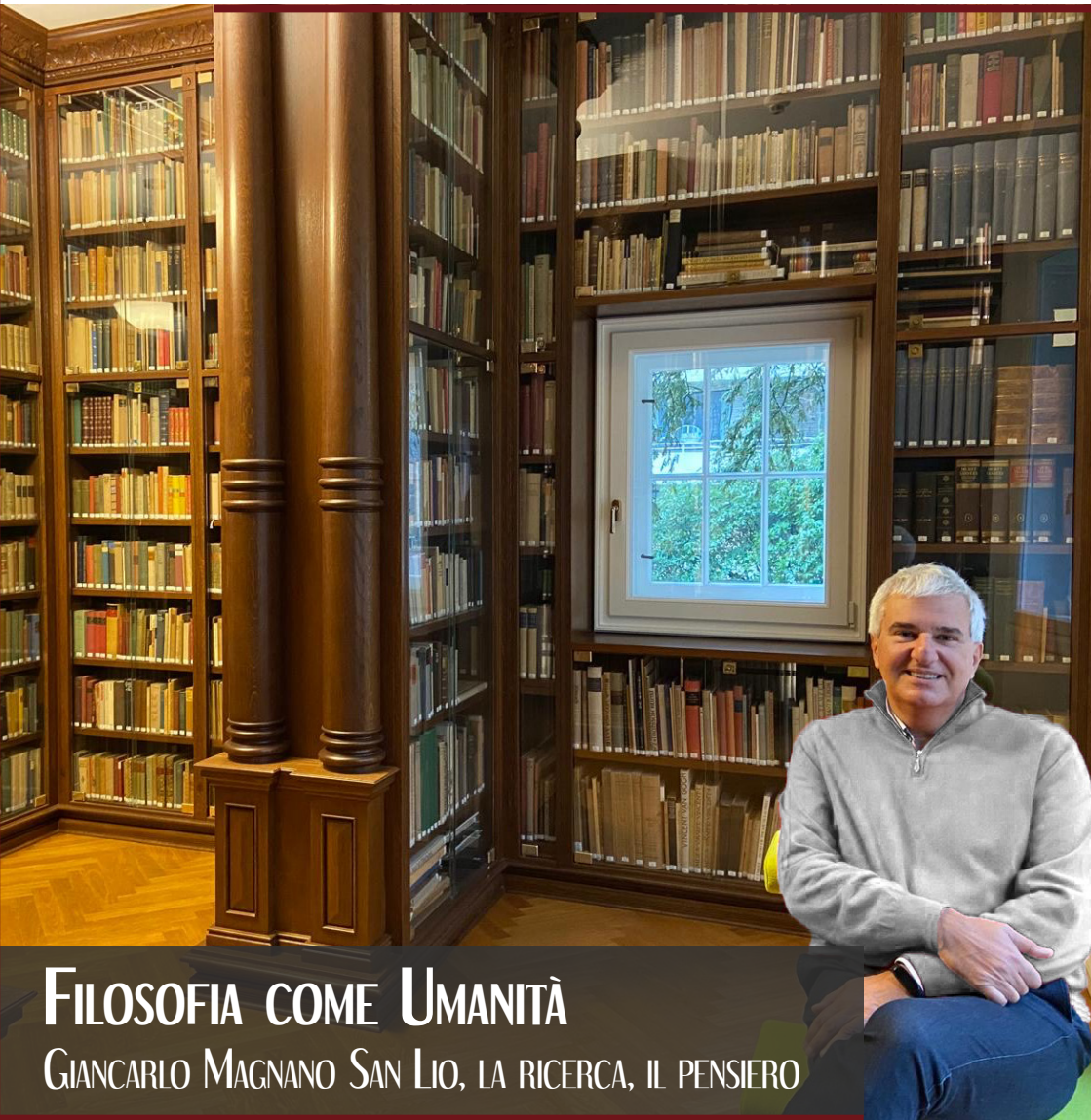


Siculatorum Gymnasium

A JOURNAL FOR THE HUMANITIES
LXXVII, X, 2024



FILOSOFIA COME UMANITÀ

GIANCARLO MAGNANO SAN LIO, LA RICERCA, IL PENSIERO



UNIVERSITÀ
degli STUDI
di CATANIA

DIPARTIMENTO DI
SCIENZE
UMANISTICHE

Siculatorum Gymnasium

A JOURNAL FOR THE HUMANITIES

LXXVII, X, 2024

Siculorum Gymnasium
A Journal for the Humanities
Anno LXXVII, X, 2024
Issn: 2499-667X

<http://www.siculorum.unict.it/uploads/articles/siculorum.pdf>
data di pubblicazione: gennaio-dicembre 2024

Dipartimento di Scienze Umanistiche
Università degli Studi di Catania
Piazza Dante, 32
95124 Catania

Il presente volume non ha fini di lucro, ma ha come scopo la divulgazione di ricerche scientifiche prodotte in ambito accademico. Le immagini contenute in questo numero, corredate dei nomi degli autori e delle fonti da cui sono tratte, rientrano nella finalità della rivista; pertanto per l'utilizzo e la diffusione di questi materiali valgono i termini previsti dalle singole licenze o, in assenza di licenze specifiche, si applica quanto previsto dalla Lda n. 633/41 e succ. mod.

Impaginazione e grafica: Duetredue Edizioni

BOARD

DIRETTORE

Antonio Sichera

VICEDIRETTORE

Arianna Rotondo

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Carafa (Università di Roma La Sapienza), Thomas Klinkert (Università di Zurigo), Giuseppe Balirano (Università Orientale di Napoli), Dr. Heinz-Günter Nesselrath (Georg-August- Università di Göttingen), Marcello Aprile (Università del Salento), Edoardo Massimilla (Università Federico II Napoli), Francesco Benigno (Università La Normale di Pisa), Aboubakr Chraibi (Centre de Recherche PLIDAM), Riccardo Morri (Università La Sapienza Roma).

COMITATO DI REDAZIONE

Francesca Aiello, Giulia Arcidiacono, Salvatore Arcidiacono, Baiamonte Francesco, Liborio Barbarino, Tancredi Bella, Pietro Cagni, Marco Camera, Giuseppe Canzoneri, Maria Rosa De Luca, Marianna Figuera, Andrea Gennaro, Corrado Giarratana, Laura Giurdanella, Marica Magnano San Lio, Barbara Mancuso, Adriano Napoli, Maria Rosaria Petringa, Salvatore Nascone Pistone, Melania Nucifora, Orazio Portuese, Ivana Randazzo, Pietro Russo, Federica Santagati, Simona Scattina, Francesca Vigo, Marta Vilardo.

INDICE

ANTONIO SICHERA e ARIANNA ROTONDO Editoriale	9
---	---

SANTO BURGIO, CORRADO GIARRATANA, LUIGI INGALISO, IVANA RANDAZZO <i>Per Giancarlo Magnano San Lio</i>	15
---	----

RES

ROBERTA VISONE «Il grande labirinto dell'essere non è senza un piano»: <i>l'eccezione dell'essere umano nella riflessione di Alfred Russel Wallace</i>	27
---	----

ROSELLA FARAONE <i>La pratica della riflessione filosofica nella sua declinazione storiografica</i>	41
--	----

GIOVANNI MORRONE <i>Cultura e modernità</i>	55
--	----

RAFFAELE CARBONE <i>Decadenza e diversione: Horkheimer e la critica della cultura</i>	65
--	----

RENATO PETTOELLO <i>La coscienza lacerata. Alcune considerazioni sulla filosofia della cultura</i>	91
---	----

MARICA MAGNANO SAN LIO <i>Metodo storico e pratica storiografica: Dilthey su Burckhardt</i>	103
--	-----

DOMENICO CONTE <i>Adrian Leverkühn e la cerchia Kridwiß nel «Doctor Faustus» di Thomas Mann. Con uno sguardo alla «grandezza»</i>	127
--	-----

