

# VITA PENSATA

La filosofia come vita pensata



3

**Soltanto se uno riesce a vivere secondo la filosofia può partecipare a essa: perché tutto non diventi solo parola (come dice Platone nella Settima lettera).**

(Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, 30 [17], 2)

---

**Direttore responsabile**

Augusto Cavadi

**Direttori scientifici**

Alberto Giovanni Biuso

Giuseppina Randazzo

**Rivista mensile on line**

Registrata presso il

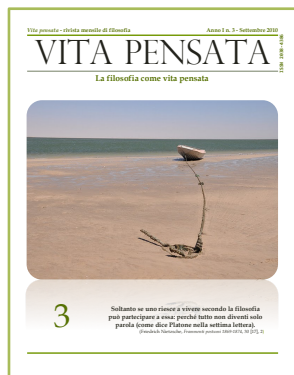
Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

---

## INDICE



Anno I n. 3-Settembre 2010

Mensile di filosofia

ISSN 2038-4386

Sito Internet

www.vitapensata.eu

In copertina

Esserci in Africa

fotografia di

Paola Filadelli

## EDITORIALE

**AGB & GR L'INDIVIDUO, LA SOCIETÀ** 4

## TEMI

**Augusto Cavadi VITA PENSATA SUL DANUBIO** 5

**Marino Badiale BREVE DIALOGO SULL'UNIVERSITÀ E SULL'ITALIA** 8

**Paolo Citran LA FILOSOFIA NEI FUTURIBILI LICEI** 11

**Marco De Paoli DE MALIGNO MORBO "BIBLIOMANIA" DICTO** 17

**Marco Schiavetta PERSONA E COMUNICAZIONE** 22

## AUTORI

**Alberto Giovanni Biuso ARNOLD GEHLEN, NATURA E ISTITUZIONI** 27

**Dario Generali DIACINTO CESTONI. UNO SPECIALE SEI-SETTECENTESCO  
TRA INVISIBILITÀ E RISCOPERTA STORIOGRAFICA** 35

**Pasquale Indulgenza MICHELE DE TOMMASO. FILOSOFO, SCIENZIATO,  
ARCHITETTO** 38

## VISIONI

**AGB & GR KUBRICK, VA IN SCENA LA FOTOGRAFIA** 49

**Alberto Giovanni Biuso NABUCCO, UNA METAFORA** 51

**Andrea Ferroni MERAVIGLIE DEL BAROCCO** 53

**Giusy Randazzo OLTRE I CONFINI DELL'ISOLA** 56

## RECENSIONI

**Alberto Giovanni Biuso CÉLINE, GLI UMANI, LA MEDICINA** 60

**Roberto Fai DALLA SCOMPARSA DELLE 'LUCCIOLE' A UNA 'POLITICA  
DELLE SOPRAVVIVENZE** 63

**Giusy Randazzo LA FILOSOFIA COME GENERE LETTERARIO** 67

## NEES

**Dario Carere SPIRITUALITÀ NE LA SIRENETTA** 72

**Alessandro Generali FORME E MODELLI DELL'INTRATTENIMENTO  
VIDEOLUDICO IN ETÀ INFORMATICA** 76

## SCRITTURA CREATIVA

**Simone De Andreis I VOLTI DELL'AMORE** 79

**Giusy Randazzo IL GENIO** 82

## L'INDIVIDUO, LA SOCIETÀ AGB & GR

L'intera esistenza umana poggia su equilibri assai sottili e pronti a spezzarsi. Anche per questo vivere non è un'impresa facile. La dinamica tra individuo e comunità è una delle più complesse. È infatti sempre possibile che l'una dimensione prevarichi sull'altra. Nelle società e nelle epoche dove domina l'identità il rischio è che il libero esplicitarsi della persona venga soffocato dalla potenza delle regole e degli apparati. Dove e quando, invece, prevale la *differenza* è lo stesso tessuto sociale a trovarsi in pericolo. Il gioco tra identità e differenza, tra il singolo e il tutto, è dunque fondamentale affinché la natura sociale della nostra specie salvaguardi se stessa senza cadere nell'ipertrofia dell'ego o nel dominio totalitario dell'intero.

È anche a questo tema che possono essere ricondotti alcuni dei contributi che compaiono nel terzo numero della Rivista. Al problema educativo, che è fondamentale per un corretto rapporto tra il soggetto che cresce e il contesto in cui lo fa, si riferiscono le analisi di M. Badiale sulla condizione dell'Università in Italia -ma non solo- e quelle di P. Citran sulla scuola. M. Schiavetta affronta il rapporto tra persona e comunicazione e A. G. Biuso riassume le tesi di Arnold Gehlen sulla necessità delle istituzioni. A uno dei periodi di maggiore rinnovamento delle dinamiche sociali -quell'epoca tra il Barocco e la fine del Settecento che Paul Hazard ha definito come il momento di "crisi della coscienza europea"- sono rivolti gli articoli di D. Generali, di P. Indulgenza e di A. Ferroni.

E anche i testi dedicati alle forme di intrattenimento nell'età informatica (A. Generali), alla possibilità di sopravvivenza

di un vero agire politico (R. Fai), alle suggestioni che viaggi e libri offrono al soggetto curioso del mondo (A. Cavadi e M. de Paoli), chiariscono alcune delle dinamiche sociali contemporanee.

La recensione di G. Randazzo a uno dei libri più belli e importanti di Giorgio Colli ci riporta al tempo/spazio dal quale è scaturito il pensiero europeo; alla stessa autrice si deve una riflessione sull'idea di "genio" in relazione all'ambiente nel quale e dal quale esso emerge. Tra tutti i rapporti che intercorrono tra gli umani, il più denso e complesso è certamente il sentimento che chiamiamo "amore", al quale è dedicata la riflessione di S. De Andreis Gerini.

Speriamo dunque che con questo terzo numero si faccia sempre più chiaro che cosa intendiamo con l'espressione "vita pensata": un tentativo di cogliere le strutture più profonde dell'essere e del divenire umano in relazione al tutto del quale sono parte. In modo che ogni nostro istante sia colmo di un senso che trascende lo stesso soggetto.

Ringraziamo infine i fotografi che stanno mettendo generosamente a disposizione le loro immagini, aiutando noi e chi ci legge a cogliere nel tessuto delle parole l'immediatezza degli istanti.



Foto di Paola Filadelli

## VITA PENSATA SUL DANUBIO

di Augusto Cavadi

“Signorina” scriveva -press'a poco- Emanuel Mounier a una studentessa “essere filosofo significa non distinguere più se si pensa ciò che si vive o se si vive ciò che si pensa”. Per la fortuna dei professori di filosofia, il criterio definitorio suggerito dal teorico francese del ‘personalismo comunitario’ non ha avuto successo: e molti filosofi di professione possono, tranquillamente, continuare a ‘professare’ le idee altrui, evitando accuratamente di esporre le proprie - sino al punto, talora, di rinunciare ad averne. Ma la filosofia autentica, integrale -forse sarebbe meglio dire la filosofia *tout court*- esiliata da numerosi istituti universitari e da altrettante aule scolastiche, trova ospitalità negli interstizi delle svariate modalità di esercizio del pensiero umano: nelle opere cinematografiche come nelle sentenze giudiziarie, negli appunti di uno psicoterapeuta come nelle omelie di un pastore cristiano, nel diario di un adolescente al primo innamoramento come nel testamento di un anziano alle soglie del trapasso conclusivo. E, ovviamente, nella letteratura. Che si tratti di filosofia non esclude, anzi al contrario presuppone, la sua opinabilità, ma -pur se materia grezza- vale la fatica necessaria a lavorarla più che nel caso di prodotti ‘tipicamente’ filosofici, retoricamente e dialetticamente raffinati quanto rarefatti, al punto da rendere irricognoscibile da ‘cosa’ provengono e verso ‘cosa’ tendono.

Scrivo queste righe durante un pellegrinaggio fluviale sul Danubio, ospite - con la mia donna- di un battello che ci disloca da Vienna a Budapest. E mi vengono suggerite dalla compagnia, quasi

obbligatoria, di *Danubio* di Claudio Magris, redatto nel 1986 ma che medito nell’elegante edizione rilegata della Garzanti del 2009. Il germanista, infatti, anche in quest’opera ribadisce, con discrezione (quasi *en passant*) ma con insistenza, ciò che quanti esercitiamo la filosofia per mestiere dovremmo evitare di dimenticare (o recuperare alla memoria): per parafrasare una nota formula kantiana, la vita senza riflessione è cieca, la riflessione senza vita è vuota. Ovviamente ciò che chiamo -genericamente- ‘riflessione’ in Magris è -più specificamente- talora “scienza”, talaltra “letteratura”. Qualche volta egli sembra opporre queste due modalità della facoltà intellettuale («Il problema di ogni scienza è quello di far combaciare i Mari del Sud, il loro blu immenso e frastagliato, con l’azzurra carta geografica dei Mari del Sud. Poco incline all’esattezza, il letterato preferisce divagare, moraleggiare sulle presunzioni dell’esattezza scientifica», p. 25); altre volte, però, sembra che ‘letteratura’ designi qualsiasi tentativo di mettere per iscritto i propri pensieri. In questo senso più vasto e meno negativo «la letteratura si posa sul mondo come un emisfero poggiato su di un altro, due specchi che si riflettono a vicenda come dal barbiere» -tesi che si può condividere anche senza sposare le due righe che la seguono: «e si rimandano l’un l’altro l’inafferrabilità della vita o la nostra incapacità di afferrarla» (p. 353).

### Il pensiero, senza vita, è vuoto

Un personaggio di Jean Paul, «contemporaneo di Goethe e Schiller e scrittore anticlassico» (p. 95), il rettore Florian Fälbel, viene assorbito totalmente

dalla preparazione del programma di viaggio con i licenziandi. Egli è quasi la rappresentazione plastica del divorzio fra pensiero e realtà extra-mentale: «l'attenzione rivolta alla carta geografica impedisce di guardare i luoghi che si stanno attraversando e la lettura ad alta voce della descrizione di un edificio nel manuale del Büsching distoglie gli occhi dall'edificio stesso» (p. 99). Che il pensiero si vanifichi ogni qual volta cessa di rispecchiare la vita, in cui affondano le sue radici e da cui trae l'*humus* vitale, è sempre vero; ma lo è ancor di più quando vuole sondare altezza, larghezza e profondità del negativo: il "male assoluto" non esiste perché «anche l'azione più atroce è collegata da nessi storici -e cioè relativi- alla realtà complessiva. Ma nell'istante in cui lo si vive, il male viene sentito come una violenza assoluta e anche la riflessione, che cerca di capirne le cause e i motivi, non può dimenticare l'istante in cui lo si patisce con sofferenza totale, se non vuole snaturarsi in una conciliazione filisteica, che smussa il dolore e impedisce l'autentica comprensione della tragedia» (p. 378).



Foto di Mario Micciancio

### L'ideologia, ovvero il pensiero come illusione

Se il pensiero ha bisogno di vita da

pensare, anche la vita ha bisogno di pensiero per essere vita intensa, piena. Un modo errato, ma frequente, di trovare senso al fluire del divenire è l'ideologia. Magris lo nota a più riprese, per esempio a proposito dello scrittore marxista Andrea A. Lillin, «come molti rigidi custodi d'una verità immutabile [...] era intimamente fragile e sensibile, un Werther stalinista, un'anima bella che cercava riparo alla propria vulnerabilità sentimentale nella corazza d'una fede incrollabile. Soffriva, come tutti, del mondo che muta, delle verità che passano, dei visi amati che si estraniano, dell'innumerabile perdersi delle cose; cercava di imporre all'indistinto e fugace brulichio dell'esistenza un volto immutabile, un ordine rassicurante» (p. 389). È soprattutto davanti al dolore provocato a esseri umani da parte di propri simili che scatta la tentazione di coprire, col velo dei nostri pregiudizi più nobili, la sconcertante scandalosità della storia: «una visita a un Lager fa apparire ridicola la fiducia nel grande albero dell'umanità, immaginato da Herder come un tutto armonioso. Probabilmente quell'immagine, e il senso di pienezza che ne deriva, è solo una nostra esigenza, sovrapposta al caos insensato degli eventi» (p. 34).

### La vita, senza pensiero, è cieca

Tuttavia, il rischio di fare dell'attività intellettuale uno strumento di camuffamento (edulcorante) di ciò che è reale non può costituire motivo valido per rinunciare a pensare, a tentare di decifrare -senza pretesa di esaustività né di definitività- gli enigmi della natura e della storia. Se è vero, infatti, che -secondo la terminologia di Michelstaedter- «la 'rettorica', ossia l'organizzazione del sapere, è l'enorme ingranaggio della cultura, il febbrile

meccanismo dell'attività con il quale gli uomini incapaci di vivere riescono ad ingannarsi, a precludersi l'annientante consapevolezza della loro mancanza di vita e di valore, a non accorgersi del loro vuoto» (p. 72), non è meno vero che ogni poeta - anzi, in misure differenti, ogni intellettuale - è «il sottile e capzioso stratega che strappa [...] momenti assoluti di significato al deserto dell'assenza e della temporalità» (p. 95). Non tutta la cultura, la riflessione di secondo grado, è retorica mistificante: «l'autentica scrittura nasce dal desiderio di rendersi ragione del prolisso impaccio di vivere» (p. 85). Ci sono varie modalità - direi prismatiche per evitare qualsiasi gerarchizzazione degli approcci - di questo "rendersi ragione": la spiegazione dello scienziato, l'interpretazione dello storico, l'intuizione del poeta, il ragionamento del filosofo... Ovviamente ognuno di questi approcci ha prerogative proprie e corre rischi peculiari. Lo scienziato che descrive i fatti, che coglie - o costruisce - nessi fra gli eventi, ha il vantaggio di tenersi in prossimità dei fenomeni: è come se (alla stregua di Neweklowsky, autore di «un volume in tre tomi di 2164 pagine complessive, comprese le illustrazioni che pesa cinque chili e novecento grammi e che, come dice il titolo, affronta [...] *La navigazione e la fluitazione nel Danubio superiore*», p. 66), «al pari di Quine, puntasse continuamente il dito dicendo 'Danubio' e questa ininterrotta ostensione scandisse la sua vita con una passione continuamente corrisposta» (p. 72). Ma proprio questa aderenza ai dati comporta il rischio di un'analisi sempre meno significativa - o rivelativa di senso - man mano che diventa più puntuale, più esatta. Viceversa, il filosofo, che osa il 'passo indietro' rispetto alla rassicurante sfera empirica, ha il pregio

di mirare a una visione complessiva, a inserire la parte nel tutto - «sa che il mondo esiste per essere ordinato e affinché i suoi dispersi dettagli siano connessi dal pensiero»; ma corre il rischio di offrirsi «al riso degli dei», come sosteneva, a proposito di Hegel, «con faziosa acutezza Kierkegaard» (p.67).

Ci sono dei secoli, ossia delle culture, nei quali anche la genialità speculativa si espone facilmente al comico, nella sua pretesa di incasellare ogni fugace particolare dell'esistenza. Certe pagine tomiste o hegeliane non si sottraggono alla derisione, al pari di Heidegger. Questo lato comico non sminuisce certo la grandezza di Hegel o di Heidegger; ogni pensiero veramente grande deve aspirare alla totalità e questa tensione comporta sempre, nella sua grandezza, anche un elemento caricaturale, una punta di autoparodia (p. 68).

### Una circolarità virtuosa

In qualsiasi delle sue manifestazioni lo si consideri (dalle scienze 'dure' alle speculazioni più 'astratte'), il pensiero chiede di entrare in circolarità dialettica, virtuosa ma sempre incompiuta, fra vita e pensiero, fra spensieratezza vitale e vitalità pensosa. Proprio come suggeriva a Magris un pensatore danese del XIX secolo: «La vita, diceva Kierkegaard, può essere compresa solo guardando indietro, anche se dev'essere vissuta guardando avanti - ossia verso qualcosa che non esiste» (p. 43).

Al di là delle possibili esemplificazioni, è l'idea stessa di *Danubio* a rivelarsi istruttiva: intridere il proprio viaggio di pensiero al punto da non saper più distinguere, à la Mounier, se pensi e dunque viaggi o se viaggi e dunque pensi. Con l'effetto, più o meno intenzionale, di regalare ad altri - in futuro - la possibilità di compiere una navigazione sul Danubio che è, inseparabilmente, un viaggio attraverso il tempo e dentro la propria identità.

## BREVE DIALOGO SULL'UNIVERSITÀ E SULL'ITALIA

di Marino Badiale

**A** La vostra protesta contro la "riforma Gelmini" è sconfitta in partenza. Nel senso comune domina l'immagine dell'Università come luogo di corruzione. Le vostre proteste vengono viste dalla larga maggioranza come le proteste di "baroni" corrotti e fannulloni.

**B** L'Università è marcia perché è marcia l'Italia.

**A** È la solita banale scusa del "tutti colpevoli, nessun colpevole". Non funziona.

**B** Non si tratta di scusare ma di spiegare. È importante capire perché l'Università è marcia per giudicare se le misure proposte sono adeguate.

**A** E secondo te non lo sono.

**B** Ovviamente no. Il marciume italiano ha vari livelli. L'Università non è il punto culminante. Dove si trova in Italia il livello massimo di marciume?

**A** Risposta facile

**B** Certo. Nella politica, nell'imprenditoria che ricava vantaggi dalla collusione con la politica, nel mondo dei media asserviti all'uno o all'altro dei grandi ladroni della politica e dell'imprenditoria. E da chi viene l'attacco alla corruzione universitaria e l'appoggio alla "riforma"?

**A** Altra risposta facile

**B** Esattamente dalla politica, dal mondo dell'imprenditoria, dai media. Il mondo dove si concentra il livello massimo e più ripugnante di marciume e corruzione in questo paese è esattamente il mondo dal quale vengono le proposte legislative dirette a raddrizzare la situazione dell'Università. Nasce spontanea la domanda: è ragionevole pensare che il marciume massimo di politica, imprenditoria e giornalismo italiani possa fare qualcosa per guarire il marciume medio

dell'Università italiana?

**A** Detta così, la risposta sembra ovvia

**B** Lo è infatti. La risposta è che l'intervento nell'Università del mondo massimamente corrotto della politica, dell'imprenditoria e dei media non potrà che aumentare la corruzione e il marciume.

**A** Ma allora perché questa campagna contro l'Università? Per puro gusto di rompere le scatole?

**B** Perché per i signori della politica, dell'imprenditoria e dei media il problema non è che l'Università è corrotta. Il problema è che non lo è abbastanza.

**A** Questa è bella. Spiegati.

**B** Cercherò di essere breve. Parto da due citazioni

**A** Eccolo il professore

**B** Fatte a memoria, del tutto imprecise. Da qualche parte Bertrand Russell, parlando di non ricordo quale astratto problema filosofico, fa una battuta ricordando i numerosi vantaggi che ha il furto rispetto al lavoro onesto

**A** E quindi? Anzi, in omaggio al Lord inglese citato, *so what?*

**B** Sarai d'accordo anche tu che il furto presenta in effetti parecchi vantaggi rispetto al lavoro onesto. È pure ben noto che ha un solo, ma decisivo svantaggio

**A** Cioè il fatto che a rubare si finisce in galera

**B** Già. Se però in un paese si decide di ridurre al minimo il pericolo della galera, almeno per i grandi ladri della politica e dell'imprenditoria, il risultato sarà chiaro. Rimanendo solo i vantaggi del furto rispetto al lavoro onesto, vi sarà la proliferazione dei ladri. E a questo punto viene bene la seconda citazione.



**A** Un altro filosofo?

**B** No. Tanti anni fa, in un contesto che non occorre adesso ricordare, Beppe Grillo osservò in sostanza che in un paese in cui tutti sono ladri, nasce il problema “ma a chi rubano?”



Foto di Mario Micciaccio

**A** Riassumendo?

**B** Se vogliamo parlare del nostro paese, il succo è questo: essendo venuto meno il controllo di legalità sui potenti, vi è stata una tale proliferazione di corruzione e di corrotti da creare il problema di dove trovare le fonti per sostenere tale livello. Specie in un momento di crisi economica come l'attuale. Ed ecco che si arriva all'Università.

**A** Che non è questa grande fonte di soldi

**B** Certamente no, ed è appunto questo il motivo per cui finora era stata lasciata relativamente in pace. Ma adesso la corruzione si è talmente diffusa, sta diventando talmente difficile sfamare la voraci schiere dei cosiddetti “ceti dirigenti”, anzi “digerenti”, che anche i pochi soldi che girano all'Università diventano appetibili. Naturalmente, sono gli stessi motivi per i quali, dopo le grandi privatizzazioni degli anni '90, oggi si vuole privatizzare tutto il resto, a partire dall'acqua. Ma nel loro appropriarsi diretto dell'Università i “ceti

digerenti” incontrano un problema

**A** Quale?

**B** Proprio la corruzione dell'Università tanto denunciata.

**A** Non capisco, spiegate: perché i corrotti della politica e dell'imprenditoria dovrebbero trovare un problema nella corruzione universitaria?

**B** Perché quest'ultima presenta caratteristiche in qualche modo “vecchie”. Prendi l'esempio classico dei concorsi

**A** Certo, con il barone che mette in cattedra moglie e figli

**B** Sono in casi meno importanti, perché relativamente ristretti. Il vero meccanismo deviato dei concorsi è quello del cattedratico che fa avanzare i propri allievi anche se di valore scientifico discutibile. Ora, si tratta naturalmente di un fenomeno negativo che incide pesantemente sull'Università. Ma si tratta anche di qualcosa di profondamente diverso rispetto alla corruzione “normale” della politica e dell'economia come ci viene descritta dalle cronache. Questo meccanismo perverso ha pur sempre la sua lontana origine in un'idea, ormai distorta fino ad essere irriconoscibile, di cultura e di ricerca. Ora, immagina il normale politico italiano che si trova ad avere a che fare con un ambiente di questo tipo, un ambiente nel quale permane un'eco, un ricordo deformato e irriconoscibile, di cultura, scienza e ricerca, e nel quale i meccanismi del potere devono comunque fare i conti con questo ricordo deformato

**A** Si troverà un po' a disagio: anche solo un'eco lontana di “pensiero” e “cultura” dovrà apparirgli come un anacronismo. Mi viene da pensare a Cetto La Qualunque

**B** Il personaggio di Antonio Albanese, il politico corrotto, criminale, ignorante e violento? Cioè l'essenza della politica italiana odierna? Hai ragione, è un esempio

che chiarisce. Metti allora Cetto La Qualunque che vuole entrare nei giri di potere dell'Università. Ovviamente si muoverà benissimo nei meccanismi di potere e di corruzione, che riconoscerà facilmente, ma

**A** Ma?

**B** Ma ad un certo punto della sua carriera accademica al povero Cetto La Qualunque sarà chiesto di dire qualcosa su un sonetto trecentesco o su un'equazione differenziale, e di fronte alla sua incapacità verrà sopravanzato nelle lotte di potere da qualcuno corrotto come lui ma capace di dire qualcosa, anche di scarso valore, su Petrarca o su Maxwell. In sostanza, il povero Cetto La Qualunque capirà che nell'Università la corruzione e il potere, certo presenti, hanno meccanismi relativamente diversi da quelli ai quali è abituato, meccanismi che egli avvertirà come antiquati, poco "moderni", poco "innovativi"

**A** E quindi chiederà a gran voce una riforma che renda l'Università moderna e innovativa

**B** Cioè corrotta come il resto del paese, con gli stessi meccanismi e le stesse modalità. E verrà accontentato dalla Gelmini che prevede l'ingresso nei consigli di amministrazione delle Università di "esterni", cioè di gente che non ha dovuto nemmeno una volta in vita propria dimostrare di saper dire qualcosa su Aristotele o su Newton.

**A** Bel quadro. Ma sai fare qualcosa d'altro oltre a criticare? Insomma, sai dire cosa si può fare allora per l'Università?

**B** Poco o niente. Se avessimo di fronte dei veri politici, non una massa di nullità incolte e corrotte, si dovrebbe discutere di quale evoluzione abbia portato a quei meccanismi distorti ai quali abbiamo accennato, e per questo occorrerebbe ridiscutere cosa siano

cultura e scienza nel nostro mondo. Ma è un compito di altri tempi, meno plumbei degli attuali. Adesso occorre protestare nei modi possibili, sapendo che la lotta contro la "riforma", come dicevi prima, è molto probabilmente destinata alla sconfitta. Bisogna saperlo, come bisogna sapere che in generale potranno essere sconfitte le singole proteste contro questa o quella iniziativa degli attuali corrotti ceti dirigenti. Ciò che occorre veramente, oggi, è inquadrare le singole proteste, generate dalla crisi sempre più profonda del paese, in una lotta di liberazione nazionale.

**A** Nientedimeno

**B** Nientedimeno. Niente si potrà salvare di questo paese, né l'Università né altro, se non vengono cacciati via la totalità degli attuali ceti dirigenti della politica, dell'economia e dei media.

**A** Chiedi una specie di rivoluzione

**B** Non una specie. Una vera rivoluzione.



Foto di Mario Micciancio

## LA FILOSOFIA NEI FUTURIBILI LICEI

di Paolo Citran

**E**rano gli anni Novanta, prima dell'entrata in funzione dell'Esame Conclusivo di Stato introdotto nella Secondaria Superiore da Luigi Berlinguer. Come spesso mi era capitato, svolgevo il ruolo di *cireneo di turno* nella qualità di commissario interno, in un periodo in cui nel mio Istituto si respirava un certo fervore innovativo con l'avvio di *sperimentazioni autonome* (che successivamente sarebbero divenute *corsi Brocca*) e conseguentemente con un certo dibattito interno su come lavorare, che libri di testo adottare, *et cetera*.

Un anziano –ma oserei dire forse *antico*– commissario di Filosofia, evidentemente non condividendo il mio *sperimentalismo*, che si concretizzava nei programmi svolti e nella loro impostazione didattica e culturale, oltre che nella scelta dei libri di testo, un giorno di fine esami, con l'aria e l'intento di svelarmi un importante *segreto del mestiere*, con fare guardingo fece uscire dalla sua cartella un volumetto sino ad allora tenuto rigorosamente riposto: si trattava del *glorioso Lamanna: "unus liber"*, voleva evidentemente comunicarmi il collega, in contrapposizione alle mie *sconsiderate operazioni didattiche corsare*.

Perché tirar fuori questo vecchio aneddoto?

Perché mi pare che con l'istituzione dei Licei targati "Gelmini" il suggerimento un po' *rétro* di quel collega oggi in qualche modo costituisca un'analogia con l'operazione avviata dal nostro Ministro con la *sua* Riforma, esplicitamente nostalgica di una scuola superata dai fatti e dallo spirito dei tempi, in particolare per quanto concerne gli indirizzi liceali, di cui scrivo nelle presenti considerazioni.

Ovviamente non penso che si ritornerà al *Lamanna*, ma non credo del tutto improbabile la tentazione dell'impiego di un qualche "nuovo" *Sommario* (magari con qualche *coda* o *appendice testuale* per ciascun capitolo del manuale). Mi auguro che, nonostante tutto, ciò non abbia a verificarsi. Sarà opportuna una lettura ragionata dei documenti "Gelmini", soprattutto per quanto concerne i Licei e l'insegnamento/apprendimento della Filosofia all'interno dei loro quadri orari.

Nel *Regolamento dei Licei* si stabilisce –cosa che mi sembra assai rilevante– che «i percorsi liceali forniscono allo studente gli strumenti culturali e metodologici per una comprensione approfondita della realtà, affinché egli si ponga, con atteggiamento razionale, creativo, progettuale e critico, di fronte alle situazioni, ai fenomeni e ai problemi, ed acquisisca conoscenze, abilità e competenze coerenti con le capacità e le scelte personali e adeguate al proseguimento degli studi di ordine superiore, all'inserimento nella vita sociale e nel mondo del lavoro»<sup>1</sup>.

La Riforma Gelmini della Secondaria di 2° grado non prevede, com'è noto, un biennio unitario come molti avevano auspicato in relazione all'elevamento dell'obbligo scolastico. Il triennio si suddivide in un secondo biennio e in un quinto anno con funzioni marcatamente di orientamento. In tutti gli indirizzi liceali è previsto l'insegnamento della filosofia per 66 o 99 ore annuali (pari a 2 o 3 settimanali), ovviamente con la flessibilità oraria possibile nelle scuole autonome (organico permettendo) e un monte-ore tendenzialmente inferiore a quello dei

*percorsi del previgente ordinamento indicati nelle tabelle di confluenza nei nuovi percorsi d'istruzione.*

Nel *Profilo culturale, educativo dei Licei*, si afferma la necessità di valorizzare in particolare i seguenti aspetti del lavoro scolastico: «lo studio delle discipline in una prospettiva sistematica, storica e critica; la pratica dei metodi di indagine propri dei diversi ambiti disciplinari, l'esercizio di lettura, analisi, traduzione dei testi letterari, filosofici, storici (...); la pratica dell'argomentazione e del confronto; la cura di una modalità espositiva scritta ed orale corretta, pertinente, efficace e personale; l'uso degli strumenti multimediali a supporto dello studio e della ricerca»<sup>2</sup>. Il documento successivamente alla «libertà dell'insegnante»<sup>3</sup> (ma non si parla nella Costituzione di «libertà d'insegnamento»?) e - cosa a mio parere più grave - non si parla di *collegialità nell'insegnamento*, esercitata in primis dal consiglio di classe e dagli altri organi collegiali denotando in tal modo una tendenza individualistica nel concepire la funzione docente che già il Ministro Gelmini aveva da tempo evidenziato in riferimento agli altri gradi scolastici. Basta ed avanza per il Ministro il richiamo al Pof, alla «comunità educante»<sup>4</sup> cara alla pedagogia cattolica, ed a svariate altre parole d'ordine innocue ed ormai presenti dappertutto come il prezzemolo quando si parla di scuola, come il territorio ed altre espressioni connesse (*suppongo senza oneri per lo Stato*).

Sintetizzando per i punti che più interessano in rapporto all'insegnamento/apprendimento filosofico, si nota che i «risultati di apprendimento» vanno conseguiti consentendo «di approfondire e sviluppare conoscenze e abilità, maturare competenze nelle aree: metodologica; logico argomentativa;

linguistica e comunicativa; storico-umanistica; scientifica, matematica e tecnologica»<sup>5</sup> e possono venir delineati principalmente nelle seguenti competenze:

- «Aver acquisito un metodo di studio autonomo e flessibile, che consenta di condurre ricerche e approfondimenti personali»<sup>6</sup>

- «Essere consapevoli della diversità dei metodi utilizzati dai vari ambiti disciplinari ed essere in grado di valutare i criteri di affidabilità dei risultati in essi raggiunti e acquisire la consapevolezza dei nuclei fondamentali»<sup>7</sup>

- «Saper compiere le necessarie interconnessioni tra i metodi e i contenuti delle singole discipline»<sup>8</sup>

- «Saper sostenere una propria tesi e saper ascoltare e valutare criticamente le argomentazioni altrui»<sup>9</sup>

- «Acquisire l'abitudine a ragionare con rigore logico, ad identificare i problemi e ad individuare possibili soluzioni»<sup>10</sup>

- «Essere in grado di leggere e interpretare criticamente i contenuti delle diverse forme di comunicazione»<sup>11</sup>

- «Padroneggiare pienamente la lingua italiana»<sup>12</sup>

- «Conoscere i presupposti culturali e la natura delle istituzioni politiche, giuridiche, sociali, ed economiche, con riferimento particolare all'Italia e all'Europa, e comprendere i diritti e i doveri che caratterizzano l'essere cittadini»<sup>13</sup>

- «Conoscere gli aspetti della cultura e della tradizione letteraria, artistica, filosofia, religiosa italiana ed europea attraverso lo studio delle opere, degli autori e delle correnti di pensiero più significativi e acquisire gli strumenti necessari per confrontarli con altre tradizioni e culture fondamentali»<sup>14</sup>

- «Collocare il pensiero scientifico, la storia delle sue scoperte e lo sviluppo delle invenzioni tecnologiche nell'ambito più vasto della storia delle idee»<sup>15</sup>

- «Essere in grado di utilizzare criticamente strumenti informatici e telematici nelle attività di studio e di approfondimento»<sup>16</sup>.

