse in quanto, per via del suo stesso schema teorico di partenza, tende a essere cieco al diverso peso relativo delle differenze sociali e culturali che vengono a costituire il pluralismo; ciò che non riesce a vedere è che le differenze rilevanti non derivano solo da opzioni personali su valori ed interessi per perseguire i quali si può aderire ad associazioni volontarie, ma che le differenze sono di appartenenza a gruppi caratterizzati da un credo, uno stile di vita, una cultura. Queste differenze ascrittive non sono storicamente di peso eguale, in quanto la tolleranza liberale è venuta a crearsi nel mondo occidentale moderno a partire dal conflitto religioso, ed è stata concepita per dare eguale dignità a diverse confessioni cristiane e al laicismo: i gruppi di altro genere partono svantaggiati da un retaggio storico e le loro rivendicazioni di tolleranza divengono perciò rivendicazioni di parità di rispetto.

Nel capitolo 4, «La tolleranza come riconoscimento d'identità escluse», si elabora una ridefinizione della tolleranza tale da rendere conto dei casi tipici che il mondo reale ci pone di fronte. Problemi di tolleranza sorgono in presenza di conflitti fra maggioranze e minoranze intorno a tratti definiti 'diversi' dalla maggioranza, quando la minoranza è percepita come minacciosa per l'ordine tradizionale e quando è in grado di opporsi all'intolleranza. La posta in gioco in questi casi è l'inclusione a pieno titolo dei membri dei gruppi minoritari entro la cittadinanza democratica in base alla loro appartenenza e non a dispetto di questa. È questa caratteristica delle questioni attuali di tolleranza che rende difficile per il pensiero liberale affrontare tali questioni, dato che il generale riconoscimento del valore della tolleranza e la sua iscrizione nei diritti individuali non è sufficiente.

Il capitolo 5, «Questioni normative», abbozza qualche indicazione che potrebbe discendere dalle considerazioni svolte per le scelte pubbliche delle democrazie liberali: vi sono difficoltà di natura pratica nell'applicazione del principio della tolleranza pluralista come è stato disegnato nel capitolo 4, e queste difficoltà andranno affrontate caso per caso, ma il gioco vale comunque la candela: l'apertura alle ri-

chieste dei gruppi minoritari è ciò che dà titolo allo stato di esigere in cambio lealtà alle istituzioni democratiche e ai principi che le ispirano. Infatti è proprio «grazie a quelle istituzioni e a quei principi che le differenze sociali possono, e anzi devono, essere accolte con pari dignità» (p. 202).

Come il lettore può rendersi conto, il libro contiene una trattazione articolata e notevolmente tecnica di una discussione che ha alle sue spalle ormai una storia complessa, poco nota nei suoi termini al pubblico italiano. La ricchissima (ma sempre pertinente) bibliografia che conclude il volume dimostra una frequentazione diretta del dibattito, grazie fra l'altro a un lungo soggiorno a Princeton. Il tema è di interesse attuale e non solo accademico. Il tema è però affrontato con la competenza che sarebbe bene gli accademici dimostrassero ogni volta che intervengono su tematiche politiche (in assenza della quale una famosa raccomandazione di Wittgenstein resta sempre valida). Questo libro infatti è un libro di *filosofia* politica, ben lontano dai toni da oracolo dei filosofi teorici che a una certa età si danno alla saggistica impegnata o, peggio ancora, alla politica come professione.

(S. Cremaschi)

R. ESPOSITO, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993. Un vol. di pp. 231.

Sviluppando le idee già esposte nel precedente, interessante, volume sulle *Categorie dell'impolitico*, l'A. si sofferma su alcuni concetti fondamentali della odierna filosofia politica, utilizzando strumenti concettuali che fuoriescono dal comune lessico filosofico-politico specialmente di marca anglosassone: letteratura antropologica, grandi riferimenti estetico-letterari, la teologia e il pensiero religioso contemporaneo (specialmente Guardini, Barth, Bonhoeffer). L'A. mette in discussione ciò che è dato per scontato nella comune riflessione filosofico-politica contemporanea. «Può sembrare strano che la filosofia politica, impegnata in interminabili dispute sulla differenza disciplinare rispetto alla scienza politica, perda di vista

il problema fondamentale che sempre più urgentemente le si pone: quello, cioè, del crescente divario fra politica e pensiero» (p. 15). È un peccato che l'indirizzo degli studi dell'Esposito lo porti a trascurare il dibattito recente fra «liberali» e «comunitari», perché il suo capitolo sulla «democrazia» contiene considerazioni rilevanti su questo tema. C'è una drammatica scissione della democrazia dalla comunità. «Weber, Kelsen e Schumpeter sottraggono, dopo Nietzsche e con Nietzsche, ogni *parola politica* alla comunità. La comunità non è il valore, né il fine, né il contenuto della democrazia. Questa è letteralmente *vuota di comunità*, stretta nei suoi confini finiti, nella sua pura definizione» (p. 53). La «verità» della democrazia sta oggi nella «salvezza dell'impolitico», da ogni pretesa di incorporamento e traduzione politica. «Perciò la democrazia deve restare tecnica. Definirsi forma, metodo, procedura. Resistere a qualsiasi intenzione di valore» (pp. 57-58). «La democrazia non deve aprire uno spazio sempre più ampio di comunicazione, ma al contrario difendere le ultime zone di incomunicazione» (p. 58).

Un altro capitolo di notevole interesse è quello sul «male». «Il male in politica è dunque l'autosoppressione della libertà nella forma dell'eliminazione violenta del suo stesso presupposto. E per questo è portata al livello di massima radicalità nell'esperienza totalitaria» (p. 193). L'A. mette in evidenza quella dialettica storica insopprimibile, per cui nessun rivolgimento radicale dell'assolutismo può sfuggire al meccanismo mimetico della sua riproduzione in altra forma. «Però la sovranità è assoluta, più della rivoluzione che la rovescia lo sarà altrettanto secondo un passaggio che conduce direttamente dalla monarchia ereditaria alla dittatura dispotica... Nessuna rivoluzione sfugge alla legge della *mimesi*» (p. 196). Qui come in altre parti del libro, è importante la discussione con Hannah Arendt.

Un discorso a parte meriterebbe l'uso che l'A. fa qui, come nel volume sulle *Categorie dell'impolitico*, di Romano Guardini. Per esempio, in Guardini l'Esposito trova un estremo tentativo di definire l'identità europea attraverso l'attribuzione all'europeo del compito essenziale della