F.W.J. SCHELLING, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo. Nuova deduzione del diritto naturale,* Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. XXXVI-149.

Quando le *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* apparvero, fra il 1795 ed il 1796, sul "Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten" diretto da Immanuel Niethammer, Schelling aveva appena completato il corso di studi allo *Stift* di Tubinga. Nonostante appartengano ad uno Schelling appena ventenne, esse chiudono già una fase di pensiero e costituiscono una decisiva stazione di transito lungo l'itinerario che conduce al *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800). Le *Lettere filosofiche* effigiano le tensioni e la *vis theoretica* che sanzioneranno tale transito. Considerarle, però, solo come il punto di partenza del percorso che al sistema metafisico dell'Assoluto finisce col condurre è alquanto riduttivo. In esse, infatti, trova, forse, il piú sistematico suggello il lungo confronto con le ragioni della dommatica teologica con le quali il

giovane Schelling era venuto a confrontarsi sin dai primi anni tubinghesi. In questo senso quest'opera riproduce uno spaccato poco noto della cultura tedesca tardo illuministica, perché consente di far luce su quella singolare forma di criticismo dommatico praticato dai maestri dello *Stift*.

Com'è noto, la pubblicazione della *Critica della ragion pura* (1781/1787) aveva alimentato una tale quantità di repliche ed interventi che è possibile parlare dell'ultimo ventennio del secolo XVIII nei termini di un'*Aetas kantiana*. Il criticismo, via via, aveva assunto una fisionomia sempre piú sistematica, allorché la seconda *Critica* (1788) si era data il compito di codificare la trascendentalità della legge morale, mentre la *Critica del Giudizio* (1790) aveva posto l'accento sul *Gefühl* e sull'umana *Urtheilskraft* alle prese con il fascino sublime ed inquietante dei fenomeni della natura. Se, però, la prima *Critica*, per varie ragioni, intraprende una strada a sé, la dimensione etico-estetico-religiosa del pensiero kantiano assume una maggiore compattezza speculativa, impegnandosi in un confronto serrato con i grandi problemi etico-escatologici che avevano alimentato la cultura protestante tedesca lungo tutto il secolo XVIII.

L'intenzione di Kant è chiara: se, sul piano gnoseologico, è possibile salvarsi dallo scetticismo humeano codificando le leggi *a priori* dell'intelletto, sotto il profilo etico-religioso la tendenza umana a trascendersi trova assieme un conforto ed un limite nei cosiddetti «postulati pratici». In altri termini, le verità della «religione naturale» possono essere recuperate a livello pratico per fondare la legge morale e per descrivere le dimensioni del *recte agere*. Cosí, la religione è ricondotta da Kant «nei limiti della semplice ragione», allo scopo di superare il «male radicale» dell'istintualità affidandosi ai dettami pratici della ragione. Il razionalismo kantiano mirava ad offrire, dunque, un fondamento alla morale tale da essere immanente alla Soggettività trascendentale. Non tutti se ne rallegrarono, però, tanto che Kant fu esortato a non pronunciarsi piú in materia di religione.

Il germe della ragione critica, però, ormai è stato inoculato. La questione, infatti, si complica nel giro di pochi mesi. Fichte, nella *Critica di ogni rivelazione* (1792), uscita anonima, sulla scia di tale percorso, aveva concluso con il dare l'avvio ad una forma di criticismo etico volto a risolversi nell'unità suprema dell'Io assoluto. Ciò in aperta polemica con la teo-

logica posizione dommatica, intesa ad assumere, secondo l'impostazione fichtiana, un atteggiamento fatto di un passivo subire la *Lex* di quanto è ritenuto altro da sé: l'Assoluto.

Schelling aveva seguito con interesse e con partecipazione il dibattito filosofico in corso, aderendo con ragionato entusiasmo alle posizioni di Fichte. Quest'ultimo, inoltre, non s'era limitato a svelare la dimensione trascendentale della rivelazione, ma aveva provveduto a fornire i «Principî assoluti», desunti dalla «dialettica dell'Io», su cui si erige questa *Scienza delle scienze* qual è la «Filosofia». Sorse, cosí, la prima edizione della *Dottrina della scienza* (1794). La prospettiva filosofica inaugurata da Fichte era considerata come il logico svolgimento e completamento di quanto il genio di Kant aveva elaborato nella forma di promettenti «premesse». Sviluppare tali premesse era il compito del nuovo pensiero.

Ciò fa comprendere come, nell'ottica del giovane Schelling, non si possa pensare alle prospettive di sviluppo della nuova filosofia trascurando Kant. Il contrasto tra le posizioni sembrerebbe, cosí, almeno in prima istanza, ben definito: da un lato, l'indirizzo criticista della filosofia, carico di promesse e volto a risolvere l'intera filosofia trascendentale nel fondamento dell'Io; dall'altro, il dommatismo teologico, che limita la libera creatività del soggetto aggiogandola ad ordini superiori ed insondabili, relegando la ragione al classico ruolo di *ancilla theologiae*.

Quadro, questo, sin qui, abbastanza lineare ancorché complesso. Non è, tuttavia, da questa opposizione piú o meno frontale di prospettive ed atteggiamenti di pensiero che sgorgano le *Lettere filosofiche*. Alla fine del 1795 Schelling, s'è detto, aveva appena ultimato il suo percorso di studi allo *Stift* di Tubinga. L'attenzione schellinghiana per la «svolta trascendentale» del kantismo inaugurata da Fichte s'imperniava su una sorta di contrasto senza opposizione: non piú il dommatismo tradizionale contro i nuovi itinerari del pensiero critico, ma una tradizione dommatica virtuosamente in grado di farsi carico delle nuove istanze della ragione, salvo ricondurle, poi, nell'alveo del proprio impianto. Presso i maestri stiftiani (Süskind, Storr, Flatt), infatti, nel cuore di una prestigiosa scuola di formazione protestante, si sviluppa, *incredibile dictu*, un clima favorevole di ricezione

della filosofia kantiana.

Inutile dire che si tratta di un Kant violato nella sua piú intima identità critica. L'intenzione è lucida e sottile: considerare la teoria dei postulati pratici come il prezzo che la ragione umana deve pagare dinanzi al proprio desiderio sia di spiegare l'Assoluto, sia di intrinsecarlo a sé. Il risultato è rilevante: l'impossibilità, da parte della ragione, di offrire un'esaustiva spiegazione dell'Assoluto se non presupponendolo costituisce una conferma *razionale*, per quanto apagogica, della sua trascendenza ed una sorta di autoesortazione, da parte della stessa ragione, a rimanere entro i confini della propria finitezza. In questo modo, quello stesso Kant che occorreva a Fichte per ricondurre la rivelazione all'Io nel segno di un deciso primato della ragione pratica, diveniva il mezzo per arginare le pretese dell'Io di assurgere al rango di «fondamento assoluto». Un Kant, dunque, di fatto utile sia per avviare gli sviluppi di una Filosofia come scienza autonoma incentrata sull'autotesi della *Icheit*, sia per celebrare un nuovo trionfo dell'ortodossia religiosa.