Non si può non notare in negativo in questo "profilo" un certo italo/eurocentrismo che si riscontra qua e là e si evidenzia soprattutto attraverso adeguati riferimenti alla dimensione extraitaliana o extraeuropea e soprattutto per l'assenza di riferimenti inter/multi-culturali in quest'epoca di una globalizzazione che molti vivono sulla propria pelle e che sul piano sia cognitivo che educativo comporterebbe adeguati riferimenti al rispetto ed all'apprezzamento del pluralismo, della diversità, del meticcio culturale.

Per quanto riguarda l'insegnamento specifico della Filosofia<sup>17</sup>, pare si possa rilevare che nel "profilo", sopra in parte delineato per i diversi indirizzi liceali, viene -pur brevemente- evidenziato lo specifico, anche per alcuni aspetti che toccano la dimensione filosofica: le problematiche estetiche nel Liceo Artistico; la cultura classica e la dimensione interpretativa della realtà per il Classico; il confronto con le altre culture nel Linguistico; l'emotività e le scienze cognitive nel Musicale e Coreutico; il rapporto tra cultura umanistica e scientifica e tra filosofia, scienza e tecnologia nei due indirizzi dello Scientifico; il riferimento alle scienze umane e sociali, con attenzione rivolta per una delle due varianti ai problemi della formazione, come nel vecchio Istituto Magistrale, nel Liceo delle Scienze Umane.

In quello che -detto senza infingimenti- non è altro che il tradizionale "programma" di Filosofia, sebbene detto "profilo", esso è unico per tutti gli indirizzi



Foto di Paola Filadelli

TEMI

e vi è solo debolmente e cursoriamente fatto cenno a quella "curvatura" sul piano dei modi e dei contenuti che sarebbe auspicabile per ciascun indirizzo liceale..

Dunque poco delineate appaiono le "curvature" dell'insegnamento filosofico in relazione ai diversi indirizzi. Non so se questo sia un bene o un male. Molto dipenderà -e molto dovranno lavorarci sopra- da cosa faranno gli insegnanti, i "didatti" della Filosofia e gli editori, e molto dipenderà dal clima che si svilupperà all'interno delle istituzioni scolastiche in questo periodo di idee vecchie e di vacche magre. Per esempio, in relazione al Liceo delle Scienze Umane (nel primo modello del quale prevale nettamente la Pedagogia) non si riscontra un "filo rosso" che potrebbe in via d'ipotesi collegare la Filosofia, la Pedagogia o anche un approccio integrato di Scienze Umane e Sociali con opportune scelte di temi e autori rilevanti per discipline diverse. A causa di ciò si potrebbe ad esempio verificare un distacco esagerato tra Filosofia e Pedagogia (considerato anche il fatto che in base alle classi di concorso gli insegnanti delle due discipline si presume saranno diversi, con la conseguenza possibile -anzi, "topica"- che di Dewey parlerà l'insegnante di Pedagogia e non quello di Filosofia e magari di Gentile quello di Filosofia e non quello di Pedagogia, o ciascuno affronterà entrambi gli autori per

proprio conto senza alcun coordinamento tra le due discipline e i due docenti, e la mano destra non saprà quello che farà la sinistra).

Il testo nel suo complesso è chiaro, "pulito" e attento alla leggibilità; stilisticamente si è posta attenzione all'equilibrio e alla cura un po' circospetta delle parole, dando un senso di pacatezza e sembrando procedere in maniera quasi scontata, politicamente corretta, ma senza alcun guizzo di originalità.

Prevedibilmente, in coerenza con la politica scolastica -meritocratica ed economicamente eterodiretta dal collega Tremonti- di mamma Maria Stella (così come aveva proposto in precedenza donna Letizia), non c'è l'idea di un insegnamento filosofico per tutti -di una "diffusione democratica della filosofia" come ai tempi del progetto Brocca- ma di una Filosofia patrimonio soltanto della classe dirigente, sulle orme di Giovanni Gentile, anche se in una scuola un po' meno elitaria di quella pensata dal filosofo neoidealista.

In questo progetto c'è scarsa attenzione alla problematicità del reale e dell'irreale, del possibile e dell'impossibile, dell'esistente e del non esistente. Così del tutto fuori luogo e discutibile mi sembra il richiamo alla «portata universalistica che ogni filosofia possiede», in un tempo in cui più che mai il sapere si è configurato così debole e frammentato e poco plausibili -a mio avviso- appaiono la critica al relativismo e la difesa dell'unità del sapere, su cui la comunità filosofica appare assai disunita e discorde. Il riferimento a un «quadro sistematico» e ai «sistemi di pensiero»<sup>18</sup> corrisponde a un'idea della Filosofia e a una Storia della Filosofia che certamente sono esistite ed esistono, ma sono incentrate più sugli esiti assolutizzati di un pensiero universalistico, oggettivante e dogmatico che sulle sue scaturigini

problematiche e sulla pluralità di verità relative, parziali e colte in un'ottica pluriprospectica.

Valido è certamente il riferimento al contesto storico-culturale (ma -come si è detto- controbilanciato da affermazioni che appaiono dogmatiche). Non manca il riferimento alla lettura di testi; ma sarebbe stata forse opportuna la previsione di una scelta accessibile di testi non troppo lunghi, leggibili e accessibili.

L'attenzione alla "dimensione esistenziale" della Filosofia mi sembra che possa cogliere nel segno, purché (come alcuni riferimenti agli autori paiono suggerire) tale esistenza non sia intesa connessa solo alla dimensione religiosa. L'approccio programmatico appare tradizionalmente storicistico; ritengo invece che sia meglio lavorare contemporaneamente per autori e correnti e per temi/problemi. Nonostante alcuni spunti in direzione diversa, appare complessivamente l'idea di una filosofia troppo poco "ricercante" e forse troppo "conoscente".

Credo che alcune osservazioni vadano fatte sul piano dei contenuti e dell'organizzazione delle "indicazioni nazionali" per la disciplina di cui sto qui ragionando. A differenza di quanto dovrebbe accadere in un'ottica curricolare, non storicistica e senza la pretesa di completezza (di "fare tutto il programma"), si prefigura un "canone" rigido e obbligatorio di tipo storicistico, in rigida sequenza cronologica. Tra l'altro: avendo il quinto anno un'impostazione legata all'orientamento, non sarebbe opportuno fosse limitato al solo Novecento, anticipando l'Ottocento almeno in parte alla quarta classe? E poi, è proprio necessario mettere in fila l'uno dietro l'altro la sequenza dei

“medaglioni” rappresentanti gli *auctores* tradizionalmente considerati più importanti e imprescindibili nella logica di un vero e proprio “canone”? Per esempio: è assolutamente imprescindibile studiare Hegel (e tutte le “parti” del suo pensiero) come *punctum crucis* inderogabile nella Storia della Filosofia? Un altro problema: si deve studiare sempre la sequenza di autori e correnti e non piuttosto la sequenza storica dei problemi come si presentano negli autori e nelle correnti: la storia del problema religioso, del problema politico, del problema etico, epistemologico e della conoscenza, *et cetera*? E ancora: non sarebbe possibile, con la competenza di un docente preparato, trattare della Filosofia orientale, oltre che di quella occidentale, pensando anche ai rapporti tra le due, dai gimnosofisti con i filosofi greci classici, a Schopenhauer e Nietzsche?

A maggior ragione questo varrebbe se si ipotizza una “portata universalistica della filosofia”. Il riferimento obbligatorio a Hegel e ad altri autori fa pensare che si rischi di ritornare al vecchio metodo dei “medaglioni” e a un “canone filosofico consolidato” (o “da consolidare”), dando meno spazio ai problemi che agli autori.

In un programma che sembra tendere alla completezza, la Sofistica dovrebbe avere un suo posto di rilievo insieme a Socrate, Platone e Aristotele, perché non scindibile da Socrate e perché rappresenta nella Filosofia antica un filone di pensiero “laico-relativistico-critico” (in cui inserirei Epicureismo e Scetticismo), che anche nel Medio Evo e nel Rinascimento si prolunga in un filone “laico” (Averroismo, Neoaverroismo, Neopiepireismo) su una linea ideale sino all’Illuminismo scettico- problematicista di David Hume. Attribuirei il debito spazio al Cristianesimo dei primi secoli, non solo ad

Agostino.

Per quanto concerne la metodologia didattica, mi sembra dovrebbe essere esplicitato che l’analisi testuale deve essere resa accessibile agli allievi. Ciò comporta che si utilizzino percorsi leggibili in relazione alla classe frequentata e all’età degli alunni, eventualmente ricorrendo a delle semplificazioni, condensazioni o riduzioni dei testi, dei quali si dovrebbe trovare una gradualità nell’affrontare le loro difficoltà. Così trovo didatticamente assurdo che all’inizio dello studio della Filosofia si facciano leggere testi dei Presocratici (accoppiati in posizione marginale con i Sofisti), la cui interpretazione è problematica per gli stessi studiosi e difficile e demotivante rispetto alla disciplina per gli studenti che la avvicinano per la prima volta.

Il discorso va approfondito certamente. Conto di farlo nei prossimi numeri di questa rivista.



Foto di Mario Micciaccio

#### NOTE

<sup>1</sup> Miur, Regolamento recante “Revisione dell’assetto ordinamentale, organizzativo e didattico dei licei, ai sensi dell’articolo 64, comma 4, del decreto legge 25

giugno 2008, n.112, convertito dalla legge 6 agosto 2008, n.133", art.2, p.4, in [www.indire.it/lucabas/lkmw\\_file/licei2010///Regolamento.pdf](http://www.indire.it/lucabas/lkmw_file/licei2010///Regolamento.pdf)

<sup>2</sup> Miur, *Il profilo culturale, educativo e professionale dei Licei (allegato A)*, p.1, in [www.indire.it/lucabas/lkmw\\_file/licei2010///Profilo.pdf](http://www.indire.it/lucabas/lkmw_file/licei2010///Profilo.pdf)

<sup>3</sup> Ivi, p.1

<sup>4</sup> Ibidem

<sup>5</sup> Ibidem

<sup>6</sup> Ibidem

<sup>7</sup> Ibidem

<sup>8</sup> Ibidem

<sup>9</sup> Ibidem

<sup>10</sup> Ibidem

<sup>11</sup> Ibidem

<sup>12</sup> Ibidem

<sup>13</sup> Ibidem

<sup>14</sup> Ivi, p.3

<sup>15</sup> Ivi, p.4

<sup>16</sup> Ivi, p.4

<sup>17</sup> Cfr. *Schema di regolamento recante "Indicazioni nazionali riguardanti gli obiettivi specifici di apprendimento concernenti le attività e gli insegnamenti compresi nei piani degli studi previsti per i percorsi liceali di cui all'art. 10, comma 3, del d.P.R 15 marzo 2010, n. .... in relazione all'articolo 2, commi 1 e 3 del medesimo d.P.R."*. Le Indicazioni per la Filosofia sono riportate senza variazioni per ciascun indirizzo liceale delineato da tale *schema*, in [www.indire.it/lucabas/lkmw\\_file/licei2010///decreto\\_Indicazioni\\_nazionali%20\\_26\\_05.p.d.f](http://www.indire.it/lucabas/lkmw_file/licei2010///decreto_Indicazioni_nazionali%20_26_05.p.d.f).

<sup>18</sup> Ivi, pp. dedicate alla Filosofia per ciascun indirizzo liceale.



Foto di Mario Micciaccio



## DE MALIGNO MORBO "BIBLIOMANIA" DICTO

di Marco de Paoli

**L**a bibliofilia è una grave malattia sempre passibile di degenerazione in bibliomania.

Il conte Monaldo Leopardi, padre di Giacomo, aveva rischiato la bancarotta per mettere insieme quella prodigiosa biblioteca, che occupa tutte le alte pareti di grandi stanze tuttora visibili nel palazzo di famiglia nella piazza centrale di Recanati, su cui il figlio consumò i suoi «sette anni di studio matto e disperatissimo», «abbandonato, occulto, senza amor, senza vita». Nella solitudine e fra i libri si fa in fretta a diventare colti e Giacomo lo divenne. Benedetto Croce invece, essendo ricchissimo, non corse rischi di bancarotta nel raccogliere nel suo grande palazzo nel centro storico di Napoli (Palazzo Filomarino), guarda caso là ove è via San Biagio dei Librai e nella attuale via Croce, una biblioteca di 70.000 volumi disseminata per nove stanze (ora conservata all'Istituto Studi Filosofici). E si potrebbe continuare con le grandi biblioteche private italiane: la biblioteca di Giovanni Spadolini con 75.000 volumi, di Luigi Firpo con 70.000, di Giuseppe Pontiggia con 30.000, di Federico Zeri nella villa di Mentana con 85.000 volumi (poi portata a Bologna con la ricchissima fototeca del grande studioso d'arte), quella di Mario Praz nella sua casa-museo sul LungoTevere a pochi passi da Piazza Navona a Roma, quella di Augusto Del Noce conservata a Savigliano nel cuneese presso la Fondazione che prende il suo nome, quella di Ludovico Geymonat con 6.000 volumi conservati in una grande sala (chiusa al pubblico) del Museo di Scienze Naturali di Milano, quella più piccola di Mario Dal Pra all'Università Statale di Milano e alcune altre ancora. Io amo

particolarmente la biblioteca di Piero Martinetti: consta di 10.000 volumi e non si sa come potessero stare nel suo modesto potere presso Castellamonte in Canavese. Ora la biblioteca è conservata in una grande sala della Biblioteca di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, in via Po 19 ove ha sede l'Istituto Martinetti: sono volumi di filosofia, storia delle religioni, letteratura, in buona parte in lingua francese, tedesca, inglese, con molte opere classiche in latino e in greco, che ho potuto vedere sotto l'occhio diffidente del poeta Domenico Ferla che anni fa ne era il geloso custode. Poi una delle biblioteche più interessanti, che ho recentemente visitato, è quella conservata nella grande casa del Carducci, non quella natale di Valdicastello o quella di Bolgheri in Toscana bensì l'ultima a Bologna: 40.000 volumi, stanze che si susseguono foderate di libri, varie edizioni (comprese i *rariora*) di *Opera omnia* di Dante, Ariosto, Boccaccio, Tasso, classici della scienza come Galileo e Redi, della filosofia come Giordano Bruno, e poi letteratura francese da Victor Hugo a Baudelaire, e ancora letteratura tedesca, spagnola, inglese in un tripudio di Schiller, Goethe, Shakespeare, Cervantes, Byron. Ma la biblioteca che più mi ha intimamente toccato è stata quella nella residenza in stile neoclassico di Goethe a Weimar, in cui si possono ammirare - in stanze più spartane che io ricordo non troppo alte - vari scaffali colmi di vecchi grossi libri usurati dal tempo che avevano l'aria di essere stati sovente consultati. Non saprei dire quanti erano, sicuramente qualche centinaio, forse un migliaio. Ebbene, io non sopporto il culto delle reliquie, religiose o laiche che siano: non sopporto i femori e le clavicole dei santi

nelle chiese come non sopporto il dito di Galileo esposto nel Museo della Scienza (Museo Galileo) di Firenze, e nemmeno indugio troppo se quel cappello era di Darwin o di Freud: però devo dire che, camminando lentamente a passi felpati su e giù fra quegli scaffali, oltretutto in un momento in cui non v'era pubblico ma solo l'occhio indulgente del sorvegliante che aveva capito, ero commosso e come turbato. Non potevo ricacciare indietro l'ovvio e banale pensiero: qui ha vissuto Goethe, questo libro che sfioro rispettoso è stato letto o sfogliato da Goethe.

Queste, in effetti, sono biblioteche di eccezionale valore. Viceversa invece rimango freddo quando, nelle mie peregrinazioni, mi trovo a visitare certe antiche dimore e castelli ove talvolta vedo biblioteche colme di libri pur spesso antichi (l'ultimo è stato il castello degli Orsini sul lago di Bracciano): la mia impressione è che in questi casi gli eredi, discendenti di antichi signori più usi alle armi che alla cultura, abbiano collezionato libri essenzialmente per motivi di prestigio, forse senza mai nemmeno sfogliarli. Non vedo un nesso, in quelle biblioteche, non vedo in quei libri intonsi un filo conduttore che mi parli della personalità e del mondo spirituale di chi li possedette. Evidentemente fu invece ben diverso per il grande studioso dei simboli e dell'iconologia Aby Warburg che, discendente da ricchissimi banchieri ebrei, rinunciò a qualsiasi eredità a condizione che la famiglia si impegnasse a comprargli per tutta la vita tutti i libri che avesse desiderato: più che per la famiglia fu un ottimo affare per Warburg, uomo tormentato che non solo si liberò come Wittgenstein della seccatura di dover gestire troppo denaro ma anche mise in piedi la poderosa Biblioteca (e Fototeca) dell'Istituto Warburg di Amburgo, poi portata a Londra

e giunta a 200.000 volumi, in cui i libri - spesso rarissimi e preziosissimi- non erano originariamente catalogati per discipline o per periodo storico, anzi non erano catalogati affatto ma erano accostati in base a rapporti di "buon vicinato".

Certo, la mania per i libri è veramente una brutta malattia. Karl Marx diceva di sé: «sono una macchina che divora libri e produce pensieri»; Antonio Gramsci -è vero che in carcere aveva molto tempo a disposizione- leggeva in media due libri al giorno. Ma la bibliomania può essere ben più grave. La leggenda dice che il lungo esaurimento nervoso, per non dire la vera e propria malattia mentale, di cui soffrì Isaac Newton fu dovuto al dolore per la perdita della sua biblioteca in un incendio: in realtà la cosa non sembra vera (abbiamo ancora del resto molti libri della biblioteca di Newton), ma l'aneddoto è significativo. Racconta il grande logico e filosofo Bertrand Russell, nella sua autobiografia che è in non piccola parte una galleria di *Portraits from Memory* di personaggi da lui conosciuti, di avere una volta domandato a varie personalità, onde saggiarne il grado di pessimismo, se avendone la possibilità avrebbero distrutto il mondo. Ma quando pose la domanda al poeta Bob Trelvelyan, fratello del famoso storico e persona gravemente ammalata di bibliomania, rimase interdetto: «gli posi questa domanda alla presenza della moglie e del figlio -racconta Russell-, e lui rispose: "Che? Distruggere la mia biblioteca? Mai!"» (*Autobiography*, tr. it. *Autobiografia*, Longanesi, Milano 1969-1970, vol. I, p. 98).

### Il mondo di carta di Sartre

Jean Paul Sartre narra -in un racconto autobiografico che è un *roman d'une âme* privo di eventi e tutto interiore (*Les mots*, Paris 1964, Gallimard)- la passione

bruciante, nata nell'infanzia, per i libri: «*J'ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute: au milieu des livres*» (p. 37). Il nonno ne possedeva molti e il precoce bambino si abbandonava alla lettura: «mi si lasciò vagabondare nella biblioteca e io diedi l'assalto all'umano sapere. È stato questo a formarmi (*c'est ce qui m'a fait*)» (pp. 43-44). La solitudine del piccolo orfano di padre cresceva fra tante letture, e diventava malattia: «io non ho mai razzolato per terra,



Foto di Maurizio Logiacco

io non sono mai andato a caccia di nidi, non ho mai erborizzato né tirato sassi agli uccelli. I libri sono stati i miei uccelli e i miei nidi, i miei animali domestici, la mia stalla e la mia campagna. La biblioteca era il mondo chiuso in uno specchio: essa aveva la profondità infinita, la varietà, l'imprevedibilità di uno specchio» (p. 44). Le letture alimentavano le fantasie di potenza e i sogni di gloria del piccolo solitario, che diventato adulto e famoso avrebbe detto che il vero desiderio dell'uomo è di essere Dio: «io ero La Pérouse, Magellano, Vasco de Gama» (p. 44); e Sartre parlerà (ne *La nausée*)

dell'immaginario autodidatta che nel suo sogno di onniscienza era già giunto alla lettera "K" nel leggere tutti i libri della Biblioteca Nazionale di Parigi. La lettura era diventata una salvezza: «*j'avais trouvé ma religion: rien ne me parut plus important qu'un livre. La bibliothèque, j'y voyais un temple*» (p. 53). Nacque qui il sogno d'infanzia: scrivere l'opera immortale. Infatti, *Lire* s'intitola la prima parte di *Le mots*; *Écrire*, s'intitola la seconda parte. Così, seguendo un cammino classico del bibliomane, Sartre passò dal leggere libri allo scriverne.

Si capisce molto del pensiero filosofico di Sartre leggendo i suoi ricordi d'infanzia. L'incontro con il mondo, con le cose, con le *choses*, era mediato e filtrato dalle parole, dai *mots*, donde una sorta di alienazione e di estraniamento dalla realtà, da quella realtà che il filosofo esistenzialista avrebbe lucidamente descritto nei suoi libri come un qualcosa di insensato e opaco, di morto e indifferente: «*c'est dans les livres que j'ai rencontré l'univers*» e «*de là vint cet idéalisme dont j'ai mis trente ans à me défaire*» (p. 46). Sartre intraprese il suo cammino dai *mots* alle *choses*, e credette di liberarsi dai suoi miti letterari d'infanzia e dal suo mondo di carta e dal suo esistenzialismo nichilista trovando la vera salvezza nell'*engagement*, nell'impegno politico, in una forma di peculiare marxismo, nelle simpatie prima per l'Unione Sovietica comunista e poi, resosi conto del clamoroso abbaglio, per il castrismo e per il maoismo (con rinnovato abbaglio). Ma avvenne veramente questo passaggio dalle parole alle cose? Nella copertina della mia edizione di *Les mots* v'è la caricatura di Sartre che getta via un libro come liberandosene, ma in realtà non fu così: non è vero che in quel libro si consumasse (come scrive Bernard-Henry Lévy in *Le siècle de Sartre*) «*un adieu à la littérature*». Forse

Sartre può anche averlo pensato, ma aveva un bel dire che la letteratura è «*une longue, amère et douce folie dont il est urgent de guérir*», aveva un bel dire che «*il faut prendre congé d'elle*», aveva un bel rimarcare «*l'erreur d'être littéraire*». Nella scrittura, non nel comunismo, trovò la salvezza e nella scrittura diede il meglio di sé: «*j'écris toujours -scrive nelle ultime pagine di *Les mots-*. Que faire d'autre?» (p. 212). E la scrittura non era in lui funzionale all'*engagement* (quella era un'altra storia) bensì era il piacere e il culto della scrittura fine a se stessa, che scrivesse su Flaubert o su Baudelaire o su Jean Genet o sulla luce in Tintoretto: se contestava il culto elitario della *beauté* in Flaubert, ne restava avvinto dedicandovi duemila pagine e mai egli uscì veramente da quel mondo di parole e da quel suo antico sogno.*

### Il vizio assurdo

In realtà il vero bibliomane non vuole saperne di fuggire dai mondi di carta per approdare in questo o quel "mondo vero": non si convincerà mai che il mondo immaginato da un Ariosto o da un Cervantes o da un Dante valga meno del "mondo reale". Come *l'hidalgo y caballero* Don Quijote de la Mancha, che ha letto troppi libri sulla cavalleria senza accorgersi che non esiste più, il bibliomane farà fatica ad adeguarsi alla realtà e facilmente confonderà una scodella rovesciata con un elmo, una servetta con una angelica principessa e un mulino a vento per un pericoloso nemico da combattere. Così, come il barone rampante di Calvino, il bibliomane se ne andrà su un albero per mettere una opportuna distanza fra sé e il mondo: ma si porterà un libro. Del resto, si guardi attentamente il bibliomane circondato dai suoi libri, e se ne capirà la

sottile perversione feticista. Visibilmente, egli non si accontenta di leggere i libri bensì li vuole possedere proprio come un libertino le donne. Li vuole contemplare, ammirare, toccare, accarezzare, annusare, sfogliare. Li gira e li rigira fra le mani, li mette da parte e poi li riprende. Se il libro è vecchio e intonso con le pagine attaccate, le separa pazientemente col tagliacarte come se compisse un rito (c'è anche un bel film di Bellocchio ove si mostra questo rito). Quando ha finito la lettura di un libro, egli lo sfoglia e risfoglia prima di riporlo in biblioteca come se volesse trarne l'essenza in un ultimo sguardo, come quello languido lanciato all'amata che sta partendo in treno. Freud, senz'altro, la definirebbe una evidente sublimazione ma certo nulla potrebbe essere più drammatico per un bibliofilo, e per un bibliomane, che il futuro mondo da incubo preconizzato da Truffaut nel film *Fahrenheit 451* (tratto da un romanzo di Ray Bradbury), in cui una società perfettamente organizzata vieta la lettura dei libri e li manda al rogo in quanto passibili di instillare strane idee perturbando l'ordine sociale. Il bibliomane, se mai potesse sopravvivere in tale società, farebbe certamente parte -come la donna protagonista del film di Truffaut- di una confraternita, di una consorteria, di una società segreta usa a riunirsi in moderne catacombe ove leggere libri. E resterà sgomento, anche se forse segretamente attratto come da una liberazione, per l'inconsulta ribellione del protagonista del film di Olmi *Cento chiodi*, docente universitario nauseato che alla fine, dopo averne letti troppi, crocifigge i libri. Del resto, ammoniva Schopenhauer sul pericolo del leggere troppo: «Quando leggiamo, vi è un altro che pensa per noi; noi ripetiamo soltanto il suo processo mentale. [...] Di

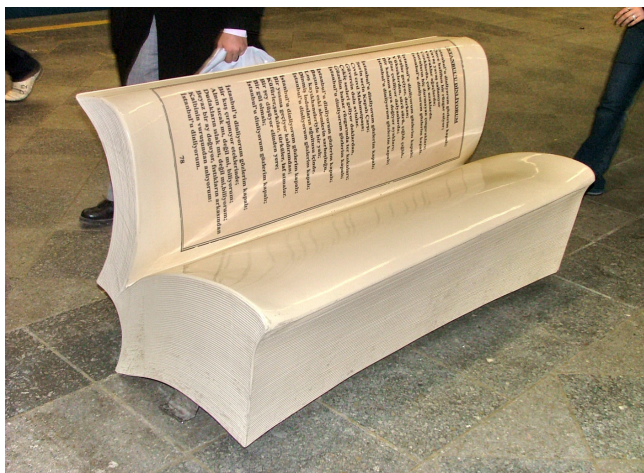


Foto di Mario Micciaccio

modo che nel leggere il lavoro del pensare ci viene tolto per la maggior parte»; nel leggere senza tregua, aggiunge Schopenhauer, «lo spirito perde la sua elasticità a causa dell'invadenza senza tregua di pensieri altrui» (*Parerga und Paralipomena*, II, *Del leggere e dei libri*, § 291). Ma, se il rischio di cui parla Schopenhauer è reale, va anche detto che in realtà il filosofo - come appare dal proseguimento del suo discorso - intende anzitutto sconsigliare la lettura dei libri inutili, mediocri, alla moda, e quindi dannosi, per invitare alla lettura attenta, e capace di assimilazione reale, di *ruminatio*, dei libri di valore e soprattutto dei classici: d'altronde egli stesso possedeva una bella e vasta biblioteca (attualmente conservata nell'Archivio Schopenhauer di Francoforte) composta per lo più di volumi di filosofia, scienze e letteratura.

Mi si conceda una breve postilla personale. Anch'io, come il lettore avrà capito, faccio parte della schiera dei bibliofili, anzi dei bibliomani. Parafrasando Totò, potrei dire: "bibliomani si nasce ed io modestamente lo nacqui". Sì, sono un esecrabile Don Ferrante di manzoniana memoria, che passa «grand'ore nel suo studio». Me ne vergogno ancora, ma ormai è fatta e lo confesso: quando era ragazzo, rubavo libri. Non tanti,

intendiamoci, ma qualcuno sì. Lo confesso con lo stesso senso di colpa con cui Sant'Agostino confessava nelle sue *Confessiones* il furto delle pere. Ma l'impulso che mi mosse a tanto non era quello del Padre della Chiesa: a casa mia -diceva Agostino- avevo delle pere molto più belle, e io da bambino le rubavo nell'orto altrui non per necessità ma solo per quel desiderio di trasgressione in cui consiste il peccato. Invece per quanto mi riguarda la faccenda con i libri era diversa, perché io non cercavo il piacere peccaminoso della trasgressione, non lì almeno: a dire il vero anch'io potevo avere tutti i libri che volevo come il piccolo Agostino le sue pere, ma a volte, quando in biblioteca vedevo un libro particolarmente interessante che magari non trovavo più in libreria, me lo prendevo. In quel periodo dell'adolescenza era più forte di me, anche se poi per fortuna -come si suol dire- ho perso il vizio. Ricordo anche quella volta -alcuni miei vecchi amici la raccontarono ridendo per anni- in cui, sui vent'anni, feci un viaggio in Francia e, nella Borgogna pullulante di abbazie e cattedrali romaniche e di castelli, superai ogni limite: già dopo pochi giorni spesi in libri tutto quanto doveva bastarmi per un mese e doveti tornare di fretta e furia, saltando i pasti e costretto ad andatura lenta con il carburante centellinato. E quando un mio amico molto tempo addietro mi disse con voluta provocazione che la mia biblioteca sarebbe diventata inutile, come ogni biblioteca, perché tanto ormai presto attraverso *Internet* si sarebbero potuti leggere tutti i libri di questo mondo riducendoli in *microchips*, lo guardai inorridito e scappai via come se avessi visto il diavolo in persona. *Le diable, probablement*, avrebbe detto Bresson. Beninteso però: era un demone invidioso.

## PERSONA E COMUNICAZIONE

di Marco Schiavetta

Questo scritto nasce con l'intento di riflettere sull'essenza dell'efficacia di una buona comunicazione, in particolare nelle dinamiche di relazione inter-personale. Ritengo a tal fine utile fare una premessa sul concetto di persona; infatti nella tradizione filosofica sono state avanzate varie definizioni tra loro affini e che per la loro coerenza razionale si pongono come imprescindibili termini di confronto.

In *primis* quella boeziana, secondo cui persona è *rationalis naturae individua substantia*<sup>1</sup>. Concettualmente vicine si presentano le definizioni di Riccardo di San Vittore (*rationalis naturae individua existentia*) e di Tommaso d'Aquino (*individuum subsistens in rationali natura*).

Possiamo facilmente verificare che queste definizioni tengono insieme tutti i concetti necessari, ovvero natura, individuo, sostanza, esistenza, razionalità/spiritualità. Esse non escludono il livello corporeo-biologico-genetico, nel senso che la sostanza individuale umana è considerata anche corporea. Nell'idea di *individuum*, elaborata da Tommaso d'Aquino (*quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*), si possono riconoscere i concetti di unità, totalità, concentrazione unificante.

Nell'espressione *in se indistinctum* si esprime non il concetto di una fisica atomicità dell'individuo come realtà non ulteriormente separabile, ma il possesso unitario del proprio atto d'essere<sup>2</sup>. Nella determinazione sostanziale risulta perciò salvaguardata l'eccedenza della persona rispetto ai propri atti e fondata la differenza tra l'esser persona e la personalità, volendo con questo termine indicare la progressiva

acquisizione su piano operativo (atto secondo) di qualità che appartengono alla persona in quanto fluiscono dalla sua essenza, ma che non necessariamente accompagnano fin dall'inizio l'esistenza della persona; ritengo che tra queste qualità rientrano anche il linguaggio e molti dei comportamenti in atto nelle dinamiche di comunicazione.

Non c'è perciò contraddizione nel sostenere che un individuo può essere a un tempo persona in atto e personalità in potenza. Mentre il divenir persona, come possesso del proprio statuto ontologico radicale, non è un processo ma un evento o atto istantaneo, per cui si è stabiliti nell'esser persona una volta per tutte; invece, la personalità è qualcosa che si acquista processualmente, attraverso l'effettuazione di atti personali (secondi).