DOMENICO M. FAZIO
*Sull' "antistoricismo" di Arthur Schopenhauer e su alcune sue
inattese conseguenze* 143

MAURIZIO CAMBI
*Uomini, maghi e profeti. Giordano Bruno e la forza
della natura umana* 157

ELIO FRANZINI
*A che punto è la notte? Brevi riflessioni sulla
politica universitaria* 171

RILETTURE

GIANCARLO MAGNANO SAN LIO, *Mito e Kulturgeschichte tra
Hermann Usener ed Ernst Cassirer*, in F. Lomonaco (ed.), *Simbolo
e Cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*,
Milano, FrancoAngeli 2012, pp. 70-87. 183

ALBERTO GIOVANNI BIUSO
Lo storicismo sovrastorico di Giancarlo Magnano San Lio 187

GIOVANNA R. GIARDINA
*Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer:
una riflessione critica sul contributo di Giancarlo Magnano San Lio* 193

MARCO MAZZONE
Dimensione mitica e democrazia 199

MARIA VITA ROMEO
Simbolo e salvezza in Simone Weil 205

AGORÀ

Utopics

SANTO DI NUOVO
*Psicopatologia e psicoterapia:
la prospettiva fenomenologica è ancora attuale?* 215

Riflessi

GIANLUCA BELLIA

Storia e natura tra Illuminismo e Romanticismo: lo storicismo provvidenzialistico di J.G. Herder e la scienza naturale di J.W. Goethe

243

Esperienze

DOMENICO SPINOSA

Breve nota sulla nozione di funzione in Dilthey e in Cassirer. Rileggendo alcune pagine di Giancarlo Magnano San Lio

249

Fil rouge

MARTA VILARDO

The Importance of the Reader

257

ISABELLA BAZZANO

Natura e spirito: la rivoluzione metodologica di Johann Wolfgang Goethe

285

Scie

VIVIANA GALLETTA

Organologia, esperienza e storia. La materia secondo Frans Hemsterhuis

295

BIBLIOSICILY

Recensioni

303

EDITORIALE

di Antonio Sichera e Arianna Rotondo

Giancarlo Magnano San Lio è stato l'anima del *Siculorum Gymnasium*, la gloriosa rivista della Facoltà di Lettere dell'Università di Catania guadagnata a una nuova vita nel 2014, all'inizio della direzione del DISUM da parte di Magnano, con l'aggiunta di un significativo sottotitolo: *A Journal for Humanities*. Il *Siculorum* oggi taglia il traguardo dei dieci anni. Senza di lui. O almeno così potrebbe sembrare. In verità, la presenza di Giancarlo per noi e per i tanti che hanno contribuito alla rivista lungo questi dieci anni è quanto mai viva e tangibile. Il *Siculorum* porta infatti, sin dalla veste grafica, l'impronta della sua signorilità, della sua misura, del suo modo gentile di essere al mondo. Per questo abbiamo sentito la necessità di dedicare a Giancarlo questo numero della rivista che speravamo di presentare e di celebrare insieme a lui. Vogliamo così fare memoria del direttore/fondatore del nuovo *Siculorum* e offrire oggi ai nostri lettori un ritratto originale del Magnano uomo e studioso. È un percorso che avverrà in diverse tappe, in questo numero tutto dedicato a lui.

L'uomo anzitutto: nelle pagine iniziali del numero, i colleghi e gli allievi a lui più vicini – Santo Burgio, Corrado Giarratana, Luigi Ingaliso e Ivana Randazzo, – ci consegnano un'immagine a tutto tondo di una carriera e di un percorso umano e intellettuale che ha segnato la storia, prima della Facoltà di Lettere e poi del Dipartimento di Scienze Umanistiche, come dimostra tra l'altro l'intitolazione a Giancarlo Magnano San Lio del Coro di Notte del Monastero dei Benedettini, fortemente voluta anzitutto da Marina Paino, amica e collega di una vita.

Ma non solo. Giancarlo era un grande studioso. E quando si lavora in maniera intensa e assidua su una zona della filosofia moderna e contemporanea (ma vale per ogni autentico interesse di ricerca umanistico) non si studia semplicemente un ‘oggetto culturale’, bensì si va esprimendo nel tempo, in controtelaio, un modo di pensare e di sentire il mondo. Si vanno così esplicitando – come se si trattasse della linfa dell’anima che alimenta i libri, i saggi, gli articoli – le tensioni profonde, le idee forti sottese che sorreggono le diverse figure della ricerca.

È questo il tessuto connettivo delle prime due sezioni del numero: *Res* e *Riletture*. Ci siamo interrogati cioè su quali fossero i principi-guida, i nodi ultimi del lavoro di Giancarlo e abbiamo chiesto ad alcuni dei suoi amici filosofi – con la mediazione generosa di Edoardo Massimilla – di scrivere un saggio attorno a questi nuclei profondi della ricerca del Magnano studioso.

A partire da un aspetto di metodo, del tutto centrale. Ci riferiamo a un modo di concepire la pratica della filosofia in senso radicalmente storico che Giancarlo ha attinto dai suoi maestri, da Corrado Dollo a Peppino Cacciatore e Fulvio Tessitore. Su tale profilo euristico della ricerca filosofica di Giancarlo scrivono sia Roberta Visone, che illumina a tal proposito lo scarto decisivo tra la scienza di Darwin e l’ideologia di Spencer, a cui si allinea Alfred Russel Wallace; sia Rosella Faraone, che difende lo statuto della storia della filosofia in quanto filosofare *tout court*, vista la strutturale esigenza del dialogo, della conversazione tra filosofi di ogni epoca, nella costruzione del discorso di qualunque pensatore, fosse anche il più speculativo. Come a dire che alla dimensione teoretica del pensare è sempre sottesa la tradizione in cui ci si inserisce e con la quale ci si intrattiene. Lo statuto storico del filosofare, al di là di sterili contraddizioni, aggancia l’atto del pensare alla realtà del divenire umano, delle sue fatiche e delle sue contraddizioni, mitigando fughe solipsistiche o invenzioni narcisistiche. Senza dogmatismi, ovviamente. Lo Heidegger letto da Giancarlo sotto la guida di un giovanissimo Mazzarella resta un’eccezione luminosa, più per la scelta selettiva delle fonti storiche però, che per la loro mancanza.

Tutto l'itinerario filosofico di Magnano ha ruotato attorno all'idea di cultura, a cui ha dedicato la gran parte delle sue energie, all'interno della scuola napoletana e nel quadro di una costante collaborazione con l'«Archivio di Storia della Cultura». A illuminare questo sfondo contribuisce Giovanni Morrone, con una riflessione fondamentale sul nesso tra cultura e modernità, colto nella sua feconda contraddizione interna. Del moderno, infatti, la cultura è al contempo orizzonte ineludibile e strumento di critica implacabile. La cultura si fa e si esprime nella critica, che è sempre, paradossalmente, critica della cultura stessa. La sua natura è quella di mettersi in questione nel suo proprio costituirsi. Il moderno è dunque l'epoca della cultura e della sua negazione creativa. Una dialettica questa – tipica della cultura e della ragione moderne – all'interno della quale Raffaele Carbone mette in luce, sulla scorta di Horkheimer, il passaggio storico, fondamentale nella *Neuzeit*, dalla cultura borghese ottocentesca, erede dell'assetto aristocratico, alla contemporanea cultura di massa, divenuta produzione, merce di consumo da immettere nel gioco del mercato.

Duplicità, ma anche unità. Nella filosofia contemporanea, il pensatore che più di ogni altro ha tentato di unificare l'agire culturale, nelle sue diverse manifestazioni, sotto una categoria onnicomprensiva, è stato senza dubbio Ernst Cassirer, con il suo concetto di «forma simbolica». Si può dire che la *Philosophie der symbolischen Formen* abbia rappresentato una sorta di basso continuo degli studi di Giancarlo. Alla lezione di Cassirer, alla sua feconda problematicità, dedica un saggio accurato in *Res* Renato Pettoello. E proprio attorno a uno scritto di Magnano su Cassirer, in occasione degli ottant'anni della *Philosophie*, ruota la sezione *Riletture* di questo numero del *Siculatorum*, dove quattro professori del DISUM, di diverso orientamento filosofico, discutono criticamente il contributo del loro collega e amico. Si tratta di un filosofo teoretico, Alberto Giovanni Biuso; di una storica della filosofia antica, Giovanna Rita Giardina; di un filosofo del linguaggio, Marco Mazzone; di una filosofa morale, Maria Vita Romeo.