Un Kant Giano bifronte, dunque? Per niente. Piuttosto, un Kant lacerato da entrambe le prospettive: la prima (quella di Fichte) trova sostegno nella *Critica del Giudizio*, nella quale l'umana *Kraft* di giudicare *determina* il mondo; la seconda (quella dei teologi) si ferma solo al carattere limitativo dei postulati morali, intendendoli come una sorta di tardo ravvedimento kantiano rispetto alle posizioni assunte dallo stesso filosofo di Königsberg nei riguardi dei concetti di «Anima», «Mondo» e «Dio» in sede di *Dialettica trascendentale* nella prima *Critica*. Dov'è, allora, la contraddizione tra vecchio e nuovo pensiero? A cosa si riduce il confronto tra dommatismo e criticismo? Qual è il vero *spirito* del pensiero di Kant al di là della *lettera* dei testi? Cos'è e dove può condurre una dommatica paradossalmente rivitalizzata dal kantismo dopo aver subito gli attacchi furiosi del deismo illuministico?

Queste le domande di un disorientato Schelling a cui egli stesso cerca, con quest'opera, di offrire una risposta. Se Fichte pare non avvedersi appieno del camaleontismo della dommatica, Schelling, con acume e sensibilità critica, invece, ne è impensierito. Non lo è meno Hegel, in questi anni precettore a Berna. Anzi, quest'ultimo, in una lettera della fine del

gennaio 1795, propugna un'azione comune volta a «disturbare nel loro zelo di formiche i teologi che ammassano materiale di costruzione critica per il rafforzamento del loro tempio gotico». Ed aggiunge con sottigliezza che «tra il materiale che sottraggono alla pira kantiana per impedire l'incendio della dogmatica, essi portano a casa anche carboni incandescenti; e facilitano cosí la diffusione generale delle idee filosofiche».

L'indirizzo tubinghese della dommatica, cosí, secondo Hegel, contribuisce a diffondere un pensiero, quello di Kant, il quale, liberato dalle malversazioni e rinvigorito con quella dimensione speculativa che ancora dimostra di non possedere, può rendersi l'emblema di un nuovo modo di guardare al mondo. Della stessa idea è Schelling. L'articolata configurazione critica delle *Lettere filosofiche* costituisce, innazitutto, una reazione al tentativo, operato dalla ragione dommatica, di rigenerarsi e solo in seconda istanza assume i caratteri di un'apologia del nuovo pensiero, quello fichtiano, in un momento altrettanto decisivo in cui giungono a codificarsi i primi rilievi di Schelling ad un concetto dell'Io colpevole, di fatto, di non valutare a dovere il mondo della natura. La futura esigenza di un'adeguata «filosofia positiva» (trionfo e completamento della «filosofia della natura»), proprio in polemica con la posizione fichtiana, si lascia intravedere sin da queste pagine.

Comprendere il carattere *reattivo* delle *Lettere filosofiche* serve a disegnarne le componenti planimetriche: l'intenzione di definire, senza piú ambivalenze, i concetti di dommatismo e di criticismo come orizzonti di pensiero, il confronto con la filosofia di Kant, la presa di posizione critica rispetto al pensiero di Fichte - tra entusiasmi e qualche perplessità -, l'avvio, non senza l'influenza di Spinoza, di una meditazione originale del pensiero di ciascuno dei tre che porterà alla citata opera del 1800. D'altronde, il linguaggio fichtiano con cui Schelling tratta temi tipici del trascendentalismo criticistico in polemica diretta con gli squilibri operati dall'indirizzo kantiano della teologia tubinghese ne è una conferma.

L'esistenza, sostiene il giovane Schelling, non si conclude nella contemplazione dell'Assoluto, come il dommatismo vorrebbe lasciar credere; essa non si riduce, però, nemmeno del tutto all'Io, come per Fichte. C'è l'Io e c'è il Mondo. Per Fichte sono ancora due momenti staccati, a meno

d'intenderli come già impliciti nell'unità dell'Io. Se l'Io *è* anche Mondo, come può solo *opporselo*? Il «secondo principio» della *Dottrina della scienza*, dunque, non è sufficiente. L'identità Io-Mondo è relazione reciproca, costituisce un'unità tra distinti che si riconoscono nella rispettiva identità, per ritrovarsi, di nuovo, in un'adiafora unità. Io e Mondo, Spirito e Natura. In quest'ottica, Spinoza consegna a Schelling il proprio aver individuato nella Natura il fondamento primo dell'essere (*Deus sive Natura*), mentre il pensiero di Kant gli mostra la via da perseguirsi per realizzare un autentico sistema dell'Assoluto.

Se, dunque, la filosofia critica costituisce il «canone di tutti i possibili sistemi» (p. 33), la domanda fondamentale a cui deve rispondere la filosofia cambia tenore. Non piú, come nella *Critica della ragion pura*: «*Come noi perveniamo in generale a formulare giudizi sintetici?*»; ma: «*Com'è possibile che io esca dall'Assoluto e vada al suo opposto?*» (*Lettera III*, p. 18). Detto altrimenti: come recuperare il Mondo, intrinsecarlo nell'Io e creare un autentico Soggetto trascendentale? Una volta escogitata una soluzione a tutto ciò, la domanda kantiana sui fondamenti della conoscenza troverebbe una tale superiore risposta da essere in grado di elaborare un concetto di ragione capace di *creare* e di *significare*, da sé ed in sé, l'essere.

Questi ultimi passaggi, nelle *Lettere filosofiche*, sono codificati in modo perlopiú esigenziale e come propositi di massima, sono ancora esposti in forma propositiva. Tra le *Lettere* ed il *Sistema* ci saranno, prima che Io e Natura determinino l'unità dello Spirito, i decisivi passaggi dello *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1795), del *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) e delle *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Per quel che riguarda la reazione al dommatismo lo scopo è raggiunto. Schelling poteva esserne soddisfatto.

Nella delicata temperie della nascita dell'idealismo romantico non fu di poco conto stabilire l'incompatibilità di dommatismo e di criticismo. Ciò smascherò, infatti, non solo la faziosità delle trame critiche tubinghesi, ma diede nuovo vigore alla riflessione filosofica sul concetto di Incondizionato. Non piú, dunque, una Ragione scissa in piani, destinata magari a raggiungere livelli di eccellenza per quanto sempre nei limiti

della propria finitezza. Piuttosto, una Ragione capace di pensarsi e di ritrovare se stessa dietro il velo che ammanta l'Assoluto: recuperarlo significa essere in grado di pensarlo e, ormai, di pensarsi in termini assoluti. La ragione dell'Assoluto diviene l'assoluto della Ragione.

La questione dei rapporti tra dommatismo e criticismo viene da Schelling posta nei termini della condizione di possesso o meno della propria libertà (*Lettera I*). Il dommatico crede nell'Assoluto e nella propria posizione personale di ancillare passività, mentre il criticista anela a coglierlo, si fa artefice dello *slancio* teso ad attingerlo. Inoltre, a rigor di logica, il dommatismo è suscettibile di autoconfutazione: come può la Ragione celebrare la sua finitezza e, poi, pretendere anche solo di parlare dell'Incondizionato? Se quest'ultimo è posto in una posizione irraggiungibile, a cosa si riduce il compito della ragione umana? Come rendere legittima quell'«uscita dall'Assoluto» che caratterizza l'esistenza? Le risposte sembrano convergere verso un unico punto: non c'è Assoluto senza un soggetto che lo pensi. E in tanto lo *pensa* in quanto lo *crea*. Ma l'Assoluto non è increato? Proprio per salvare la sua incondizionatezza toccherà al Soggetto trascendentale assumere l'attributo di elemento incondizionato (*Lettera IV*).