La riflessione sulla dignità umana, per noi occidentali, inizia all'interno di un contesto religioso, più precisamente cristiano, proprio perché secondo questa visione, l'uomo racchiude in sé l'immagine e la somiglianza con Dio: privilegio che lo eleva al di sopra di ogni altra creatura. Questa caratteristica creaturale dell'uomo spiega il successo della parola "persona" e il suo significato traslato, cioè trasferito dal teatro all'antropologia<sup>3</sup>.

In breve, si vuole dire che, come uomini, siamo maschere che celano qualcosa che "sta sotto" e vale più dell'apparenza, dunque più della maschera che indossiamo al di sopra. Seguendo un percorso di riflessione semantica collegato al concetto di maschera o di volto si potrebbe rappresentare con maggiore fedeltà la presenza nel termine "persona" di due tratti caratteristici: quello occulto e quello manifesto.

La poliedricità di questo concetto

impedisce di ritenere che la sua origine risieda nella semplice rappresentazione della realtà empirica dell'essere umano, a meno di non considerare l'essere umano nulla più che la sua fisicità<sup>4</sup>.

Oggi il concetto di persona viene variamente definito e le concezioni più autorevoli sono le seguenti:

- a) Concezione convenzionalista
- b) Concezione essenzialista
- c) Concezione fenomenista

Nella prima visione la realtà ha il significato che l'uomo le attribuisce, essa non ha alcun senso o valore intrinseco. È pertanto la società, nel suo sviluppo storico a stabilire che cosa s'intenda per persona. Si tratta di una fondazione storico-sociale del senso e del valore da attribuire a ciò che viene definito persona.

La seconda trova la sua origine nel pensiero di Platone e Aristotele, tale concezione si fonda su un approccio metafisico e gnoseologico, poi sviluppato dalla tradizione scolastica medioevale, moderna e contemporanea. Secondo questa visione è possibile, mediante un'opportuna analisi, definire la natura e l'essenza di un determinato ente. Dunque sarebbe possibile definire l'essenza di ciò che chiamiamo persona. L'espressione più autorevole di questa concezione è il personalismo ontologicamente fondato.

Nella terza ciò che definisce la persona sono le caratteristiche con cui essa concretamente si manifesta.

Se non si vuole rinunciare a porre l'accento sulla rilevanza etica di considerare ogni essere umano moralmente significativo, è possibile considerare la soggettività di ognuno come soggettività biografica. Ciò comporta che, quando s'instaurano relazioni intersoggettive significative, dovremmo

sempre considerare che noi, come i nostri interlocutori, siamo individui situati e come, proprio per questo, le interazioni sociali e i contesti in cui viviamo possano incidere sul modo in cui veniamo socialmente riconosciuti, sul nostro modo di autopercepirci e sulla formazione e modificazione della nostra identità morale<sup>5</sup>.

Solo considerando che "persona" sia un termine in grado di rappresentare, a un tempo, il soggetto e il proprio oggetto, e quindi un "qualcosa" che manifesta e nel contempo sottrae allo sguardo la propria natura, si potrebbe comprendere il motivo che impedisce, ma nel contempo sollecita, una definizione univoca e più rispondente alle necessità di accordo tra le diverse concezioni.

Alcuni filosofi, tra cui ad es. H.T. Engelhardt<sup>6</sup>, definiscono la persona attraverso i caratteri dell'autocoscienza, dell'autonomia, della razionalità, del possesso del senso morale; altri, come ad es. D. Parfit<sup>7</sup>, in base al possesso di stati mentali/psicologici coscienti. Questa determinazione della persona è più ampia della precedente, per cui coloro che sono persone in base al primo paradigma lo sono anche secondo Parfit, mentre è falso il viceversa.

È opportuno osservare che nelle due posizioni si verifica rispettivamente una sovra-determinazione e una sotto-determinazione dell'idea di persona: in genere l'approccio di Engelhardt inclina verso il primo corno, perché include nel concetto di persona le sue funzioni alte, mettendo tra parentesi il lato biologico-materiale, mentre l'approccio psicologico-empirico volge verso una sotto-determinazione della persona.

Con l'assunto secondo cui la condizione necessaria e sufficiente per essere persona è

il possedere stati mentali coscienti, si viene tra le altre cose a impoverire la vita psichica, perché il riferimento al livello della coscienza psicologica lascia da parte sia la vita dell'inconscio istintuale, sia quella del sopraconscio o preconscious dello spirito. La definizione psicologica di persona sembra assumere senza prove sia l'identità di mente (o spirito) e di attività psichica conscia, con un passaggio indebito dall'ordine dell'essere e della sostanza a quello della funzione, sia la riconduzione-riduzione del livello psichico stesso a quello cerebrale-neuronale. Si è perciò di fronte a una forma di riduzionismo, se intendiamo con questo termine l'intento sistematico di riportare il più alto al più basso e nella fattispecie lo spirituale allo psicologico, e questo al cerebrale. Nell'insieme rimane come problema quello dell'identità personale, affidata ormai alla precaria e fluttuante continuità stabilita dalla memoria<sup>8</sup>.

In base alla concezione funzionalistico-attualistica, che determina la persona sulla scorta della coscienza/autocoscienza, è possibile che esistano individui umani non ancora, non più persone<sup>9</sup>. Tale è ad es. la posizione di Engelhardt che, negando l'equiestensione dei termini "essere umano" e "persona", ne conclude: «non tutti gli esseri umani sono persone... I feti, gli infanti, i ritardati mentali gravi e coloro che sono in coma senza speranza costituiscono esempi di non-persone umane. Tali entità sono membri della specie umana»<sup>10</sup>.

Engelhardt, nel definire i caratteri propri della persona, li fa afferire a un'entità, cosicché l'identificazione fra caratteri propri ed ente finisce per comportare l'assunzione di tali caratteristiche come reali con tutte le implicazioni metafisiche che ciò comporta<sup>11</sup>. Tuttavia la definizione di persona come un ente dotato di coscienza o di autocoscienza o

di stati psichici non stringe adeguatamente il ragionamento, perché non costituisce una definizione pienamente reale della persona; ne coglie solo un aspetto o un attributo che non è in senso proprio essenziale, cioè relativo ai caratteri essenziali. Se nella



Foto di Maurizio Loggiacco

definizione di una cosa si seleziona infatti una sua proprietà, si determina una classe di oggetti, a cui naturalmente appartengono tutti coloro che la possiedono. Con questo siamo però lontani dall'aver risolto la questione di una definizione reale, che è quanto soprattutto importa, perché la proprietà prescelta potrebbe non essere essenziale in senso proprio.

Il personalismo laico e quello ontologico sembrano inconciliabili; ciò rende interessante la posizione di E. Agazzi: "persona" è una definizione nominale basata sulla selezione della proprietà "coscienza". Il



rischio sta nell'assumerla come reale, perché reale è l'essere umano nella sua integralità, anche se le facoltà concernenti la persona sono allo stato potenziale o per fattori contingenti, in parte o *in toto* assenti<sup>12</sup>.

Il ragionamento sul concetto di persona è importante per focalizzare in maniera costruttiva un intervento basato concretamente sulla comunicazione o meglio sull'entrare in comunicazione, dando la giusta rilevanza al fatto che ogni persona è un soggetto biografico, con una sua propria storia di vita vissuta e condizionata culturalmente da moltissimi fattori, che si possono o meno conoscere.

Su questo punto deve essere fatta molta chiarezza, proprio per non rischiare di perdere il contatto con l'individuo, soggetto verso cui è rivolto l'atto linguistico della comunicazione e che si ha intenzione di aiutare a sollevare quel velo che gli impedisce di sentirsi capace nella propria situazione di vita, accompagnandolo in questo percorso ricordando che uno dei principi che regolano l'istaurarsi di un rapporto comunicativo efficace riguarda la capacità di utilizzare il linguaggio dell'altro<sup>13</sup>.

Qui sta il valore etico del comportamento che un bravo esperto di comunicazione deve essere in grado di attuare: riuscire a instaurare una relazione dialogica con ogni individuo, ponendo sempre molta attenzione nell'evitare di cadere in errori di valutazione innescati da una mancata analisi in profondità del soggetto verso il quale è tenuto a personalizzare o meglio individualizzare il suo lavoro. Individualizzare, intervenire quindi sull'individuo come soggetto definito e collocato in un *frame*, nel suo contesto di *frameset* specifico, risulta la mappa migliore da seguire per evitare di prendere direzioni

che ci porterebbero a scivolare su argomenti più vicini alla persona nel suo rapportarsi con l'altro; quindi per un esperto di comunicazione vige l'imperativo di confrontarsi dialogicamente pensando al soggetto esclusivamente come individuo.

Riprendendo il filo dell'argomento, penso di aver indirizzato lo sguardo sulle correnti di pensiero che animano il confronto su questo tema molto sottile e dibattuto, con l'intento di essere riuscito a mettere in luce, almeno in parte, quanto quella di "persona" sia una nozione controversa proprio per il fatto che questo termine mantiene dei confini troppo sfumati e vaghi che non permettono di utilizzarlo senza incorrere in equivoci in merito a cosa si vuole significare e a chi ci si riferisce utilizzandolo.

Concludo, quindi, osservando che è preferibile, per assicurarci una più certa posizione sull'argomento, che riguarda chi sia il soggetto di riferimento in un processo di comunicazione, focalizzare l'attenzione sull'"individuo", termine che garantisce una più sicura specificità, rimanendo ancorato al piano "operativo" della personalità.

---

#### NOTE

<sup>1</sup> Pochi decenni prima della salita al trono dell'imperatore di Bisanzio Severino Boezio (480-525) dette, nel *Contra Eutychem* (III. 5), la definizione di persona -«sostanza individuale di natura razionale»- la cui fortuna fu larghissima per tutto il medioevo e anche in seguito. Il contesto nel quale appare tale formulazione è decisamente teologico, dato che Boezio si occupa, nel trattato, della Trinità e delle persone divine: Padre, Figlio e Spirito Santo. Il dato è decisamente importante: ritroviamo la medesima fondazione teologica nel significato della parola 'individuo' e nell'aggettivo 'individuale' (usato nella definizione boeziana, sopra riferita) che significano, alla lettera, 'indivisibile'. *Individua* - dunque indivisibile - è, in primo luogo, la Trinità:

l'invocazione corrente, nel medioevo è *Sancta et individua Trinitas*.

<sup>2</sup> Tommaso d'Aquino concludeva che la persona è quanto di più perfetto si dia in tutto l'universo, poiché in nessun altro individuo si può rinvenire una così ricca gamma di perfezioni ontologiche e operative, e una più profonda unità, scaturente dalla forma sostanziale. La singolarità della persona si condensa in una qualità che soltanto essa possiede: la quasi paradossale compresenza di incomunicabilità ontologica e di comunicabilità intenzionale: incomunicabilità nell'ordine dell'esistere, perché essa possiede ed esercita il proprio atto d'essere, che è solamente suo e non compartecipabile con altri; comunicabilità intenzionale nell'ordine dell'agire, cioè in quello del conoscere, dell'amare, del dialogare, del 'vivere con', per cui la persona è -essa sola- apertura all'Intero.

<sup>3</sup> Il termine latino persona deriva dall'etrusco *phersu* che, da divinità dell'oltretomba, passò ad indicare la maschera dell'attore, coprente tutto il capo e diversa secondo i diversi caratteri (dei od eroi) da rappresentarsi. Persona deriva, etimologicamente, da per-sonare, cioè 'suonare forte' 'risuonare' che allude, appunto, all'amplificazione della voce entro la bocca

della maschera.

<sup>4</sup> «L'essere umano è persona per la sua natura sostanziale individuale che 'eccede' le sue proprietà ed i suoi atti: gli atti sono 'della' persona...non sono 'la' persona» (L. Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino 1996, p. 240).

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Cfr. H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991.

<sup>7</sup> Cfr. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984; tr. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

<sup>8</sup> Cfr. V. Possentini, *L'impiego dei concetti di persona in bioetica: due correnti di pensiero a confronto*, HTML Document:

<http://www.portaledibioetica.it/documenti/000577/000577.htm>

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, cit., p. 252.

<sup>11</sup> Cfr. F. Manti, *Bioetica e tolleranza. Lealtà morali e decisione politica nella società pluralista*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, p. 20.

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, pp. 21-22.

<sup>13</sup> Cfr. R. May, *L'arte del counseling*, Astrolabio, Roma 1991, pp. 49-63.



Foto di Mario Mirciancio

## ARNOLD GEHLEN, NATURA E ISTITUZIONI

di Alberto Giovanni Biuso



**A**rnold Gehlen (1904-1976) è convinto che una *scienza dell'uomo*, nel significato più ampio e insieme rigoroso, sia possibile. Tale scienza ha tra i

suoi compiti quello di oltrepassare le diverse forme di dualismo, le vuote dicotomie di corpo e anima, materia e spirito, valutando il pensare e la fisicità «come reciprocamente presupponentesi e inclusi l'uno nell'altro» (US, § 1, 14)<sup>1</sup>. Anche la naturalità e la tecnicità dell'essere umano appaiono per ciò che davvero sono: la stessa struttura declinata in forme diverse. L'uomo è infatti tecnico per essenza, è un essere culturale che trova nell'artificio, nella formalizzazione, nello iato fra impulso e azione, la sua stessa identità di animale. Se quest'*animal è rationale* ciò è causa e conseguenza insieme della sua tecnicità produttrice di forme, e cioè di cultura. Questa sua peculiarità fa sì che perfino l'organico abbia nell'uomo una dimensione sociale e le società che gli uomini hanno costruito risultano a loro volta incomprensibili senza il riferimento a ciò che in esse è formalizzazione dell'elemento biologico.

Che cos'è l'uomo? «*Das noch nicht festgestellte Tier*», l'animale non ancora definito, si potrebbe rispondere con Nietzsche (MN, 36), "l'essere manchevole" del quale parlava già Herder, e soprattutto l'animale culturale. E cioè l'animale privo più di ogni altro di istinti, di ambiente, di specializzazioni. Già il neonato rappresenta «una sorta di "fisiologico" parto prematuro» (MN, 71) che ha bisogno di cure assidue e

assai prolungate nel tempo prima di acquisire una qualche sufficiente autonomia. Le sue specializzazioni sotto il profilo dell'evoluzione biologica sarebbero semplici primitivismi, in realtà costituirebbero una serie di carenze che egli riesce a colmare solo grazie alle mani e all'intelligenza che si esprimono *insieme* nell'azione<sup>2</sup>. Mentre ogni altro animale si specializza -nel senso che perde la pienezza delle potenzialità dei suoi organi a vantaggio del mirato sviluppo di alcune soltanto- l'uomo rimane indeterminato, senza un ambiente (*Umwelt*) suo proprio ma con l'intero mondo (*Welt*) a propria disposizione. Lo strumento principe, e quindi la categoria centrale dell'antropologia gehleniana, è pertanto *l'azione*: «l'azione umana, eseguita coscientemente, è, in quanto esecuzione, nel suo processo reale, una unità del tutto speciale in quanto preproblematica e del tutto inscindibile secondo l'esperienza» (PA, 105).

Essere che agisce mediante atti controllati e regolati, l'uomo crea a se stesso la sua propria natura che è quindi *immediatamente e in via del tutto preliminare* cultura. In pratica l'animale uomo non ha mai vissuto in una natura immodificata. La sua identità è tecnologica e cioè istantaneamente trasformatrice del contesto in cui opera, subito artificiale e finalizzata al mantenimento e miglioramento del proprio vivere.

La cultura è pertanto la "seconda natura" -vale a dire: la natura umana dall'uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere; e la cultura "innaturale" è il *prodotto* di un essere unico al mondo, lui stesso "innaturale", costruito cioè in contrapposizione all'animale (MN, 64).

La natura dell'uomo è artificio e lo studio delle sue strutture non può che essere *antropobiologia*. Peculiare è in essa il fenomeno dell'*esonero*, dello iato fra le pulsioni istintive e il comportamento, il quale permette un comportamento mediato dalle funzioni allusive, metaforiche, concettuali, liberando in tal modo spazio ed energia per la possibilità di apprendere il mondo, modificare le decisioni, controllare il Sé. La capacità di antivedere e provvedere nasce in primo luogo da tale sganciamento delle azioni dalla dimensione istintuale alla quale invece gli altri animali sono legati. L'*esonero* apre anche l'altra fondamentale specificità umana: l'autodisciplinamento che produce le istituzioni. Da qui si sviluppa la capacità di una organizzazione sociale, la possibilità di una legge scritta e astratta, la necessità delle istituzioni: «L'uomo può mantenere un rapporto *duraturo* con se stesso e i suoi simili solo *indirettamente*, si deve ritrovare facendo una deviazione, estraniandosi, e là ci sono le istituzioni» (PA, 437).



Foto di Mario Micciancio

Le grandi svolte nella storia dell'umanità sono state un progressivo chiarimento di tale intreccio peculiare. Il Neolitico, le religioni

monoteistiche, la Rivoluzione industriale intersecano un graduale disincanto del mondo con il raffinamento degli strumenti tecnici e la ramificazione sempre più complessa delle strutture sociali. Con questo si vuol dire che nel corso del tempo si sono verificati dei cambiamenti epocali senza che però ciò debba implicare degli *inevitabili miglioramenti*. Anzi. Per Gehlen il rischio che la possibilità stessa di accorgersi dell'inaccettabile e cercare di farvi fronte stia scomparendo, è reale. La nostra è «una situazione senza precedenti che, per la prima volta nella storia, *non introduce la limitazione dei mezzi consentiti già al livello della produzione di base*» (US, § 46, 268). Sembra che la *υβρις* della produzione, l'irrazionalità del consumo, l'imponenza degli apparati siano le sole grandezze rimaste a un'epoca nel complesso assai più mediocre di quanto l'amor proprio del presente non voglia far credere in primo luogo a se stesso. Una modestia complessiva domina questo tempo. La volgarità che rifiuta le forme, le città sporche, i graffiti che ovunque aggiungono solitudine a solitudine, grigiore a grigiore, sono la conferma empirica -quotidiana- della pochezza generale<sup>3</sup>.

A fondamento di tutto questo Gehlen individua una ben precisa ragione: la perdita di legittimità e di senso delle istituzioni. Senza che Kant o Nietzsche potessero immaginarlo, col *Sapere aude!* rivolto all'individuo e nell'affrancamento del soggetto da ogni tradizione e venerazione non si è dischiuso un coglimento generale di razionalità, la universale liberazione dalle superstizioni e dalle *auctoritates*, ma l'estendersi dello squallore, la sottomissione di tutti a poteri ben più sottili, immateriali e proprio per questo assai più rigidi, pervasivi. Il venir meno del decoro non rappresenta la fine di un'abitudine fra tante ma costituisce

la perdita di una delle ragioni d'essere della cultura: «la difesa dell'uomo dalla sua stessa natura»; all'utopia della liberazione da ogni autorità «la storia rispose senza pietà, chiarendo radicalmente ai chiarificatori quale fosse la natura umana che essi avevano liberato dalle catene. E non si sono tuttora ripresi dallo stupore per il fatto che le masse non li seguivano nella loro perfetta illuminazione dell'interiorità» (US, § 23, 125).

In quanto uomini, enti biologici che trascorrono nel tempo, la *negatività* ci è necessaria affinché non si spalanchi l'abisso dell'arbitrio, il non senso che procura morte a sé e a qualunque cosa transiti per le mani. Secondo Gehlen, le istituzioni rappresentano per l'umanità ciò che l'istinto è nell'animale, il recupero di un comportamento finalizzato alla sicurezza della specie, alla sopravvivenza legittima dell'individuo con i suoi desideri e diritti in relazione con i desideri e i diritti di altri. Le istituzioni avrebbero quindi natura *sostitutiva* rispetto a istinti e tabù non più operanti. I riti, e cioè comportamenti formalizzati e aggreganti, creano un complesso di miti atti a giustificarli, dalla straordinaria molteplicità del racconto nascono lentamente le istituzioni. In origine esse rappresentavano il *nomos* che diventa storia. Il loro progressivo e necessario secolarizzarsi non può coincidere con la loro distruzione. Questa, infatti, sarebbe la fine stessa dell'umanità come complessa organizzazione di una specie solidale. Solo la formalizzazione di quanto di meglio, e cioè di più funzionale alla specie, ha prodotto l'umanità nella storia può garantire la sopravvivenza delle produzioni concettuali, artistiche, giuridiche che altrimenti verrebbero spazzate via a ogni generazione, a ogni avvento della barbarie che volendo tutto rinnovare non si accorge di quanto e di che cosa distrugge. Non è quindi

messa in discussione la giustizia e necessità di un *rinnovamento* delle istituzioni che le mantenga atte a preservare il presente. In questo senso la costante riforma delle strutture istituzionali coincide con la loro stessa funzione. Ciò che invece è per Gehlen inaccettabile è la pretesa di poter vivere non bene ma meglio senza le istituzioni. Questo studioso non difende l'una o l'altra delle singole istituzioni che la storia e i popoli hanno prodotto ma la necessità che una qualche istituzione si dia affinché la ricchezza e complessità dell'agire sociale possa espletare senza troppa violenza la propria ricchezza di forme e diventare in questo modo durevole: «credo che le istituzioni siano mezzi per controllare la disposizione dell'uomo alla degenerazione. Credo anche che le istituzioni difendano l'uomo da se stesso» (DV, 102).

La straordinaria dovizia delle culture, delle organizzazioni socio-economiche, delle visioni del mondo viene sintetizzata da Gehlen in tre forme d'azione: «il comportamento pratico-razionale; il comportamento rituale-raffigurativo» e quello per il quale lo studioso usa l'espressione «inversione dell'orientamento pulsionale», vale a dire il processo che conduce all'ebbrezza, all'estasi e all'ascesi (US, § 48, 275). Le differenze fra queste forme sono nette, come anche però il loro intersecarsi. In ogni caso esse, e qualunque altra invenzione dell'umanità, si apprendono in istituzioni, in queste si esplicano e al loro interno mutano. Nelle istituzioni la natura culturale e tecnica dell'uomo diventa vita: certo esse sono sempre incerte, spesso violente verso le aspirazioni dell'individuo, incombenti sul suo quotidiano con tutta la forza dell'oggettivo. E tuttavia senza le istituzioni resterebbe soltanto il «libero esplicarsi di una

naturalità terrificante, poiché la debolezza della natura umana, qualora forme rigide non la proteggano da se stessa, assume un volto assassino» (US, § 28, 145).

Quel volto che agli occhi di Gehlen è ben rappresentato dalla massificazione inarrestabile della vita interiore e delle strutture collettive. La società appare sempre più divisa fra una minoranza di persone colte e avvertite e una maggioranza dedita soltanto al lavoro e allo svago mediatico, in particolare televisivo. La cultura di massa è caratterizzata soprattutto da tre elementi: la carenza di creatività e di fantasia; l'assenza della dimensione tragica; il rifiuto di qualunque complessità poiché «la cultura di massa non deve affaticare. Essa non deve sollevare alcun pensiero problematico [Denkprobleme]» (E, 41). Lo svago diventa uno degli strumenti di dominio sulle masse. Le quali, però, lungi dall'essere soltanto le vittime di tali tendenze, diventano le protagoniste della più formidabile coercizione sociale mai verificatasi. Su ciò Gehlen si distacca nettamente dalla critica sociale dei Francofortesi e si collega piuttosto al liberalismo di Stuart Mill e di Tocqueville. Egli sottopone infatti a critica due delle idee dominanti nella contemporaneità: la legge della maggioranza e l'eguaglianza naturale degli uomini. Gli effetti pericolosi della prima si osservano quando il principio di maggioranza viene indebitamente esteso dall'ambito suo proprio, che è quello politico, a settori come l'arte, la scienza, l'educazione. In questo caso avviene qualcosa di singolare: il ritorno a una legge assai rozza, la quale «stabilisce l'egemonia dei numericamente più forti [Kopfzahlstärksten]» (E, 383). Al pericolo totalitario insito in tale primato *naturale* bisogna opporsi apertamente, ribadendo il principio *culturale* secondo cui «la minoranza

quantitativa può diventare una maggioranza qualitativa» (E, 107). Anche il principio di eguaglianza sociale rivela il suo lato d'ombra quando lo si fa valere in settori come quello etico, culturale, pedagogico. Che tutti siano capaci di tutto, che il sapere non comporti fatica, che l'aggressività sia soltanto un effetto sociale e non anche un necessario corredo biologico, rappresentano alcune delle ingenuità antropologiche che dominano il Moderno sulla scorta degli equivoci di Rousseau. Dall'affermazione che «tutti gli uomini sono uguali» è stato dedotto che essi «siano anche tutti buoni» e quindi «si poté far passare la diseguaglianza sociale per qualcosa di contronatura e moralmente vizioso» (E, 380).



Foto di Mario Micciaccio

L'idea di eguaglianza così intesa mostra tutta la forza di una vera e propria fede, tanto che risulta «impossibile professarsi atei della religione dell'eguaglianza [Atheist der egalitären sozialreligion]» (E, 384). Qualunque accenno critico viene subito giudicato come una pericolosissima eresia sociale, come un sentimento disumano o come una difesa di antichi privilegi. La religione egualitaria produce i tipici riti umanitaristici i quali, lungi dall'aver prodotto una convivenza più pacifica, hanno

scatenato come mai prima la violenza sociale in tutte le sue forme: privata, criminale, politica. Dalla Rivoluzione francese e dal Romanticismo in avanti, sentimentalismo e ferocia hanno proceduto insieme nel privare gli individui e i gruppi di qualunque misura etica e tolleranza pragmatica. Allorché una idea così astratta come l'eguaglianza naturale degli uomini assume il potere nella storia, subito si apre un nodo insolubile di problemi poiché il livellamento e l'accordo - fra gruppi etnici, economici, religiosi - rimane su un livello quasi esclusivamente ideologico con la tragica conseguenza di riattivare ogni volta i conflitti rimossi e repressi ma non risolti. Tornano quindi le guerre religiose e tribali, l'odio fra le etnie, una conflittualità sociale che nessun progresso economico sarà mai capace di eliminare.

Ai frutti avvelenati e amari dell'utopia che sempre inevitabilmente ricade nel più antico degli atti umani, il dare la morte; al delirio di onnipotenza delle pedagogie comportamentistiche che nel trattare gli uomini come macchine restituiscono l'uomo alla pura beluinità, funzionale al dominio del principio gregario<sup>4</sup>; alla radice di tutto questo, e cioè l'immagine dell'uomo contraddittoria e ottimistica che fu propria di Rousseau, Gehlen oppone la forza e la coerenza di una antropologia disincantata, davvero materialistica perché radicalmente immanente e nello stesso tempo capace di cogliere nella *cultura* lo specifico dell'animale uomo. Un'antropologia che quindi non si illude di distruggere il giogo delle circostanze e non inganna nessuno sul comune destino di fatica e di morte dell'uomo. Essa attinge la complessità del fenomeno umano, privandosi delle comode scorciatoie dell'ideologia, del meccanicismo e delle fedi ma proprio per questo in grado

di fornire soluzioni e punti di vista - *Einblicke* - ancora attuali.

Su tutto questo è rivelatore un denso e polemico colloquio intercorso tra Gehlen e Adorno. Alcuni temi di fondo della riflessione adorniana sulla modernità - la disumanizzazione, l'emancipazione, la catastrofe e la sua dialettica - posti a confronto con l'empirismo di Gehlen mostrano spesso la loro debolezza e la dipendenza dal volontarismo roussoviano. Adorno è, infatti, convinto che la volontà umana da nulla dipenda e se adeguatamente istruita e indirizzata possa rivolgersi verso il Bene assoluto e costruire qui e ora la giustizia. È significativo che di fronte a un accenno da parte di Gehlen alla situazione dell'Unione Sovietica e della Cina, Adorno risponda accusando l'interlocutore di «sarcasmo» e aggiungendo di non volere «difendere gli orrori terribili che evidentemente lì si perpetrano. Ma proprio il fatto che là prosegua il livellamento è la dimostrazione che quella società si fa scherno dell'idea di una società veramente liberata, secondo la propria sostanza» (DV, 96). Di fronte a una filosofia della storia che rimanda sempre all'*altrove* la realizzazione delle proprie certezze, Gehlen ha la capacità di individuare l'imporsi della più omologante delle ideologie, quella del pensiero unico:

Credo, signor Adorno, che sia anche la prima volta che simili formule dogmatiche non abbiano opposizione, non trovino nemici. I greci si distinguevano dai barbari, i cristiani dai pagani, gli illuministi dai sostenitori del feudalesimo. Ma tutti sono per l'uguaglianza, tutti sono per il progresso, tutti sono per lo sviluppo. (DV, 94)

Torna ancora una volta il tema delle istituzioni: esse rappresentano una semplice struttura storica o la loro esistenza e

necessità ha come fondamento la biologia della specie umana? Il volontarismo di Adorno fa delle istituzioni qualcosa di totalmente dipendente dai rapporti di produzione e quindi di eliminabile in relazione alle trasformazioni dell'economia e delle relazioni sociali. Alla visione *progressiva* dei francofortesi -progressiva anche quando svela la dialettica dell'illuminazione- Gehlen oppone ironicamente delle considerazioni *conservatrici* che mostrano una sorprendente attualità: «se ci si vuole preoccupare, ad esempio, d'introdurre riforme universitarie, allora dovremmo dapprima prestare servizio in quella sfera per un paio di decenni per conoscere dove stiano i punti deboli» (DV, 104). Al costruttivismo volontaristico dei riformatori astratti e alla conseguenze disastrose della loro incomprensione del reale, un'antropologia radicata nelle costanti insieme *biologiche* e *culturali* della storia oppone l'intelligenza del mondo.

In generale, l'uomo potrebbe essere definito come *Zuchtwesen*, essere da disciplinare (MN, 88) poiché solo imponendo a se stesso la norma -e socializzandola nelle istituzioni-

un ente privo di istinti può sopravvivere nel coacervo delle difficoltà ambientali e delle condizioni storiche. Ecco perché gli esseri umani per crescere hanno bisogno di *attrito*, di ciò che Hegel definiva il lavoro del negativo, di tutte quelle difficoltà, fatiche e superamenti che producono le inibizioni che altri animali possiedono per natura e che invece l'animale uomo deve imparare.

In ogni caso, in Gehlen non sembra operare alcun riduzionismo evolucionistico. Se non può esserci «alcun dubbio sulla parentela assai prossima di uomo e scimmia» (MN, 116), questa apre assai più problemi di quanto ne risolva. È infatti altrettanto evidente per Gehlen che «il mondo degli animali non è il nostro» (MN, 106). Tanto grandi sono le differenze qualitative tra le rispettive prestazioni, così pochi e limitati gli "istinti" umani rispetto alla moltitudine di quelli animali che «ogni derivazione *diretta* dell'uomo dall'animale [...] non può che bloccare sin dall'inizio questa problematica» (MN, 41). Tra tutti gli animali soltanto l'*Homo sapiens sapiens* non avrebbe strumenti fisico-biologici di natura specialistica; sarebbe privo di adeguati organi di difesa, attacco e fuga; possederebbe dei sensi non particolarmente specializzati ed efficaci. Ma proprio tale condizione manchevole e non definita ha costretto l'essere umano a dotarsi di quegli strumenti di osservazione, riflessione, previsione e azione che chiamiamo cultura. Soltanto questo gli ha consentito di sopravvivere sino a dominare il pianeta e le sue risorse. La cultura è diventata più che una seconda natura, è entrata «a far parte delle condizioni fisiche dell'esistenza



Foto di Mario Micciancio



umana» (AP, 112). E pertanto «un essere, per il quale sta aperta l'intera ricchezza dello spazio e del tempo, possiede mondo e non ambiente (*Welt und nicht Umwelt*)» (AP, 117).

Mentre gli altri animali si adattano organicamente a un luogo e in esso si specializzano, l'uomo plasma le condizioni esterne fino a farne un mondo in cui muoversi con assoluta padronanza. Gehlen utilizza con abilità alcuni importanti risultati della biologia e della genetica (Portmann e soprattutto Bolk) per evidenziare l'arcaicità filogenetica e il primitivismo ontogenetico degli organi e dell'evoluzione umana, che fanno del neonato, come si è già visto, «una specie di "parto prematuro fisiologico, ossia normalizzato"» (AP, 158) e che rendono il primo anno di vita un tempo di formazione fisica e sociale, dove i due elementi coincidono per intero.