Della ricerca di Giancarlo la Germania e lo storicismo tedesco hanno rappresentato il terreno d'elezione. A Dilthey Magnano ha dedicato molti anni dei suoi studi, divenendo traduttore e interprete di spicco, tra i più noti e influenti, del filosofo delle *Geisteswissenschaften*. Con emozione e gratitudine ospitiamo in questo numero del *Siculorum* una traduzione diltheyana di Marica Magnano San Lio. Si tratta di una recensione giovanile a *Die Kultur der Renaissance in Italien*, il capolavoro di Jacob Burckhardt. Una recensione in cui Dilthey comincia ad affrontare il problema della fondazione di una *Kulturgeschichte*. Ai nostri occhi, questa traduzione è però anzitutto l'omaggio di una figlia filosofa al papà che l'ha allevata e custodita in questi studi, restituendo a tutti noi il senso di una continuità profonda e toccante. All'atmosfera tedesca degli studi di Giancarlo rimanda anche il contributo di Domenico Conte, uno dei maggiori studiosi dell'opera di Thomas Mann, del quale viene analizzato in particolare il *Doctor Faustus*, mettendo in luce l'inquietante genialità di Adrian Leverkühn, sotto le cui spoglie si nasconde la personalità di un *Führer*: questioni di filosofia, di letteratura, ma anche di stringente attualità, di fronte alla deriva dell'uomo forte al comando sulla quale sembra celebrarsi il crepuscolo della democrazia in Occidente.

Ci sono poi due idee che hanno accompagnato tutto il lavoro filosofico di Giancarlo, costituendone – diremmo – i tratti peculiari, chiarissimi agli occhi di lettori della sua opera anche solo minimamente attenti. La prima idea portante è quella di «individuo». Un individuo inteso ovviamente non nel senso dell'isolamento e del rifiuto dell'alterità, bensì in quello, per Magnano ben più calzante, di soggetto libero, autonomo, capace di farsi carico responsabilmente delle proprie scelte e della propria vita. Essere individui significa in questa chiave assumere il rischio della soggettività, con la sua luce e la sua ombra. Senza deflessioni e senza estremismi, tenendo in mano le redini dell'esistenza, accettando la solitudine della determinazione e della scelta, riservandosi

uno spazio ultimo di de-cisione, che vuol dire coraggio ma anche cesura inevitabile col mondo, con la sua chiacchiera, con le sue pressioni. Domenico Fazio affronta la questione in termini schopenhaueriani, a partire dalla definizione dello statuto del sapere storico e del suo nesso con l'essenza dell'umanità.

L'altro cardine dello sfondo euristico del Magnano studioso è senza ombra di dubbio l'idea di uomo, anzi di 'Umanità'. Giancarlo ha sempre avuto una sensibilità particolare per la dimensione umana della vita e della ricerca. Si è trattato, dal suo punto di vista, di un focus costante sull'«uomo intero», e cioè su un'umanità che non fosse sovrapposizione di elementi irrelati né puro primato della mente, dell'intelletto. Nel suo pensare, essere uomini significa volgersi all'umanità in un senso totale, in tutte le sue componenti. Un'umanità compresa ma mai smembrata. Fine, ma sempre integrata. Nobile, ma non slegata dalla 'materia' vitale del corpo e del sentimento. Una 'Umanità' con la maiuscola, per indicare il rispetto e la considerazione che il filosofo Magnano nutriva per la nostra condizione e per i suoi orizzonti ideali. Maurizio Cambi cerca di dar ragione di questa zona così delicata del lavoro del Nostro, appoggiandosi idealmente alla parabola di Giordano Bruno, alfiere dell'immanenza della ragione e della dignità intrinseca dell'umano.

La carriera di Giancarlo Magnano è stata costellata di onorificenze accademiche e soprattutto di incarichi istituzionali prestigiosi – dalla direzione del DISUM al prorettorato –, da lui assunti per senso di responsabilità e per spirito di servizio. A questa componente politica della sua vita universitaria si lega implicitamente il saggio che Elio Franzini, amico di antica data di Giancarlo, dedica alla situazione accademica odierna, ai suoi problemi, alle sue prospettive, alla sua necessità di considerazione pubblica, di finanziamento adeguato, di diversa valutazione, di necessario rinnovamento. *Res* si chiude dunque indicativamente con un contributo animato da sincera passione e da grande preoccupazione circa il futuro dell'istituzione a cui Giancarlo ha de-

dicato la vita (e che proprio a Catania, nella più antica università siciliana, ha subito una ferita giudiziaria profonda e sbagliata, di cui Magnano è stato icona e vittima, come ha poi dimostrato un'assoluzione quasi beffarda, arrivata pochi giorni dopo la sua morte. La storia è lenta, ma alla fine chiede il conto: molti se ne dovranno ricordare).

In dialogo con la vita e l'opera di Giancarlo è concepita anche la sezione *Agorà* di questo numero della rivista. Per un verso, perché vi convergono, in direzioni diverse e in una forma di ideale restituzione, i contributi di allievi che hanno condiviso con il loro professore di Storia della Filosofia progetti e pensieri: Gianluca Bellia, Domenico Spinosa, Marta Vilardo, Isabella Bazzano e Viviana Galletta. Per l'altro, perché Santo Di Nuovo, anima e timoniere di lungo corso delle Scienze della Formazione e degli studi di Psicologia a Catania, ha voluto rendere omaggio a Giancarlo con un saggio fenomenologico su psicopatologia e psicoterapia, in sintonia con l'eredità jaspersiana verso la quale il Magnano storico della filosofia contemporanea ha indirizzato la figlia Marica sin dai primi passi della sua ricerca, in Italia come in Germania (e al viaggio tedesco di Marica e Giancarlo sulle orme di Jaspers risale la bellissima foto ospitata in copertina).

Non poteva mancare nemmeno questa volta *BiblioSicily*, una sezione a cui il direttore Magnano teneva tanto proprio per la sua natura speciale, quella di mettere assieme i libri, la cultura e la Sicilia. I libri che sono stati suoi compagni. La cultura, di cui si è nutrito e che ha nutrito ed elevato con la sua lezione. La Sicilia, che ha perso troppo presto un suo grande figlio, ma che se lo ritroverà vivente, con gioia, sul filo del tempo e dell'umanità.

PER GIANCARLO MAGNANO SAN LIO

di *Santo Burgio, Corrado Giarrotana, Luigi Ingaliso, Ivana Randazzo*

La complessa vicenda intellettuale di Giancarlo Magnano San Lio va letta e compresa attraverso la fitta trama di relazioni umane e professionali che egli ha saputo tessere lungo tutta la sua carriera accademica a partire dalle persone che più gli sono state accanto nelle sue peregrinazioni scientifiche, amici e allievi in primo luogo. Questo spiega la necessità di scrivere a più mani il ritratto di un amico e di un maestro con cui si è spezzato il pane quotidiano della ricerca e dell'insegnamento nella più antica istituzione accademica della Sicilia.