Il disegno speculativo schellinghiano è chiaro, anche se nelle *Lettere filosofiche* è solo abbozzato. Ne risulta, comunque, un prezioso chiarimento anche di natura terminologica, utile ad intendere appieno le accezioni dei concetti di dommatismo e di criticismo nella cultura tedesca dell'ultimo decennio del secolo XVIII. Ancora: l'oggetto è tale quando entra in relazione con un soggetto; ed il soggetto, a sua volta, non può non riconoscere l'oggetto se non nella kantiana sintesi conoscitiva. Al di fuori di essa nessun oggetto può assumere alcun senso rispetto all'intelletto che lo pensa. L'atteggiamento di passività dommatica verso l'oggetto è, perciò, insostenibile. Persino l'incondizionato può definirsi solo rispetto al soggetto. Alle spalle di ciò è evidente la presenza di Kant e di Fichte. Schelling trae, dal primo, l'idea della conoscenza come sintesi; del secondo segue soprattutto, in questa sede, l'interpretazione soggettivistica della rivelazione proposta nell'opera del 1792.

La pretesa dei dommatici di poter dimostrare l'Assoluto va abbandona-

ta senza, però, riversarsi in un'analoga pretesa sul versante criticista. L'Assoluto, secondo Schelling, rimane l'oggetto di una tensione pratica che guida e feconda lo spirito libero dell'umanità. Ecco l'imperativo morale del criticismo rivisto in questa chiave: «Sforzati di essere immutabilmente te stesso, sforzati verso l'incondizionata libertà e l'illimitata attività» (*Lettera IX*, p. 75). Per tali ragioni è necessario svincolarsi dalla tentazione di trasformare lo stesso criticismo in una forma di neodommatismo, per evitare che l'esercizio della ragione critica si riduca ad una mera forma di contemplazione (*Lettera X*).

I tanti motivi speculativi delle *Lettere filosofiche* trovano un momento di chiarificazione – e di interpretazione – nella ricca *Introduzione* del compianto Giuseppe Semerari. Con precisione ed equilibrio egli ribadisce l'entusiastica passione filosofica e, soprattutto, il sostanziale rispetto della florida tradizione dommatica che caratterizzano quest'opera. Quel che Schelling avversa, infatti, è solo il «dommatismo fanatico, che pretende di nascondere le proprie debolezze sotto il mentito abito di un criticismo d'accatto» (p. XXI). Pur schierandosi a favore del criticismo, Schelling non disconoscerà mai l'alta lezione dell'altro atteggiamento di pensiero.

Naturalmente, un simile contrasto aprirà la via alla dimensione della *scelta* tra le due posizioni, rendendo la superiorità del criticismo una supremazia da cogliersi per via pratica, dal momento che quella critica risulta l'unica prospettiva volta a spianare la via al «regno della libertà» di cui Fichte s'era fatto banditore. La scelta morale di schierarsi con l'uno o l'altro versante, proprio come per Fichte, è quanto decide dell'identità del singolo e della sua dignità umana e teorica. Utilissime, dunque, le sottolineature di Semerari: ci si avvede meglio di quanto Schelling abbia meditato Fichte negli anni tubinghesi e di come abbia studiato Kant con la lente interpretativa del filosofo della *Dottrina della scienza*. Cosí, Semerari legge le *Lettere filosofiche* all'insegna della grande produzione filosofica schellinghiana del quinquennio a venire.

In tal modo, però, tende a rimanere alquanto in ombra il carattere ancipite dell'opera che, proprio perché chiude una fase, fa i conti con la tradizione da cui cerca di venir fuori. In questo senso, l'interpretazione che Semerari dà dello scritto del 1795 sembra piú caratterizzata dall'esigenza

di legarla ai grandi movimenti di pensiero del panorama filosofico tedesco del decennio successivo che dall'attenzione a valutarla come risposta critica – e sofferta – al kantismo teologico tubinghese. Ciò non significa legare le *Lettere filosofiche* ad un'esperienza, in fondo, limitata della cultura tedesca di fine Settecento qual è quella stiftiana, ma corrisponde a sottolineare la caratura dell'influenza che pensatori come Flatt e Schnurrer ebbero sul giovane Schelling. D'altronde, tutta la sua filosofia giovanile risente non poco delle suggestioni e delle tensioni dell'universo teorico stiftiano.

Il carattere dell'opera, dunque, è alquanto variegato: per un verso chiude una parentesi e per l'altro ne apre un'altra ancora. Anche perché, si badi, il Kant proposto nelle *Lettere* è di certo fichtiano, ma, nella tramatura speculativa dell'opera, dato anche l'interesse per Spinoza, è assai condizionato dalle interpretazioni tubinghesi: lo si nota in certi sottintesi o anche nelle variazioni di tono che la brillante prosa di Schelling subisce quando allude alle verità dei dommatici. Proprio Spinoza, del resto, è un elemento chiave. Non si dimentichi che per il Fichte dei *Grundlage* la filosofia dell'autore dell'*Ethica* costituiva uno degli emblemi del dommatismo di contro alle lucide intuizioni «pre-trascendentali» della monadologia leibniziana. Secondo Schelling, invece, Spinoza, pur rimanendo nel solco della dommatica, ha il merito di aver saputo elaborare un rinnovato concetto di Mondo. Pertanto, se Spinoza è parte del dommatismo, allora a quest'ultima tradizione è necessario guardare con occhio attento e critico, non con intenzioni liquidatorie.

Tutto ciò determina quella sorta di rispetto schellinghiano verso il dommatismo a cui abbiamo alluso, nonostante i timori che gli incute una teologia riformata proprio dalla lezione di Kant, al quale si appellano tutti, i dommatici ed i fautori del nuovo pensiero. Un rispetto, dunque, affascinato dal rigore di quella tradizione, ma non meno impensierito dalla previsione dei possibili esiti delle operazioni interpretative tubinghesi, anche alla luce della detta attenuazione del contrasto tra vecchio e nuovo pensiero, senza il quale non si può capire da che parte schierarsi. Alla resa dei conti con quel passato nella transizione verso il nuovo le *Lettere filosofiche* sono, in larga parte, dedicate.

Nella seconda parte del volume qui analizzato appare la *Nuova dedu-*

zione del diritto naturale, pubblicata, sempre sulla rivista di Niethammer, tra il 1795 ed il 1796. La scelta di militare a favore del criticismo trova, in questo scritto, una sanzione piú enfatica. Si tratta di un'operetta strutturata in aforismi, a cui lo stesso Schelling, nel futuro, non dimostrò mai di sentirsi oltremodo legato. Dopo le *Lettere filosofiche*, siamo nella fase in cui la strada verso il *Sistema* è ormai spianata. Riproporre quest'opera consente a Semerari di prendere posizione intorno alla *vexata quaestio* della paternità del celebre frammento conosciuto come *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* del 1796, rinvenuto da Franz Rosenzweig.

