

zione che travalica i confini politici dello Stato (cfr. p. 252).

Per questa ragione «l'intuizione teorica preliminare delle riflessioni interculturali può essere individuata nell'esigenza di relativizzare la novità del riferimento ai fattori culturali, sottolineando l'inevitabilità del confronto e della conseguente ibridazione dei presupposti valoriali» (p. 243). Un'ibridazione che trova nel luogo, o nei luoghi, le proprie condizioni di possibilità e nel concetto di «*cosmo-culturalismo*» [...] la consapevolezza dell'imprescindibilità del riferimento ad una matrice culturale, qualsiasi essa sia, anche in relazione alla costruzione di un orizzonte teorico, etico, politico e giuridico sovra-statale» (p. 252).

Il libro si conclude aprendosi alla prospettiva di «riconfigurare il tema della *cittadinanza del mondo*» (p. 261, corsivo nel testo), dove la dialettica tra diritti e identità si sposta oltre i confini di un singolo Stato. Ecco che il «vocabolario minimo» dell'interculturalità permette una «narrazione tra identità differenti» che «si coagula in una contestualizzazione sociale convergente» capace poi di diventare un'«opzione etica che apre anche alla possibilità di una decisione politica» (p. 266).

*La sfida della convivenza* si delinea come un'indagine che aspira a riellaborare nozioni di senso comune per poi riutilizzarle in contesti complessi: contesti nei quali si intersecano diverse istanze culturali e quindi etiche, giuridiche e politiche. Nel rimando reciproco dei contenuti semantici, in un medesimo luogo possono realizzarsi sia la coesistenza, sia la convivenza, dove quest'ultima appare come un elemento più "cir-

coscritto" rispetto alla prima. Allora, così come la coesistenza rinvia ad un paradigma multiculturale, allo stesso modo la convivenza si connette al concetto di interculturale. Ed è qui che il «*cosmo-culturalismo*» diventa lo strumento teorico per poter mediare le diverse istanze identitarie che intercorrono tra una dimensione privata ed una pubblica, in una prospettiva che può essere nel contempo individuale e universale.

Pensando «in individuo l'universale» (p. 264) sembra quindi realizzabile la rielaborazione del concetto di cittadino, mostrandone nuove sfaccettature prospettiche. Concetto che si sostanzia a partire dalla condizione di uguale legittimità delle diverse culture e che porta, di fatto, ad una riddiscussione di tutte le nozioni identitarie, al di là – sembra di capire – di ogni pretesa di dominio (culturale).

Stefano Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, intr. di Manlio Iofrida, Milano-Udine, Mimesis, 2015, pp. 196.

di Gianluca De Fazio

L'ecologia filosofica proposta da Stefano Righetti nell'*Etica dello spazio* trova nella temporalizzazione dello spazio la chiave di volta per una riflessione che si presenta, allo stesso tempo, erudita – nel migliore dei sensi possibili di questo termine – e critica, attenta, cioè, ai tempi presenti.

Grazie alla questione ecologica, Righetti riesce a fare *lavorare* la Storia della filosofia in maniera dichiaratamente etico-politica (p. 31), facendola uscire dagli scatoloni polverosi

delle biblioteche per farne una lente di lettura dell'oggi e, soprattutto, del rapporto altamente problematico nei nostri tempi tra Vita e Pensiero. Insomma, la Storia della filosofia come strumento teorico centrale per tracciare le linee di fuga rispetto allo scempio ecologico – tanto sociale quanto ambientale – del tempo presente.

La questione ecologica è, per definizione, il problema dell'abitare il mondo, ovvero del rapporto che si instaura tra le soggettività e i loro mondi-ambienti. Non è un caso, infatti, che la narrazione critica di Righetti prenda l'avvio, tra le altre piste possibili, da una analisi della concezione dell'urbanistica e dell'architettura del Rinascimento. «La pianificazione razionale – ci informa l'autore – precede (e dirige) la realizzazione dell'opera secondo un disegno coerente e pre-definito dello spazio in cui essa verrà a collocarsi [...], dovremmo leggere in questa impostazione il segno di una *ratio* che va estendendo, nei confronti del visibile, la propria intenzionalità ideale [...] che concepisce ormai lo spazio e la natura secondo l'operatività [...] del *logos*» (p. 79). Parole, queste, che fanno subito pensare ad un grande autore dei nostri tempi, seppure mai citato da Righetti: l'antropologo scozzese Tim Ingold. Ingold, infatti, a cavallo del cambio di millennio ha portato avanti una distinzione rigorosa tra la prospettiva del costruire – che ricorda molto da vicino l'idea di una sottomissione dello spazio alla "speculazione" del costruttivismo umano – e una *dwelling perspective*, una prospettiva che pensi lo spazio non come luogo "vuoto" da riempire grazie all'abilità prometeica dell'Uomo (la prospettiva del costruire), bensì come una totalità nel qua-