E tuttavia mi sembra che abbia ragione Roberto Marchesini quando osserva che qui opera un vero e proprio «mito dell'incompletezza umana»<sup>5</sup> e quando rileva la permanenza di una forte matrice antropocentrica in Gehlen, il quale avrebbe dovuto essere assai più cauto anche in merito a una delle più radicate ma non per questo meno false forme di dualismo, quella tra l'umano e il teriomorfo, il mondo dell'animalità. La zooantropologia, invece, «sulla scorta dello studio etologico della relazione uomo-animale va a individuare funzioni e dimensioni della zootropia, ossia della risposta relazionale suscitata nell'uomo dall'appel animale, oltre che dello studio delle tipologie in cui si declina tale relazione interspecifica»<sup>6</sup>. Il limite maggiore delle teorie dell'incompletezza filogenetica proposte da Gehlen e Geertz, avrebbe la sua matrice nell'idea di Kroeber del *superorganico* come insieme di idee -la cultura- indipendenti da individui, società, biologia.

C'è da dire, però, che lo stesso Kroeber definisce il superorganico in termini più continuativi e problematici rispetto alla sintesi operata da Marchesini-Tonutti: «la linea di demarcazione tra il sociale e l'organico non si può tracciare a caso o frettolosamente» poiché l'uomo «è una sostanza organica che può essere considerata in quanto tale, ed è anche una tavola su cui si può scrivere. Un aspetto è valido e giustificabile quanto l'altro; ma confondere i due punti di vista è un errore fondamentale»<sup>7</sup>.

Ritengo che l'umano produca ciò che chiamiamo cultura come il ragno fila la sua tela e che possa essere accaduto proprio quanto Marchesini e Tonutti escludono, e cioè che «il processo selettivo abbia favorito un indirizzo di incompetenza performativa, tale per cui di colpo avrebbe fatto la comparsa sul proscenio dei viventi una specie assolutamente priva di strumenti di sopravvivenza»<sup>8</sup>. L'antropologia di Gehlen risulta coerente con una concezione dell'umano come possibile vicolo cieco dell'evoluzione, cosa che qualche volta accade in natura, visto che l'evoluzione non è affatto un processo teleologico. Va invece del tutto condiviso l'invito di Marchesini ad allontanarsi «da quel pensiero fecondo e pericoloso a un tempo che l'uomo sia eccentrico paradossalmente rimanendo al centro»<sup>9</sup>. Non esistono centri ontologici e gerarchie etiche. Si dà piuttosto una ricchezza radiale di forme nelle quali la materia esplica la gratuita potenza del proprio esserci.

Molto altro Gehlen insegna: dall'importanza dell'immaginazione alla «grande ragione del corpo» (MN, 397), che esclude la localizzazione dell'intelligenza nella testa soltanto, come hanno confermato anche gli studi neurologici di Antonio

Damasio. È vero: «l'argomento uomo è il più complesso che si dia in generale» (MN, 239). L'opera di Gehlen non ne esaurisce certo l'analisi e anzi per propria esplicita ammissione riconosce di aver trascurato aspetti quali la storicità e le comunità. E tuttavia offre un'introduzione davvero problematica allo studio dell'umano, un'introduzione che deve molto -per suo esplicito riconoscimento- a Hobbes, a Schopenhauer, all'etologia di Lorenz, a Scheler, a Pareto. E quindi a un sostanziale realismo antropologico, senza il quale non si parla degli umani ma degli angeli.

#### NOTE

<sup>1</sup> Le opere di Gehlen qui analizzate vengono citate mediante le seguenti sigle e il relativo numero di pagina.

**MN:** *L'UOMO. La sua natura e il suo posto nel mondo* (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden, AULA GmbH, 1978. I ed. 1940), trad. di C.Mainoldi, introduzione di K.S. Rehberg, Feltrinelli, Milano 1990.

**US:** *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici* (*Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Aula, Wiesbaden 1986 [1956-1975]), trad. di E.Tetamo, Il Saggiatore, Milano 1994.

**PA:** *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (*Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983), trad. di G.Auletta, presentazione di E.Mazzarella, Guida, Napoli 1990

**E:** *Einblicke* (Gesamtausgabe, Band 7), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978 (le traduzioni da questo testo sono mie) .

**DV:** T.W.Adorno-E.Canetti-A.Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, a cura di U.Fadini, Mimesis, Milano 1995.

<sup>2</sup> I limiti di questo assunto gehleniano vengono discussi più sotto, in particolare nella nota 5.

<sup>3</sup> «Ci mancano del tutto la durezza e la rigidità

degli antichi, ma anche il loro opposto classico: la loro serenità e libertà...il piacere e il "di più" di vita sono diventati diritti che si pretendono; il senso autenticamente aristocratico e autenticamente proletario del tragico viene deriso, la forza morale e spirituale non vale più a porre un limite al superfluo e al già detto, la vita non vissuta sviluppa forme sue proprie di dittatura, tutti i parametri si rimpiccioliscono. È lo stile Luigi Filippo dell'epoca» (US, § 22, 114).

<sup>4</sup> Un esempio clamoroso è il Sessantotto, i cui protagonisti furono vittima di una «dipendenza mentale [geistige Abhängigkeit] dai mezzi di comunicazione di massa», che produsse un linguaggio povero e uniforme, «un gergo esibizionistico e artificioso» (E, 316).

<sup>5</sup> R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p.19.

<sup>6</sup> R. Marchesini - S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma 2007, p.11.

<sup>7</sup> A.L. Kroeber, *Antropologia dei modelli culturali*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 76 e 44.

<sup>8</sup> R. Marchesini - S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, cit., p.112.

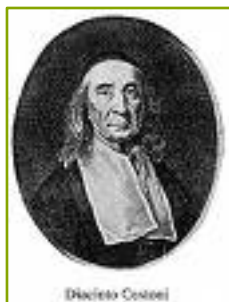
<sup>9</sup> R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009, p.187.



Foto di Maurizio Loggiacco

## DIACINTO CESTONI

UNO SPEZIALE SEI-SETTECENTESCO TRA INVISIBILITÀ E RISCOPERTA STORIOGRAFICA  
di Dario Generali



Diacinto Cestoni

**I**l caso di Diacinto Cestoni (1637-1718) appare esemplare rispetto al fine di valutare e comprendere ragioni, forme e caratteristiche degli spazi di invisibilità nel dibattito naturalistico italiano da metà Seicento sino all'istituzionalizzazione delle scienze della vita all'inizio dell'Ottocento. Un primo dato evidente è l'invisibilità storiografica di Cestoni. A tutt'oggi la sua figura è stata fatta oggetto di un profluvio di scritti eruditi volti a valorizzarla come gloria locale o composti da studiosi dediti alla professione medica o a scienze affini, cultori dilettanti della storia della propria disciplina, che ne hanno compreso, alla luce delle proprie competenze, l'originalità scientifica, ma che l'hanno espressa, privi di strumenti e di sensibilità storiografica, nell'ottica falsificante della retorica dei precorriti. Al di fuori dei limiti di questa produzione si pongono pochissimi contributi. Il primo e fondamentale è stata l'edizione, quantunque non priva di limiti sul piano filologico, del suo *Epistolario ad Antonio Vallisneri*, ad opera di Silvestro Baglioni. Oltre a questo, sino ad ora, a parte la scelta meritoria, però non inedita, di antologizzare le sue opere come esemplari della prosa scientifica italiana del Seicento, compiuta da Maria Luisa Altieri Biagi e da Bruno Basile, gli unici contributi d'impostazione scientifica moderna, quantunque estremamente brevi, si trovano in due dizionari biografici e in un CD su Francesco Redi e sono, rispettivamente, di Luigi Belloni, Ugo Baldini e Walter Bernardi.

Tanta disattenzione storiografica -pur in presenza di una facilmente accessibile edizione di una massa non trascurabile di documenti epistolari così utili alla ricostruzione della sua pratica sperimentale e della sua figura scientifica- non può non colpire se si riflette anche brevemente sulla quantità e sulla qualità delle sue osservazioni esposte nell'*Epistolario*. In tale raccolta di lettere si trovano notizie di prima mano sulla sua formazione scientifica e sui suoi eventi biografici, sulle fonti del suo pensiero e sulla genesi della maggior parte delle sue opere edite, sulle molte osservazioni a cui si dedicò con perizia esemplare. Le ricerche tipiche della sua attività scientifica di cui si ha notizia nell'*Epistolario* sono molte e molto ben descritte. A puro titolo esemplificativo si possono ricordare quelle sulle uova delle pulci, sui camaleonti, sulla mantide religiosa, sulle brume, o teredini, delle navi, sulla mosca dei rosai, sulle galle delle piante, sui pedicelli ambulacrali degli echinodermi, sull'animalità del corallo, sugli infusori dell'acqua, sugli spermatozoi, sull'eziologia della scabbia, per non parlare dell'utilizzo del microscopio, dell'illustrazione insistita dei principi della medicina galileiana e filippocratica e dell'efficacia terapeutica della salsapariglia e della china-china. Molti sono i casi in cui il lavoro scientifico e sperimentale di Cestoni ha giocato un ruolo di primo piano nell'indirizzare e nel sostenere le ricerche di Vallisneri. Fra i tanti possibili casi sono valutati quelli relativi alle esperienze volte a dimostrare l'origine meteorica delle acque sorgenti, all'illustrazione delle caratteristiche e alle modalità di

riproduzione delle brume, o teredini, delle navi e a chiarire la scoperta dell'origine della scabbia.

Di fronte a una figura di ricercatore caratterizzata da tanta originalità sperimentale e scientifica è difficile non convenire sull'inadeguatezza dell'attenzione che le è stata sinora riservata dalla storiografia della scienza. A questa disattenzione storiografica, con i conseguenti spazi lasciati agli scritti celebrativi, agiografici e localistici, si è accompagnato il radicarsi di un'immagine falsificante e unilaterale di un Cestoni scientificamente sottomesso e sconosciuto, modesto portatore d'acqua degli autori più noti con i quali collaborò e, in particolare, di Redi e Vallisneri. Il pregiudizio del ruolo gregario e ancillare di Cestoni, connesso alla convinzione di una sua invisibilità nel dibattito scientifico del tempo, determinata dallo sfruttamento del suo lavoro da parte degli scienziati più noti con i quali collaborò, appare però un profondo fraintendimento storiografico, dal momento che tutti i testi, i documenti e i fatti mostrano l'esatto contrario. A partire dalla piena autonomia scientifica che aveva caratterizzato il suo rapporto con Redi, alla molteplicità delle relazioni con i maggiori intellettuali progressisti italiani del tempo, all'intenso carteggio scientifico con Vallisneri, che gli si rapportò, nella sostanza e almeno per alcuni aspetti, come a un maestro, emerge una figura dello speciale livornese ben radicata nell'ambiente scientifico del tempo, stimata e largamente conosciuta.

Un elemento che certamente favorì l'invisibilità storiografica di Cestoni, contribuendo ad accreditare l'immagine deformata che si è indicata, furono le modalità delle sue comunicazioni scientifiche, che privilegiarono largamente la

via epistolare privata rispetto a quella ufficiale della pubblicazione. Sicuro del suo metodo scientifico e dell'affidabilità delle sue osservazioni, Cestoni non lo era invece affatto della sua formazione culturale e, soprattutto, come assai frequentemente capita agli autodidatti, della forma della sua comunicazione scritta. Un'altra ragione della sua scarsa propensione a sistemare in forma di trattato e a pubblicare le sue osservazioni sembra possa essere stato il suo disinteresse per la promozione pubblica della propria immagine, attraverso il continuo accrescimento della propria personale bibliografia, pulsione invece tipica dell'intellettuale ufficiale.

Tentare tuttavia di spiegare il persistere dell'invisibilità storiografica di Cestoni anche successivamente all'edizione dell'*Epistolario ad Antonio Vallisneri* implica necessariamente uno sforzo di riflessione sulle caratteristiche della storia della scienza in Italia dal secondo dopoguerra ad oggi. A un primo periodo di provincialismo e di grave debolezza della disciplina ne seguì uno di significativa rinascita, a partire soprattutto dagli anni Settanta, con un ventennio circa di ritardo rispetto al rinnovamento e alla riqualificazione degli studi di storia della filosofia e di storia delle idee. Questa ripresa venne però promossa soprattutto da soggetti provenienti da quegli studi, di modo che per alcuni decenni la storia della scienza italiana fu fondamentalmente una storia delle idee filosofiche della scienza. Alla luce di un tale stato di cose appare forse più facilmente comprensibile la disattenzione storiografica nei confronti dell'opera di Cestoni e, conseguentemente, il persistere della sua parziale invisibilità. Se, infatti, la miglior storia della scienza italiana è stata fondamentalmente una storia delle idee

filosofiche della scienza e una storia della cultura scientifica e delle idee, è naturale che i suoi oggetti di studio privilegiati siano stati altri dall'opera di Cestoni. Da alcuni anni a questa parte si è però assistito, anche in Italia, allo sviluppo di tendenze storiografiche meno legate alla tradizione storico-filosofica e più attente agli aspetti tecnici e sperimentali delle diverse discipline scientifiche. Sarà dunque avvalendosi dell'apporto anche di questo nuovo filone di ricerca, unito naturalmente alle tradizioni storiografiche già largamente sviluppate nel nostro paese, che si potrà pensare di superare il ritardo degli studi su questa nitidissima figura di scienziato, che fece della sua condizione professionale, estranea al mondo ufficiale della ricerca, un elemento di forza e non di debolezza.

#### BIBLIOGRAFIA

- *Scienziati del Seicento*, a cura di Maria Luisa

Altieri Biagi e di Bruno Basile, Riccardo Ricciardi Editore, Milano 1980, pp. 739-790.

- *Francesco Redi*, CD curato scientificamente da Walter Bernardi per conto del Dipartimento di Studi storico-sociali e filosofici dell'Università di Siena.
- Ugo Baldini, *Cestoni, Diacinto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXIV, ad vocem.
- Luigi Belloni, *Cestoni, Diacinto*, in *Dictionary of Scientific Biography*, III, ad vocem.
- Diacinto Cestoni, *Epistolario ad Antonio Vallisneri*, con introduzione ed a cura di Silvestro Baglioni, Reale Accademia d'Italia, Roma 1940-1941, 2 voll.
- Dario Generali, *Uno speciale che «superava la sua condizione». Il caso dell'invisibilità postuma di Diacinto Cestoni*, in *Figure dell'invisibilità. Le scienze della vita nell'Italia d'Antico Regime*, a cura di Maria Teresa Monti e Marc J. Ratcliff, Olschki, Firenze 2004.
- Antonio Vallisneri, *Epistolario*, vol. I, 1679-1710 e vol. II, 1711-1713, a cura di Dario Generali, Angeli, Milano 1991 e 1998.
- Antonio Vallisneri, *Epistolario, 1714-1729*, CD a cura di Dario Generali, Olschki, Firenze 2006.



Foto di Mario Micciaccio

## MICHELE DE TOMMASO

FILOSOFO, SCIENZIATO, ARCHITETTO

di Pasquale Indulgenza



Con la considerazione, sempre più insistita, dell'importanza di meglio sviluppare gli studi storici nel vissuto dei contesti territoriali,

coniugando la scansione dei grandi eventi con le peculiari vicende della storia locale, una figura come quella di Michele De Tommaso risulta davvero emblematica di quanto era solito sostenere Franco Venturi a proposito della inseparabilità delle radici locali e delle più importanti idee maturate sotto il cielo d'Europa tra Sette e Ottocento.

Venuto in Liguria nel 1794 da rifugiato per scampare alle persecuzioni borboniche, egli, tolti alcuni periodi di assenza forzata, trascorse il resto della sua vita -più di trent'anni- tra Oneglia e Porto Maurizio, rendendosi attore di primo piano nel mezzo delle cruciali vicende consumatesi nel Ponente Ligure tra la fine del XVIII secolo e il primo trentennio di quello successivo e dando prova della poliedricità del proprio valore intellettuale.

Finora, sono state rare le iniziative pubbliche volte a ricordare e approfondire quegli avvenimenti e i loro protagonisti, la più parte dei quali risulta fortemente trascurata e sottovalutata. Eppure, già nel 1939, in un articolo per *Il Giornale di Genova*, Leonardo Lagorio, storico direttore e animatore della Biblioteca Civica di Imperia, ebbe a sostenere che proprio De Tommaso era stato considerato al di sotto di ciò che avrebbe meritato l'opera sua<sup>1</sup>, da leggere nel quadro di un periodo storico la cui importanza, per la realtà ligure, pare anch'essa non adeguatamente compresa e

apprezzata nell'interezza del suo valore. L'idea di far meglio conoscere la ricchezza e l'originalità dell'impegno complessivo del Nostro, ma di tanti altri protagonisti coevi, posta l'intenzione di fondo di contribuire a mantenere viva la memoria delle esperienze e delle influenze illuministiche, repubblicane e giacobine in Italia e in Liguria e promuovere la ricerca su di esse, ha portato nel 2008 all'intitolazione al suo nome della Scuola di Alta Formazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici già costituita da qualche anno a Imperia, città adottiva del patriota napoletano, e a un convegno tenuto l'anno successivo. Iniziative assunte anche col conforto di una certa ripresa di interesse manifestatasi in questi ultimi anni in Italia per gli studi sulle eredità dell'Illuminismo, sugli eventi che maggiormente segnano il periodo prerisorgimentale e sulla intensissima, cruciale battaglia politico-culturale che si giocò in tale contesto, con un crescente coinvolgimento, oltre che di storici di professione e accademici, di qualificati sodalizi culturali e di istituzioni educative.

Michele De Tommaso era nato a Napoli nel 1770. A conclusione degli studi classici, si laureò in filosofia e in architettura; successivamente divenne sacerdote con laurea in teologia. Per accostarci alla sua formazione dobbiamo tenere presente la straordinaria ricchezza e complessità culturale che si era andata stratificando nel Regno (non solo a Napoli) negli ultimi cinquant'anni. Insieme a ciò, l'influenza del pensiero illuministico, capace di maturare nel contesto della Capitale altissime prove grazie all'opera e al magistero di uomini come Pietro Giannone, Antonio Genovesi,

Ferdinando Galiani e soprattutto -per l'importanza che avrà nella formazione dei repubblicani del '99- Gaetano Filangieri. Intellettuali la cui fama era da tempo conosciuta e celebrata in tutta Europa e oltre, oggi riconosciuti tra i massimi esponenti dell'illuminismo e del repubblicanesimo moderno, come si afferma negli ormai classici studi di Venturi sulle tappe della formazione del repubblicanesimo, una delle idee politiche decisive per la formazione dei moderni Stati europei. Idea complessa e varia, struttura sia dell'utopia sia del riformismo, che ha avuto al suo centro il contrasto tra libertà e dispotismo e tra libertà e democrazia, tra il diritto di proprietà e il sogno della rigenerazione sociale. Venturi, che come noto aveva ripreso e approfondito l'interpretazione crociana del valore rigeneratore dell'esperienza degli illuministi e giacobini napoletani, approfondendola, ha collegato il movimento illuminista napoletano a quello europeo entro un orizzonte cosmopolitico<sup>2</sup>. La circolazione in ambito europeo delle idee illuministe aveva avuto in Napoli un centro importante, portandovi passioni, speranze, progetti che vi furono originalmente rielaborati. Genovesi, tra gli altri, fu il Diderot napoletano: anch'egli era stato fiducioso nelle riforme e aveva cercato di far nascere pure a Napoli il *philosophe*. Come gli enciclopedisti, anche il pensatore salernitano si propose il modello dell'intellettuale indipendente, capace di creare un gruppo autonomo con un suo progetto, ma che pure non stesse lontano dalla politica: che, anzi, sapesse stare dentro e fuori il potere. Con le sue ricerche, Venturi ha potuto delineare compiutamente l'esperienza politica degli illuministi napoletani: il rapporto con il dispotismo borbonico spinse alcuni a collaborarvi e altri -su tutti Mario Pagano,

probabilmente il più lucido dei protagonisti dell'esperienza rivoluzionaria e repubblicana (oltre che insigne filosofo)- a distaccarsene radicalmente. È dall'impeto di questa presa di coscienza che maturerà il percorso morale e politico che si concluse poi nella drammatica vicenda della repubblica del '99. Occorre ricordare che lo straordinario sviluppo culturale di cui parliamo, che fa incontrare e dialogare speculazione filosofica, scienza giuridica, studi economici, matura in un sostrato fatto di componenti diverse, ma spesso coesistenti, o addirittura impastate: i depositi della filosofia vichiana, l'influenza di giansenismo, gallicanesimo, anticurialismo e modernismo, la presenza e l'azione, carsica e costante, dei vari circoli massonici. Tra i contributi volti a far luce e capire i nessi complessi, le contraddizioni, gli elementi di continuità/discontinuità, le tradizioni e i punti di rottura che intessono e movimentano questa realtà così profondamente stratificata, si evidenzia il densissimo saggio di Domenico Ambrasi *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del Settecento*, lavoro presentato da Arturo Carlo Jemolo<sup>3</sup>.

Per le sue idee e il suo impegno, De Tommaso fu vittima della reazione borbonica alla cospirazione del 1794, il primo, con quello di Torino, dei moti giacobini in Italia. Finito in carcere con Agostino Orsi, domenicano già reggente del monastero di San Giovanni in Carbonara, e con Nicola Celentano, dottore in legge, insieme a questi due patrioti egli riuscì a fuggire dal carcere e a raggiungere Genova, dove i tre furono presentati al Tilly -incaricato d'affari della Repubblica Francese- che li indirizzò a Oneglia. La città era in quel tempo già occupata dalle truppe francesi ed era amministrata da Filippo Buonarroti, il rifugiato politico pisano e rivoluzionario,

“agente nazionale generale”, impegnato a far opera di propaganda delle nuove idee. Buonarroti li aiutò a compiere, con una concreta prova di governo, il processo di evoluzione da un giacobinismo teorico a un giacobinismo pratico. Maria Teresa Albugè ha evidenziato<sup>4</sup> come intorno al Buonarroti si riunissero numerosi patrioti italiani provenienti da ogni parte d'Italia e, particolarmente, dal Piemonte, dal Napoletano e dalla Corsica, ai quali veniva rilasciato un certificato di permanenza a Oneglia, trasformatasi ora nel centro rivoluzionario più importante d'Italia (come viene puntualmente ricostruito da Giacomo Molle<sup>5</sup>). Un breve soggiorno trascorso nella città costituiva un titolo di raccomandazione presso i club rivoluzionari di Nizza, dove i patrioti italiani erano accolti con entusiasmo. Come si sa, su questa vicenda si è appassionatamente esercitato anche Alessandro Natta, onegliese di nascita, una volta ripresi nei suoi anni più tardi gli amati studi storici, con particolare riguardo per la figura e l'opera di Filippo Buonarroti, commissario politico per i territori occupati da Mentone a Loano, al quale egli riconosce una grande intuizione<sup>6</sup>. Natta torna a raccontare come agli esuli italiani, che sono quasi tutti di notevole livello culturale e politico, Buonarroti farà ricorso, aggirando difficoltà e ostacoli, per le funzioni amministrative. In questo modo, i Lauberg, i Vitaliani, i De Tommaso, gli Orsi, gli Abamonti, tutti uomini fuggiti dal Regno, saranno gli insegnanti, gli educatori, i pubblicisti, gli autori dei catechismi rivoluzionari, oltre che responsabili degli uffici amministrativi, accolti, sostenuti e valorizzati anche in polemica con le autorità francesi e a dispetto delle loro diffidenze. Da “cospiratori”, essi diventano “apostoli della Rivoluzione” e “cooperatori”. Come ben ha

mostrato Pia Onnis Rosa<sup>7</sup>, il gruppo di Oneglia spicca per attività combattiva, capacità di sacrificio, disinteresse e coerenza d'idee. Le loro delusioni anticipano le delusioni italiane del triennio, li destinano già allora a una perpetua opposizione all'indirizzo preso dalla Francia dopo il Termidoro e a nuove persecuzioni da parte dei governi da essi instaurati in Italia. Molti di loro, infatti, si segneranno in quel partito che la Francia del Termidoro chiamerà, con sprezzo e preoccupazione, «la coda di Robespierre»<sup>8</sup>.



Filippo Buonarroti

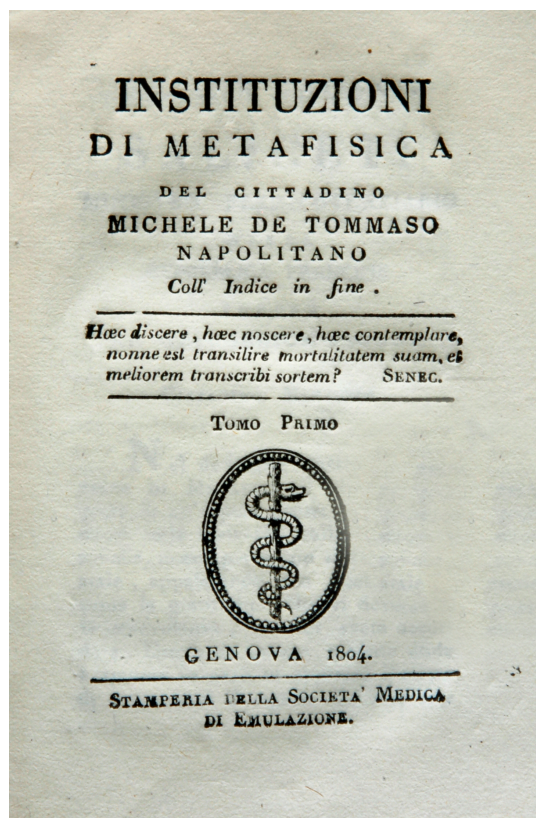
Essi vedono per tanti versi la Rivoluzione mancare ai fini sperati, insieme al Buonarroti, che sanno alle prese con le autorità civili e militari per difendere il popolo da soprusi ricorrenti, ma sotto la sua direzione ribadiscono nelle piazze e nelle scuole i principi del nuovo diritto e delle civiche virtù, ormai contraddetti dai loro stessi banditori. In questo senso, il problema dell'Italia appare forse già allora connesso col problema del governo in Francia. La consapevolezza di un distinto destino italiano, “un primo moto concreto e cosciente” verso il Risorgimento maturano in questa temperie, fino alla rimozione del Buonarroti e alla sostituzione del suo governo civile con un comando militare. A livello embrionale, un primo programma nazionale non solo di libertà e riforme, ma anche di indipendenza e unità. Eppure, l'esperienza onegliese fu troppo breve per



capire come si sarebbero sviluppata la direzione del Buonarroti e l'azione dei suoi collaboratori, impegnati a combattere -in una situazione difficilissima, alle prese con i pressanti egoismi francesi che determinavano non pochi soprusi- il feudalesimo e l'ingiustizia sociale nel nome di un risorgente principio d'uguaglianza. Essi fronteggiavano le storture e gli inganni dei dispotismi e dei regimi oligarchici, ma erano nel contempo vivamente consapevoli, da un lato, di quanto fosse lenta, difficile e spesso deludente la penetrazione delle idee progressive nel popolo, grazie anche alla grande, desolante ignoranza che regnava; dall'altro, dell'involuzione dell'idea di Rivoluzione in Francia, il cui governo peraltro non smetteva le sue pretese più che egemoniche nei territori occupati. Matura così 'sul campo' la coscienza della dura, inestinguibile dialettica tra astrazione e agire concreto, come pure della necessità di dover superare le proprie ingenuità e riuscire a imparare dai propri errori e altrui in una situazione oggettivamente difficilissima. Problemi drammatici che si ripresenteranno, *mutatis mutandis*, nella Rivoluzione Napoletana. Nei suoi ben documentati studi, Onnis Rosa, che riprende Godechot, fa intendere di ritenere attendibile uno sviluppo della linea di governo nella quale si sarebbe data garanzia di non incorrere in eccessi terroristici, nell'accezione che in quel momento il termine aveva (nei fatti nessun atto terroristico è imputabile al Nostro), si sarebbe scontata una logica gradualità nelle riforme, scevra da massimalismi, si sarebbe assicurata tolleranza religiosa<sup>9</sup>, che il Buonarroti, benché avesse sostenuto l'introduzione del culto dell'Ente Supremo - peraltro con una propria originalità- non aveva mai smesso di raccomandare, sin dai tempi dell'esperienza in Corsica. Del resto,

stando ai fatti, risulta del tutto significativo, se non rivelatorio dei tempi, che fu la sua politica antifeudale a essere prima frenata e poi causa diretta dell'arresto che lo colpì nove mesi dopo il Termidoro. Tratti forti del giacobinismo italiano e dell'indirizzo buonarrotiano, possiamo dire, furono la sollecitudine umanitaria e l'accento sociale, distinguibili nell'insistenza per l'attuazione di alcune misure: provvidenze in favore degli indigenti, piano di istruzione gratuita popolare, laica e democratica. Secondo Natta -che, come noto, si autodefiniva "giacobino", oltre che "illuminista" e "comunista"- l'impegno di Buonarroti nel valorizzare e responsabilizzare i patrioti venuti a Oneglia non fu solo segno generoso e coraggioso di solidarietà, ma anche il frutto di un disegno politico lungimirante, inteso ad agevolare il rapporto tra il regime rivoluzionario francese e le popolazioni, presso le quali permanevano ostilità, indifferenza e un forte disorientamento, attraverso il tramite più efficace e persuasivo dei giacobini italiani, e ancor di più di salvaguardare e di addestrare forze per la causa della Rivoluzione e per la Rivoluzione in Italia. Riprendendo i lavori di Armando Saitta, Natta sostiene che in quell'incontro, in quel lavoro comune è giusto vedere il primo, autentico atto del Risorgimento Italiano<sup>10</sup>, ferma la convinzione buonarrotiana che lo sviluppo della Rivoluzione ha bisogno di diffusione e affermazione negli altri Paesi d'Europa, nelle altre Nazioni, come l'Italia, ma essa può vincere solo se ciò significherà per esse, autenticamente, libertà e indipendenza e se coloro che sono impegnati nella lotta si sentiranno tutti di un medesimo Paese, di una stessa patria, italiani e fratelli, superando le sciocche distinzioni di essere nati a Napoli, a Milano o a Torino.

Ancora Onnis Rosa rileva<sup>11</sup> che a Oneglia si



CONSERVATO PRESSO LA BIBLIOTECA CIVICA DI IMPERIA

raccoglie quel partito di "giacobini", "anarchistes", "unitari" cui si deve se questo primo moto risorgimentale, al di là di un riformismo ancora settecentesco, o di vaghe attese di miglioramento economico come quelle che ogni rivolgimento suscita nelle classi popolari, abbia avuto il carattere di un risveglio nazionale politico, puntando sulla libertà, sull'indipendenza e sull'unità, e abbia mirato a una trasformazione della società in senso democratico ed egualitario. Trasformazione che si tenterà di suscitare con la Rivoluzione napoletana del '99. Parliamo dunque di un momento cruciale, in un contesto di straordinaria importanza per gli sviluppi futuri in tutta la Penisola. Il giudizio della gran parte degli storici che se ne sono occupati, è acquisito. Anna Maria Rao<sup>12</sup>, in particolare, ha sottolineato come l'istituzione della Repubblica Napoletana del '99 -ultima delle repubbliche del cosiddetto

triennio giacobino, nata come una sorta di fiore impossibile, («una bella mattina re Nasone apprese che il mondo liberale contava una repubblica in più. Era la Repubblica partenopea»<sup>13</sup>, scriverà Alexandre Dumas nel suo *Corricolo*, contenente uno splendido affresco di quegli eventi)- fosse percepita dai contemporanei proprio come la realizzazione di quel progetto di unificazione della Penisola preconizzato fin dal 1794/1795 tra gli esuli raccolti a Oneglia intorno a Filippo Buonarroti e sul quale particolarmente i patrioti meridionali avevano continuato a insistere sui giornali pubblicati a Milano, in una generale aspettativa che aveva suscitato attenzione e interesse presso gli ambienti intellettuali e politici europei, fino al tragico epilogo di quell'esperienza i cui limiti saranno ravvisati prima da Vincenzo Cuoco nel celebre *Saggio* e poi, sulla sua scia, da Croce e da Gramsci -che da Cuoco mutuava il proprio concetto di "rivoluzione passiva"- allorché una resistenza eroica ebbe a fronteggiare non solo l'armata sanfedista del Cardinal Ruffo e le navi di Nelson, ma anche le gravi responsabilità dell'esercito francese e del Direttorio. Fino a una sanguinosa e vendicativa restaurazione che sancì il tempo «delle punizioni, ma anche delle ricompense»<sup>14</sup>, per dirla ancora con Dumas. Esito tragico, che contribuì a riaprire il dibattito nel campo repubblicano e democratico internazionale su come salvaguardare in futuro l'indipendenza dei popoli che convulsamente accedevano alla liberazione dai regimi monarchici. Soffocata nel sangue e in una reazione crudele, quella straordinaria esperienza non lasciò «il resto di niente», per riprendere le parole che Enzo Striano mette in bocca a Eleonora Pimentel Fonseca nel suo bel romanzo dal titolo omonimo<sup>15</sup>, ma consentì di maturare col



ONEGLIA ANTICA

tempo una nuova coscienza. Si può dunque affermare, con Giuseppe Galasso, che all'inizio dell'intero arco storico/politico sopra disegnato abbia un suo particolare rilievo l'esperimento della cosiddetta "repubblica di Oneglia", nella quale non solo si formò, con Filippo Buonarroti, un "seminario" di vero e proprio giacobinismo<sup>16</sup>, ma si ebbe da varie parti d'Italia un'affluenza di quelli che ormai si potevano definire rivoluzionari più che simpatizzanti per la rivoluzione di Francia: primo episodio di convergenza peninsulare in un centro rappresentativo di una posizione politica nuova e di valore generale, secondo un modello che avrà nella Roma e nella Venezia del 1849 e nella Torino degli anni successivi il suo culmine di maggiore importanza e significato.