Per molti interpreti è hegeliano, ma, in effetti, molte sono le analogie – talvolta assai strette – ravvisabili tra quest'ultimo e la *Nuova deduzione*. In considerazione di ciò potrebbe essere di Schelling. Un certo anarchismo, la fedeltà appassionata alla religione della libertà, l'attesa di un'età nuova costituiscono i temi trattati in entrambi i luoghi, anche se, in verità, v'è traccia d'essi negli scritti sia di Hegel e sia di Hölderlin degli stessi anni. Questa è la ragione, del resto, per cui il problema, in parte, è ancora aperto.

Al di là di questo specifico aspetto, però, è netta, nella *Nuova deduzione* – come sottolinea lo stesso Semerari (p. XXVIII) –, l'influenza del pensiero di Kant, di Fichte e di Rousseau. Ne discende un quadro speculativo che, muovendo dall'analisi della libertà del volere individuale, giunge a vagheggiare un ordine libero di liberi individui e, infine, un'età della Storia caratterizzata dall'incontrastato dominio dello stesso concetto di libertà. Non solo. Gli studi naturalistici di questi anni rendono la *Nuova deduzione* – dice ancora Semerari - «il ponte di passaggio da Schelling filosofo fichtiano a Schelling filosofo della natura e dell'identità» (p. XXXII), in direzione di una piena filosofia dell'Assoluto capace di porsi come una forma di sapere finalizzata a guidare (come per il *dotto* fichtiano) l'umanità verso la realizzazione dei suoi scopi piú alti.

SANDRO CIURLIA

Giovanni Gentile storico, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», sesta serie, volume XIX (LXXX), Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1999, pp. 302.

Questo fascicolo doppio della rivista fondata da Giovanni Gentile (e diretta ancor oggi da Giovanni Gentile, esempio sintomatico di un certo costume, di una mentalità, e quindi anche di ciò ch'è dietro ad una specifica politica editoriale) è nobilmente offerto ad Eugenio Garin novantenne e tocca un tema squisitamente storicistico che a lui senza dubbio è stato a lungo a cuore e che oggi egli vede variamente affrontato e discusso da un gruppo autorevole di allievi e collaboratori.

Introdotto, in modo piú prestigioso che significativo, per la verità, da Gennaro Sasso con un inedito senza data gentiliano sulla filosofia di Leopardi che conclude, come di solito in questo caso, col non concludere, cioè col constatare una «ribellione» tutt'altro che filosofica del poeta contro la sua propria filosofia naturalistica e materialistica, che condurrebbe di per sé alla fine delle illusioni, le quali in realtà non sono tali, ma esse, e soltanto esse, costituiscono in effetti, in concreto, quella che, se si vuole, si può anche chiamare filosofia leopardiana (e qui il problema richiamerebbe ovviamente a Foscolo, ma con ciò se ne accentuerebbe la marginalità rispetto a ciò che oggi leggiamo), il fitto e denso volume parla, anche qui è naturale, di Gentile storico in senso del tutto particolare, di interprete di civiltà e di momenti del pensiero, su una formidabile base filosofica (ce lo conferma Maria Rascaglia pubblicando il carteggio con Nicolini a proposito dell'edizione della *Scienza nuova*) ma senza nulla della curiosità erudita e della perizia archivistica che caratterizzano Croce in prospettiva di peculiare ricerca storica.

Gentile storico della filosofia, dunque, essenzialmente tale, s'intende, proprio in quanto filosofo, in quanto il suo sistema gli imponeva la centralità di un argomento del genere, anche se capovolgendone la soluzione rispetto a Croce, filosofizzando la storia, per cosí dire, anziché storicizzando la filosofia, come a piú riprese con pregiudiziale opportunità ci ricordano Savorelli e Visentin.

Naturalmente, un'impostazione del genere, priva dell'aggancio che a Croce avevano fin dall'inizio fornito Spaventa e con feconda integrazione dialettica, i valentuomini della società di storia patria, che aveva potuto far capo a De Sanctis già assai prima che le teorie estetiche sollecitassero nella medesima direzione e che da Antonio Labriola (un nome istruttivamente pressoché del tutto assente in Gentile) si era potuto *naturaliter* allargare quanto meno allo studio del materialismo storico sul fondamento del comune insoddisfatto rifiuto di una certa versione e mistificazione del Risorgimento, la particolare e personalissima impostazione di Gentile, dunque, il normalista allievo di un tardo D'Ancona e di una determinata scuola pisana alla Crivellucci ed alla Jaia che Moretti ci ricostruisce accuratamente, non poteva che «inventare» essa, autonomamente, quell'aggancio, e rinvenirlo non nel Risorgimento pieno e vissuto degli uomini del '48 ma nelle sue vere e presunte o comunque ambigue e sfuggenti origini, nella «reazione» alla rivoluzione francese che patriotticamente, ma su fondamenti e con esiti radicalmente diversi rispetto alla Germania, aveva preso vita in Italia intorno a Rosmini e Gioberti.

Questa scaturigine schiettamente nazionale del discorso gentiliano, che spiega tra l'altro un giovanile appassionato crispino che in Croce non ci fu allora né ci fu sostanzialmente mai, e che potrebbe suggerire uno stimolante parallelo con l' analogo *iter* di Gioacchino Volpe, condiziona in pratica tutto quel che viene dopo, e che nel nostro volume viene indagato su filoni variamente interessanti, ma senza che mai, o quasi, essi s'intreccino con quella dialettica tra le due sponde del Regno che se non altro essa, è costantemente presente nel discorso crociano (non parliamo delle due sponde della Manica, men che meno di quelle dell'Atlantico, donde quell'America primo amore degli anni trenta i cui risvolti intimamente, direi forse soprattutto, anche se non sempre a livello di consapevolezza, cosí anticrociani come antigentiliani andrebbero tenuti presenti con attenzione come uno dei grandi miti traditi e falliti del nostro tempo).

Gentile parla della «formazione di una coscienza nazionale» (Savorelli) come del suo piú povero e maggiore problema filosofico perché pedagogico, un'identificazione, o quanto meno una relazione inscindibile, che Sasso non ha forse tenuto a sottolineare a dovere nel suo poderoso lavoro,

discusso a fondo da Visentin, sulle «due Italie» di Gentile, quella migliore e piú autentica che va ridestata, e lo è grazie alla *felix culpa* della guerra, ma va anche educata e «formata» secondo una certa direttiva, che è quella che conduce, ben al di là di tutti i possibili schemi speculativi dell'attualismo, difilato al fascismo, a quello, ancora una volta, che Gentile ha assunto ed inteso come fascismo e dal quale il postulato «nazionale» gli ha impedito di staccarsi, e anche semplicemente di prendere le distanze, quando è risultato evidente che esso era tutt'altra cosa (come la Drust ci documenta in merito alla gestione ed al governo dell'Enciclopedia Italiana, anche se con mano a mio avviso eccessivamente *soft* nella valutazione delle ingerenze pesantissime e delle genuine prevaricazioni censorie ed autoritarie da parte della Chiesa, non a caso in primo luogo mediante l'ufficiosità gesuitica).