Questa parabola esistenziale la si intende ancora meglio se si guarda all'orizzonte culturale, in particolare storico-filosofico, in cui Magnano San Lio si è formato e ha prodotto i suoi primi lavori da studioso di storia della filosofia, cioè alla scuola catanese di Corrado Dollo. In questo senso, c'è un incontro che riveste un'importanza cruciale per questa tradizione di pensiero, che determinerà non solo un nuovo approccio all'analisi dei problemi filosofici, ma la stessa visione storiografica di Dollo e dei suoi allievi di prima e seconda generazione, ed è quello con la scuola storicistica napoletana. La costruzione di un orizzonte storicista a Catania si era nutrito del dialogo tra Corrado Dollo e Giuseppe Giarrizzo che non solo fu il tramite con Fulvio Testatore e, poi, con Giuseppe Cacciatore, ma divenne costante riferimento, soprattutto dopo la morte di Dollo, nel 2001, per tutti i suoi allievi. Non è un caso che, assieme a Giuseppe Giarrizzo e a Enrico Iachello, Magnano San Lio pubblicherà nel 2008 un saggio per celebrare i primi venti anni dell'*Archivio di storia della cultu-*

ra, cioè di quella rivista nella quale Fulvio Tessitore, in un celeberrimo articolo-manifesto, delineava gli obiettivi e le premesse filosofiche del nuovo periodico che, nel tempo, avrebbe accolto tanti contributi della scuola filosofica di Catania. La filosofia della storia affrancata dalla dialettica è diventata il caposaldo per ogni ricerca filosofica successiva, non solo per gli storici della filosofia, ma anche per lo stesso Giarrizzo che l'ha pienamente sperimentata nelle sue ricerche sul Settecento siciliano ed europeo. Non sorprenderà quindi che il ricordo di Giarrizzo, dopo la sua scomparsa nel 2015, venne affidato a Giuseppe Cacciatore, e che lo stesso Magnano San Lio curerà un volume *Per Giuseppe Giarrizzo* (2019).

Lo storicismo, quindi, all'interno della scuola catanese aveva progressivamente assunto la funzione di una bussola per orientare le ricerche e la *methodus* con cui affrontare l'analisi dei temi storico-filosofici, a cui però mancava una riflessione storiografica che si ponesse in rapporto dialettico con quella napoletana. Giancarlo Magnano San Lio fu, tra gli allievi di Dollo, quello che intraprese il percorso di ricostruzione della coscienza storicistica fin dalle sue origini e questo si tradusse in un confronto serrato con la produzione diltheyana sulla quale, già Cacciatore (ricordato come «maestro autorevole ed amico generoso»), aveva pubblicato diversi lavori a partire dagli anni Settanta del secolo scorso.

Nella fertile produzione scientifica che conta oltre 150 titoli, la riflessione diltheyana ha assunto negli anni la struttura di un fiume carsico che, pur appearing in superficie in modo discontinuo, traccia inesorabilmente il corso dell'acqua fino al grande mare della conoscenza. Guardando agli scritti di Magnano San Lio, è indubbio che il filosofo di Biebrich ha fornito, nel tempo, al nostro studioso, non solo i temi, ma anche un approccio metodologico, un'ermeneutica e un'euristica filosofica per comprendere meglio il dipanarsi del pensiero filosofico tedesco contemporaneo e non solo: in altre parole, c'è l'idea chiara, fin dalle scritture giovanili di Giancarlo, che la comprensione dell'ultimo Dilthey,

quello de *L'essenza della filosofia* (1907) e de *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (1910), possa essere considerata da un lato la cifra più alta dell'intera parabola speculativa diltheyana e, dall'altro, uno strumento per leggere un'intera tradizione di pensiero che affonda le sue radici nella Mitteleuropa, e sulla quale Magnano San Lio aveva già iniziato a riflettere con la pubblicazione del volume su *La filosofia austriaca contemporanea* (1991), ma in modo più sistematico nella seconda metà degli anni Novanta in un corposo saggio *Wissenschaftliche Grundlegung und geschichtliches Bewußtsein: die Weltanschauungslehre und die Philosophie der Philosophie als abschliessendes Ergebnis des Diltheyschen Denkweges* (1996), e poi con la fondamentale monografia *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey* (2000), preceduta di qualche anno dalla traduzione de *La dottrina delle visioni del mondo* (1998) di Dilthey. Lo storicismo critico e problematico di Dilthey ha rapito Magnano San Lio non solo per la capacità di ricollocare l'uomo intero al centro della riflessione filosofica, ma anche perché era in grado di parlare, di fornire risposte, probabilmente non esaustive, al nostro tempo: l'uomo è storia.

L'attenzione al fatto storico, mediata dalla lente dello storicismo, permea profondamente gli studi e l'interesse di Magnano San Lio tanto da costituire un vero e proprio programma di ricerca di lungo periodo che trova nell'*Archivio di Storia della cultura*, fondato da Tessitore nel 1988 e diretto dallo stesso Tessitore con Domenico Conte e Edoardo Massimilla, il principale strumento di questa azione. In altre parole, come già aveva scritto nella monografia del 2000, si consolida in lui, sempre di più, il convincimento storiografico che il nucleo forte della riflessione di Dilthey si fonda sull'idea di storicizzare le principali forme dell'esperienza umana. Non è un caso che Magnano San Lio scelga di iniziare questa lunga collaborazione con l'*Archivio* pubblicando la traduzione de *L'idea di Lebensphilosophie in Dilthey* di Georg Misch, uno dei maggiori esponenti della "corrente diltheyana" del

Novecento, evidenziandone la più compiuta interpretazione del percorso speculativo di Wilhelm Dilthey. Questi temi si uniscono ad altre ricerche come quella sulle riflessioni “*gestaltiche*” di Christian von Ehrenfels, sul positivismo di Du Bois-Reymond e sul contesto storico-filosofico della Germania tra Sette e Ottocento.

Il primo quindicennio di ricerche è quindi dedicato ad un’indagine serrata dei fondamenti diltheyani a partire dalle scritture giovanili. In particolare, vengono prese in esame le due componenti del pensiero maturo del filosofo tedesco, cioè l’istanza storico-filosofica, che si realizza attraverso l’analisi e la ricostruzione della storia della filosofia, e l’esigenza autenticamente gno-seologica che guarda alla fondazione delle scienze dello spirito. Tutto ciò obbediva alla necessità del filosofo tedesco di creare una sintesi tra una critica della ragione storica, svincolata da ogni metafisica che avesse pretese di oggettività dogmatica, e una fondazione scientifica delle scienze dello spirito capace sia di superare – contrariamente alla metodologia degli anni precedenti – i limiti di una lettura meramente psicologista, sia le metodologie delle scienze dure. Questi temi, in quei decenni, ebbero grande importanza in Germania e basterebbe, a questo proposito, ricordare il dibattito suscitato dalla pubblicazione de *La filosofia come scienza rigorosa* di Husserl. Pur avendo dissezionato il pensiero filosofico diltheyano fino alle più piccole parti, il quadro che Magnano San Lio analizza e ricompona in questi anni non è caratterizzato dalla sistematicità assoluta; del resto, come ha scritto più volte, questa sarebbe in qualche modo in contraddizione con lo stesso filosofare di Dilthey, cioè con «una dimensione infinita e molteplice della vita, che l’uomo da sempre ha tentato di cogliere e di rappresentare con modalità il più possibile esaustive e rassicuranti»¹. Certo è che la critica della ragione storica e la fondazione delle scienze dello spirito, pur costituendo delle ricerche in qualche modo indipendenti, nella vicenda intellettuale di Dilthey

¹ G. MAGNANO SAN LIO, *Vita e storia. Materiali per Dilthey*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2024, p. 15.