le l'umano, animale tra gli animali, si dispone per abitare esprimendo, così, l'idea del vivere lo spazio senza rimandarlo ad un "progetto" preliminare o comunque «invisibile» – per usare la terminologia di Righetti – rispetto alla visibilità naturale. Non ci pare un accostamento azzardato, se si pensa agli autori di riferimento comuni tra Ingold e Righetti: il post-strutturalismo francese – in particolare, per il Nostro, il pensiero di M. Foucault; la fenomenologia ontologica di M. Merleau-Ponty e, nota molto interessante, l'uso particolare della differenza ontologica heideggeriana, in entrambi svuotata da qualsiasi deriva mistica – che in Righetti diventa la critica alla temporalizzazione dell'ente (pp. 26-27).

Tornando nel merito del testo, il problema della progettualità slegata da una dimensione dell'abitare – la vera e propria dimensione ecologica – ha come effetto quello di imporre «allo spazio un principio d'ordine che rivela [...] una sottesa intenzione di controllo e dominio» (p. 83). Questa è una delle poste in gioco della *critica ecologica* del sottotitolo del libro. La sussunzione del visibile ad un principio esterno – ad un invisibile, dice Righetti parafrasando Merleau-Ponty – altera il nostro modo di abitare lo spazio che per l'autore è un altro nome della Natura. Si palesa qui una delle tesi forti del libro: l'alterazione dei nostri rapporti con la Natura si espande fino a mettere in discussione, se non in pericolo, lo stesso spazio della vita. Critica ecologica significa, allora, ideare e mettere in azione una «filosofia che sappia ripensare la presenza del visibile in termini *nuovamente* positivi, come l'insieme delle relazioni che condizionano l'esisten-

za e [...] come lo spazio della vita in cui ci è dato di esistere in un rapporto reciproco» (p. 185). L'attenzione del lettore dovrebbe concentrarsi su questi due termini: *nuovamente* e *positivi*. Quel *nuovamente* rilancia, sul finire della stagione post-moderna, il problema di una filosofia della Storia – aspetto che viene messo in luce nell'introduzione di Manlio Iofrida. Il secondo, invece, affronta di petto il problema del positivismo ideologico che, in certa misura, è caratteristico della piena modernità.

Quel *nuovamente* sta ad indicare una presa di posizione precisa. Contro ogni grande narrazione della fine delle grandi narrazioni, Righetti rivendica un'idea di Storia strappata al prometeismo della grande stagione idealistica: non si tratta di uno Spirito della o nella Storia, ma si tratta di pensare la Storia come una molteplicità di tentativi abbozzati pieni di linee di fuga atte a «liberare il presente e la vita dal giogo di una visione del mondo e dell'esistenza che li vuole incatenare a un processo futuro, cioè annichilendoli», come mette in luce Iofrida (p. 13). Contro un'idea di Storia come progresso, Righetti propone una visione del tempo tendenzialmente geografica, ma in un senso ben preciso. Contro ogni ideologia tecnovitalista, così in voga oggi, Righetti non cade nel tranello dell'idealizzazione di un naturale mitico, preistoria dell'umanità, paradiso perduto da ritrovare (p. 45): al contrario, tesse un elogio del presente, unica vera dimensione temporale, una temporalità differente da quella che la tradizione cartesiana ci ha consegnato. Il presente, infatti, non è un mero *flash* tra un istante passato ed uno futuro. Si tratta, piuttosto, del *luogo* de-