Gentile educatore e formatore, e perciò maestro, e perciò mazziniano prima ancora di aver compiuto nei confronti dell'Apostolo l'evoluzione che ci viene descritta da Pertici (ci ritorneremo) e che Croce non compie mai, men che meno negli anni della «religione della libertà», che non è altro che una formula etica antifascista del tutto sganciata dalla filosofia politica precedente, che è, e coerentemente rimane, di schiettissimo gusto machiavelliano.

Ma quest'educazione, ce lo ricorda Savorelli, va svolta guardando all'indietro, al platonismo degli umanisti ed a quello di Vico, come ad un momento di assestamento unitario, eleatico, suggeriscono oggi Sasso ed i piú giovani interpreti, piú che valido di per sé a spiegare l'apparente incongruenza delle simpatie gentiliane per il cattolicesimo, che è per definizione unitario rispetto alla disgregazione del protestantesimo e perciò dell'Europa moderna, quell'Europa che, lo ripetiamo, Gentile si guarda bene dall'indagare partitamente ed in modo approfondito dopo la trionfalistica asserzione della sua germinazione, piú che mai patriottica, dal Rinascimento italiano.

Queste caratteristiche confortanti si rinvengono nei pensatori italiani della Restaurazione, dove non a caso Gentile si arresta e si radica, allargandosi magari a Cuoco dopo l'improbabile terminale identificato in Galluppi, ma senza neppure accostarsi al '48 e tagliando fuori tutto quel

tipo di cultura lombarda nella quale gli esuli napoletani del '99, a cominciare proprio da Cuoco, si erano imbattuti, e con cui, e con le relative specificità e «invenzioni», a cominciare dalla statistica, non avevano potuto fare a meno di confrontarsi.

Quell'arresto, e quella riluttanza a fare per l'Italia ciò che Omedeo avrebbe fatto per lo stesso periodo per la Francia e Croce, sia pure a grandissime linee, per l'Europa giustificano la sensazione di abisso orrido e immenso in cui Mamiani ed i suoi seguaci spiritualistici avevano fatto precipitare il pensiero italiano, prima della benemerita reazione «positiva» purtroppo ben presto sommersa da una cosiddetta e comunque del tutto inadeguata filosofia positivistica, con la cui demolizione e col cui tramonto l'opera magistrale di Gentile può cominciare a fare i conti con le nuove generazioni.

Distante quanto e piú di Croce da Cavour di cui non aveva motivo di utilizzare piú o meno strumentalisticamente la personalità in chiaroscuro a Bismarck ed alle bassure industrialistiche ed imperialistiche della Germania guglielmina, estraneo, come s'è detto, al pari di lui a Cattaneo, non ancora, come tutta la sua generazione, in grado di cogliere quanto di operosamente e prosaicamente vitale potesse esservi negli Stati pre-unitari (sintomatica la rinunzia ad occuparsi del Piemonte dopo aver trionfato un po' troppo a mani basse della «Toscanina», o piuttosto della Firenze di Capponi opportunamente sfasata rispetto alla Pisa della Normale), Gentile aveva bisogno di qualche cosa, o meglio di qualcuno, che desse sostanza e nerbo al Risorgimento dopo che gli estremi messaggi di Gioberti erano stati recepiti da Bertrando Spaventa ma senza che nell'Italia unitaria della prosa riuscissero a farsi avvertire gli echi della religione risorta dopo Napoleone e dei relativi doveri.

Quest'esigenza, prima ancora di definirsi nella personalità di Mazzini, venne fuori, appunto, dai «Nuovi Doveri» di Lombardo Radice e dalla contrapposizione che il Croce carducciano dei «discorsi pedagogici» posteriori al 1910 prospettò tra i programmi del razionalismo agnostico e falsamente democratico e la fede nelle cose sacre e nelle grandi parole che avevano fatto l'Italia e che ne garantivano, ancora una volta, l'unità, checché della monarchia fattasi imprevedibilmente socialista potesse dubitare

Mario Missiroli col suo appello a Pio X, al «maestro infallibile», non in ultimo grado attraverso la *Pascendi*.

I doveri e la fede vennero, per percorsi provvidenziali altrettanto e piú imprevedibili, sublimati dalla guerra, che Gentile pose con la fede in un rapporto dialettico imprescindibile che richiama *per absurdum* quello decadente, ma altrettanto fatale, da Tommaseo proposto con la bellezza.

Senza la guerra, e senza tutto ciò che essa implicava in termini di religiosità e di fede, ma soprattutto, prima e dopo Caporetto, di riscoperta enfatica dell' unità nazionale e di sua granitica valorizzazione finalmente popolare, Gentile avrebbe potuto condurre a termini di «canonizzazione» quel processo di ritorno a Mazzini che Lombardo Radice e Croce gli avevano nell'anteguerra variamente e indirettamente suggerito in chiave latamente pedagogica, né si sarebbe accostato al fascismo se non in quanto identificabile ed identificato con l'Italia di Vittorio Veneto della formula mussoliniana, e questa a sua volta col Risorgimento che riprendeva il suo cammino interrotto dal positivismo, da Giolitti, dai socialisti, da tutto ciò insomma che aveva preteso di opporre le riforme alla rivoluzione nazionale.

Che tutto ciò nulla avesse da spartire col nazionalismo, come oggi troppo spesso si ripete in chiave vagamente assolutoria, è piú che evidente, tutta la preistoria culturale e spirituale di Gentile ripugnava ai detriti imperialistici darwiniani e spenceriani a cui attingeva l'ideologia nazionalistica, ancorché Alfredo Rocco non si astenesse da scappellate d'obbligo ad un Mazzini ormai sottratto all'ipoteca wilsoniana e salveminiana, e forse la nazionalistica «Politica» ad ospitare gli scritti gentiliani postbellici sull'Apostolo e su Gioberti istruttivamente affiancati, cosí come nell'anteguerra li aveva ospitati al piú diverso titolo «L'idea nazionale» dandosi il cambio col «Resto del Carlino» di un avventuriero d'ingegno quale Filippo Naldi.

Ma un Gentile nazionale e patriottico (evitiamo le virgolette) è assai piú omologo ed affine, in chiave di Risorgimento rivoluzionario perché riconosciutosi e tempratosi in una guerra mazzinianamente intesa quale controprova dell'unità nazionale, al fascismo quanto meno di Grandi (che aveva letto Missiroli e Sorel, ma anche Oriani) se non del tutto a quello «sovversivo» sempre subodorato in Mussolini o a quello futurista di

Bottai, di quanto non potesse essere il nazionalismo *tout court* con i suoi cascami tanto spesso monarchici e clericali.

Non è l'attualismo, in poche parole, che conduce al fascismo con ferrea logica consequenziale (che dalla filosofia alla politica, per la verità, mai è troppo ferrea), in questo direi che Sasso sfonda una porta quasi spalancata se non per l'ideologismo piú chiuso, protervo e dogmatico, ma è la guerra che, interpretata attualisticamente in senso latissimo fino ad inglobarvi Mazzini quale precursore e profeta, conduce al fascismo, non il «sacro egoismo» di Salandra né la quarta guerra d'indipendenza né quella che Carducci aveva auspicato ed avrebbe cantato, come all'ultima ora inneggiava Croce, ma guerra di popolo, e perciò di per sé risorgimentale, unitaria e rivoluzionaria, tutte formule che il fascismo poteva fare sue senza apprezzabili difficoltà.