hanno finito spesso per incontrarsi e intrecciarsi, specie nell'ultima parte della sua vita. Infatti, proprio dalla critica della ragione storica, cioè dal riconoscimento della storicità dell'uomo e del mondo trae linfa la "filosofia della filosofia". In altre parole, l'idea di pensare la filosofia come prodotto umano: essa, quindi, può essere compresa solo nel suo darsi nella storia, cioè solo quando la si considera come storia del pensiero che rimanda, come nel più perfetto circolo ermeneutico, al suo creatore, cioè all'uomo che vive in un tempo, nel suo tempo storico. Come notato da Magnano San Lio, il ruolo della filosofia sembra in questo caso fortemente ridimensionato – specie se lo si confronta con le grandi costruzioni metafisiche del passato –; questa apparente *deminutio* la si comprende bene solo se la si legge assieme alle ricerche diltheyane sulle visioni del mondo, cioè unitamente a tutti quei saperi, a quelle forme culturali – religione e poesia, ad esempio – che cercano di comprendere la totalità attraverso un'intuizione o una visione dell'intero. In questo contesto, la filosofia svolge un ruolo di primo piano non solo perché connette le varie visioni del mondo, ma perché, attraverso un processo di ascensione storica, comprende le sue articolazioni e assurge al ruolo di disciplina fondativa e chiarificatrice delle altre, fuggendo ogni tentazione metafisica. Consapevole dell'importanza di questi temi, Magnano San Lio dedica al concetto di *Weltanschauung* due significativi volumi – probabilmente i più originali e impegnativi di questo periodo – con lo scopo di far emergere tutta la sua complessa valenza culturale nella *Kulturgeschichte* europea degli ultimi due secoli in cui la vicenda diltheyana assume la funzione di snodo cruciale: c'è in altre parole, un prima e un dopo Dilthey secondo un piano di ricerca che va da Kant al Novecento. Queste riflessioni sembrerebbero riguardare solo il registro di una ricerca che si fa teoresi, ermeneutica, probabilmente lontana dagli interessi dei non filosofi, ma in realtà nella riflessione di Magnano San Lio tutto ciò non è privo di conseguenze sulla propria singolarità. Infatti, se da un lato è vero che la *Lbenphilosophie* si costruisce attra-

verso lo studio delle *Weltanschauungen*, dall'altro essa non smette di interrogare il singolo individuo che attraversa la sua parentesi esistenziale, che vive la sua storia: ampliando l'orizzonte semantico dell'affermazione diltheyana sulla poesia, si potrebbe dire che è necessario «capire la vita partendo dalla vita stessa»². Un ancoraggio al reale, quello appena delineato, che permetteva così di richiamare e sottolineare anche la lettura criticamente aperta ma mai scettica e relativa della storia delle «forme del sapere intorno all'uomo»³.

All'elemento storiografico delle ricerche si unisce, già a partire dagli anni Duemila, quello biografico con l'intento di analizzare il nesso biografia/storiografia all'interno della speculazione filosofica di Dilthey per meglio comprendere la storia culturale tedesca a cavallo tra XVIII e XIX secolo, tra Illuminismo e Romanticismo: questi interessi porteranno alla pubblicazione della traduzione della biografia di Federico II di Prussia, e poi, oltre un lustro più tardi, allo studio del manoscritto diltheyano su Haym i cui temi saranno ripresi nella monografia *Biografia, politica e Kulturgeschichte in Rudolf Haym* (2009).

Nel corso degli anni, la riflessione critica intorno al mondo delle *Geisteswissenschaften* diviene il nucleo tematico della *Kulturgeschichte*, che muove dall'analisi della fondazione e dello sviluppo delle diverse attività dello spirito:

un itinerario speculativo che, a partire dall'opera di Hermann Usener e fino alle considerazioni di Aby Warburg e di Ernst Cassirer, non senza talune "curiose deviazioni" (per esempio verso Tito Vignoli), ha posto l'attenzione su una più ampia morfologia della cultura e, per certi aspetti, persino della conoscenza scientifica, rifiutando di porre in esclusiva o primaria evidenza qualunque forma di sapere scientifico-naturale e quantificante.⁴

² W. DILTHEY, *L'essenza della filosofia*, Brescia, La Scuola, 1971, p. 120.

³ G. MAGNANO SAN LIO, *Introduzione*, in W. DILTHEY, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, Napoli, Guida, 1998, p. 10.

⁴ G. MAGNANO SAN LIO, *Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer*, in F. LOMO-

Così l'interesse per la filologia classica, teorizzato da Usener, diviene un punto di partenza per meglio comprendere l'agire umano in una dimensione storica: in una prospettiva di profonda interrelazione tra i vari campi del sapere Usener, così come Warburg e Cassirer, riteneva fondamentale, attraverso l'analisi dei documenti raccolti, evidenziare tratti comuni di popoli e culture lontane e diverse tra loro. Sulla scia di Usener, Cassirer interpreta il mito come forma simbolica in stretta relazione con le altre, in un'ottica di comprensione del mondo in cui ogni ambito assume uguale dignità, realizzando così il passaggio dalla critica della conoscenza alla critica della cultura, dalla critica della ragione a quella civiltà.

Si trattava dunque di ampliare la gnoseologia, di kantiana memoria, alle altre forme di cultura. Cassirer riscontra una radice comune delle varie forme simboliche all'interno di una storia della cultura unitaria, mostrando il legame tra scienza e mito (quest'ultimo inteso come il primo tentativo di comprensione del mondo nella storia dell'umanità) e tra tutte le forme simboliche. Linguaggio, mito, arte sono manifestazioni diverse di un unico processo di attività formatrice dello spirito. Sia Cassirer che Warburg si muovono, come notato da Magnano San Lio, sulla scia di Usener seguendo un metodo che procede per comparazione tra le diverse forme, anche tra forme culturali apparentemente lontane tra loro quanto alla loro manifestazione storica. Nello specifico Warburg rintraccia nello studio delle culture primitive tratti presenti nella civiltà odierna, convinto dell'esistenza di connessioni tra forme di rappresentazione come il mito e quelle moderne come la scienza, secondo l'idea di memoria che immagazzina immagini e suoni, a partire dalla quale si sviluppa il pensiero simbolico che contraddistingue la vita dell'uomo.

NACO (ed.), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*. Atti del Convegno internazionale su "Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche", Napoli, 15-16 novembre 2010, Milano, Franco Angeli, 2012, p. 70.

Il contatto tra Cassirer e Warburg, come Magnano San Lio ricorda in più occasioni, riprendendone il carteggio, va oltre l'influenza che lo storico dell'arte ha avuto per gli scritti storiografici e per la costruzione della *Filosofia delle forme simboliche*, riguarda in primo luogo il metodo di lettura ed interpretazione della storia dello spirito e delle scienze della cultura, in cui i vari ambiti risultano interconnessi in un'ottica unitaria dell'uomo inteso come totalità. Forme, simboli, epoche pur con dei momenti di innovazione non sono altro che strumenti di comprensione del mondo che si dispongono secondo una linea di continuità. Magnano San Lio sottolinea come le diverse manifestazioni storiche dello spirito siano uniche ma allo stesso tempo legate alle altre e in questa visione non manca di evidenziare le molte affinità che legano le ricerche warburghiane a quelle cassireriane all'interno della cornice più generale della *Kulturgeschichte*.

La riflessione sulla cultura tedesca e, in particolare, su quella diltheyana, dipanata in un "rapporto" scientifico quasi trentennale, ha consentito a Magnano San Lio di essere considerato uno degli «studiosi più noti di Dilthey»⁵, in Italia e all'estero. Questo fa emergere il senso profondo della sua ultima fatica, dedicata ai rapporti tra vita e storia nel pensiero di Dilthey, nella quale Magnano San Lio mette in luce la complessa eredità kantiana presente nella riflessione filosofica diltheyana, ma anche le grandi novità e, tra queste ultime, la fondazione delle scienze dello spirito. In questa rinnovata prospettiva, scienze dello spirito e scienze della natura cooperano ad una comprensione e ad una spiegazione della vita che non risulta mai completa, mai definitiva proprio perché entrambe vivono nella vita e non possono totalmente astrarsi da essa come fa un osservatore che guardi un quadro: non è un caso che proprio Dilthey per descrivere il complesso rapporto tra noi e la realtà utilizzi la diade io/mondo e non quella di soggetto/oggetto. Questa ermeneutica diltheyana

⁵ G. CACCIATORE, *Prefazione*, in G. MAGNANO SAN LIO, *Per una filosofia dello storicismo. Studi su Dilthey*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, p. 7.

sembrerebbe portare così ad un esito funesto e inevitabile in cui l'essere umano è vittima del mondo. In realtà per Dilthey – e in queste pagine Giancarlo sembra condividere il pensiero del filosofo – «l'enigma della vita va affrontato e, per quanto possibile, compreso, e non già semplicemente subito e vissuto in modo, per così dire, rassegnato ed inevitabilmente fatalistico»⁶. Probabilmente una delle possibili strade per comprendere meglio questo enigma è legata proprio alla considerazione dell'uomo intero nel suo farsi storia, osservato da una prospettiva privilegiata come quella offerta dai saperi umanistici. Proprio nel primo editoriale di questa prestigiosa rivista, di cui è stato direttore dal 2015 al 2024, e che in questo numero ospita diversi contributi di amici e colleghi a cui va la nostra gratitudine, Magnano San Lio ribadiva la sua posizione diltheyana avvertendo il lettore che era necessario non «perder di vista l'unità critica e problematica del sapere, umanistico e non, come fondamentale e costitutiva espressione dell'essere umano»⁷.