De Tommaso, come detto, nel 1794 si stabilisce a Oneglia. Il suo non sarebbe stato un breve soggiorno. Con Orsi e Celentano divenne collaboratore del Buonarroti, prestando insieme opera come funzionari pubblici e attendendo ai corsi di istruzione e propaganda che erano stati istituiti a Oneglia. Inizialmente, egli era stato scelto come aiutante di Carlo Lauberg, altro patriota napoletano, nominato responsabile

del laboratorio di chimica e farmacia, essendo anche cultore di scienze. Il fatto che De Tommaso, probabilmente giansenista, avesse mantenuto il sacerdozio, può far pensare che egli non fosse un rivoluzionario spinto? Alla luce di quanto sopra evidenziato, sembra di poter affermare che un simile avviso mancherebbe dell'adeguata considerazione nei confronti della generazione di patrioti di cui discorriamo, della convivenza di diversi, eterogenei elementi di formazione filosofica e politica (moltissimi furono esponenti del clero), non contestualizzerebbe

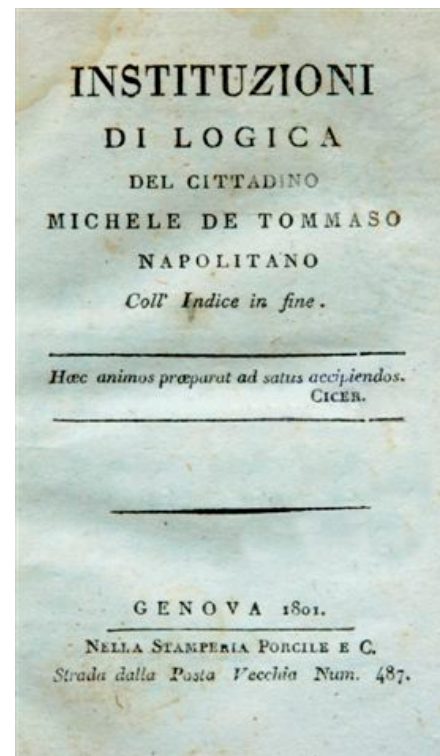
l'impegno concretamente profuso nelle condizioni date e, ancor di più, non renderebbe conto del vivo coinvolgimento -intellettuale ed emotivo- nell'incalzante, turbinosa, dialettica ideologica che si scatena, dentro e fuori dai confini francesi, nel succedersi degli eventi di Francia e dei loro drammatici sviluppi. Se invece si assume questo angolo visuale, la concreta azione di De Tommaso e della più parte dei patrioti che lo affiancarono nelle vicende in argomento, *in primis* di Buonarroti, naturalmente, fanno risaltare con limpidezza, al di là di collocazioni forse un po' sommarie e categorizzanti, un impegno coerente che consente oggi di inquadrarli in una posizione piuttosto avanzata -consideriamo quanto negli stessi anni sta accadendo nella 'casa madre' della Rivoluzione- del pensiero repubblicano radicale. Ripensiamo, in particolare, al rapporto di Buonarroti con Robespierre e alla considerazione che fino alla fine ebbe di lui. Nel riprendere la tesi di Natta, possiamo dire che da quella prova concreta di governo, breve ma intensissima, che fu la "repubblica di Oneglia", vennero due stimoli determinanti. Quello volto a una ripresa del robespierrismo in una interpretazione nettamente egualitaria, con

una forte riflessione sui limiti delle politiche sociali fino ad allora poste in essere dai giacobini e sulla ineludibilità e radicalità della questione del nesso tra libertà e uguaglianza e proprietà privata -si pensi all'opposizione al Termidoro e alla congiura degli Eguali- e quello, non meno significativo, della lotta per l'Unità d'Italia, che proprio qui ebbe un avvio concreto: dunque, da un lato il passaggio dal giacobinismo all'egualitarismo; dall'altro, della parte avuta dai Nostri patrioti nella storia d'Italia con la lunga trama delle cospirazioni negli anni venti e trenta dell'Ottocento. Ovviamente queste considerazioni meriterebbero ben altro approfondimento, sulla scorta di una ricerca storica e storiografica articolata e fondamentale, quale è quella cui fa riferimento sapientemente il citato Natta (da Pia Onnis Rosa a Ernesto Codignola, da Alessandro Galante Garrone a Benedetto Croce, da Gastone Manacorda a Delio Cantimori), fino a esiti più recenti, quali quelli forniti, a cavallo e a seguito del Bicentenario della Rivoluzione, da studiosi come Michel Vovelle, che riprende i contributi dei grandi storici francesi della Rivoluzione: Aulard, Mathiez, Lefebvre, Soboul), volti ad approfondire il rapporto tra la filosofia di Rousseau, il pensiero giacobino e gli orientamenti e la condotta di Robespierre e Saint Just, negli anni passati non poco travisati da molte parti.

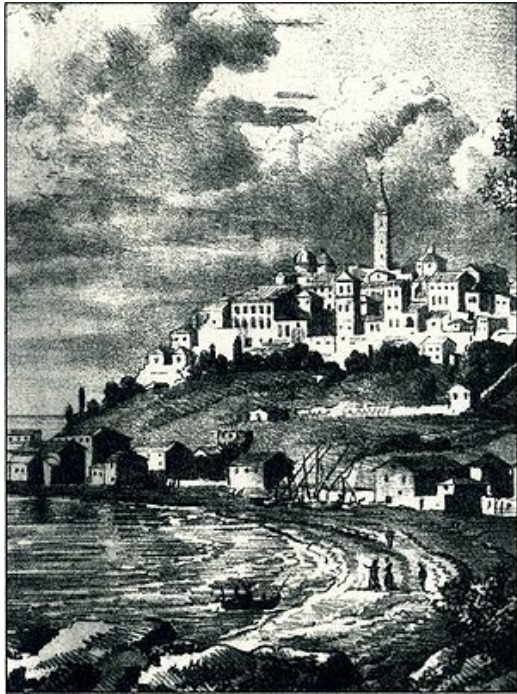
Nell'ambito della ricordata attività prestata come educatore e propagandista, De Tommaso venne incaricato di scrivere, insieme a Orsi, un *Catechismo sui diritti dell'uomo*, stampato nell'ottobre 1794 dalla Tipografia Montanaro (di Straforello) di Monaco, ferma requisitoria contro il regime, come pure dei testi di legislazione repubblicana. In quello stesso anno, fu

nominato con Orsi maestro di seconda classe delle istituende scuole secondarie di Oneglia. Analogo incarico ricevette un altro fuoriuscito napoletano, Giuseppe Abamonti, anch'egli fuggito da Napoli a seguito della congiura del 1794 e della repressione che ne seguì. Questi, autore tra l'altro di un *Progetto di Costituzione Italiana* conservato presso la Biblioteca di Magenta e, nel 1797, a Milano, dove si era recato due anni prima, di un Saggio sulle leggi fondamentali dell'Italia libera (probabilmente scritto a Oneglia), nonché fondatore, sempre nel capoluogo lombardo, del *Giornale dei Patrioti italiani* (il cui prospetto fu anch'esso concepito a Oneglia), avrebbe poi fatto ritorno a Napoli per prendere parte attiva alla vita politica della sua città, chiamato ad assumere altissimi incarichi nel Governo della Repubblica.

De Tommaso affrontò con grande passione



CONSERVATO PRESSO LA BIBLIOTECA CIVICA DI IMPERIA



PORTO MAURIZIO 1770-1780

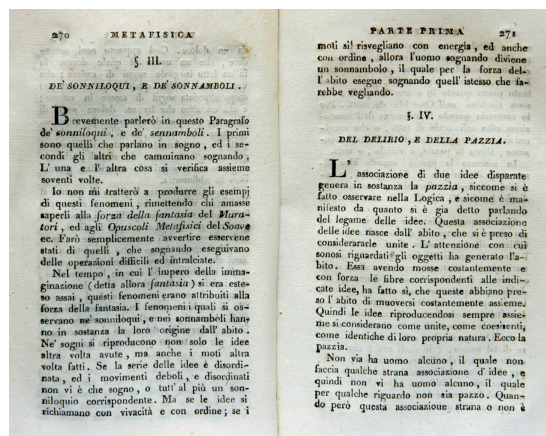
l'impegno dell'insegnamento, integrando quell'attività con la produzione di trattatelli di cognizioni utili per i suoi giovani allievi; nel frattempo aveva stretto forti relazioni con personalità della vicina Porto Maurizio. Così, quando nel 1795 Oneglia ricadde nelle mani dei piemontesi, ebbe modo di trovare ospitalità a Porto Maurizio, in un ambiente favorevole alla sua grande idea di una confederazione italiana, che mai smise di sostenere. In seguito, egli rimase attivo nei circoli repubblicani locali, fino a quando, tra il 1798 e il 1799, maturarono le condizioni che portarono alla Repubblica Ligure e all'unificazione tra Porto Maurizio e Oneglia. Il 7 gennaio del 1799, come ci ricorda Maria Teresa Albugè<sup>17</sup>, durante una festa patriottica sotto l'albero della Libertà, fu proprio De Tommaso -in quel momento segretario del Commissario Reghezza- a comunicare ai convenuti i fatti di Napoli, suscitando un generale fermento. Nel 1801 De Tommaso, che era stato nominato insegnante nelle scuole pubbliche, riuscì a

istituire una Scuola di filosofia che inaugurò il 4 novembre di quell'anno con un *Discorso sulla natura della filosofia*, in seguito dato alle stampe. Seguirono le *Istituzioni di logica*, opera pubblicata a Genova, fortemente criticata da alcuni intellettuali guidati dal prete Vincenzo De Marini; nel 1804 furono date alle stampe le *Istituzioni di metafisica*, dedicate al cittadino Saliceti, amico del Buonarroti, ministro plenipotenziario della Repubblica Francese, che gli era stato di aiuto presso la Repubblica Genovese. L'influenza di De Tommaso sugli allievi fu molto forte e contribuì non poco alla formazione di coloro che avrebbero poi preso attivamente parte alle stagioni risorgimentali. La sua attività filosofica -i testi maggiori sono conservati presso la Biblioteca di Imperia- appare significativa: una speculazione forte e serrata, accompagnata da uno sguardo prospettico su due secoli di filosofia, '600 e '700, capace di entrare in dialogo critico con le grandi correnti dell'epoca (razionalismo, empirismo, illuminismo) sulle più importanti questioni teoretiche; una speculazione di respiro europeo, non priva di intuizioni di grande interesse e stimolanti suggestioni.

Nello stesso anno 1801, a seguito di una sommossa originata da una nuova gabella sull'olio imposta da Genova, le scuole erano state chiuse e quella di filosofia soppressa. Per ottenere la sua riapertura fu anche sottoscritta, da numerose personalità e autorità cittadine, una petizione al Magistrato Supremo della Repubblica, nella quale si chiedeva che De Tommaso potesse continuare la sua opera d'insegnamento, destinata a rimanere senza esito. Abbiamo una lettera del 31 luglio del 1804, nella quale il Nostro fa riferimento a quella petizione e auspica di poter riaprire la Scuola. Fu

costretto tuttavia a cambiare attività: essendo laureato anche in architettura, nel 1805 passò alle dipendenze del Comune in qualità di capo dell'Ufficio Tecnico. Anche in questo nuovo incarico profuse tutta la sua passione e dimostrò il suo ingegno rilevando il piano idrografico della rada della città e contribuendo alla progettazione della sistemazione della piazza del nuovo Duomo, in collaborazione con Ferdinando Bonsignore dell'Accademia di Torino. Nominato ingegnere della Commissione napoleonica per il Porto, realizzò la sistemazione delle arterie più importanti della rete viaria cittadina e su suo progetto fu costruito il cimitero nella zona di Artallo. Fu inoltre impegnato nella rilevazione della pianta della città, tuttora conservata nella Biblioteca Civica. Ma l'intensa attività ingegneristica non impediva a De Tommaso di continuare quella filosofico-umanistica: nel 1811 pubblicò un altro volume, *L'ideologia*, e il discorso *La perfettibilità dell'uomo*, opere che gli conferirono notorietà nell'ambiente universitario genovese. Inoltre, aveva preso a insegnare lingue classiche, letteratura, filosofia e belle arti presso alcune casate locali. Nel 1812 fu nominato dal rettore dell'Accademia di Genova revisore dei conti del Collegio di Porto Maurizio. Nel 1814 aprì la Casa degli Studi, di cui aveva scritto il programma. Nel 1815 -siamo alla fine della Repubblica Ligure- elaborò una trasformazione dell'importante edificio scolastico di Piazza Ulisse Calvi, già Collegio degli Scolopi, poi ripetutamente trasformato nel corso del XIX secolo. Successivamente, dopo la Restaurazione, venne nominato dapprima professore di filosofia e matematica e poi, nel 1817, direttore degli studi nello stesso Collegio. Ma il successo di De Tommaso non era tollerato dai reazionari ultraclericali e, soprattutto, da coloro ai quali

egli era invisibile, capitanati dal prete Vincenzo De Marini: nel 1818 costoro riuscirono a indurre il governo a far chiudere la scuola di filosofia di De Tommaso, dichiarata incompatibile con le disposizioni del regolamento scolastico, in realtà per togliere l'insegnamento a chi dava ombra al partito degli ultraclericali e mostrava grande perseveranza democratica. Nel 1819, però, la situazione muta: eletto sindaco di Porto Maurizio il conte Luigi Littardi, ex capitano dei dragoni napoleonici, fu creata una Scuola di mutuo insegnamento sul modello di quelle istituite a Milano da cospiratori quali Gonfalonieri e Arrivabene e da Pellico, a Nizza da Couvrier, che fu maestro del professor Pinoncelli, istituzioni di grande importanza ai primordi del Risorgimento perché in esse ci si proponeva di educare la gioventù con nuovi metodi, ispirati a elevati sentimenti nazionali. De Tommaso e Pinoncelli furono incaricati da Littardi di organizzare e dirigere tale scuola con il professor Bonfante di San Remo. Unitamente all'impegno filosofico e in campo educativo, De Tommaso proseguì anche l'attività di ingegnere, con progettazioni e realizzazioni edilizie e idrauliche persino nelle zone dell'entroterra. Con i moti del 1821 si aprì la stagione



risorgimentale per il Regno di Sardegna e De Tommaso tenne pubblicamente un esplicito discorso a Porto Maurizio sulla necessità di una Costituzione. Dopo le sommosse di marzo a Genova giunse immediata la repressione: la Scuola di mutuo insegnamento venne chiusa e i tre professori responsabili esiliati, malgrado i tentativi fatti in loro favore dal sindaco Littardi. De Tommaso si rifugiò a Marsiglia presso una famiglia di Porto Maurizio che in quella città gestiva la ditta *Bensa et fils* per il commercio dell'olio d'oliva. Il De Marini nel frattempo aveva pubblicato un libretto di critica delle opere del Nostro, dal titolo *Osservazioni critiche sopra i libri di logica metafisica ed altri dettati da Michele De Tommaso napoletano*; l'esule replicò puntualmente con una *Risposta* alle critiche del De Marini, in cui



ONEGLIA NELL'OTTOCENTO

riprendeva con chiarezza il suo pensiero e il proprio operato. L'esilio si protrasse per sei anni, durante i quali Michele si mantenne in corrispondenza con gli amici di Porto, dove ancora nel 1826 egli chiede nuovamente di poter ritornare. Finalmente il 2 dicembre di quell'anno, per interessamento dei Littardi, il

re gli concesse il rimpatrio, che avvenne nel gennaio 1827. Tornato dall'esilio di Marsiglia, De Tommaso fu accolto trionfalmente dalla popolazione -scrive Lagorio nel suo articolo qui ricordato- «come il più illustre concittadino»<sup>18</sup>. Si sarebbe spento nel 1830, senza aver potuto assistere al compiersi degli avvenimenti che egli aveva preconizzato nei suoi scritti: la caduta del Regno delle Due Sicilie e l'Unità d'Italia.

#### NOTE

<sup>1</sup> L. Lagorio, *Michele De Tommaso patriota e filosofo*, in *Il Giornale di Genova*, 13/03/1939.

<sup>2</sup> Cfr. F. Venturi, *Illuministi italiani*, in *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1969.

<sup>3</sup> Cfr. D. Ambrasi, *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà dell'Ottocento*, Regina, Napoli 1979.

<sup>4</sup> M. T. Albugè, *Porto Maurizio dalla Repubblica oligarchica alla Repubblica Ligure 1780/1799*, Dominici editore, Imperia 1992, pp. 90 e sgg.

<sup>5</sup> Cfr. G. Molle, *Oneglia nella sua storia*, Giuffrè, Milano 1974.

<sup>6</sup> Cfr. A. Natta, *Filippo Buonarroti, commissario ad Oneglia*, in *Anch'io in Arcadia*, Centro editoriale imperiese, Imperia 1998.

<sup>7</sup> Cfr. A. Natta, *Filippo Buonarroti, commissario ad Oneglia*, in *Anch'io in Arcadia*, Centro editoriale imperiese, Imperia 1998.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>10</sup> A. Natta, *Anch'io in Arcadia*, cit., p. 18.

<sup>11</sup> P. Onnis Rosa, *Filippo Buonarroti nel Risorgimento Italiano*, cit., p. 42.

<sup>12</sup> Cfr. A. M. Rao, *La Repubblica napoletana del 1799*, Newton & Compton, Roma 1997; *Mito e storia della Repubblica Napoletana*, in *La Repubblica napoletana del Novantanove. Memoria e mito*, Archivio di Stato di Napoli, a cura di Marina Azzinnari, Gaetano Macchiaroli editore, Napoli 1999.

<sup>13</sup> A. Dumas, *Il Corricolo*, Colonnese editore, Napoli 2004, p.116.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.144.

<sup>15</sup> Cfr. E. Striano, *Il resto di niente*, Rizzoli, Milano 2001.

<sup>16</sup> G. Galasso, *Il 1799 e l'Europa*, in *Napoli 1799. Fra storia e storiografia*, a cura di Anna Maria Rao, Vivarium, Napoli 2002.

<sup>17</sup> M. T. Albugè, *Porto Maurizio dalla Repubblica oligarchica alla Repubblica Ligure 1780/1799*, cit., p.142.

<sup>18</sup> L. Lagorio, *Michele De Tommaso patriota e filosofo*, in *Il Giornale di Genova*, 13/03/1939, cit.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI E FONTI DOCUMENTALI

- Albugè Maria Teresa, *Porto Maurizio dalla Repubblica oligarchica alla Repubblica Ligure 1780/1799*, Dominici editore, Imperia 1992

- Ambrasi Domenico, *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà dell'Ottocento*, Regina, Napoli 1979

- Boggero Franco - Paglieri Rinangelo, *Imperia*, Sagep, Genova 1988

- Buonarroti Filippo, *Scritti politici*, Einaudi, Torino 1976

- Croce Benedetto, *La Rivoluzione Napoletana del 1799, biografie, racconti e ricerche*, Bibliopolis, Napoli, 1999

- Cuoco Vincenzo, *Saggio storico sulla Rivoluzione Napoletana del 1799*, Laterza, Bari 1980

- De Tommaso Michele, *Instituzioni di logica*, Porcile e c., Genova 1801

- De Tommaso Michele, *Instituzioni di metafisica*, Stamperia della Società Medica di emulazione, Genova 1804

- De Tommaso Michele, *Risposta alle osservazioni critiche sulla logica, metafisica etc. del Sig. prete V. De Marini*, A. Ricard, Marsiglia 1821

- De Tommaso Michele, *Lettere*, in "Fondo Littardi" custodito presso l'Archivio di Stato di Imperia

- Dumas Alexandre, *Il Corricolo*, Colonnese editore, Napoli 2004

- Galasso Giuseppe, *Il Triennio giacobino*, in *La Repubblica napoletana del Novantanove. Memoria e mito*, archivio di Stato di Napoli, a

cura di Marina Azzinnari, Gaetano Macchiaroli editore, Napoli 1999

- Galasso Giuseppe, *Il 1799 e l'Europa*, in *Napoli 1799 Fra storia e storiografia*, a cura di Anna Maria Rao, Vivarium, Napoli 2002

- Glejeses Vittorio, *La storia di Napoli*, SEN, Napoli 1977

- Gramsci, Antonio, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Einaudi 1975

- Lagorio Leonardo, articolo pubblicato su *Il Giornale di Genova* del 13/03/1939

- Molle Giacomo, *Oneglia nella sua storia*, Giuffrè, Milano 1974

- Morelli Maria Augusta, *Alcuni documenti inediti su Filippo Buonarroti*, Estratto da *Critica Storica*, D'anna, Messina-Firenze 1964

- Natta Alessandro, *Filippo Buonarroti, commissario ad Oneglia*, in *Anch'io in Arcadia*, Centro editoriale imperiese, Imperia 1998

- Onnis Rosa Pia, *Filippo Buonarroti nel Risorgimento Italiano*, Estratto dalla *Rassegna Storica del Rinascimento*, fascicolo I, gennaio-marzo 1962, Istituto Poligrafico dello Stato

- Onnis Rosa Pia, *Filippo Buonarroti e altri studi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1971

- Rao Anna Maria, *La Repubblica napoletana del 1799*, Newton & Compton, Roma 1997

- Rao Anna Maria, *Mito e storia della Repubblica Napoletana*, in *La Repubblica napoletana del Novantanove. Memoria e mito*, Archivio di Stato di Napoli, a cura di Marina Azzinnari, Gaetano Macchiaroli editore, Napoli 1999

- Ricci Giacomo, *Dopo due secoli tornati ad Oneglia i documenti di Filippo Buonarroti*, articolo pubblicato su *INEJA* (giugno 2006)

- Striano Enzo, *Il resto di niente*, Rizzoli, Milano 2001

- Venturi Franco, *Illuministi italiani*, in *Settecento riformatore*, Einaudi, Einaudi 1969

- Venturi Franco, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970

- Vovelle Michel, *Il triennio rivoluzionario in Italia visto dalla Francia: 1796-1799*, a cura di A.M. Rao, Guida, Napoli 1999.

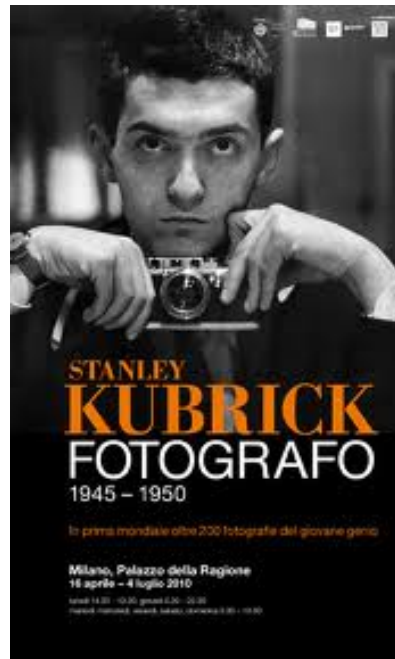


**KUBRICK, VA IN SCENA**  
**LA FOTOGRAFIA**  
 di AGB & GR

**D**iciassettenne, Stanley Kubrick venne assunto dalla rivista *Look*, per la quale realizzò dei servizi fotografici che testimoniano della precocità di uno sguardo che attraverso le immagini -immobili o in movimento che siano- è stato capace di cogliere il segreto della vita e delle cose e trasformare il quotidiano in epica. Come per i film, i temi sono i più diversi ma in tutti è assolutamente riconoscibile uno sguardo che disvela, una forza veritativa che coglie l'enigma dentro persone, fatti, oggetti, situazioni, e tale enigma sa portare alla luce, letteralmente. Il gioco delle luci e delle ombre è infatti già cinematografico, denso di un'inquietudine sospesa e definitiva.

Veicoli per il trasporto dei detenuti; l'epopea di un lustrascarpe ragazzino; dietro le quinte del circo; una giovane attrice e il suo ambiente; la vita accademica della Columbia University e dell'Università del Michigan; la città degli orfani di Mooseheart; il jazz; un viaggio in Portogallo. Questi i temi documentati dalle circa duecento fotografie della mostra. Mondi diversi che acquistano senso e unità nell'occhio profondamente partecipe e insieme totalmente tecnico di Stanley Kubrick.

È stato Rainer F. Crone a trovare i negativi, che neanche lo stesso Kubrick sapeva più dove recuperare essendo proprietà della *Look*.



**KUBRICK FOTOGRAFO 1945-1950**

Mostra fotografica

Venezia - Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti

Dal 28 Agosto 2010 al 14 Novembre 2010

Milano - Palazzo della Ragione

Dal 23 Marzo al 27 Giugno 2010

A cura di: Rainer F. Crone

[www.mostrakubrick.it](http://www.mostrakubrick.it)

Si giunse alla scoperta sensazionale dei negativi originali conservati nell'archivio della Library of Congress. Infine, risultò che il Museum of the City of New York, era in possesso dei due terzi dei negativi di Kubrick, donati al Museo dai proprietari di "Look" nel 1952. Da allora nessuno si era dato la briga di prenderne visione, né tanto meno di studiarli<sup>1</sup>

L'importanza di queste foto non riguarda soltanto la scoperta di un Kubrick fotografo

«e la capacità da *story teller* del grande regista»<sup>2</sup>, c'è molto di più: prende posizione all'interno del dibattito sul ruolo sociale e artistico della fotografia, sul significato della sua rappresentazione, sulla differenza con l'opera d'arte e col cinema.

Kubrick non attende il momento decisivo come fa Cartier-Bresson che non avrebbe mosso neanche una foglia dall'istante da catturare per non tradire la realtà nella sua autenticità, permettendo in tal modo alla riproducibilità tecnica di rimandare all'eternità -in un ritorno continuo- un uguale che portava con sé il vero originario e originale.

Kubrick, al contrario, mette in scena le sue foto, le costruisce, perfettamente consapevole che c'è sempre un deficit nell'osservazione del mondo che dipende dall'unicità del punto di vista di quello che Barthes chiamava *operator*, ma anche dello *spectator*, di colui che osserva l'osservato. Dunque diviene più verosimile operare traducendo in immagine il pensiero concettuale, indicando la realtà come potrebbe essere quando si fa rappresentante di una teoria, di un modo di essere, una realtà possibile e spesso tralasciata dall'occhio disattento o risucchiata dal divenire frenetico proprio del tempo sociale.

Costruisce la realtà per permettere che si giunga alla realtà nascosta formulata attraverso le possibili domande che lo *spectator* quasi automaticamente pone a se stesso, proprio come sostiene Crone a proposito della fotografia che ritrae il pittore George Grosz, a cavallo di una sedia nel bel mezzo della Fifth Avenue.

Spontaneamente ci domandiamo incuriositi cosa possa precedere il momento che viene mostrato. Come si erano messi d'accordo il giovane fotografo e l'artista affermato, che nel 1938 aveva ottenuto la cittadinanza americana e creava scompiglio come insegnante della Arts Students

League di New York, per scegliere questo sfondo straordinario per il ritratto? Sarà stata l'immediata affinità spirituale ad animare la discussione in merito alla location? <sup>3</sup>

Altra realtà dunque attraverso la stilizzazione della fotografia, pur sempre immersa in un reale per quanto costruito. David Klein si sofferma su quanto Kubrick fosse perfettamente consapevole «dei problemi inerenti la rappresentazione del mondo attraverso il mezzo fotografico»<sup>4</sup>. Come dire che il disincanto determinato dall'impossibilità di una mimesi è stato da lui trasformato in una fedeltà alla realtà umana ancora maggiore: siamo sinceri, qualunque osservazione è sempre deficitaria e non può pretendere di giungere all'intero. Dunque, nelle foto del giovanissimo Kubrick è presente anche il nascosto, come non visibile che permette di focalizzare il visibile attraverso la necessità di colmare il vuoto<sup>5</sup>. Diventa soggetto, *spectrum*, anche la dialettica propria del reale nell'insuperabilità delle sue contraddizioni, che emergono dall'osservazione come una cert'*aria* propria della foto: visibile-nascosto, povertà-ricchezza, sogno-realtà, libertà-prigione, natura-costruzione, alterità-identità, vuoto-pieno, attenzione-indifferenza. E si potrebbe continuare. Il campo in cui giocano i contrari, che è il raccontato in immagine, indirizza il pensiero e pretende la traduzione mentale in altre parole e altre immagini; promuove la costruzione della storia cronologica lasciando all'osservatore la libertà di sceglierne la direzione, perché qualsiasi *aut aut*, pretende la scelta. Non si può optare per la sospensione del giudizio, a cui unicamente il distratto giungerebbe. Per quanto costruito è l'istante a essere pregno di eternità, perché fermato dall'abile occhio di Kubrick è un tempo ricco di ogni possibilità, che liquida la linearità a favore di una

circolarità che si amplia a spirale.

Come sostiene Alexandra Von Stosch «lo sguardo dietro le quinte diventa una messa in scena della naturalezza»<sup>6</sup>. E dietro le quinte sembra non esserci soltanto Kubrick, ma anche tutti noi, afferrati dal regista, obbligati a guardare nella sua direzione ciò che altrimenti non avremmo mai visto, mai esperito, mai sentito e poi catapultati al di là, tra coloro che fanno parlare l'immagine perché diventi essenziale. E quando comprendiamo che così Kubrick ci rende per intero coscienza critica e libero arbitrio, allora ci affrettiamo a impossessarci del suo occhio, della sua pensosità e ci costruiamo un angolo da cui osservare il mondo in modo se non vero, certamente disincantato.



## NOTE

<sup>1</sup> Rainer F. Crone, *Stanley Kubrick fotografo- Una scoperta recente in Stanley Kubrick- Fotografie 1945-1950* a cura di Rainer F. Crone, Giunti, Milano 2010, p. 17.

<sup>2</sup> Claudia Beltramo Ceppi, "I hate love" potenza dell'ambiguità in Kubrick, in *Stanley Kubrick- Fotografie 1945- 1950*, op. cit., p. 15.

<sup>3</sup> Rainer F. Crone, op. cit., p. 21.

<sup>4</sup> David Klein, *Il viaggio nelle immagini di Kubrick in Stanley Kubrick- Fotografie 1945- 1950*, op. cit., p. 35.

<sup>5</sup> Cfr. David Klein, op. cit.

<sup>6</sup> Alexandra Von Stosch, *Stanley Kubrick e la nuova visione del mondo*, in *Stanley Kubrick- Fotografie 1945- 1950*, op. cit., p. 298.