Che poi tutta questa rutilante primavera andasse a sfociare nel triste autunno della riforma Gentile e nel tristissimo inverno della Conciliazione, per non parlare di quel che viene dopo (e nel cui ambito la tendenza assolutoria mi pare che prenda un po' troppo la mano, Gentile proprio perché non nazionalista non poteva essere razzista, la sua protezione a Leone Ginzburg è una prova della sua grandezza d'animo di maestro, non della sua lungimiranza politica, le cui obiettive responsabilità rimangono pesanti come macigni fino alla suicida provocazione del discorso del Campidoglio, un *revenant* che scambia il bagnasciuga col Piave) questo è un altro discorso, che non riesce ad illuminarsi grazie alla puntualizzazione che Pertici pertinacemente enumera per segnare certe specificità, certe sottolineature gentiliane che purtroppo non risultano gran che rispetto al gran magma composito e variopinto che era, culturalmente parlando, il fascismo «imperiale» degli anni trenta.

«Mazzini maestro dell'odierno fascismo» piantato là in mezzo al cosiddetto discorso del manganello del marzo 1924, due mesi prima dell'assassinio di Matteotti sotto i colpi precisamente di quel manganello, ancorché non brandito personalmente da Gentile, su questo non c'è dubbio, è qualche cosa che non si riesce facilmente a digerire, quantunque Croce, ad esempio, continuasse a digerirlo, e non a caso, per un anno intero, fino alla provocazione ennesima del Vico in camicia nera e della tessera onoraria a

Silvio Spaventa, titoli ben noti della stampa dell'epoca, a cominciare dal timoratissimo «Giornale d'Italia»: ma questa è tutta un'altra faccenda.

RAFFAELE COLAPIETRA

H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2000[8], pp. XXXIII-286.

Hannah Arendt è ormai considerata una delle figure piú significative e complesse della cultura del Novecento. Diventano sempre piú numerosi gli studi che, in Europa come negli Stati Uniti, vengono dedicati all'analisi del suo pensiero, come dimostra anche la recente iniziativa editoriale tesa alla pubblicazione dell'*Archivio Arendt*.

Personalità forte e indipendente, mai spettatrice distaccata della vita pubblica, la Arendt non tende mai a rifugiarsi nella contemplazione o nell'esercizio di una filosofia trascendente, ma orienta il suo interesse sull'analisi del senso dell'agire politico. La politica è, anzitutto, per la Arendt, tecnica e pensiero e costituisce il luogo in cui si edifica uno spirito di compartecipazione e di condivisione.

I temi principali su cui fa leva la sua riflessione sono il *lavoro*, l'*opera* e l'*azione*; tematiche, queste, affrontate in modo piú diretto in una delle sue opere piú significative, pubblicata nel 1958 a Chicago con il titolo *The Human Condition,* tradotta in Italia con il titolo *Vita activa* e giunta all'ottava edizione. L'opera nasce da un interrogativo sulla natura della realtà contemporanea: si tratta di comprendere, cioè, il significato della vittoria dell'*animal laborans* sull'*homo faber* che aveva inaugurato, weberianamente, l'età moderna e di motivare l'estinzione della dimensione pubblica dell'agire nelle società moderne rispetto all'organizzazione socio-economica dell'antica *polis*. L'antica Grecia, anch'essa punto di riferimento costante nel pensiero della Arendt, diventa il termine di confronto che serve ad evidenziare, per contrasto, il significato di quanto vuol dirsi moderno. Nella *polis* greca esisteva una netta distinzione tra il *lavorare*,

inteso come attività elementare e infinita, dipendente dal processo naturale e, dunque, ridotta a funzione servile, e il *produrre* che ha come risultato la realizzazione di qualcosa di duraturo che concorre al progresso della civiltà ed alla stabilizzazione del mondo umano. Secondo la Arendt, qui inizia la sfera della libera attività, esaltata dalla mentalità moderna che estende la dimensione lavorativa dall'ambito privato alla totalità della vita.

La studiosa si sofferma, poi, ad analizzare come tutti gli eventi di maggior rilievo legati all'evoluzione scientifico-tecnica abbiano prodotto gravi conseguenze. Tra queste, la modificazione sostanziale di alcune delle *condizioni* dell'esistenza umana, quali la *vita,* la *natalità e* la *mortalità.* Nel linguaggio della Arendt la *natalità* non si riduce al semplice fatto biologico della nascita, ma diventa una nuova categoria antropologica; per *nascita*, invece, si intende una nuova esperienza, un momento di illuminazione che si raggiunge con la parola e con l'azione nello spirito pubblico, quando l'individuo diventa uomo assumendosi tutto il peso dell'esistenza. Nascere significa, perciò, entrare nello spazio pubblico, essere in comune con altri, sicché se la nascita è condivisione nell'*essere-tra-gli uomini*, il parlare e il discorso sono gli strumenti attraverso cui agiamo e diamo un nuovo significato alla nostra unicità. Tale unicità si può manifestare solo nel rispetto della pluralità di prospettive, di punti di vista che, interrelandosi, costruiscono il mondo delle libertà e dei diritti dell'uomo.

Se il morire segna la fine di ogni attività ed è sempre *singolare* (ognuno è solo di fronte alla morte), il nascere, al contrario, è un aprirsi al mondo, uno schiudersi all'azione, che è sempre *plurale*, pur rimanendo un principio primo: «Il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico» (p. 8).

Alla categoria della *nascita* si lega la categoria dell'*azione*: nascere significa, infatti, *agire* nel mondo e sul mondo attraverso un continuo riconoscimento dell'Altro. Pensare alla nascita significa cercare una risposta

alla domanda «*chi è l'uomo?*», sforzarsi di definirne l'identità. La Arendt fonda la sua indagine su un'analisi fenomenologica delle condizioni dell'esistenza umana, delle attività che ad essa sono strettamente connesse e degli spazi in cui queste ultime si svolgono. Gli uomini nascono e, fin dai primi esordi della loro esistenza, entrano in rapporto con gli altri viventi, trascorrono la loro esistenza sulla Terra, trasformando, come ha ricordato Gehlen, il mondo naturale allo scopo di renderlo piú consono alle loro esigenze di sopravvivenza.

Tutte queste condizioni rinviano ad altrettante attività umane: il *lavoro*, l'*opera* e l'*azione*. «Tutte e tre le attività e le loro corrispondenti condizioni sono intimamente connesse con le condizioni piú generali dell'esistenza umana: nascita e morte, natalità e mortalità. L'attività lavorativa assicura non solo la sopravvivenza individuale, ma anche la vita della specie. L'operare e il suo prodotto, l'*artificio* umano, conferiscono un elemento di permanenza e continuità alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano. L'azione, in quanto fonda e conserva gli organismi politici, crea la condizione per il ricordo, cioè la storia. Lavoro, opera e azione sono anche radicati nella natalità in quanto hanno il compito di fornire e preservare il mondo per i nuovi venuti, che vengono al mondo come stranieri, e di prevederne e valutarne il costante afflusso. Tuttavia, delle tre attività, è l'azione che è in piú stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè all'agire» (*Ib.*).