In oltre un trentennio di attività di ricerca, Magnano San Lio ha tessuto il fitto ordito della *Kulturgeschichte* otto-novecentesca tedesca ed europea con risultati originalissimi riconosciuti da tutta la comunità degli storici della filosofia. Ha saputo, inoltre, trasformare con garbo e gentilezza queste sue peregrinazioni filosofiche in prassi, guardando sempre all'uomo nella sua interezza e nel suo essere individuo nella storia. Questa spiccata 'umanità', riconosciutagli dai colleghi e dalle persone più care, è probabilmente, tra i molti pregi del suo carattere, quello che ci mancherà di più.

⁶ G. MAGNANO SAN LIO, *Vita e storia. Materiali per Dilthey*, cit., p. 26.

⁷ G. MAGNANO SAN LIO, *Il «Siculorum Gymnasium» e il dibattito attuale sul sapere umanistico*, «Siculorum Gymnasium. A Journal for the Humanities», LXVIII, I (2015), p. 14.

Res

«IL GRANDE LABIRINTO DELL'ESSERE NON È SENZA UN PIANO»: L'ECCEZIONE DELL'ESSERE UMANO NELLA RIFLESSIONE DI ALFRED RUSSEL WALLACE

di Roberta Visone

Nel corso dello «special general meeting» della Linnean Society di Londra tenutosi il primo luglio del 1858 furono presentati due *papers*, a firma di Charles Darwin (1809-1882) e del giovane naturalista gallese Alfred Russel Wallace (1823-1913), con i quali la dottrina della modificazione delle specie per selezione naturale veniva ufficialmente introdotta all'interno del dibattito scientifico sulla generazione e lo sviluppo del vivente.¹ Darwin e Wallace erano giunti separatamente alla scoperta del meccanismo che avrebbe rivoluzionato il modo stesso di concepire l'universo biologico, mettendo definitivamente in scacco il paradigma creazionista, e al quale Darwin avrebbe dedicato il suo capolavoro del 1859, *The origin of species*.²

La rottura epistemologica compiuta da Darwin rispetto alle spiegazioni tradizionali dei fenomeni biologici consiste innanzitutto nell'introduzione di un elemento teorico rivoluzionario, quello del «caso», che sovvertiva l'approccio tradizionale attraverso il quale i naturalisti avevano, fino a quel momento, interpretato l'universo organico: la selezione naturale che produce la modificazione delle specie nel corso del tempo è un principio

¹ C. DARWIN - A. R. WALLACE, *On the tendency of species to form varieties; and on the perpetuation of varieties and species by natural means of selection, communicated by Sir Charles Lyell and Joseph D. Hooker to the LSL meeting of 1 July 1858*, «Journal of the Proceedings of the Linnean Society of London. Zoology», III, 1858, pp. 53-62.

² C. DARWIN, *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, London, John Murray, 1859.

anti-teleologico, non opera secondo piani prestabiliti o prevedibili bensì sulla base di variazioni organiche che insorgono in modo accidentale negli organismi. La produzione di nuove specie viene presentata come il prodotto di fattori contingenti, come l'incontro «casuale» di due catene causali indipendenti³: da un lato quella che conduce al possesso di una data variazione da parte di un organismo e, dall'altro, quella che abbraccia la serie di circostanze che disegnano l'ambiente, biotico e abiotico, esterno all'organismo, ovvero lo scenario della sua lotta per la sopravvivenza. Nuove specie si originano in virtù della sopravvivenza differenziale di individui dotati, in un dato momento, di una variazione accidentale che conferisce loro un vantaggio in questa lotta, e che essi tramandano alla loro progenie.

Supporre che le variazioni che determinano la sopravvivenza di un organismo insorgano in modo accidentale non significa affatto consegnare il processo evolutivo «al puro caso, alla semplice insignificanza di infinite fluttuazioni casuali». ⁴ Vi sono delle leggi che governano il processo ma – è questo il punto che interessa a Darwin –, esse non rendono il processo prevedibile, né lo indirizzano lungo percorsi necessari, ⁵ tali da renderlo eventualmente pensabile come progetto di una mente intenzionale.

Il carattere in parte accidentale dei processi evolutivi descritti da Darwin rappresentò uno dei motivi principali della riluttanza, da parte di molti naturalisti che pure si dicevano “darwiniani”, ad accettare in pieno la dottrina della selezione naturale. In *One long argument* (1991) Ernst Mayr elabora uno schema nel quale vengono indicati gli elementi teorici fondamentali del darwinismo che tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi del Novecento vennero incorporati all'interno di alcune tra le più salienti dottrine evoluzionistiche (discendenza da un antenato comune, gradualità del processo evolutivo, speciazione popolazionale, se-

³ Cfr. T. PIEVANI, *Anatomia di una rivoluzione: la scoperta scientifica di Darwin* [2013], Milano - Udine, Mimesis, 2020, p. 71.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. *ibidem*.

lezione naturale), dal quale si evince che nessuno studioso all'infuori di Darwin accolse del tutto l'argomento della selezione naturale⁶. Anche Herbert Spencer, che raggiunse la fama mondiale di «filosofo dell'evoluzione» grazie al suo *System of synthetic philosophy*, pubblicato tra gli anni Sessanta e gli anni Novanta dell'Ottocento,⁷ escluse che la selezione naturale potesse essere l'unico motore dell'evoluzione delle specie, e negando il carattere «spontaneo» delle variazioni sulle quali essa opera, la relegò a fattore secondario dei processi evolutivi, per lui spiegabili innanzitutto attraverso i principi lamarckiani di uso/disuso ed ereditarietà dei caratteri acquisiti.

Fin dalla sua opera giovanile del 1850, la *Social statics*, nella quale la riflessione naturalistica ed etico-politica s'intreccia ai temi classici della teologia naturale, per cui la natura è il prodotto di una «divine idea», Spencer presenta il «progresso» (per lui sinonimo di «evoluzione»), come una legge universale che ha per scopo l'equilibrio cosmico, ovvero l'adattamento sempre più perfetto degli organismi al loro ambiente. Il progresso, spiega Spencer, si realizza attraverso il passaggio da uno stato primitivo di omogeneità indefinita e incoerente a uno stato di eterogeneità definita e coerente che conduce, nel caso del lichene come in quello dell'animale e delle società, a un equilibrio sempre più perfetto tra l'«interno» dell'organismo (le sue strutture e le sue funzioni) e il suo «esterno» (l'ambiente).

L'idea spenceriana di progresso presenta un carattere necessitante, teleologico e «miglioristico»: «progress [...] is not an accident but a necessity», si legge nella *Social statics*,⁸ e tale caratterizzazione si deve alla sua genesi embriologica: la «legge» spen-

⁶ Lo schema di Mayr comprende le teorie di Lamarck, Darwin, Haeckel, i neolamarckiani, Huxley, De Vries e T.H. Morgan (cfr. E. MAYR, *Un lungo ragionamento. Genesi e sviluppo del pensiero darwiniano* [1991], tr. it. di F. Bianchi Bandinelli, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, p. 51).