## NABUCCO, UNA METAFORA

di Alberto Giovanni Biuso

**I**l libretto di Temistocle Solera è un'opera in quattro parti che narra la vicenda di Nabucco, il re assiro, sicuro del proprio dominio sugli Ebrei e sul loro cuore. È infatti convinto che il loro dio li abbia abbandonati. Ma dentro la sua stessa casa è nato un sentimento che porterà il re alla rovina. Sua figlia Fenena è infatti innamorata di Ismaele, nipote di Sedecia, re di Gerusalemme. Un'altra figlia -o almeno creduta tale- di Nabucco, Abigaille, è anch'ella innamorata di Ismaele ma, rifiutata, ha trasformato il proprio amore in odio per Ismaele e Fenena, sino al punto da coinvolgere l'intero popolo ebraico nel suo desiderio di vendetta.

Ma Abigaille è in realtà nata schiava e per questo Nabucco ha destinato al trono l'altra figlia. Le vicende diventano estreme e al loro sviluppo dà un contributo decisivo Zaccaria, il sacerdote-guida degli ebrei. Nabucco ripudia anche il proprio dio proclamandosi unica divinità degli Assiri. Un fulmine preannuncia la punizione per la tracotanza del re: la follia, che da persecutore lo riduce a vittima.

Oh come il ciel vindice l'audace fulminò

Il capovolgimento -la conversione di Nabucco al dio ebraico- diventa la condizione per il suo riscatto e per la liberazione degli ebrei: "Servendo a Jehovah, sarai de' regi il re!...". Il *Va' pensiero* -la "grande aria per soprani, contralti, tenori e bassi", come la definì Rossini- rimane il

cuore di questa vicenda, incentrata su tre elementi: la cattività del popolo ebraico, la contrapposizione tra la politesita Abigaille e la convertita al giudaismo Fenena, la storia d'amore tra quest'ultima e Ismaele.

Gli spiriti risorgimentali sono ancora vibranti in questa musica e la scelta del *Nabucco* -primo successo di Giuseppe Verdi- come opera che ha aperto la stagione 2010 del Carlo Felice è forse anche un omaggio ai 150 anni dell'Unità d'Italia.

“Con quest’opera si può dire veramente che ebbe principio la mia carriera artistica”; così dettò Giuseppe Verdi all’editore Giulio Ricordi rievocando, nel 1879, le circostanze che avevano portato trentasette anni prima alla nascita di *Nabucco*, terza opera del compositore dopo l’affermazione di *Oberto conte di San Bonifacio* (Scala, 17 novembre 1839) e l’insuccesso di *Un giorno di regno* (Scala, 5 settembre 1840), che aveva fortemente minato la fiducia in se stesso del giovane autore, già provato dalla ravvicinata scomparsa della sua famiglia, moglie e figlioletti. (Arrigo Quattrocchi, *Un dramma biblico fra passato e futuro*, in *Nabucco*, Ufficio stampa della fondazione Teatro Carlo Felice (a cura di), Erredi grafiche editoriali, Genova 2010, p. 19)

Bellissime le scene di questo spettacolo. Giuseppe Camera ha ideato un anfiteatro dentro il quale una struttura circolare si alza e si abbassa ad aprire e a chiudere ambienti; le pareti esterne del cono sono riempite di scrittura ebraica o cuneiforme. Scene che regalano potenza alla musica straordinariamente vivace, in un gioco a due che rende fortemente persuasiva l’opera tutta.

La regia, invece, è parsa piuttosto statica, come in ritardo rispetto all’immagine, al suono alle parole. Diseguali gli interpreti -ottima l'Abigaille di Dimitra Theodossiou-, pacato e forte il coro, filologica la direzione di Oren.

|  |              |             |
|--|--------------|-------------|
| Teatro Carlo Felice - Genova   |              |             |
| Febbraio 2010  |              |             |
| NABUCCO (1842) di Giuseppe Verdi                                       |              |             |
| Libretto di Temistocle Solera  |              |             |
| Direttore d'orchestra Daniel Oren                                      |              |             |
| Regia di Saverio Marconi   |              |             |
| Scene di Alessandro Camera   |              |             |
| Orchestra e Coro del Teatro Carlo Felice, Maestro del Coro Ciro Visco. |              |             |
| Con  | Dimitra      | Theodossiou |
| (Abigaille),   | Devid        | Cecconi     |
| (Nabucco),   | Tiziana      | Carraro     |
| (Fenena),  | Luiz-Ottavio | Faria       |
| (Zaccaria)   |              |             |



## MERAVIGLIE DEL BAROCCO

di Andrea Ferroni

**I**l Barocco è un nome ambiguo. Giunge a noi come perla rara e irregolare (da "barrueco") o come una figura di sillogismo (da "baroco"). La logica e la fantasia si intrecciano fin dall'etimologia, così incerta che qualcuno risale perfino a remote origini libanesi.

E ambigua era anche l'epoca in cui esso trionfò. Il '600 era un insieme disomogeneo di policromie, con i suoi fermenti vitalistici pur nel declino economico, le guerre di religione e i papi innamorati dell'arte (tra tutti, Urbano VIII), il purismo giansenista di Pascal e la ritrovata fiducia del cattolicesimo, rappresentato specialmente dall'ottimismo mondano dei gesuiti.

Il Barocco racchiude la compresenza inquieta di controllo e libertà. Il secolo si era aperto con il terribile rogo di Giordano Bruno: in Campo dei Fiori a Roma, il 17 febbraio 1600, abbiamo saputo che il libero pensiero era ancora e resterà sempre in pericolo di fronte al dogmatismo. Il vecchio ordine permane. Ma l'emblema dell'epoca è forse il 1633, l'anno del processo a Galileo Galilei. Grazie a lui soprattutto, nonostante l'imposizione dell'abiura, la scienza ha cominciato a parlare agli uomini di buona volontà. Un nuovo ordine spiccava il volo.

E, guardando in alto questo volo (ma già la notizia era nota a molti), tutti gli uomini seppero, non senza angoscia, che l'universo non era quello di prima. L'astronomia era stata rivoluzionata. I pittori lo avevano capito subito ed era nato, anche nelle loro tele, un nuovo spazio, dilatato, espandibile quasi all'infinito, tutto da immaginare. Ecco:

se c'è una cosa che il Barocco ha recepito dalla filosofia è che occorre ripensare lo spazio e, per farlo, in mancanza del cannocchiale, si poteva ricorrere all'immaginazione, da tradurre, al limite, anche in illusionismo.

Lo spazio degli artisti diventa un *continuum* indefinitamente popolabile di figure, uno spazio che improvvisamente assume toni anche spettacolari, con spirali inimmaginabili nell'universo tolemaico.



**MERAVIGLIE DEL BAROCCO NELLE MARCHE**

A cura di Vittorio Sgarbi

San Severino Marche (Macerata)

Sino al 12 dicembre 2010

E poi ci sono le sensazioni liberate dall'immaginazione. L'invisibile si trasforma in spettacolo sensibile. Le idee di Galileo diventano emozioni.

Non trascuro affatto, come antecedente imprescindibile del Barocco, la rivoluzione naturalistica di Caravaggio e il suo modo di usare la luce fenomenica come strumento di

rivelazione della realtà nel suo darsi fisico, perfino nelle piaghe della pelle dei santi. Caravaggio è essenziale per capire come improvvisamente il decoro classico diventi meno importante della verità di natura.

In tale ambito storico-estetico si colloca la mostra di San Severino. Non vi si trova (solo) il Barocco della Roma dei Barberini, con Bernini (di cui pure nella mostra marchigiana è presente un busto in bronzo) a fare da portavoce. Ogni cosa è relazione e risente dello spazio e del tempo in cui si presenta: impossibile dunque pensare un Barocco prettamente romano nelle Marche. La relazione trasforma tutto, le categorie si negoziano, la sintesi è inevitabile e, a volte, felice.

A San Severino c'è comunque Caravaggio, di cui si ammira una replica del *San Francesco che riceve le stimmate*. E ci sono anche altri grandi maestri nazionali come il Pomarancio, nel ruolo di traghettatore dei marchigiani verso il nuovo gusto del Barocco. Vi si ammira la meravigliosa opera *Santa Francesca Romana che riceve il bambino dalla Madonna* di Orazio Gentileschi, capitato nelle Marche forse durante il difficile periodo del famoso processo romano che vedeva coinvolta la figlia Artemisia, anche lei pittrice, stuprata da Agostino Tassi (un artista frequentatore della bottega di Orazio). La *Santa Francesca Romana* è davvero un'opera affascinante, aperta tra due fuochi di luce, uno laterale e uno celeste, che delimitano l'incontro dello spazio divino e del tempo terreno. Il cannocchiale formato dalle nubi alle spalle delle figure non può non farmi pensare che Orazio Gentileschi abbia voluto citare Galilei, di cui era amico ed estimatore. La straordinaria libertà espressiva della composizione, pur nella sua essenzialità, mi fa pensare che l'ambiente provinciale marchigiano potesse essere un

laboratorio ideale per favorire gli esperimenti degli artisti affermati.

Accanto a questi giganti della pittura, in cui sono da annoverare anche Baciccio, Guercino, Salvator Rosa, Spagnoletto e altri, ci sono i pittori locali, che osservano, introiettano e trasformano il linguaggio nazionale in opere "dialettali" ma di grande spessore. Tra questi i pesaresi Simone Cantarini e Giovan Francesco Guerrieri una cui tela, *San Sebastiano Curato*, colpisce per i drammatici contrasti chiaroscurali ottenuti con una luce che è nello stesso tempo fisica (caravaggesca) e metafisica, immaginifica, quasi violenta.

Notevole è anche l'opera *Santa Francesca*

GIACOMO GIORGETTI, COMUNIONE DI SANTA LUCIA



*Romana* dell'anconetano (per la precisione cameranese) Carlo Maratti, artista davvero raffinato, che sa restare sospeso tra severo classicismo e nuove aperture barocche.

Ogni mostra, solitamente, ha una sua proposta da valorizzare. In questo caso il nome "nuovo" è Giacomo Giorgetti, artista umbro, ma attivo anche nelle Marche. Si scopre un pittore non facilmente inquadrabile, a metà tra Manierismo e naturalismo, con una tendenza quasi berniniana ad andare al di fuori della forma obbligata dalla tela, fino ad espandersi nello spazio circostante. Giorgetti è abile nella descrizione della scena, quasi espressionista nel disegnare i personaggi, spesso caratterizzati da macchie di colore. In lui la componente teatrale tipica del Barocco, pur senza arrivare all'ostentazione, è particolarmente evidente, soprattutto nei

gesti e nelle vesti oltreché, come detto, nell'uso dello spazio.

La mostra di San Severino, in conclusione, con l'esposizione di oltre 80 opere, mette bene in luce, pur con le peculiarità di una realtà provinciale, la tendenza del Barocco al contrasto tra idea e natura, tra misura e libertà, tra disegno e colore. Un contrasto non risolto, ma spesso semplicemente mostrato. Ma, al contrario di ciò che ci si potrebbe aspettare, senza un particolare gusto per l'effimero: la terra marchigiana deve aver offerto un terreno ideale per gli esperimenti (ancora Galilei che torna) dei grandi artisti e per lo sviluppo delle curiosità dei locali.

Le oltre 80 opere della mostra resteranno visibili fino al 12 dicembre 2010.

Il sito ufficiale:

[www.meravigliedelbarocconellemarche.it](http://www.meravigliedelbarocconellemarche.it)



POMARANCIO, APOLLO





Quando un uomo, da solo sul palcoscenico, riesce a gestire più di due ore di spettacolo, facendo ridere, riflettere, sognare e a volte anche commuovere, è chiaro che si ha davanti quello che Albert Camus definiva l'eroe dell'assurdo: colui che è in grado di vivere più vite possibili senza escatologiche illusioni. Il che non è una rinuncia o una mancanza, piuttosto una ricchezza, consistente nel voler vivere questo tempo "disteso", che è proprio dell'essere umano, in tutta la sua profondità, senza nulla concedere al caduco. Così ogni istante diventa kairós, pregno del tempo che siamo. Gianfranco Jannuzzo, in *Girgenti amore mio*, fa di più: rimane ancorato alla sua vita e pur nonostante salpa i mari di un popolo intero. Non rappresenta se stesso, infatti, tranne qualche accenno alla Girgenti dei suoi genitori. La vita che porta in scena –la sua– è una cassa di risonanza attraverso cui passa quella di ogni agrigentino, di ogni italiano, nella parte che si può raccontare, in quanto abbiamo in comune con l'altro, in ciò che ci rende un popolo vivo. E anche se si tratta di un lungo monologo, in realtà arrivano alle orecchie le voci di tantissima gente, dalle varie personalità e persino dall'accento diverso, come se sul palco aumentassero gli attori secondo il desiderio del suo creatore: Jannuzzo. Ogni aspetto della sicilianità è esaltato in un gioco serio che accoglie limiti e



|  |
|--|
| Teatro Politeama - Genova<br>Febbraio 2010 |
| <b>GIRGENTI AMORE MIO...</b>               |
| Di G. Jannuzzo e A. Callipo                |
| Regia di Pino Quartullo                    |
| Scene di Salvo Manciangli                  |
| Musiche di Francesco Buzzurro              |
| Costumi di Silvia Morucci                  |
| Produzione Girgenti Spettacoli             |



folle con una risata aperta e intelligente. Girgenti, antico nome di Agrigento, è la sua città, ma diventa quella di ciascuno, anche se in modo personale. Si conceda, soltanto, che assai differente è l'emozione degli agrigentini nel mondo che si trovano ad assistere allo spettacolo. Divertiti, orgogliosi e compiaciuti, si vedono vivere a migliaia di chilometri di distanza, con l'anima ancora cucita a doppio filo alla terra pirandelliana, persino disposti a farsi scoprire dal vicino spettatore mentre applaudono ridendo di cuore con il volto coperto di lacrime. E perché? Perché Jannuzzo riprende ogni cosa della nostra terra, di questo territorio arido e munifico che ci ha dato i natali: l'acqua che non c'è e la lunga fila per riempire i bidoni alla fontana che deve fare, con lo sguardo mesto, chi vive da sempre nell'accettazione condividendo con l'altro la rassegnazione; la processione estiva per un santo nero che non



è il patrono della città e che rappresenta un Dioniso da opporre ad Apollo, la follia all'armonia, il volto alla maschera, la ribellione all'imposizione, la benedizione del dio alla condanna delle istituzioni, la ricerca di un ordine proprio alla prescrizione di un ordine imposto; e ancora la bellezza delle donne, vestali della Cura per tutta la vita, capaci di essere, per il compagno, mogli, amanti, sorelle, amiche e figlie, pronte a rinunciare a sé per divenire eroine silenziose di una storia che le dimentica; lo strano rapporto con la morte e la particolarità di certe cerimonie funebri, in cui la necessità di

rappresentare il dolore è ancora una volta un richiamo all'ordine -in tal caso affettivo- che permette ad alcuni ciò che ad altri non è consentito, che fa tanto pensare alle donne che in un altro tempo e in un altro luogo erano addette al pianto e al lamento; l'incanto dei paesaggi, che nel silenzio dei ruderi parlano di una storia intrisa di violenza e di individui cosmici di cui abbiamo ereditato la forza per sopportare l'insopportabile e dei quali abbiamo rinunciato alla potenza perché troppo abituati al ruolo di sudditi per ribellarci; l'ignoranza mostruosa, a un punto tale da sconfinare nella comicità, di piccoli mafiosetti che alimentano il sistema delinquenziale, vera linfa mortale di questa terra arsa dal Sole, troppo spesso dimentico che, nell'umana realtà, illuminare un territorio con tanta attenzione non glorifica ma uccide; e infine le caratteristiche soltanto nostre "nell'intero universo", che fanno riconoscere il *giurgintano* non soltanto dal suono del dialetto, ma da sguardi e movenze e modi di esser-siciliano.

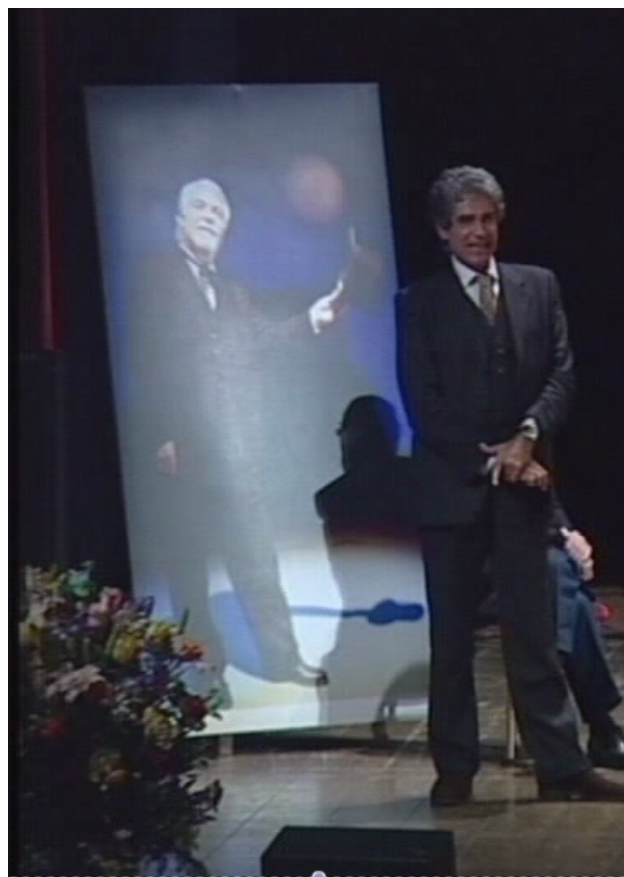
E poi la fuga oltre i confini dell'isola, perché "cu nesci arrinesci", e l'incontro con altre culture, con altri dialetti, con altri modi di essere, con quanti, in un tempo ci si augura ormai concluso, pur continuando a considerarti suddito vedevano in te l'invasore da combattere. E Jannuzzo oltrepassa lo stretto, come creta si plasma e diviene calabrese e lombardo e veneto e ligure; non più attore, ma simbolo d'unità nazionale. Non è, infatti, la lingua comune che accomuna, semmai la melodica vitalità di ogni dialetto che differenzia ciascuno e ciascuno riporta in quel luogo immaginifico che è l'Italia, la reale categoria che contiene tutte le particolarità irriducibili, come fosse una rete grandissima che fa di ogni italiano un nodo unico ed essenziale. È la nostra

identità che Jannuzzo esalta e protegge, che non può essere fagocitata in un prototipo umano indistinto, che per quanto perfetto italiano rimarrebbe irreale. Uniti, sì, nella protezione del dialetto, che è orgoglio cittadino, legame col luogo, disagio dell'emigrato, fierezza della storia; uniti, sì, in questa camaleontica realtà che è la nostra Italia e che, tutta intera, scorre nel sangue *giurgintano* di Gianfranco Jannuzzo.

E nessuno dimentichi, però, che *Girgenti amore mio*, non sarebbe stata tale senza la grandezza di un altro agrigentino, Francesco Buzzurro, le cui musiche vibrano di emozione, forza e incanto, in un'armonia che da sola si fa portavoce dell'intero reale. Lo si è avvertito anche l'otto di Aprile di quest'anno quando Buzzurro le ha utilizzate come sottofondo di parte della cerimonia di intitolazione del foyer del teatro "Pirandello" di Agrigento -di cui Jannuzzo è direttore artistico- a Pippo Montalbano. Anche Jannuzzo vi ha partecipato commosso, assieme a una lista lunghissima di personaggi noti. Pippo Montalbano (1940-2009) era un artista di altissimo livello, eterno Liolà della Valle, maestro riconosciuto di attori e registi, fondatore della compagnia del Piccolo Teatro Pirandelliano, promotore della settimana pirandelliana al Caos -luogo natio del grande scrittore e drammaturgo- e fautore della riapertura del teatro agrigentino. Con lui, amico e collega, Jannuzzo condivideva "il grande amore per questa città".

Girgenti è un nome che non c'è più di una città che invece c'è ancora e, dunque, molto più adatto a spiegare l'intensità della sua presenza dentro di me: Agrigento è un semplice punto tra le coordinate di una cartina geografica, Girgenti è l'incrocio obbligato per cui passa ogni mia emozione.

E prima di iniziare il monologo su Girgenti,



tratto dallo spettacolo in quel periodo in tournée, Jannuzzo ha invitato tutti a immaginare che fosse proprio Pippo Montalbano a parlare. E ognuno ha compiuto il miracolo, perché rientrava nell'esser-possibile: un Montalbano redivivo si muoveva sul palco. E Jannuzzo aveva ragione, ognuna di quelle parole avrebbero potuto esser di Pippo e se non lo fossero state le avrebbe rappresentate con l'intensità emotiva di chi crede nella fedeltà alla terra, con lo spessore artistico che contraddistingueva persino l'uomo Montalbano, con l'umiltà propria dei grandi quando la loro genialità li mette a disagio.

Mi si consenta un accenno personale, perché sono agrigentina, perché conoscevo Montalbano, perché ascolto Buzzurro,

perché “sento” Jannuzzo.

Nel 1990, mentre mi trovavo in Inghilterra, dove vivevo già da un anno, andai a vedere *Nuovo Cinema Paradiso*. La saletta di Margate era colma, ma nessuno oltre me capiva quella lingua e sapeva leggere dentro quei paesaggi, non soltanto perché i presenti erano certamente distratti dai sottotitoli, ma perché solo il silenzio spiega i *qualia* non propri: -Cosa prova un siciliano nel mondo vedendo rappresentata la propria sicilianità?-. Gli altri potevano cogliere la bellezza delle scene e della sceneggiatura, delle musiche e della regia. Io andavo oltre. È certo. Quest'anno, a Genova, ho riprovato la stessa emozione, non con *Baaria*, però, come ho già detto in un altro contesto, perché non è una questione di semplice orgoglio nativo. È successo con *Girgenti*

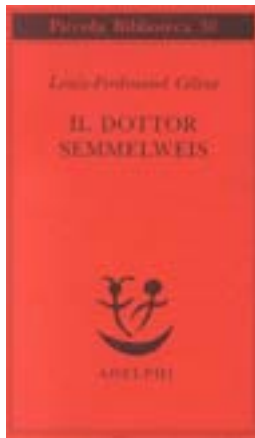
*amore mio*. Cos'abbia in più questo spettacolo, in ogni sua scena o monologo o musica, è semplice a dirsi: è vero e rende vero chi lo rappresenta e fa sentire vero chi lo guarda. Non si tratta della verità unica e irraggiungibile che fagocita le differenze, ma del 'vero', che dà concretezza all'intangibile e parola all'ineffabile e immagine all'invisibile e realtà all'impossibile. Per questo, persino l'otto di Aprile ad Agrigento, anche soltanto con il monologo su Girgenti, sospinto dalle note di Buzzurro, Jannuzzo è divenuto Montalbano e Montalbano ogni agrigentino e ogni agrigentino ciascun italiano. Un applauso ideale va anche alla regia di Pino Quartullo, incisiva nella sua semplicità e nella rinuncia a divenire ingombrante e invasiva, e ad Angelo Callipo, coautore del testo teatrale, riuscitissimo.



## CÉLINE, GLI UMANI, LA MEDICINA

di Alberto Giovanni Biuso

RECENSIONI



|   |
|---|
| LOUIS-FERDINAND CÉLINE  |
| <b>IL DOTTOR SEMMELWEIS</b>   |
| [ <i>Semmelweis</i> (1818-1865), Gallimard 1952]                    |
| Traduzione di Ottavio Fatica e Eva Czerki                           |
| Con un saggio di Guido Ceronetti:<br>«Semmelweis, Céline, la morte» |
| Adelphi, Milano 2002 <sup>11</sup> (1975)                           |
| «Piccola Biblioteca Adelphi, 30»                                    |
| Pagine 134  |

Quarant'anni per imparare a lavarsi le mani. Quarant'anni trascorsero dal momento in cui Ignazio Filippo Semmelweis scoprì la ragione semplice e terribile della febbre puerperale, che falciava le giovani madri nei reparti di ostetricia di Vienna: medici e studenti passavano dalla dissezione dei cadaveri all'esame delle puerpere senza lavarsi le mani, infettando di morte la vita nascente, la vita data. Quarant'anni trascorsero per l'accettazione della sua scoperta da parte dell'avanzata e illuminata casta medica europea; quarant'anni che ebbero bisogno di Pasteur e delle sue scoperte sui microbi affinché si raggiungesse la sponda dell'ovvietà: prima di passare a un altro paziente il medico si deve disinfettare. Semmelweis l'aveva compreso decenni prima e per questo fu deriso, travolto, squartato dalla scienza del suo tempo.

Un altro medico dei poveri, Céline, ne raccontò la vicenda nella sua tesi di laurea del 1924. Medicina, storia, umanità, escono da questo tremendo e splendido libro per quello che sono: merda. Non a caso l'incipit e l'intero primo capitolo sono dedicati alla

descrizione della grande bestia -la massa- che dà sempre sostegno e forza ai propri stessi aguzzini:

Mirabeau gridava così forte che Versailles ebbe paura. Dalla Caduta dell'impero romano mai simile tempesta si era abbattuta sugli uomini, le passioni e le ondate spaventose s'innalzavano sino al cielo. La forza e l'entusiasmo di venti popoli sorgevano dall'Europa sventrandola. Dappertutto non c'erano che sommovimenti, di esseri e di cose. [...] L'umanità si annoiava, bruciò alcuni Dèi, si cambiò d'abito e pagò la Storia con qualche nuova gloria. [...] E fu tutto una formidabile gara nella carneficina. Si uccise dapprima in nome della Ragione, per dei principi che dovevano ancora essere definiti. I migliori applicarono molto talento per unire l'assassinio alla giustizia. Ci riuscirono male. Non ci riuscirono. Ma in fondo che importava? La folla voleva distruggere, e tanto bastava (pp. 13-14).

Alla fine di quest'epoca di sommovimenti, nel 1818, a Budapest nacque Semmelweis. Il secolo raffinato e progressista lo uccise a Vienna nel 1865.

Egli era di quelli, troppo rari, che possono amare la vita in ciò che essa ha di più semplice e di più bello: vivere. L'amò oltre il ragionevole. Nella Storia la vita non è che un'ebrezza, la Verità è la Morte (28).

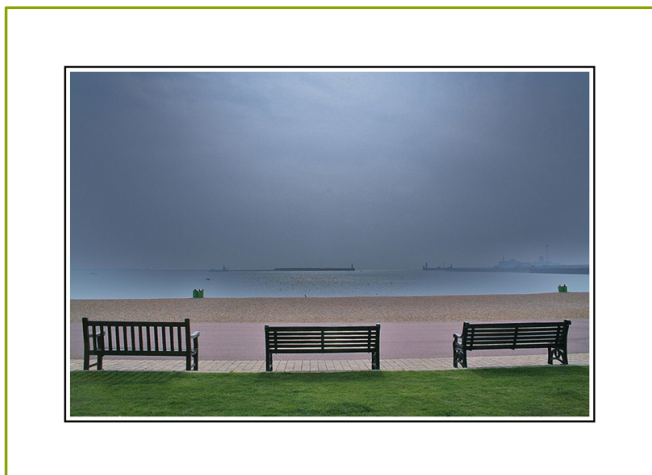


Foto di Maurizio Loggiacco

E la Morte, drago col quale combatté per l'intera esistenza, lo prese già lungo la vita. Lo afferrò con l'invidia senza limiti che il suo genio, la sua immensa pietà verso gli umani, il suo fuoco, non potevano che scatenare, come sempre scatenano quando qualcuno si eleva dalla sterminata pianura della mediocrità. E come sempre l'invidia fu capillare, diffusa, astuta o ebete, e fu esiziale. Essa prese in particolare le forme del primario di ostetricia di una clinica universitaria dentro la quale la febbre puerperale trionfava indiscussa e dove Semmelweis cominciò la sua attività.

Intellettualmente, questo Klin era un pover'uomo, pieno di sussiego e rigorosamente mediocre. [...] Non sorprenderà quindi nessuno che sia diventato feroce quando ricevette le prime rivelazioni del genio del suo assistente. Fu affare di qualche mese. Aveva appena avuto il tempo di intravedere la verità sulla febbre puerperale che già era ben deciso a soffocare quella verità con tutti i mezzi, con tutte le influenze di cui disponeva. Appunto per questo egli rimane per sempre criminale e ridicolo davanti alla posterità. [...] Nel dramma straordinario che si svolse attorno alla puerperale, Klin fu il grande ausiliario della morte (40-41).

Assieme all'invidia, si scatenarono la stupidità -la cui forza è tra gli uomini indomabile-, l'odio, l'irrisione, la calunnia, il

silenzio, perfino il crimine che si spinse sino a infettare di proposito alcune puerpere «per la mostruosa soddisfazione di dargli torto» (88), e sopra ogni altra agì «la formidabile potenza delle cose assurde. Nel caos del mondo la coscienza è solo una debole luce, preziosa ma fragile» (42). Le furibonde potenze dell'assurdo condussero questo amico degli umani e nemico della morte all'isolamento, alla miseria, alla malinconia, alla follia, a un lento suicidio che lo indusse un giorno a correre verso l'ospedale che lo aveva respinto, a entrare nel triste teatro anatomico dove era in corso una dissezione, a tagliare il cadavere, a infettarsi con esso, a morire di strazio della stessa fine che aveva voluto evitare alle donne più disgraziate e più povere del suo tempo.

Semmelweis era evaso dal caldo rifugio della Ragione, in cui si ritira da sempre l'enorme e fragile potenza della nostra specie nell'universo ostile (96).

Nel denso saggio che segue il testo di Céline, Guido Ceronetti inserisce la storia di Ignazio Semmelweis «nella non lavabile, nella non labile sporcizia del mondo» (114). E formula una giustissima osservazione sugli sciocchi pregiudizi coi quali la tracotanza "scientifica" copre la propria ignoranza. Quale fu, infatti, la ragione profonda della tragedia che assieme a Semmelweis afferrò soprattutto centinaia di migliaia di donne, condannandole a una morte atroce, sottraendole alla vita mentre davano e perché davano la vita? Nient'altro che la dimenticanza di un tabù persino ovvio presso tutte le culture che non siano il povero positivismo illuminatore e ottenebratore: chi è entrato in contatto con un cadavere deve purificarsi.

Cadaveri e maternità! [...] Nella più povera capanna polinesiana, nella più miserabile tenda beduina, un

simile vomitamento di materie cadaveriche nelle vulve fertili sarebbe stato punito con la morte. Quale ostetrico egizio, siberiano, tolteco o pellerossa avrebbe mai osato toccare una puerpera con mani fresche di contatto con un parente, uno sciacallo, un cane, un rospo, un topo morto? Solo l'Ostetricia europea del secolo più illuminato e più raffinato (*assassini!* gridava Semmelweis agli ostetrici europei) è stata capace di elevarsi a tanto (119-120).

Il tabù venne reintrodotta, certo, nella forma dell'antisepsi ma quante sofferenze senza misura sarebbero state risparmiate - alle donne morenti, ai mariti, ai figli- se l'invidia, la stupidità, l'assurdo, l'arroganza medica avessero dato ascolto alla musica dell'evidenza? Ma è che «la civiltà europea si era così bene ripulita degli interdetti arcaici sull'impurità dei morti da restare, di fronte alla forza dei morti, completamente indifesa. [...] Libertà assoluta d'impregnarsi le mani di essudati cadaverici e d'introdurle poi tranquillamente -senza pausa, rottura, purificazione, rituale- nelle sorgenti della vita. L'oblio dell'impurità cadaverica, ecco l'origine sacrale, che coincide perfettamente con la verità eziologica, delle epidemie di puerperale nelle cliniche» (118).