La Arendt affronta il primo nucleo tematico, quello del *lavoro*, rifacendosi al pensiero di Marx, considerato come il maggiore tra i filosofi del lavoro, nonostante le ambiguità e le contraddizioni presenti nel suo pensiero. Marx è, infatti, un pensatore che contemporaneamente scopre e dissimula l'essenza del lavoro; partendo dalla considerazione che il lavoro con la rivoluzione industriale ha assunto una nuova centralità, egli scopre il segreto della produttività del lavoro umano, inteso come un processo naturale, come una sintesi tra l'uomo e la natura mediante cui la forza lavorativa è in grado di produrre piú di quanto sia necessario alla sua rigenerazione. Questa produttività umana è parte integrante del processo naturale. Marx, tuttavia, secondo la Arendt, è rimasto prigioniero della diffi-

coltà di voler interpretare il mondo moderno sulla base di categorie che, nel frattempo, hanno perso ogni corrispondenza con la realtà. Per *lavoro*, dunque, la studiosa tedesca intende un'attività legata alle necessità vitali e alla sopravvivenza individuale; all'attività del lavoro corrisponde la condizione della vita stessa: i processi biologici del corpo umano (crescita, metabolismo e decadimento) sono prodotti e sostenuti da un'attività lavorativa che provvede al fabbisogno alimentare.

Cosí riassume la questione la Arendt: «Le cose tangibili meno durevoli sono quelle richieste dal processo vitale stesso. La loro consumazione sopravvive appena all'atto della produzione […]. Dopo una breve sosta nel mondo, ritornano nel processo naturale che le ha prodotte sia mediante l'assorbimento nel processo della vita animale sia perché deperiscono; nella loro forma di cose fatte dall'uomo, mediante la quale hanno acquistato il loro posto effimero nel mondo dei prodotti umani, scompaiono piú rapidamente di qualsiasi altra parte del mondo. Considerate nella loro apparenza al mondo, sono le meno mondane e nello stesso tempo le piú naturali di tutte le cose. Benché siano di fattura umana, vanno e vengono, sono prodotte e consumate, in accordo con il sempre ricorrente movimento ciclico della natura» (pp. 68-9).

Il secondo nucleo tematico si accentra attorno alla distinzione tra *opera* e *azione*, e si rifà, in particolare, al pensiero di Martin Heidegger, maestro e amico della Arendt. Heidegger, partendo dal fatto che il *Dasein* è costitutivamente *essere-con* afferma il carattere inautentico della sfera pubblica, di quella dimensione della quotidianità in cui gli uomini si misurano, si contrappongono e si livellano gli uni sugli altri. Essi si assoggettano, cosí, alla dittatura del *si* impersonale, che è insieme tutti e nessuno. Soltanto sottraendosi a questa dittatura, nella decisione che muove da quel *poter essere se stesso* che gli è piú proprio, l'*esserci* attinge la propria autentica dimensione antropologica. La Arendt riflette a lungo sulle pagine di *Essere e Tempo,* che le forniscono la chiave per le sue analisi dell'odierna società di massa; però, nello stesso tempo, si preoccupa di garantire, al contrario di Heidegger, lo spazio dell'agire politico. Ciò che in quest'ultimo è contrassegnato come inautentico, cioè la dimensione pubblica, diventa in lei la dimensione dell'autentico per eccellenza. La *praxis* auten-

tica è, quindi, l'agire pubblico e politico.

L'*opera*, infatti, si distingue dal lavoro del nostro corpo, in quanto l'*homo faber*, a differenza dell'*animal laborans*, che è servo della natura e della terra, si comporta da signore e padrone di tutta la terra e con la sua stessa opera è in grado di costruirsi un mondo artificiale piú adatto alle sue esigenze di quanto non lo sia il mondo naturale. L'uomo, a differenza dell'animale, non è biologicamente programmato per vivere in un determinato ambiente, ma è in grado, per mezzo della sua opera, di sopravvivere ovunque, trasformando le condizioni naturali in un ambiente ricco di quei manufatti che compensano le carenze biologiche e facilitano la sopravvivenza. La vita individuale di ciascuno si svolge all'interno di questo mondo artificiale, che rimane stabile e destinato a sopravvivere ai singoli. Solo nell'*azione* l'uomo realizza la propria condizione specifica, la caratteristica umana di porsi in relazione, di entrare in rapporto con gli altri e di comunicare con loro: l'azione politica diventa la pratica «attraverso cui l'essere umano conferisce senso alla sua esistenza: si riscatta dalla naturalità del genere affermandosi nella sua singolarità. Descritta come un fine in sé, tra le attività umane è l'unica capace di dare vita al nuovo». Per questo motivo, l'azione politica corrisponde alla condizione di *pluralità*: gli uomini, infatti, possono operare o lavorare in solitudine, rendendosi, in questo modo, simili agli animali o alle divinità creatrici, ma non possono mai agire in solitudine.

La *pluralità* è la condizione d'esistenza di ogni vita politica, di ogni rapporto di relazione. *Inter homines esse* è il motto dell'animale politico che ha bisogno di stabilire, attraverso il linguaggio, un rapporto scambievole con gli altri esseri umani diversi e, al contempo, uguali a lui. In altre parole, «la sua peculiarità consiste nell'unire e al tempo stesso separare: articolare la pluralità dei singoli attraverso relazioni che non siano né verticali e né gerarchiche, e che al contempo impediscano la ricompattazione unitaria». È essenziale che l'uomo sia visto ed ascoltato dagli altri, che esca dall'ambito privato per entrare in quello pubblico, che si sottragga dalla sfera privata, familiare, domestica in cui si provvede alla necessità della sopravvivenza con il lavoro e con le opere per raggiungere quella pubblica, sociale, politica, in cui si attua, attraverso l'azione, il «regno

della libertà».

Se nell'ambito del lavoro l'uomo può soltanto manipolare ciò che gli si trova di fronte e nell'ambito dell'opera può costruire oggetti artificiali, attraverso l'azione politica può realizzare i suoi progetti e passare, cosí, in termini heideggeriani, dall'esistenza inautentica a un'esistenza autentica: «L'azione, considerata come l'attività piú peculiare dell'uomo, altro non è se non quella che è in piú stretto rapporto con la condizione della natalità, categoria che, nel mondo piú pregnante, concatenato e conseguente, si salda con la categoria della nascita» (p. 182).

La lezione della Arendt insegna a comprendere come le condizioni fondamentali dell'esistenza umana (vita, nascita, morte, pluralità, terra e mondanità), che fino ad oggi erano rimaste relativamente costanti, stanno ormai subendo continui mutamenti nel mondo contemporaneo. Natalità e mortalità, che apparivano come i due limiti invalicabili dell'esistenza, cominciano ad essere modificati dagli interventi della scienza, che cerca di sostituirsi alla natura nel prolungare la vita o nel permettere la nascita. Le stesse condizioni dell'esistenza stanno ormai divenendo, specie alla luce delle tecniche dell'ingegneria genetica, oggetto di manipolazione e di controllo da parte dell'uomo. In questa prospettiva, si rischia di distruggere l'ambiente in cui siamo nati e di privare l'individuo della sua autonomia biologica e di pensiero. Distruggendo la natura, la società umana distrugge la condizione fondamentale della propria nascita e della propria libertà: la Arendt lo aveva capito da molto tempo.