⁷ H. SPENCER, *A system of synthetic philosophy* (London-Edinburgh, Williams and Norgate, 1862-1896). Il *System* si compone di dieci volumi suddivisi in più tomi: *First principles*, *Principles of biology*, *Principles of psychology*, *Principles of sociology*, *Principles of ethics*.

⁸ H. SPENCER, *Social statics, or, the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed*, London, John Chapman [1850], 1851, p. 65.

ceriana del progresso è infatti ispirata alla «legge della crescente eterogeneità» scoperta, negli anni Trenta dell'800, dallo zoologo estone Karl von Baer, secondo la quale lo sviluppo degli embrioni animali è scandito da una «crescente eterogeneità» funzionale e strutturale (gli organi dell'embrione, dapprima poco specializzati, si differenziano gradualmente fino a produrre un equilibrio perfetto tra l'organizzazione interna dell'organismo e l'ambiente).⁹

Nella *Social statics*, che risente delle posizioni ideologiche antistataliste e *liberal* di Spencer, la legge del progresso viene estesa anche al campo etico e politico attraverso la fondazione di un «principio primo» della giustizia, conforme all'assetto progressivo dell'universo, dal quale discenderebbero, a mo' di corollari, tutti i diritti dell'individuo, *in primis* quello alla libertà: questo principio è la legge della «libertà eguale». Soltanto obbedendo alle norme dettate da questo paradigma di giustizia, che prescrive il definitivo riconoscimento della centralità dell'atomo sociale, l'individuo, come soggetto di diritti e libertà inalienabili, è possibile perseguire la strada del progresso sociale.

Nel *System*, che segue di pochi anni la pubblicazione di *The origin of species*, Spencer dismette le vesti del filosofo politico e l'impostazione teologico-naturale della *Social statics* per adeguarsi ai codici scientifici del dibattito sull'evoluzione delle specie avviato in Europa dalla «rivoluzione darwiniana». In quest'opera, tuttavia, la «legge dell'evoluzione», motore della trasformazione delle specie sul piano organico, mantiene inalterata la sua radice finalistico-embriologica, entrando in aperto conflitto con l'interpretazione darwiniana del vivente. Spencer riconduce le cause dell'evoluzione biologica non tanto all'insorgere di variazioni accidentali, bensì alla capacità dell'individuo di adattarsi

⁹ La teoria di von Baer è esposta nell'opera *Über entwicklungsgeschichte der thiere* (2 voll., Königsberg, Bornträger, 1828-1837), tradotta parzialmente per il pubblico britannico da Thomas Huxley agli inizi degli anni Cinquanta (T. H. HUXLEY, *On development of animals, with observations and reflections*, in T. H. Huxley & A. Henfrey, *Scientific memoirs: selected from the transactions of foreign Academies of Sciences, and from foreign journals. Natural History*, London, Taylor and Francis, 1853).

all'ambiente obbedendo alla legge dell'evoluzione, il che gli permetterà di "vincere" nella lotta per l'esistenza. Tale convinzione gli derivava anche dalla frequentazione, avvenuta in gioventù, di quella che, già intorno alla metà dell'Ottocento, era ritenuta una pseudo-scienza, la frenologia. Secondo questa disciplina, che si proponeva di studiare le «leggi necessarie» dei processi mentali, l'esercizio delle «facoltà» di cui un organismo è dotato conduce infallibilmente tale organismo ad adattarsi in modo sempre più perfetto al suo ambiente.

Nei *Principles of biology* (volumi II e III del *System*, pubblicati tra il 1864 e il 1867) Spencer riconosce, perciò, al meccanismo darwiniano della selezione naturale un peso secondario rispetto ai principi lamarckiani di uso/disuso ed ereditarietà dei caratteri acquisiti, i quali si conciliavano meglio con le sue convinzioni frenologiche. In base a essi era possibile attribuire la spinta evolutiva alla capacità dell'individuo biologico di adattarsi al suo ambiente mediante l'esercizio di determinate strutture organiche, il quale sarebbe stato in grado di modificarle. Sulle mutazioni strutturali così prodotte, fissate poi nella specie per via ereditaria, avrebbe operato successivamente la selezione naturale. I "vincitori" nella "lotta per l'esistenza" sono, dunque, quegli individui e quei gruppi che possiedono in più alto grado la facoltà d'adattamento.¹⁰

La *Social statics* di Spencer rappresentò un vero e proprio oggetto di culto per Wallace. Nel saggio del 1864 *The origin of human races*, il coautore della teoria della selezione naturale affermava, infatti, in termini squisitamente spenceriani, che «il potere della selezione naturale» aveva condotto «al più perfetto adattamento delle facoltà più elevate dell'uomo alle condizioni della natura circostante e alle esigenze dello stato sociale».¹¹

¹⁰ Cfr. F. FERRAROTTI, *Lineamenti di storia del pensiero sociologico*, Roma, Donzelli, 2002, p. 97.

¹¹ A. R. WALLACE, *The origin of human races and the antiquity of man deduced from the theory of "natural selection"*, «Journal of the Anthropological Society of London», II, 1864, pp. CLVIII-CLXX, d'ora in poi WALLACE 1864, p. CLXIX. Si confronti con H. SPENCER, *Social statics*, cit., p. 59, 85, 153, 315.

In questo saggio Wallace presenta l'essere umano come un'«eccezione» della natura in virtù delle sue predisposizioni intellettuali e morali, che hanno posto fine ai cambiamenti prodotti, nella sua struttura fisica, dalla selezione naturale.¹² Con queste affermazioni, che, per sua stessa ammissione, gli erano state ispirate dalla «lettura delle opere di Herbert Spencer, in particolare della *Social statics*»,¹³ Wallace modificava parzialmente il contenuto della dottrina della selezione naturale che aveva presentato alla Linnean Society appena sei anni prima.

La mente, discrimine tra l'essere umano e la natura, è la «nuova causa» che interviene negli assetti naturali interrompendo gli effetti della selezione naturale. A differenza degli altri animali, resi più fragili o incapaci di sopravvivere di fronte a un mutamento delle condizioni ambientali, l'uomo è infatti stato in grado di sopravvivere grazie al suo potere intellettuale, adoperando, per esempio, vestiti e armi per sopperire ai cambiamenti climatici e alla competizione biotica, fuoco e agricoltura per emanciparsi dalle fluttuazioni della disponibilità del cibo, mentre la comparsa dei sentimenti morali ha gradualmente impedito che i più deboli venissero lasciati in balia della dura legge della selezione naturale.

La rottura definitiva di Wallace con Darwin sul tema della selezione naturale avvenne nel biennio 1869-1870, e su questa divergenza incisero anche le nuove esperienze di Wallace nel campo della «ricerca psichica». ¹⁴ Nel 1869 Wallace pubblicò sulla «Quarterly Review» un saggio sull'evoluzione dell'uomo,¹⁵ dichiarando

¹² Cfr. M. J. KOTTLER, *Alfred Russel Wallace, the origin of man, and spiritualism*, «Isis», LXV, 2 (June 1974), pp. 144-192: 147.

¹³ WALLACE 1864, p. CLXX.

¹⁴ Cfr. G. SCARPELLI, *Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 11 e M. J. KOTTLER, *Alfred Russel Wallace*, cit., p. 188. A partire dalla metà degli anni Sessanta Wallace divenne un frequentatore assiduo di pratiche spiritiche e mesmeriche, e anche queste esperienze dovettero contribuire alla genesi della «teleologia evoluzionistica» wallaceana (l'espressione è di M. FICHMAN, *Science in theistic contexts: A case study of Alfred Russel Wallace*, «Osiris», 16, [2001], pp. 227-250: 228).