Davvero «troppo poco si sa dei morti» (121) ma quello che si sa è sufficiente a capire che i morti sono un dominio altro, sono la grande *alterità* che va onorata nella memoria e rimossa nella materia, che va bruciata, assai meglio che interrata, che va lentamente obliata affinché il suo essere stato si stagli nella luce della fecondità e non nell'impossibile nostalgia dell'essere ancora. I morti vanno lasciati andare all'enigma che li attende. Essi non sono più niente, sono diventati *Körper*, impuro spazio senza tempo. Proprio perché sappiamo che il *Leib* - la materia consapevole e nomade nello spaziotempo che ora siamo, che ora sono- diventerà questo nulla, una salma, ogni

contatto con la morte ha bisogno di attente mediazioni simboliche e materiche. Trattati come *cose*, e cioè come ciò che di fatto sono ma che non accettano ancora di essere diventati, i morti abbrancano i vivi. È anche questo il fondamento dei grandi miti su di loro -dalle ombre omeriche ai racconti dei nativi americani, dai vampiri agli zombie. Una scienza che ignori tali evidenze è soltanto una raffinata forma di ignoranza, l'ennesima espressione del dualismo che separa soma e psiche, ritenendo che il soma possa essere soltanto soma e non ancora forma ed espressione dell'intero.

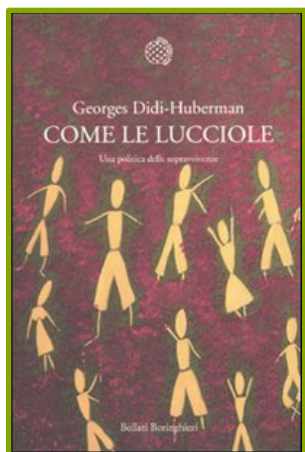
E soprattutto non ci si illuda, non si pensi che tutto questo sia limitato e limitabile a un momento tragico e isolato della storia della medicina -l'ignoranza dei microbi, Semmelweis, le puerpere-, no, tutto questo è ancora tra noi e Céline lo chiarisce -splendido illuminismo- nel presentare dopo tanti anni questa sua tesi di laurea:

Supponiamo che oggi, allo stesso modo, venga un altro innocente che si metta a guarire il cancro. Manco s'immagina che genere di musica gli farebbero subito ballare! Sarebbe veramente fenomenale! Ah! Meglio che prenda doppie misure di prudenza! Ah! Meglio che sia avvertito. Che se ne stia maledettamente bene in guardia! Ah! Sarebbe tanto di guadagnato se si arruolasse immediatamente in una qualche Legione Straniera! Niente è gratuito in questo basso mondo. Tutto si espia, il bene come il male, si paga prima o poi. Il bene è molto più caro, per forza (11-12).

Tanto più che contro questo "innocente" non sarebbero soltanto le forze ancestrali e miserabili della stupidità e dell'invidia a scatenarsi ma anche quelle più prosaiche ed economiche del circo che ruota intorno ai malati di tumore, a cominciare dalle industrie farmaceutiche: «Nel cuore degli uomini non c'è che la guerra» (71).

## DALLA SCOMPARSA DELLE 'LUCCIOLE' A UNA 'POLITICA DELLE SOPRAVVIVENZE

di Roberto Fai



GEORGES DIDI-  
HUBERMAN

COME LE  
LUCCIOLE. UNA  
POLITICA DELLE  
SOPRAVVIVENZE

Bollati Boringhieri,

Torino, 2010

Pagine 100

**T**ra le diverse costellazioni di pensiero che hanno caratterizzato gli ultimi decenni del Novecento, è indubitabile che la “condizione postmoderna”, profetizzata a metà degli anni '70 da François Lyotard –cui faceva eco in Italia il “pensiero debole” di Vattimo e altri–, sia stata quella che più tutte è riuscita a incidere nella coscienza del tempo, nelle dinamiche culturali ed estetiche di quel tornante di fine secolo, probabilmente perché le plurali tonalità soggettive dell’epoca, contrassegnate dalla percezione di un tramonto delle utopie e di un “senso della fine”, meglio corrispondevano a quella sentenza o “dichiarazione di morte” che sia Lyotard sia Vattimo avevano pronunciato nei confronti della Modernità e dei suoi “grandi racconti” o metanarrazioni. La perentoria presa d’atto della “fine del Moderno” investiva le figure, i codici e gli orizzonti che avevano segnato l’affermazione dell’epoca lungo tre secoli:

per cui, adesso, venendo essa meno, trasciava con sé come detriti oramai consunti quei corollari e dispositivi che le avevano consentito di dispiegare la sua “metafisica influente”: il soggetto, la politica, lo Stato, l’idea di progresso, il senso della storia, il carattere futurizzante della temporalità.

Da quel momento, tra letteratura e filosofia, estetica e scienze umane, le forme di pensiero che si sono contese il campo sono state tutte attraversate –condividendo o respingendo “l’ideologia inconsapevole” di cui la condizione postmoderna si faceva portatrice– da quel dibattito, da quei problemi lungo assi culturali divergenti e spesso conflittuali. Se il postmoderno invitava a prendere atto dello scarto irreversibile apertosi tra esistenza e progetto, “spazio d’esperienza” e “orizzonte delle attese”, provando a giocare irenicamente la carta di un nichilismo compiuto –magari suggerendo una soggettività indebolita e “convalescente” protesa a godere l’esistenza nel clima di un progressivo addolcimento della condizioni di vita, sulle tracce di un Nietzsche e Heidegger “debolmente” interpretati da Vattimo–, il corpo a corpo che la “nuova condizione” sollecitava era tra chi intravedeva solo scenari apocalittici nel clima di “distruzione dell’esperienza” che la nuova fase portava con sé e chi provava a immaginare un “barlume di speranza” pur nello scenario nichilistico e omologante di un mondo resosi una immensa “società dello spettacolo”, secondo le profetiche intuizioni che Guy Debord veniva avanzando già sul

finire degli anni '60.

Ha come sfondo questa scena, questo panorama, il denso e bellissimo saggio di Georges Didi-Huberman, filosofo e raffinato storico dell'arte francese, i cui lavori, da alcuni anni, sono stati opportunamente pubblicati in italiano.

Il pretesto, o meglio, lo spunto iniziale del saggio, da cui Didi-Huberman dipana le sue argomentazioni, è il celebre "articolo sulle lucciole" di Pier Paolo Pasolini -nella versione dei suoi consueti editoriali pubblicati su "Corriere della Sera" l'articolo compariva, nel febbraio del '75, col titolo emblematico "Il vuoto del potere in Italia", mentre sarà riproposto nei suoi "Scritti corsari", con il riferimento alle "lucciole". Con tale espressione -suggestiva metafora del processo di un repentino "mutamento antropologico" che stava uniformando l'intera società italiana-, il poeta friulano provava a denunciare come la definitiva scomparsa delle lucciole dalle nostre strade, città e campagne costituiva la cifra del processo di estrema decadenza culturale e di consumata omologazione -una avvenuta sparizione dell'umanità-, che avvitavano oramai la società, resa spenta e priva di ogni capacità di "resistenza" di fronte alla luce accecante dei bagliori della società dello spettacolo.

«Le lucciole sono scomparse -commenta Didi-Huberman-, vale a dire: la stessa cultura, in cui Pasolini fino a quel momento riconosceva una pratica -popolare o d'avanguardia- di *resistenza*, è divenuta uno strumento della barbarie totalitaria, confinata, com'è oggi, nel regno della merce, della prostituzione, della *tolleranza generalizzata*» (p. 27).

Le amare e sconsolate riflessioni di Pasolini -"il popolo non c'è più", "non c'è più spirito popolare", "darei l'intera



Foto di Mario Miccancio

Montedison per una lucciola"- legano inestricabilmente gli aspetti estetici, politici e persino economici nel turbinio di un "vuoto di potere", al cui interno "luccicano" -pertanto un finto splendore che ammutolisce e spegne definitivamente quelle intermittenze fosforescenti, come le lucciole, che con la loro leggerezza, i loro bagliori e movimenti sensuali ancora erano espressione di un barlume di speranza per un riscatto degli oppressi- la bolgia dei consiglieri fraudolenti, i lussuriosi, i violenti, i falsari: quasi una sorta di gironi danteschi che compongono un *inferno realizzato*. "L'Apocalisse -scrive Didi-Huberman- procede senza intoppi".

Contestando il tono apocalittico e malinconico della lente pasoliniana, Didi-Huberman prova a sviluppare un serrato corpo a corpo con la tesi e la tonalità emotiva di Pasolini, lungo un itinerario che si snoda in modo impressionistico tra Walter Benjamin, Aby Warburg e Derrida. Per Pasolini, «le lucciole sono state vinte, annientate, trafitte da uno spillo o seccate dalla luce artificiale dei riflettori, dall'occhio panoptico delle telecamere di sorveglianza e dall'agitazione mortifera degli schermi



televisivi...nelle società del controllo... non esistono più esseri umani, più nessuna comunità vivente...I barlumi sono scomparsi, insieme con l'innocenza condannata a morte» (p. 37).

Ma è proprio contro questo registro apocalittico e disperato, affiorante dalle amare riflessioni del poeta friulano, che Didi-Huberman rivolge i suoi strali, accomunando -per analogia- dentro la stessa orbita, un altro grande pensatore come Giorgio Agamben, al quale riconosce sì la straordinaria capacità di saper "inquietare il proprio tempo" offrendo nelle sue opere immagini e paradigmi -una vera e propria *archeologia filosofica*- che, fratturando il linguaggio, le apparenze e l'unità temporale delle cose, sanno mettere in luce le "sopravvivenze" del tempo arcaico che attraversano la stessa contemporaneità e la leggibilità del presente. Tuttavia, anche se Agamben -sulla scia di Benjamin e Warburg- sa cogliere e scavare dentro la genealogica potenza delle "immagini", queste ultime gli appaiono, alla fine, eccessivamente "luminose", col rischio di farle coincidere con «quell'orizzonte» in grado di prometterci "la grande luce lontana" (p. 53) e abbagliare così, in una sorta di deriva totalitaria e indifferenziata,

quella "porta stretta" (Walter Benjamin) da cui può passare il Messia.

E proprio qui s'installa, come nei confronti di Pasolini, la critica di Didi-Huberman allo stesso Agamben -accomunati nel medesimo *clinamen* apocalittico-, oscillante tra la definitiva, già avvenuta "distruzione dell'esperienza" e, a un tempo, lo sguardo pur proteso a un orizzonte di "redenzione", solo che tutto «...oramai [gli] appare solo come una pura funzione del potere, incapace del minimo contropotere, della minima insurrezione, della minima controgloria. Il che, ricordiamolo, indica molto più che una semplice questione di estetica: dallo statuto dell'immagine -dal valore d'uso che gli attribuiamo- dipende infatti l'apparizione della politica come tale, ciò che determina tutto il "valore di esposizione" dei popoli confrontati al "regno" e alla sua "gloria"» (p. 61).

E in questa citazione appare subito evidente il riferimento a una delle ultime fondamentali opere genealogiche di Agamben -*Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*- nella quale la *disperazione politica* di Agamben sembra far velo alle sue pur straordinarie interpretazioni di Carl Schmitt, unificando e uniformando -sotto la medesima lente accecata e accecante di un totalitario "Regno glorioso"- «ottant'anni dopo di lui e nell'orizzonte della democrazia occidentale» (p. 61) un'immagine (certamente, sì, in parte consumata, e resa atona e anomica, come in effetti è il ruolo della "opinione pubblica" nel dominio della società dello spettacolo) a un orizzonte -quale è "l'acclamazione" del popolo davanti alla Gloria del "Regno" che fa dello "spettacolo" mitico-ideologico la forma per eccellenza con cui si rappresenta - e ci "rappresenta"- nella scena politica contemporanea.



Foto di Paola Filadelli

Certo, sarebbe fuorviante e scorretto accostare la diagnosi che Agamben filtra dalla sua lettura della *Dottrina della Costituzione* di Carl Schmitt -su questa unificazione tra "immagine" (opinione pubblica) e "orizzonte" (acclamazione), le cui "differenze", nella contemporanea società dello spettacolo rischiano di attenuarsi, riducendosi di molto- alle mire terapeutiche dell'autoritaria "democrazia identitaria" che il giurista di Plettenberg veniva formulando negli anni del nazismo. Resta il fatto che Agamben pone la questione - immagine/orizzonte- negli stessi «termini unilaterali -termini che non ammettono la minima controforma o il minimo "controproblema"- e termina la sua indagine con il tono cupo, grigio acciaio, di una "coscienza infelice" condannata al proprio orizzonte, alla propria chiusura» (p. 63).

Se davvero, seguendo Schmitt, «l'opinione pubblica è la forma moderna dell'acclamazione» -certo, nel bagliore luccicante che il Regno glorioso pretende di farci vedere "sembra" che sia proprio così- allora non c'è spazio alcuno per "una politica delle sopravvivenze" (Didi-Huberman), e l'interdizione dell'agire, anche ed essenzialmente dello stesso agire politico, è ciò che ci rimane, nella disperazione di una "redenzione" divenuta davvero impossibile e di una "esperienza" definitivamente distrutta: non solo le lucciole sono definitivamente scomparse (Pasolini), ma anche lo spiraglio della "porta stretta" (Benjamin) si è chiuso oramai definitivamente alle nostre spalle. Una tonalità malinconica, apocalittica, sì, anche "pessimistica". Ma così, tradiremmo proprio le istanze intermittenti che Walter Benjamin poneva nel suo *Sul concetto di storia*, quando scriveva, «organizzare il pessimismo vuol dire [...] scoprire nello spazio dell'agire

politico [...] lo spazio delle immagini. Questo spazio però non si può assolutamente misurare in termini contemplativi [...]. Questo spazio cercato è il mondo di attualità universale e integrale» (p. 498). Ecco, nella sua dimensione "metapolitica", l'istanza di Benjamin di "organizzare il pessimismo" ha il sapore di chi sa che nel tempo presente noi mortali abitiamo una "radura", al cui interno affiorano, dall'opacità e dal chiaroscuro, intermittenze luminose -immagini/lucciole- che aprono spiragli al mondo e alle nostre possibilità di riscatto. Sicché, l'esito finale propostoci da Didi-Huberman, in questo straordinario e suggestivo affresco della contemporaneità, sta nella nostra capacità di rifuggire dalla ricerca di "orizzonti", «sta a noi non vedere scomparire le lucciole» (p. 92), sapendo cogliere le immagini intermittenti da cui balugina lo spazio di un agire, anche dello stesso agire politico.

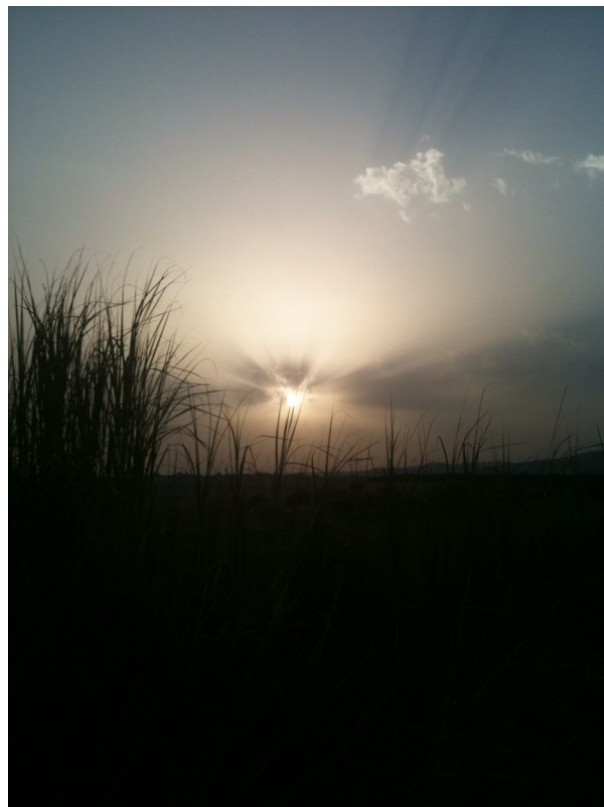


Foto di Giusy Kandazzo

## LA FILOSOFIA COME GENERE

### LETTERARIO

di Giusy Randazzo



|                                    |
|------------------------------------|
| Giorgio Colli                      |
| LA NASCITA DELLA FILOSOFIA         |
| Adelphi, Milano 2007 <sup>21</sup> |
| Piccola Biblioteca Adelphi         |
| Pagine 116                         |

Giorgio Colli indaga nel testo *La nascita della filosofia* il mistero che ne avvolge le origini, con una logica discorsiva che non lascia scampo al dubbio. Capovolge la ricerca, rendendo l'ovvio, a cui siamo legati tradizionalmente, un'erma bifronte il cui altro volto risulta parimenti plausibile. La filosofia viene intesa, sì, come "amore della sapienza", tendenza verso quanto non si possiede ancora, ma non è una sapienza di là da venire, piuttosto già avvenuta e già tramontata.

Amore della sapienza non significava infatti, per Platone, aspirazione a qualcosa di mai raggiunto, bensì tendenza a recuperare quello che già era stato realizzato e vissuto. (p. 111)

Dunque, per rintracciare le origini della filosofia bisogna tuffarsi in un passato lontanissimo e ripercorrere l'età dei sapienti, la sua nascita, la sua evoluzione e la sua decadenza che segnò l'inizio della filosofia, sostiene Colli, come genere letterario. Il quadro che traccia ha il suo punto di inizio nella *mantica*, poi nell'enigma, quindi nella dialettica, infine nella retorica, che segna, con Gorgia, la decadenza dell'età che precede la nascita della filosofia.

A questa prospettiva, già di per sé radicale nell'analisi che la giustifica fondandola, è da aggiungere un certo distacco di Colli, per quanto concerne la figura di Socrate e la

dualità Apollo-Dioniso, dal filosofo di cui è stato uno dei maggiori studiosi: Friedrich Nietzsche. Colli ritiene infatti che, di Socrate, Nietzsche non colga l'inquadrimento geometrico all'interno di un'età il cui declino era iniziato molto prima.

Ma bisogna obietargli [a Nietzsche, ndr] che tale decadenza aveva già preso inizio prima di Socrate, e inoltre che costui è un decadente non a causa della sua dialettica, ma al contrario perché nella sua dialettica l'elemento morale va affermandosi a scapito di quello puramente teoretico. Socrate è invece ancora sapiente per la sua vita, per il suo atteggiamento di fronte alla conoscenza. (pp. 113-114)

Una fragilità di giudizio che Colli individua anche nella figura di Apollo. A Nietzsche è sarebbe sfuggita la doppiezza del dio e la comune matrice con Dioniso nella *mania*, nella follia da cui origina la sapienza.

La follia è la matrice della sapienza. (p.21)

Andiamo per ordine, però. La ricerca delle origini della sapienza greca ci porta a Delfi, luogo per eccellenza della *mantica*. Contrariamente a quanto pensa Nietzsche, per Eraclito Apollo non è il dio della misura e dell'armonia; egli afferma infatti che la Pizia parla, attraverso il dio, "con bocca folle" dicendo cose "senza riso". La divinazione è il modo attraverso cui Apollo

si manifesta agli uomini; l'oscurità e la terribilità del responso sono il segno della distanza tra l'umano e il divino, poiché Delfi rappresenta il luogo in cui la parola enigmatica mostra la sua provenienza da un altrove sconosciuto. Il divinatore non comprende ciò che dice in stato di *mania*. Affinché la parola possa giungere comprensibile a orecchie umane è necessario un interprete, un profeta, dirà Platone. È la sapienza, dunque, che salva dalla tela imbastita dal dio. Se Apollo seduce l'uomo nell'enigma, Dioniso lo impegola nel Labirinto, in un tempo ancora anteriore, da cui non è più il sapiente a salvarsi, ma l'eroe. Cinque secoli prima che abbia inizio il culto di Apollo, infatti, fa la sua comparsa, in ambito minoico-miceneo, il culto di Dioniso. Emerge nel mito cretese, che coinvolge Dioniso, Arianna -sua sposa-, Pasifae, Minosse, Teseo e Dedalo, la polarità con Apollo. Il costruttore e inventore del labirinto, in cui viene relegato il Minotauro, è Dedalo, la cui sapienza rimanda all'uomo apollineo, una conoscenza però che è al servizio di Dioniso, poiché in quel Minotauro è proprio il dio a celarsi. E Dioniso si mostra senza pietà per l'uomo, non redime e non libera, mentre Apollo aiuta Teseo. Questi, vittorioso sul Minotauro, riesce a non rimanere imprigionato nel Labirinto grazie al gomitolo di lana che ancora una volta Dedalo aveva ideato e regalato ad Arianna.

Il simbolo che salva l'uomo è il filo del 'logos', della necessità razionale. (p. 31)

La contrapposizione, evidente nel mito cretese, tra Apollo e Dioniso -l'uno benigno con gli uomini, l'altro crudele- si attenua nei secoli, per tramite di Orfeo, cantore di Dioniso; il dio che Orfeo rinnega dopo la

perdita dell'amata Euridice, divenendo devoto di Apollo. Dioniso lo fa sbranare dalle Menadi per punirlo.

Il dilaniamento di Orfeo allude a questa duplicità interiore, all'anima del poeta, del sapiente, posseduta e straziata dai due dèi (p. 35)

Ecco dunque Apollo che incontra Dioniso. La loro radice comune si manifesta nel culto delfico, dove si rintraccia l'origine della sapienza nella follia, nella crudeltà labirintica dell'enigma. Diverso è invece l'uomo che riesce a salvarsi dalle trame del dio: a Delfi è il sapiente.

Nella divinazione l'uomo *mantico* è il tramite attraverso cui il dio parla all'uomo, ma non lui interpreta, piuttosto il "profeta" che scioglie l'enigma. Soltanto l'uomo invasato può essere ispirato dal dio e così divinare, ma non può comprendere ciò che dice, essendo per l'appunto dissennato. L'enigmaticità del responso manifesta lo iato tra umano e divino. Eppure l'enigma, che nasce nel sacro, comincia già da subito a separarsene, fino alla completa rimozione, che segna l'inizio di una nuova categoria che lo contraddistinguerà: l'agonismo. L'iniziale allontanamento dal divino è visibile nel mito tebano della Sfinge, in cui i contendenti sono



Foto di Mario Miccancio

un dio e un uomo, ma «l'arma decisiva è la sapienza» (p. 50). In età arcaica la separazione diventa più evidente. Strabone ci racconta della contesa tra Calcante e Mopso, ma sono ancora due divinatori, ancora legati alla sfera del sacro e ancora la posta in palio è la vita stessa. Il passaggio dalla sfera divina a quella umana è rintracciabile anche nella tradizione legata alla morte di Omero riferita da Aristotele. Omero, appena approdato nell'isola di Io, terra madre secondo l'oracolo, incontra due pescatori, intenti a spidocchiarsi. Alla domanda del sapiente su cosa abbiano preso, i due rispondono affermando che ciò che hanno preso lo hanno lasciato e ciò che non hanno preso se lo portano addosso. Omero non riesce a risolvere l'enigma e dal dolore muore, proprio come era stato predetto dall'oracolo, perché «per il sapiente l'enigma è una sfida mortale. [...] In questo quadro è chiaro che ogni sfondo religioso è caduto: l'enigma è sempre un pericolo estremo, ma il suo terreno è soltanto un agonismo umano» (p. 62). Si evince però la natura contraddittoria con cui si presenta l'enigma, messa in evidenza da Eraclito. Ciò che è manifesto nell'enigma è sempre una coppia di contrari, mentre il celato che ne costituisce lo sfondo e che ne rappresenta l'unità è espressione del divino, del trascendente. È forse per questo che Eraclito narra della morte di Omero quasi con disprezzo, poiché «il sapiente è colui che non si lascia ingannare», che riesce a scoprire il fondamento ultimo nascosto dai corni ingannanti della contraddizione. In questo scenario, che vede adesso l'enigma -prima espressione della mantica, del sacro, della sfida divina- come categoria dell'umano, dell'agonismo, della contraddizione, nasce la dialettica, che fa propri questi caratteri abbandonando del tutto la tragicità della

posta in palio: non più la vita dei contendenti ma la palma della sapienza. E che la matrice della dialettica sia proprio l'enigma si evince persino dall'uso del verbo *proballein*, da cui il sostantivo *próblema* - secondo le fonti nome dell'enigma- che in Platone significa alternativamente «proporre un enigma» o «proporre una domanda dialettica». È Aristotele che, nei *Topici*, spiega la tecnica della dialettica.

L'interrogante propone una domanda in forma alternativa, presentando cioè i due corni di una contraddizione. Il rispondente fa suo uno dei due corni, ossia afferma con la sua risposta che questo è vero, fa una scelta. [...] Il compito dell'interrogante è dimostrare, dedurre la proposizione che contraddice la tesi. (p. 75)

Nel tempo la dialettica diventa una pratica capace di «sceverare le astrazioni più evanescenti pensate dall'uomo» (Ibidem). L'eccesso di agonismo finisce per rendere inconsistente ogni affermazione, al punto che lo stesso principio del terzo escluso viene privato di ogni certezza. Se infatti lo scopo è dimostrare la falsità della tesi, e ciò dipende soltanto dall'arguzia dell'interrogante, allora la tesi opposta che a conclusione della contesa appare vera -e che per il principio del terzo escluso *deve* necessariamente essere vera- potrebbe in realtà mostrarsi falsa grazie all'abilità dello stesso interrogante. Ne consegue che «qualsiasi giudizio, nella cui verità l'uomo creda, può essere confutato» (p. 86). È Parmenide che frena la deriva della dialettica, secondo Colli. La dialettica infatti non nasce con Zenone ma è presente ancor prima della sapienza eleatica. La manifesta contraddizione che sta al cuore della domanda dialettica viene universalizzata da Parmenide in «è o non è»: «formulazione dell'enigma supremo» (p. 88). Secondo la



Foto di Mario Micciaccio

legislazione imposta da Parmenide bisogna rispondere “è”. Un atteggiamento, quello di Parmenide, benigno nei confronti dell’uomo, poiché la strada del *non è* conduce ad argomentazioni nichilistiche. Zenone, che pur difende la posizione del maestro, al contempo sembra violarne i divieti. La dialettica subisce un ulteriore sviluppo, cessa “di essere una tecnica agonistica per diventare una teoria generale del ‘logos’” (pp. 90-91).

Le precedenti generazioni di dialettici avevano condotto, si può supporre, un’opera di demolizione particolare, casuale, legata alla contingenza di singoli interlocutori dialettici e di singoli problemi teoretici, verosimilmente connessi alla sfera pratica e politica. Zenone generalizzò quest’indagine, la estese a tutti quegli oggetti sensibili e astratti. (p. 90)

Si raggiunge così un nichilismo teoretico che rappresenta il vertice della razionalità greca, tanto da indurre lo stesso Aristotele ad ammettere che le aporie zenoniane si possono superare soltanto “per accidente” cioè facendo appello a ciò che accade. L’ulteriore sviluppo della dialettica si ha con Gorgia, in cui è assente qualsiasi richiamo al divino. Il sofista segna la fine dell’età dei sapienti «di coloro che avevano messo in comunicazione gli dèi con gli uomini» e «il

linguaggio dialettico entra in ambito pubblico» (p. 100).

Nasce così la retorica, con la volgarizzazione del primitivo linguaggio dialettico. (p. 101)

I due contendenti sono ora un oratore e un pubblico di ascoltatori. La vittoria può essere soltanto del primo se persuade il secondo. La forma agonistica si indebolisce e compare un nuovo elemento fino a quel momento assente: la scrittura. La presenza della scrittura è un uso puramente tecnico, serve per memorizzare i discorsi. Un fatto accidentale dunque che avrà un effetto straordinario in quell’ulteriore genere letterario che sarebbe comparso di lì a poco: la filosofia. Ed è Platone a segnarne la nascita con il dialogo, inquadrandola attraverso la scrittura in un ambito retorico di matrice dialettica. Questo è forse il motivo per cui riesce a spuntarla contro l’altro concorrente che propone la stessa disciplina con la stessa finalità educativa, Isocrate, il quale però dimentica l’origine dialettica della retorica e trasforma i suoi temi in discorsi statici.

La superiorità di Platone sta nell’aver assorbito nella propria creazione il filone dialettico, la tendenza teoretica, uno degli aspetti più originali della cultura greca. (p. 116)

A conclusione della disamina del testo di Colli, bisogna ricordare che molte sono state le letture “ardite” sulle origini della filosofia, non ultima quella di Gilbert Ryle che in *Plato’s progress* afferma che la filosofia è nata come evoluzione fortuita del dibattito elentico, dovuta a Platone, -inquadrate in una cultura sofistica- dapprima attore dei suoi dialoghi eristici, poi involontariamente filosofo. Non convince, però, la lettura ryleana, non soltanto per le congetture

troppo radicali su Platone, la sua biografia, la cronologia dei dialoghi e il platonismo, ma anche per la fragilità delle argomentazioni proposte. Colli, invece, costruisce un testo fecondo e magnifico sia nella scrittura sia nella proposta di ricerca, con riferimenti rigorosi ed esatti, con valutazioni e implicazioni filologiche e storiche difficilmente contestabili, e di fronte alle quali è tutt'al più ammissibile un'accettazione non condivisa. E su questo ci si può soffermare, ravvisando nell'autore quasi la necessità, forse teoretica, di distaccarsi da un punto di riferimento costante nei suoi studi: Friedrich Nietzsche. Nei primi tre capitoli, Colli analizza la figura di Apollo, che pone all'origine dell'età dei sapienti, ma rintraccia tra le caratteristiche proprie del dio elementi dionisiaci che lo portano a valutare la contrapposizione nietzscheana tra Apollo e Dioniso se non infondata almeno parziale. Infatti, secondo Colli, se polarità c'era tra i due dèi la si deve ricercare nei miti anteriori al culto di Delfi,

prima ancora dei misteri orfici, quando Apollo e Dioniso rappresentavano l'uno il dio benigno, l'altro il dio crudele. Un vero e proprio chiasmo tra la teoria colliana e quella nietzscheana. Nietzsche, infatti, sostiene che Apollo e Dioniso nascono fratelli, *adelphoi*, e solo nel tempo emergerebbero le differenze; Colli afferma esattamente il contrario. Come però dimenticare che proprio Nietzsche scrive che «Alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso» (*La nascita della tragedia* in "Opere", Adelphi, Milano 1964 e sgg, Vol III/1, p. 145)? Il pathos che spinge Colli a differenziarsi dal maestro è tale da far avvertire una certa difficoltà nell'esposizione argomentativa almeno dei primi due capitoli, che a tratti risultano contorti fino a rendere necessaria la rilettura per cogliere la logica concatenazione dell'idea sottesa. Non è un limite, però. Lo si è detto. Colli forse non aveva chiaro ciò che per noi è lapalissiano: non necessitava di affrancarsi da Nietzsche, perché Colli è Colli.



Foto di Mario Micciancio

## SPIRITUALITÀ NE LA SIRENETTA

di Dario Carere

**S**ebbene la magia di una favola non sia obbligatoria a risiedere nel suo (se presente) intrinseco messaggio morale, è facile pensare a degli splendidi racconti in cui i bambini di tutti i tempi riescono a leggere o ad ascoltare un insegnamento che serberanno per sempre. Chi non ha imparato qualcosa da *Il Brutto anatroccolo*? L'importanza di rispettare la diversità, così come quella di non giudicarsi troppo in fretta, ha colpito tutti noi attraverso il dramma del piccolo protagonista emarginato. E questo vale anche per inimitabili cartoni animati ormai celebri, come *Dumbo*, per non parlare di *Bambi*, forse il più efficace affresco infantile della vita e della morte, e così via.

Ma quando certe storie cominciano a essere un po' datate, divenendo così diverse dalle narrazioni incalzanti e rumorose a cui ci siamo a poco a poco abituati, possono davvero dirsi ancora favole per bimbi? Le storie di Hans C. Andersen o quelle di Oscar Wilde, entrambe scritte per l'infanzia, oggi potrebbero semmai essere lette, ancora meglio se illustrate, a certi bambini stupendoli attraverso le espressioni e i gesti. È difficile, però, che un bimbo d'oggi riesca a star dietro a trame così lente, così ricche di dettagli. Soprattutto perché in esse possono risiedere sfumature poetiche molto più adulte di quanto non sembri; sta a noi adulti il piacere di coglierle. Queste storie d'infanzia, insomma, non sono più realmente per l'infanzia, ma piccoli capolavori di stile che richiedono, come tutte le cose d'arte, molto sforzo per assaporarne la bellezza. Un po' come *Il Piccolo Principe* insomma, così semplice eppure così difficile.