TIZIANA GIUFFRÉ

S. MARTELLA, *Pinocchio: eroe anticristiano. Il codice della nascita nei processi di liberazione*, Padova, Edizioni Sapere, 2000, pp. 210.

A cura delle Edizioni Sapere di Padova è uscito, nel gennaio 2000, un volume dall'accattivante titolo: *Pinocchio: eroe anticristiano*. Ne è autore Sergio Martella.

Il chiaro riferimento all'opera letteraria di Carlo Collodi, ricavabile dal titolo, rivela un approccio inconsueto al tema, di certo non facile, del matriarcato e della difesa della civiltà sociale, tema plurisecolare al centro del dibattito socio-psico-antropologico nonché ideologico politico specie di area marxista.

L'autore sostiene che la favola italiana piú tradotta all'estero possa aiutare a comprendere la verità profonda che sottende ad ogni processo storico e sociale di emancipazione umana. Nelle allegorie di Collodi, Pinocchio è portatore di un'etica profondamente laica, che pare un'esplicita condanna del mito della croce. Proprio dal legno, infatti, nasce il burattino e ciò può indurre a pensare che il destino di redenzione sia alla portata degli uomini.

Prima di addentrarci, però, tra analogie e contrari, nelle storie di Gesù e di Pinocchio, sembra opportuno seguire piú da vicino il percorso d'indagine seguito da Martella volto a precisare quale sia il ruolo della figura paterna nella religione cristiana. Si tratta di rendere chiaro il motivo per il quale Collodi tende a relegare il ruolo materno entro ambiti opposti rispetto a quelli che la stessa dimensione materna, di fatto, occupa nella realtà, a partire da un fattore fisiologico che le è proprio: quello del parto. Quest'ultimo diviene una forma di dominio e si delinea, nella proiezione sociale, come una vera e propria struttura di potere che articola e condiziona le relazioni interpersonali.

Per Martella, la storia di ciascuno è la vicenda del figlio che diviene soggetto cosciente di sé staccandosi dalla madre. Il matriarcato della teologia cristiana nega, però, tale divenire, sia sociale che sessuale. Contrastando il significato di tale distacco nel naturale sviluppo fisio-affettivo, questo percorso si lega ad una concezione della vita come sacrificio fino all'esito di morte, la quale viene vista, nel credo cristiano, come preludio alla redenzione.

Ma cosa centra Pinocchio? Innanzitutto Martella vede il burattino allo stesso modo di un Edipo di legno, il quale deve l'edificazione del suo mito letterario all'intrinseco valore di allegoria anticristiana scandita dal proprio itinerario di emancipazione della materia prima, il legno, verso la vita. Le vicende del protagonista dell'opera di Collodi, Pinocchio, vengo-

no considerate, dallo stesso Martella, come un riscatto del martirio subìto da Gesù Cristo, che trova la morte, anch'egli nel ruolo di figlio, sul *legno* della croce. Geppetto e Giuseppe, sono i rispettivi padri, entrambi falegnami, ma i loro percorsi umani ed escatologici sono opposti e inconciliabili: se l'uno è essenziale al punto da autoprodurre il figlio, l'altro è privo di ruolo sessuale.

Sorge, cosí, un'importante questione: può un'entità vivente, capace di procreare, produrre da sé qualcosa riconoscendole uno statuto di piena autonomia ontologica? Il volume di Martella presenta due temi essenziali: il concetto di differenza sessuale, che non è riduttivamente la questione della distinzione del genere maschile dal femminile, quanto quello della generazione o, meglio, dell'avvicendamento generazionale della donna-figlia nel ruolo di donna-madre, in un percorso di sviluppo socio-culturale e psicologico; altro rilevante aspetto è quello dell'interpretazione contenuta nel volume della figura di Edipo: veramente il suo esordio affettivo muove dalla volontà di congiungersi con la madre? Non è forse quest'ultima ad indurre ad un gioco *perverso* tale da rendere possibile la sostituzione della figura del marito-padre con il figlio divenuto adulto? Martella evoca, poi, le figure di Oreste ed Amleto, allo scopo di evidenziare il complesso tema della sottrazione *del* e *dal* maschile.

Queste e molte altre le suggestioni presenti in questo studio, denso di rimandi a figure di spicco della storia della letteratura, della psicoanalisi, della musica contemporanea e pertanto assai generoso di spunti di riflessione, a tratti persino provocatori: «Il Cristo in croce deve aver spaventato piú di una generazione di bambini» (p.7); «la biografia di Pinocchio è il riscatto del figlio e del padre dal destino di ritenzione e martirio deliberato dalla tirannide dello spirito cristiano […]» (*Ib.*); «l'antro della caverna è metafora dell'utero materno, come il clan di appartenenza lo è, in funzione di contenitore, nella proiezione sociale» (p.11); «la sacra famiglia si riproduce alienata, sul modello dell'unità placentare realizzando il ciclo di minaccia, punizione e colpa» (pp.25-6), solo per citare alcuni esempi tratti da vari passaggi dello studio, anche se si è sovente sorpresi dalla loro discutibilità. Forse, uno dei maggiori pregi del volume risiede proprio in ciò, nel costante stadio di abbozzo e di stimolo in cui si mantiene, ora con

un'abile contorsione, ora perdendo persino l'equilibrio.

Altra peculiarità dello studio risiede nell'uso del linguaggio, spesso piú vicino a una *reverie* che ad una trattazione sistematica come, invece, la difficoltà dei problemi trattati indurrebbe ad aspettarsi. La vicenda di Pinocchio, nella sua valenza di esorcismo del precetto cristiano, oltre a possedere un indubbio interesse letterario rappresenta anche l'occasione per ragionare su temi che riguardano la microfisiologia del potere, tra psicologia e sociologia della politica. Secondo Martella, tra favola, mito e religione c'è la stessa differenza che intercorre tra il sogno, l'immaginario e la prescrizione. Favola e mito sono motivati da un'apparente logica di distacco dalla realtà materiale e finiscono per approdare alla piú pura essenza metaforizzata della realtà stessa. L'elaborazione è libera, prescinde dalle resistenze del pensiero razionale, e come tale risponde ad una funzione propedeutica e lenitiva. La religione ha finalità profonde di proibizione e di controllo, contestualizza in ambiti ritenuti *leciti* lo sviluppo delle istanze della ragione.

Il testo si chiude con un suggestivo *invito al viaggio*: «È necessario comprendere, combattere e superare la dittatura matriarcale, sostitire la legge della civiltà sociale al primato del sangue e a quello biologico della razza che è negazione del parto come debutto alla vita. In questo compito, che si realizza nella responsabilità di ciascuno di prefigurare il mondo come personale rappresentazione della felicità, risiede la sfida della nuova condizione» (p.199).

STEFANO DONNO