gli eventi simultanei. Il presente, si evince dal testo, è una determinazione temporale *in funzione* di determinazioni spaziali. Slegato da una idea di durata come *slancio continuo* (pp. 33-34), il presente è invece disposizione nello spazio. Mentre il divenire storico suppone una fede, nel passato o nel futuro, la «presenza al mondo [...] ce la offre» (p. 21). Presenza e presente, spazio e tempo in rapporto di reciprocità senza che possa darsi preminenza ontologica o epistemologica all'uno o all'altro. La «gloria del visibile» (pp. 33-62) di cui ci parla l'autore consiste in questo: la Natura – e con essa lo Spazio e, aggiungiamo, anche il Tempo svincolato dall'idea del divenire storico – basta a se stessa, non necessita di un concetto che ne dia conto, che la spieghi o, peggio ancora, che ne faccia da fondamento. L'assenza di fondamento viene letta da Righetti in chiave tutt'altro che nichilistica: essa è la breccia, nella torre d'avorio del *Logos* cartesiano, dalla quale far partire modi di pensare differenti dove termini come *rilanciare*, *insistere* e *vivere* assumono connotazioni differenti rispetto quanto siamo abituati. Risuonano alcune riflessioni dei corsi sulla Natura di Merleau-Ponty: vi è un'insistenza della vita, insistenza che tuttavia è anche espressione di un'enorme fragilità. Di qui, appunto, la Storia viene letta come un chiasma tra una dimensione attiva ed una passiva: essa si compone di *atti di ripresa* in una dimensione di sedimentazione. I sentieri interrotti del pensiero non necessariamente cadono nel nulla, la Storia non finisce, la Natura rimarrà sempre il limite del pensiero. La questione si concentra tutta qui: cosa farsene dei limiti. L'idealizzazione prometei-

ca che ha temporalizzato lo spazio – ma, ci sentiamo di dire, ha temporalizzato anche il tempo – ha creduto di poter sempre superare i limiti, ha fatto dell'oltrepassamento dei limiti il proprio marchio di fabbrica. Al contrario, l'etica dello spazio ci insegna a vivere fino in fondo i nostri limiti slegati dalla necessità teleologica: il presente, infatti, «gode di una contingenza unica» (p. 133).

Non sorprende, a nostro avviso, che il testo si concentri, nella seconda metà, in un confronto serrato con il pensiero idealistico e che si concluda con un capitolo sulla filosofia di Hegel. Proprio il pensiero hegeliano mette a sistema l'idea di progresso identificando, in maniera pressoché definitiva, Storia e divenire-storico e la coincidenza assoluta tra la Ragione – come Spirito della Storia – e il Reale. La Storia, ovvero la Temporalizzazione dell'ente, diviene il luogo privilegiato dell'Infinito mentre alla Natura, ovvero lo Spazio, «non resterà [...] se non la dispersione che ne caratterizza la finitezza come differenza dall'idea» (p. 169) e quindi, in ultima istanza, ridotta a «pura opposizione alla libertà dell'io, che il divenire si incarica di negare» (p. 171). La Natura e lo Spazio non sono allora che materia informe e inerme in attesa di diventare proprietà privata dello Spirito della Storia, unico movimento autentico dell'Essere storicizzato. La dimensione della molteplicità, della visibilità e della presenza diventano pura apparenza da negare e superare. Il molteplice, nella sua intrinseca contingenza, appartiene al regno del finito e, in quanto tale, deve essere superato nell'Infinito. La Ragione è Reale nella misura in cui coincide pienamente con il movimento del divenire infi-

nito del finito: per questo la Ragione è Spirito, perché essa rappresenta il movimento proprio del divenire infinito del finito.

La Storia che ci ha consegnato la modernità compiuta esprime in pieno l'idea della produzione come pura attività dell'Uomo occidentale. L'etica dello spazio, che prende l'avvio in questo volume, vuol insegnarci, davanti alla distruzione e all'annichilimento ambientale, che è poi la volontà di dominio dell'Occidente, una «(anti)filosofia della Storia» – ancora una volta ci agganciamo alle parole di Iofrida (p. 7) – «in cui si gioca per intero – in ragione del presente e non del futuro – anche il senso delle nostre lotte e la nostra aspirazione alla libertà» (p. 185).

Gian Luca Potestà, Claudia Mazzucato, Arturo Cattaneo (a cura di), *Storie di giustizia riparativa. Il Sudafrica dall'apartheid alla riconciliazione*, Bologna, il Mulino, 2017, 254 pp.

di Ilaria Di Giuseppe

Il Sudafrica ha vissuto tra il marzo 1960 e il dicembre 1993 un regime che si è reso protagonista di sistematiche violazioni della dignità umana. Il complicato negoziato avviato nel 1990 tra il leader della minoranza bianca F.W. de Klerk e il presidente dell'African National Congress, Nelson Mandela, portò nell'aprile 1994 alle prime elezioni a suffragio universale nella storia del Paese e alla fine dell'*apartheid*.

Mandela, alla testa del nuovo governo, si trovò di fronte una situazione difficile da risolvere con il solo dispositivo giudiziario. La modalità classi-