Foto di Mario Micciaccio

Oggi di sforzi, è da dirsi, non è che i bambini sappiano più di tanto. Lo sgargiante (e monotono) mondo mediatico li costringe a un oceano di stimoli dove l'immaginazione stessa diventa obsoleta. La straordinaria ricchezza di colori e d'immagini della *Sirenetta*, la più celebre favola dello scrittore danese, è stata fatta conoscere al giovanissimo pubblico dalla Disney attraverso l'omonimo cartone animato, che certo tutti hanno più o meno presente. La splendida rappresentazione dei fondali marini, le canzoni, il disegno nitido e dettagliato, l'*happy end* hanno reso la storia un ricordo appassionante e "musicale" che colpisce per la forza dei toni e per la storia d'amore irrealizzabile (ma che alla fine si realizza): è proprio per via dell'amore che la storia è piaciuta soprattutto alle bimbe, tanto che il secondo episodio, uscito diversi anni dopo il primo, ha toni ancora più "femminili".

Il fatto è che questo indimenticabile cartone animato, dove la sirenetta Ariel riesce a



coronare il suo sogno d'amore diventando un essere umano, diverge molto dallo spirito del racconto originale. E certo la Disney ha un po' il vizio di stravolgere i libri da cui attinge. Altro esempio: *Il Gobbo di Notre-Dame*, dove di *Notre-Dame de Paris* resta ben poco (in Hugo i protagonisti rimangono tutt'altro che felici e contenti, capretta gitana compresa!). È sacrosanta la libertà interpretativa, ma la bellezza di certi racconti rischia di passare inosservata.

Dato che qui si fa filosofia, e che il fine della filosofia non è certo quello di risolvere problemi ma di aprirne di nuovi, vale la pena chiedersi se sia giusto che ai rifacimenti cinematografici, certo più agibili e divertenti



Foto di Mario Mirciancio

per i bambini, sia concesso lo scempio di altri autori, illustri per di più.

Ma si torni, *sine ira et studio*, alla sirenetta. Questo personaggio così ricco di colori tenui, di sfumature delicate che avvincono il lettore attraverso il suo viaggio nel mondo di superficie è -io credo- un'autentica eroina romantica, non meno dell'inquieta protagonista di *Cime tempestose*. La profonda spiritualità della sua tormentata vicenda -che comunque non si abbandona mai a patetismi

e a lunghe digressioni liriche- volteggia attorno a un fulcro centrale: il silenzio. I segni più drammatici della tensione della protagonista verso l'alto, dall'inizio alla fine, brillano in ciò che non dice. La giovanissima e graziosa principessa del mare parla pochissimo durante il racconto (considerando anche che per più della metà non possiede affatto la voce): si limita a esprimere degli stati d'animo molto forti, ma sempre con la delicatezza che la contraddistingue, oppure canta, cosa che la allontana ulteriormente dagli altri personaggi, la eleva. È la magia dell'arte nell'arte, dell'artista che crea un personaggio creatore. È difficile non vedere nella sua sofferta liberazione canora l'isolamento "abissale" del poeta stesso; così come, pertanto, non è difficile vedere nel mondo sottomarino la pressione a cui i sensi del poeta sono sottoposti per tollerare le apparenze.

La figura della sirenetta profuma dell'ineffabile fascino dell'attesa, dell'ignoto, del silenzio, che la rende non soltanto un personaggio, come si è detto, chiuso in un dramma personalissimo e non condivisibile, una corrente di transazione e sublimazione, ma anche un'immagine profondamente cristiana, oltre che romantica. Andersen inserisce spesso Dio nelle sue storie. Quello della sirenetta è un percorso che attraversa il dolore, la rinuncia, il sacrificio e che la porta soltanto alla fine a scoprire la luce di Dio, morendo e passando a un superiore stato di esistenza: è una martire, che fa del dolore la propria realizzazione. Tanto per cominciare non viene mai fatto il suo nome (non si chiama Ariel) e già questo ci suggerisce la sua rarefazione, il suo senso per le cose che non sono del suo mondo. La sua attesa cocente per poter vedere il mondo di superficie, alimentata dai racconti della

nonna e delle sorelle che una alla volta raggiungono l'età giusta per poterlo visitare (è necessario avere quindici anni), ce la mostra come ragazza malinconica e solitaria che canta alla luce lunare filtrata attraverso la superficie e ogni tanto coperta dalla grande sagoma scura di una nave di passaggio. Anche qui si consideri il suo sguardo rivolto verso l'alto e si consideri, poi, la sua indifferenza verso l'esteriorità e le ricchezze del suo mondo. Quando, compiuti quindici anni, per la sua iniziazione viene appesantita dalla nonna con splendidi ornamenti e conchiglie, lei sembra mal sopportare tutto quel peso, che considera inutile. Vorrebbe solo nuotare verso l'alto: ossia disfarsi del peso corporale.

Ma il vero principio del suo percorso spirituale sta nella scoperta della natura esistenziale degli umani: la nonna le rivela che gli uomini sottomarini vivono sino a trecento anni, dopodiché divengono schiuma; occorre dunque vivere godendo finché si può! Invece gli umani hanno una vita molto più breve, ma possiedono un'anima immortale. È proprio questa immortalità a colpire tanto la sirenetta, che ha ormai in mente solo la superficie e in particolare il bellissimo principe che ha salvato da un naufragio, la cui immagine non le lascerà mai il cuore. Il dramma di quest'anima così grande sta proprio nel comprendere che non possiede un'anima e da qui il conflitto tra l'alto e il basso, tra il principe e i familiari, tra il dolore e la spensieratezza: di certo lei non vuole "godere finché si può", perché è nata per consumarsi sino alla fine. Quando la sirenetta decide di recarsi -niente di meno- all'inorridente castello della Strega del Mare per poter ottenere da lei delle gambe, è ormai afflitta da un amore purissimo e totalizzante, in cui individua non soltanto la

conoscenza del tanto sospirato mondo di sopra ma della vera e propria immortalità. Infatti, la Strega le spiega che per diventare a tutti gli effetti umana dovrà essere legata al principe dal matrimonio, invece, se lui sposa un'altra, si trasformerà in schiuma. Inoltre all'eroina viene annunciato che perdere la coda di pesce sarà dolorosissimo, come se una spada la tagliasse in due e che ogni passo fatto sulla terra sarà come se poggiato su dei coltelli: altro segno evidente del calvario. Infine, la sirenetta dovrà rinunciare alla cosa più bella che possiede: la sua voce, che in tutto il mondo sommerso è ineguagliata. Ella accetta tutte queste condizioni, risoluta a soffrire in silenzio per poter conquistare il principe, oggetto del suo frustrato desiderio di cose immortali.

Il mondo di superficie la colpisce allo stesso tempo con gioie e dolori. Ci sono molte cose che eccitano la sua giovane sensibilità e il suo tenero entusiasmo, ma ha al contempo la sinistra sensazione di essere ancora estranea. La martire possiede una missione in cui deve mantenere il silenzio e lo comprende in uno dei momenti più drammatici, cioè quando sente cantare le giovani umane ed è costretta a rendersi conto che lei canterebbe molto meglio di tutte loro, poiché ha una voce da sirena. Non è né di un mondo né dell'altro; *martyr* vuol dire testimone e lei è testimone muta di un amore che non trova soluzione. Come *Madama Butterfly*, è pronta a pregare il Dio dell'amato, ad avvicinarsi al culto dell'immortalità, ad abbandonare i suoi familiari e tutto ciò che ha conosciuto, camminando altresì con passi tanto dolorosi che i suoi piedi sanguinano, e anche lei viene scambiata per un'altra donna, solo che qui non c'è mai stato un giuramento che sancisca l'unione e la sirenetta resta un personaggio sospeso, slegato, fluttuante.

La trama è un crescere di angoscia: il

principe sposa un'altra donna e la sirenetta assiste, chiusa nel suo silente dolore, ai festeggiamenti, sapendo che il nuovo sole la trasformerà in schiuma. Per tutto il racconto non ha fatto che sospirare, amare, attendere e adesso, di fronte alla morte, sembra quasi aver raggiunto una sorta di rassegnazione. Prima di gettarsi in mare osserva gli sposi addormentati e bacia silenziosamente la ragazza, come a benedirla. Non è un gesto patetico: è amore disinteressato, quindi in un certo senso non di questo mondo.

La conclusione ha luci e ombre, e non c'è dubbio che sia difficile renderlo in una versione cinematografica. La sirenetta si getta in mare dalla nave su cui si è fatta baldoria, ma mentre si trasforma in schiuma si sente sollevare: si tratta delle figlie dell'aria, altri esseri non umani fatti di vento, quindi di una sostanza ancora più leggera dell'acqua. Eleggendola come propria compagna, le spiegano che si può ottenere un'anima immortale attraverso l'amore, ma dato che la sua sventura le ha impedito di realizzare questa speranza, le sarà possibile passare trecento anni in forma di vento per purificarsi guardando alla luce di Dio. Il compito delle figlie dell'aria è tutelare le famiglie, facendo in modo che i genitori siano contenti dei loro bambini: può essere aggiunto o scalato del tempo ai trecento anni di attesa, a seconda che un bambino rattristi o renda orgogliosi i propri genitori. Insomma sembrano una specie di beati danteschi; la sirenetta è passata a un superiore stato di esistenza, si è sublimata.

Alla fine Dio viene nominato, e l'amore terreno si muta, migliorandosi, in quello celeste. Ma questa morale per far stare bravi i bambini stona decisamente con il resto della storia. Poiché la mia interpretazione di questa favola è quella di un viaggio spirituale, in cui dall'amore e dal dolore si

coglie il frutto del sacrificio, penso che la conclusione serva in qualche modo a rendere più dolce ai bambini l'amaro della morte della sirenetta, dal momento che nella vita reale nessuno può ricompensarci delle nostre rinunce. È anche vero però che offrire al bambino un così felice dipinto di un'aspirazione, di una tensione, di una rarefazione -attraverso un racconto dove certo non mancano descrizioni di grande impatto coloristico e accenni sentimentali certo pieni di buon senso- può donargli la visione di un martirio idealizzante né tragico né dolce, né scontato né sgargiante, né piacevole né doloroso, insomma di un viaggio dove si riassumono lo *sforzo* dell'anima e l'eloquente silenzio di chi ha tanto da dare e proprio per questo sente spesso di non essere di questo mondo. Vivere è bello? Probabilmente no, è bene che una favola lo dica; ma non è nemmeno brutto. Ecco perché nominare Dio proprio alla fine può essere fuorviante: la sirenetta/Cristo non ha mai saputo perché, per chi doveva morire, ma sapeva solo che doveva amare, proprio come ognuno di noi. Sarebbe stato diverso, se avesse conosciuto Dio fin dall'inizio.

Ma quello che conta è forse il viaggio, non la meta.

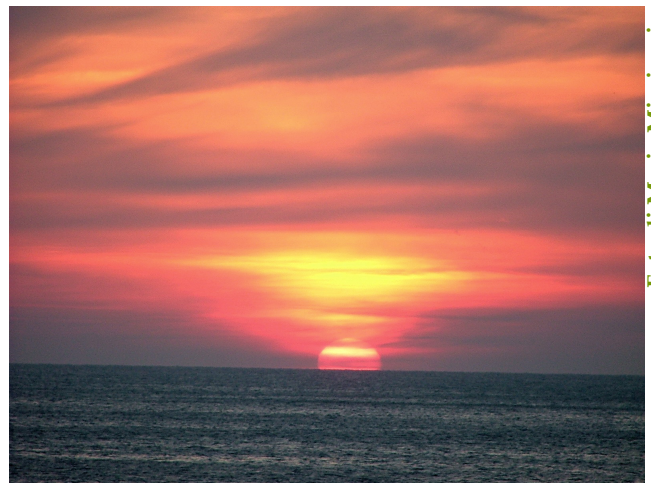


Foto di Mario Micciaccio

## FORME E MODELLI DELL'INTRATTENIMENTO VIDEOLUDICO IN ETÀ INFORMATICA

di Alessandro Generali

**F**ra il XIX e il XX secolo si impongono nuove forme di intrattenimento popolare e non, come il cinema e, molti decenni dopo, la televisione, inaugurando così l'era delle comunicazioni di massa. La diffusione e la pervasività dei mass-media nel Novecento è stata tale da aver modificato i meccanismi, i contenuti e il senso delle comunicazioni e di aver realizzato una pesante egemonia sull'informazione e sulla formazione delle abitudini e della cultura popolare. Per molti versi e per gli strati intellettualmente più modesti della popolazione, questi strumenti hanno cannibalizzato ogni altra forma di comunicazione e di manifestazione artistica, sostituendosi spesso al rapporto diretto con le arti tradizionali e alla stessa lettura. Nonostante la dinamicità narrativa, che ha rappresentato uno dei motivi del loro enorme successo, cinema e televisione sono sempre rimasti forme di intrattenimento passivi.

Con l'era informatica e con l'imporsi, alla fine del XX secolo e nel primo decennio del nostro, di internet, le comunicazioni di massa si sono arricchite di un nuovo raffinato strumento, che, pur presupponendo delle minime capacità tecniche per essere utilizzato e non avendo quindi raggiunto tutta la popolazione come la televisione, ha eroso molti degli spazi prima occupati da altre fonti di comunicazione. A differenza dei precedenti mass-media, internet consente sia una fruizione passiva dei contenuti prima veicolati da cinema, televisione e giornali, sia un rapporto interattivo a ogni livello della comunicazione e degli intrattenimenti

specificatamente ideati per questo media.

Con un normale collegamento, un pc e qualche competenza in più per aggirare i blocchi talvolta inseriti a tutela degli interessi delle ditte distributrici, per esempio dei file musicali o cinematografici, è possibile visualizzare notizie e spettacoli proposti dalla televisione, dal cinema e dai giornali, con il vantaggio di potersi muovere con piena libertà fra i loro contenuti senza subire il confezionamento redazionale delle reti televisive o dei giornali.

È però possibile fare molto di più, comunicando in forma privata attraverso la posta elettronica, in modo pubblico attraverso siti, blog, social-network e altri mezzi prima impensabili, come prova questa stessa rivista on-line, che precedentemente avrebbe potuto esistere solo in forma cartacea, con tutti i limiti che un simile modello tradizionale pone alla comunicazione.

L'informatica e internet rappresentano però anche le condizioni per lo sviluppo del videogioco, una nuova forma, e forse la prima, di intrattenimento di massa



interattivo vero e proprio. Valutarlo però alla stregua del cinema, cioè in grado di sfornare, oltre ai più comuni *B-movies*, anche opere d'arte, con frequenza simile a quella delle altre forme artistiche, è un procedimento abbastanza complicato e quanto mai discusso.

Volendo dare una definizione dei videogiochi ci imbattiamo già in diversi pareri più o meno discordanti, fra cui i più autorevoli sono sostanzialmente tre, quello di A. Berger, che li definisce «Testi narrativi interattivi con personaggi multidimensionali»<sup>1</sup>, una più completa di D. Carzo e M. Centorrino, che li descrive come «Una sorta di mappa geografica [...], da esplorare attraverso strumenti differenti (l'abilità nella coordinazione dei movimenti, la riflessione, l'interazioni con altri personaggi), convivendo con un'idea di pericolo *iperreale*, all'interno di uno schema narrativo che varia di gioco in gioco»<sup>2</sup> e infine quella, certamente più filosofica e ricercata, di E. Maietti, che conclude che «i game sono organizzazioni di contenuti pluridimensionalmente sincretiche [...], costellazioni di differenti regimi testuali, dispositivi che devono essere fruiti alternando momenti di feedback intenso (inteso in questo caso come quantità di input da fornire al sistema di gioco per unità di tempo) ad altri in cui non è richiesto alcun genere di feedback (come nei momenti in cui il fruitore è chiamato ad assistere a sequenze video)»<sup>3</sup>.

Certamente, ponendo da parte per un attimo la stringatissima definizione di Berger, tutti concordano sul fatto che i videogiochi raccontino una storia utilizzando diversi strumenti narrativi (contenuti testuali, video e musicali) in un ambiente virtuale con personaggi e mezzi tali da poter creare *pathos* nel fruitore, se ci

pensiamo obiettivo non completamente estraneo nemmeno a certe correnti artistiche, plastiche e letterarie. Peraltro, a ben vedere, il videogioco si basa su strutture molto simili alla narrazione letteraria. A differenza però del libro, il quale si limita a strutture testuali e paratestuali, si aggiungono elementi ipertestuali, grazie ai quali il fruitore può muoversi, per così dire, avanti e indietro per le pagine senza che il contenuto perda coerenza. Tutto insomma ci porta a paragonare il videogioco a una forma parallela e moderna delle arti tradizionali, dotato di nuovi mezzi di diffusione e di un'interattività prima impossibile da realizzare.

L'analisi dell'intrattenimento videoludico appare interessante, oltre che per i suoi aspetti strutturali, per le caratteristiche dei suoi contenuti.

Tralasciando i videogiochi più commerciali e di seconda classe, le trame che hanno maggiormente segnato questa forma di intrattenimento hanno spesso avuto contenuti narrativi molto simili a quelli dell'epica greco-romana, nordica, cavalleresca e romantica: si parla di eroi che sfidano le leggi degli dèi, combattono contro draghi e mostri mitologici, che vanno contro un fato che sembra ineluttabile, disposti a morire per la propria terra o per l'universo, sempre osteggiati da forze oscure, maligne e il più delle volte divine. Il fruitore è quindi chiamato ad assumere il comando del protagonista e a portarlo al trionfo o, a seconda delle proprie abilità, alla capitolazione. Quello che porta l'individuo a giocare è il desiderio di entrare in un contesto diverso, che mai potrà vivere nella realtà, di uscire dalla propria quotidianità o, addirittura, di modificarla.

I simulatori di vita reale sono un altro fondamentale aspetto del mondo

videoludico, quasi perverso, vien da dire. In essi si modifica la propria vita, rifondandola su un piano virtuale. In alcuni giochi addirittura ci si sposa online (come, per esempio, in *Second Life*) e si vive una seconda vita completamente diversa, o il più possibile simile, a seconda della volontà del giocatore, alla propria. Non è un caso quindi che molti psicologi e psichiatri si siano scagliati contro i videogiochi, definendoli strumenti in grado di confondere il senso di realtà del fruitore. Rispetto ai media cinematografici e televisivi l'interattività dei videogiochi porta infatti ad una maggiore immedesimazione dei fruitori nella vicenda narrata, al cui svolgimento loro stessi sono chiamati a partecipare<sup>4</sup>.

Uno degli argomenti maggiormente controversi della discussione sulle caratteristiche strutturali, contenutistiche e culturali dei videogiochi riguarda la possibilità o meno che la loro storia e la loro semiotica possano essere oggetto o meno di ricerca e di insegnamento accademico e che

questa forma di espressione possa essere considerata artistica.

Che si possano studiare le caratteristiche dei videogiochi e la loro storia, pare essere un punto sul quale i più concordano, se non altro per la loro rilevanza economica e sociale. Quantunque prodotti ancora considerati di nicchia, sembra che in futuro essi avranno sempre più fruitori e già dal 2012 si prevede per le industrie che li producono un fatturato di circa 40 miliardi di dollari. Risulta invece assai più controverso se considerarli una forma d'arte. Molti ne sottolineano gli aspetti negativi, che pur sono innegabili, come in qualsiasi altra forma di comunicazione di massa, trascurandone invece quelli positivi. È opinione che mi sento di condividere quella di considerare artistici alcuni videogiochi, in grado di trasmettere messaggi e *pathos* simili a quelli del cinema. Se, infatti, non considerassimo forma d'arte quella videoludica, dovremmo svalutare anche il cinema stesso, veicolo di messaggi spesso analoghi.



#### NOTE

<sup>1</sup> A. Berger, *Video games, a popular culture phenomenon*, in M. Maietti, *Semiotica dei Videogiochi*, Edizioni Unicopli, Milano 2004, p. 9

<sup>2</sup> D. Carzo, M. Centorrino, *Tomb Raider o il destino delle passioni*, Guerini e associati, Milano 2002, p. 62

<sup>3</sup> M. Maietti, *Semiotica dei Videogiochi*, cit., p. 56

<sup>4</sup> Cfr. M. Maietti, *Semiotica dei Videogiochi*, cit.

## I VOLTI DELL'AMORE

di Simone De Andreis Gerini

**È** primavera e passeggio per *Villa Adriana*, inebriato dalla brezza che muove le fronde degli alberi che si affacciano sul *Canopo*.  
Con me una poesia di Fernando Pessoa, *Antinous* uno stralcio e pochi versi

He weeps and knows that every future age is looking on him out of the to-be;  
His love is on an universal stage;

A thousand unborn eyes weep with his misery



Ho la netta sensazione di trovarmi in un luogo magico, circondato da mura e resti che testimoniano l'imperitura presenza delle idee e delle passioni di un imperatore.

Come un palcoscenico universale, da dove poter ammirare le lacrime di un principe e mille occhi piangere il suo dolore.

Gli amori di Adriano dunque, per la conoscenza, per la bellezza, per i viaggi e su tutti l'amore per il giovane Antinoo. Amore che si è fatto pietra per sfidare sia il tempo, divenuto secoli, sia la follia e la barbarie degli uomini.

Mi guardo attorno e sono ora nel *Serapeo*, il luogo sacro che conteneva le statue del giovane salito nel Pantheon delle divinità.

Respiro a fondo l'atmosfera di un luogo che ha visto all'opera Amore divinizzante.

Amore che ha trasformato in un dio un giovine annegato in un canale lungo il Nilo.

L'azione poetica dell'*Eros filosofico* si manifesta pertanto anche nei mille volti e corpi di Antinoo, disseminati in lungo e in largo per l'Impero da Adriano e che oggi possiamo ammirare nei musei di mezzo mondo.

Posso essere nella Gliptoteca di Monaco o al Museo Archeologico di Napoli ma ciò che vedo e che sento è sempre il potere di Eros, del filosofo che ricerca senza mai essere appagato. Per Adriano l'amore è stato una grande ricerca di sé nell'altro e dell'altro in sé; e nemmeno la morte ha potuto fermare il desiderio di conoscenza del filosofo. Il principe ha voluto che il suo giovane amante divenisse una divinità per saperlo in un luogo preciso, il Pantheon delle dee e degli dèi per l'appunto e non disperso nell'Oblio.

Amore dunque come tentativo di completamento mai soddisfatto, Platone docet.

His finger-tips,  
Still idly searching o'er the body, list  
For some flesh-response to their waking mood.  
But their love-question is not understood:  
The god is dead whose cult was to be kissed

Eros, al pari di punte di dita che esplorano il corpo amato, ricerca il sapere e procura un *fremito carnale*, ma la domanda d'amore e di sapienza non è esaudita e alle volte nemmeno compresa.

E il filosofo viene rapito, attraverso Amore, dal Sapere, come Ganimede è rapito da Zeus sotto forma d'aquila e ne diviene il coppiere.

Mi desto dalle suggestioni del *Serapeo* e continuo la mia passeggiata all'ombra dei maestosi alberi e delle mura antiche di *Villa Adriana*.



Sono ora dove un tempo  
sorgevano giardini e giochi  
d'acqua.

Leggo le parole del poeta  
lusitano ed è come se fosse qui  
accanto a me, a Tivoli

I shall build thee a statue that will be  
To the continued future evidence  
Of my love and thy beauty and the  
sense  
That beauty giveth of divinity.  
Though death with subtle

uncovering hands remove

The apparel of life and empire from our love,  
Yet its nude statue, that thou dost inspirit,  
All future times, whether they will't or not,  
Shall, like a gift a forcing god hath brought,  
Inevitably inherit

Inevitabilmente le generazioni future erediteranno Amore attraverso i suoi volti, in questo caso scolpiti nella pietra.

Ci troviamo di fronte ad *Eros* che sfida *Thanatos* e l'acqua del fiume *Lete*, rifiutata, non diseterà le arsurre.

Tutti si dirigevano verso la pianura del Lete in una tremenda calura e afa. Era una pianura priva d'alberi e di qualunque prodotto della terra. Al calare della sera, essi si accampavano sulla sponda del fiume Amelete, la cui acqua non può essere contenuta da vaso alcuno. E tutti erano obbligati a berne una certa misura [...]. Via via che uno beveva, si scordava di tutto (Platone, *Repubblica*, X, 621, a-b)

E in Virgilio possiamo leggere

Frattanto Enea vede [...] il fiume Lete che scorre davanti alle placide sedi.

Intorno aleggiavano innumerevoli popoli e genti [...]

Stupisce l'ignaro Enea alla visione improvvisa e chiede le cause, quali siano lontano quelle acque, e che uomini affollino le rive in schiera così numerosa.

Allora il padre Anchise: "Le anime alle quali per fato si devono nuovi corpi, bevono linfe serene e lunghi oblii vicino all'onda del fiume leteo" (*Eneide*, VI, 703-715)



Non si vuole scordare, si desidera vincere su *Oblio*.

Vagando mi ritrovo nella *terrazza di Tempe*, lo sguardo spazia lungo l'omonima vallata ribattezzata così da Adriano in memoria della più nota in Tessaglia.

Echeggiano ancora Apollo e le Muse.

La brezza smuove le pagine dei miei appunti, e l'attenzione è riportata su alcuni versi

Then the end of days when Jove were born again  
 And Ganymede again pour at his feast  
 Would see our dual soul from death released  
 And recreated unto joy, fear, pain-  
 All that love doth contain ;  
 [...] And, if our very memory wore to dust,  
 By some gods' race of the end of ages must  
 Our dual unity again be raised

Amore dunque, che sfida la fine dei tempi e la consunzione della memoria e obbliga una qualche divinità a riunire le anime degli amanti, donando loro la possibilità di vivere ancora la gioia, la paura e il dolore che *Eros* porta sempre con sé.

Lentamente il sole muore, i muri si dipingono di ocre e la notte, sinuosa, si fa largo fra le rovine di *Villa Adriana*; è giunto il tempo di andare via, di ritornare in altri luoghi e tempi.

Per un attimo, nell'ultimo bagliore di luce mi sembra di vedere qualcosa, ma il linguaggio viene meno, ed è sempre Pessoa a suggerirmi le parole giuste

The gods came now  
 And bore something away, no sense knows how,  
 On unseen arms of power and repose

Forse fra quegli dèi c'è anche *Amore Vincitore*, ma questa è un'altra storia tutta da raccontare.



CARAVAGGIO, AMORE VINCENTE

## IL GENIO

di Giusy Randazzo

Quanto costa l'eternità! Costa davvero tanto. Qualcuno si chiede cosa fare tutto il giorno; per alcuni non è il fare a oscurare o a illuminare. No, non il fare. Qualcosa d'altro che non sta nemmeno nei sogni. Si rintana in ogni volto, in ogni parola, in ogni paesaggio o scorcio di vita. E corrode. Nella disperata ricerca di senso. Senza trovare pace. Questo pretende l'eternità dal genio che ha generato. Lo infila in un essere finito, corruttibile quanto basta per farlo sentire sempre troppo poco, per spremere sino a obbligarlo a uscir fuori dalla carne umana. Squartando le membra per aspirare all'intero che mai possederà. E intanto crea e semina. E mai raccoglie, il genio. Si teme, il genio, perché chiunque lo riconosce. L'umano non tollera che il divino cammini in abiti borghesi. Ha bisogno di annichilirlo perché altrimenti gli mostra lo specchio. No, non le rughe impauriscono l'uomo. Giammai l'ignoranza, che non teme perché *picciol punto*. Ciò che è, non vuol vedere e detesta chi glielo ricorda. E il genio fa di più. Il suo volto, che è morte, compare sulla liscia e illuminata superficie che ruba ogni immagine al mondo in modo fugace, come fa la verità. Così si sfugge a se stessi, come la miseria del mondo sfugge allo specchio, mentre ciò che magnifica l'universo rimane impresso sulla nobile tela che il genio ha deciso di rendere eterna. Lo nasconde sotto il mantello, nero e ampio, di stoffa pesante. È pronto a rendere all'uomo grottesco la sua infinita pochezza. Il genio non si sfida. Il genio si combatte con tutte le armi possibili, persino l'infamia. Sperando che neanche la cenere rimanga di lui. Perché quello che ha non si può rubare. Attraversa il suo corpo per intero. E non c'è una spada che possa portarlo alla luce, né un uncino che possa estirparlo. Neanche facendolo a pezzi se ne può trarre giovamento. Bisogna aiutare la vita: a corroderlo. Lentamente. Per sfinirlo e impedirgli di essere eterno. Per indurlo in ginocchio all'umana richiesta che sia un altro a coabitare con quel gigante divino -dentro- che vuole ergersi in quel corpo minuto, che vuol parlare con la lingua straniera, che vuol abbracciare il mondo che l'ospite odia. -Vuole- anziché rimanere legato e imbavagliato nella pancia che tutto sente dei suoi lamenti. Vive male, il genio. Vive pensando di non esserlo, confondendosi con uno di quei tanti pensieri che lo invadono senza sosta -poveri- pregando attenzione e salvezza eterna nell'agognato reale. Essere liberati da quell'agonia giornaliera, finalmente partoriti sul viale alberato dell'eterna esistenza. Col genio non si vive, se non nel tormento. Non comprende il fastidio del mondo che avverte, né il disprezzo che gli urla e lo spinge all'estremo sino ad aspirare alla morte di chi inutilmente respira aspirando soltanto a far scomparire chi nasce eterno. Non sanno che il genio è debole. Non sono le regole che lo spaventano. Le accetta, si adatta fin tanto che può. È il confronto scadente che gli impedisce di comprendere il senso di ogni evento. E monta il suo disprezzo. Diventa arrogante, il genio. Pretende rispetto, senza darlo. È stanco, deluso, nauseato dalla comunità animale che lo costringe a mentire, a nascondersi sempre, a subire le accuse e i torti di chi vorrebbe non fosse mai nato. Un ventre

umano lo aveva accolto, senza sapere di proteggere un'intera galassia. Il viaggio iniziava già allora. E quando il buio terminava si portava per sempre la pace mentre il suo primo pianto scuoteva l'orecchio dell'uomo. Si perseguita, il genio. Perché il genio profuma. La follia assolda i meschini perché per entrare in quella creatura ignara ha bisogno della feccia. Eppure è amica. Ha un compito ingrato: seminare dove l'ordine vorrebbe far avvizzire. Spezzarlo non è facile. Perché il genio impara presto.



Foto di Mario Micciancio

## PROPOSTE EDITORIALI

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo [redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu), accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

### Formattazione del testo

Il testo deve essere composto in:  
carattere Book Antiqua; corpo 12; margine giustificato; 40 righe per pagina.

### Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non “Magna vis est memoriae”. Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: “ ”.

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 10.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare “anima” o “mente cosciente”, designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

### Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

### Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come “note di chiusura” e non “a piè pagina”. Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: Ivi, p. 11.

Quando -sempre fra due note immediatamente successive- l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: Ibidem

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»<sup>1</sup>.

### **Recensioni**

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

**Hanno collaborato a questo numero**

Marino Badiale

Dario Carere

Paolo Citran

Roberto Fai

Andrea Ferroni

Simone De Andreis Gerini

Marco de Paoli

Alessandro Generali

Dario Generali

Pasquale Indulgenza

Marco Schiavetta

**Fotografie originali**

Paola Filadelli

Maurizio Logiacco

Mario Micciancio

**Grafica e sito Internet**

Giovanni Polimeni

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista: [www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu)

*“La vita come mezzo della conoscenza” - con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.*

*(Friedrich Nietzsche, La gaia scienza, aforisma 324)*

**VITA PENSATA**

**REDAZIONE**

AUGUSTO CAVADI, DIRETTORE RESPONSABILE

ALBERTO GIOVANNI BIUSO, DIRETTORE SCIENTIFICO

GIUSEPPINA RANDAZZO, DIRETTORE SCIENTIFICO

**FONDATORI E PROPRIETARI**

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

**PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI**

[redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu)

RIVISTA MENSILE ON LINE [www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu)

Fax: 02 - 700425619

**La filosofia come vita pensata**