¹⁵ Cfr. J. S. SCHWARTZ, *Darwin, Wallace, and the "Descent of man"*, «Journal of the History of Biology», XVII, 2, 1984, pp. 271-289: 277.

di aver mutato opinione rispetto a quanto aveva affermato nel suo precedente saggio del 1864: ora egli non solo sosteneva, come già aveva fatto in quel saggio, che i poteri intellettuali dell'uomo lo hanno emancipato dall'azione della selezione naturale, ma ipotizzava anche che lo sviluppo dell'umanità fosse orientato in una direzione specifica per uno scopo speciale.¹⁶ Quest'ipotesi veniva avanzata sulla scorta della difficoltà di spiegare mediante la sola teoria della selezione naturale¹⁷ alcune peculiarità, tipiche della nostra specie fin dalla sua comparsa sulla Terra, delle quali l'uomo primitivo non poteva avere un'effettiva necessità, quali, ad esempio, le dimensioni del cervello e le capacità vocali della laringe, accanto ad altre che apparivano addirittura svantaggiose, quali l'assenza di peluria.¹⁸

In una lettera Wallace aveva anticipato a Darwin i temi che avrebbe trattato nel suo scritto del 1869: «mi arrischio per la prima volta a parlare di alcune limitazioni al potere della selezione naturale» sulla scorta di «prove a cui non ho fatto allusione nell'articolo, ma che per me sono assolutamente inattaccabili». ¹⁹ Darwin gli rispose di essere «fortemente curioso» di leggere il suo lavoro, ma aggiunse con rassegnazione: «spero che non abbiate assassinato del tutto la vostra e la mia creatura». ²⁰ Il timore di Darwin era ben fondato: per spiegare l'emergere della coscienza e del senso morale nella specie umana, cioè la comparsa della «mente umana», ²¹ Wallace chiamava infatti in causa una «overruling», «higher intelligence». La mente umana diviene «in se stessa la prova vivente di una mente suprema». ²²

¹⁶ A. R. WALLACE, *Sir Charles Lyell on geological climates and the origin of species*, «The Quarterly Review», CXXVI, 1869, pp. 359-394, d'ora in poi WALLACE 1869.

¹⁷ Cfr. Ivi, p. 391.

¹⁸ Ivi, pp. 392-393.

¹⁹ Lettera di Wallace a Darwin del 24 marzo 1869, in F. H. BURKHARDT et al. (eds.), *The correspondence of Charles Darwin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985-, d'ora in poi CCD, vol. XVII, p. 155.

²⁰ Ivi, vol. XVII, p. 157.

²¹ Wallace qui parla della peculiarità dell'essere umano rispetto alle altre creature – ovvero la sua «specificità mentale», che «oggi si direbbe culturale» (Cfr. G. SCARPELLI, *Il cranio*, cit., p. 45) – che aveva già discusso nel saggio del 1864 senza però ricondurla a una origine divina.

²² WALLACE 1869, p. 394.

Riferendosi a una intelligenza superiore come causa dell'umano, come ha osservato S. J. Gould, Wallace non stava rinnegando la centralità della selezione naturale nel processo evolutivo, bensì la stava affermando con maggior vigore: fu proprio la sua «concezione estremamente rigida» della selezione naturale come causa esclusiva dei cambiamenti evolutivi a indurlo a «rifiutarne l'utilizzazione per spiegare la specie umana». ²³ Tale concezione lo condusse a confinare al di fuori del piano naturale tutto ciò che non appariva spiegabile mediante la selezione naturale, ²⁴ in quanto quest'ultima fisserebbe un carattere soltanto in rapporto alla sua immediata utilità. Pertanto, per fare un esempio, le peculiarità del cervello umano, le cui dimensioni negli individui delle società primitive erano di gran lunga eccedenti gli effettivi bisogni di questi ultimi, non possono configurarsi come un suo prodotto. ²⁵ Se il cervello umano non ha subito, nel corso del tempo, mutazioni nel volume tali da poter affermare che vi sia una differenza sostanziale tra il selvaggio delle società primitive e l'uomo civilizzato, ciò per Wallace significava che quest'organo non deve essere un prodotto dell'azione della selezione, bensì di un'intelligenza superiore che ha predisposto per l'uomo uno scopo speciale, rendendolo adeguato a bisogni ed esigenze che si sarebbero presentati soltanto in futuro. ²⁶ Similmente, anche la presenza degli organi complessi del linguaggio nel primitivo vengono interpretati come «uno strumento» che «si è sviluppato anticipando i bisogni del suo possessore». ²⁷

L'ipotesi secondo la quale i processi organici sono governati da una «higher intelligence» ovvero l'ipotesi dell'esistenza di un «selettore» soprannaturale, era stata respinta con decisione da Wallace soltanto pochi anni prima della pubblicazione del suo

²³ S. J. GOULD, *Il pollice del panda. Riflessioni sulla storia naturale* [1980], a cura di S. Cabib, Milano, Editori Riuniti, 2009, p. 46.

²⁴ Cfr. G. SCARPELLI, *Il cranio*, cit., p. 51. L'autore impiega il termine «ipersettettivismo» riferito a Wallace rifacendosi a una definizione di Antonello La Vergata (cfr. Ivi, p. 12).

²⁵ Cfr. S. J. GOULD, *Il pollice del panda*, cit., p. 47.

²⁶ Ivi, p. 48.

²⁷ WALLACE 1869, p. 393.

articolo del '69. In virtù della sua visione antifinalistica dei processi naturali, nel 1866 Wallace era arrivato a guardare con sospetto finanche al parallelismo istituito da Darwin tra selezione naturale e selezione artificiale, e a proporre allo stesso Darwin di sostituire, nelle successive edizioni di *The origin of species*, l'espressione «natural selection» con l'espressione equivalente, introdotta da Spencer nei *Principles of biology*, «survival of the fittest». A suo avviso, infatti, la personificazione della natura suggerita dall'assimilazione darwiniana della selezione naturale alla selezione artificiale avrebbe potuto esporre la dottrina della selezione naturale a interpretazioni teleologiche, finendo con l'evocare l'immagine di un ente selettore,²⁸ mentre l'espressione spenceriana sembrava meglio adatta a descrivere i processi naturali in virtù del suo carattere più impersonale e oggettivo.

Le revisioni che Wallace aveva operato sulla teoria della selezione naturale nel 1869 – che si sarebbero rivelate, a suo dire, in grado di riconciliare «scienza e teologia» sul «problema fondamentale» dell'antropogenesi – gli consentirono di riprendere il parallelismo tra selezione naturale e selezione artificiale²⁹ come paradigma della possibile azione di un'intelligenza superiore che ha guidato, nel corso del tempo, proprio come farebbe un paziente allevatore, le leggi dello sviluppo delle forme organiche per il suo «più nobile fine», la produzione della specie umana:

l'uomo stesso guida e modifica la natura per fini speciali. Le leggi dell'evoluzione, da sole, forse non avrebbero mai prodotto un cereale così ben adattato ai suoi scopi come il grano, frutti come la banana senza semi e il frutto dell'albero del pane; animali come la mucca da latte Guernsey o il cavallo da tiro londinese [...]. Dobbiamo [...] ammettere

²⁸ T. PIEVANI, *Anatomia di una rivoluzione*, cit., p. 69.

²⁹ Prima ancora di preferire l'espressione spenceriana «survival of the fittest» a «natural selection» per via delle possibili implicazioni teleologiche di quest'ultima, nei suoi primi scritti Wallace aveva respinto il parallelismo istituito da Darwin tra selezione naturale e selezione artificiale, trattandosi per lui di processi del tutto irriducibili, dal momento che la selezione artificiale sottrae le specie alla lotta per la sopravvivenza.

la possibilità che nello sviluppo della razza umana un'intelligenza superiore abbia guidato le stesse leggi per più nobili fini. Tale è, noi crediamo, la via sulla quale troveremo la vera riconciliazione della scienza con la teologia su questo problema della massima importanza. [...] Non dobbiamo chiudere gli occhi di fronte all'evidenza che una intelligenza sovrastante abbia sorvegliato l'azione di quelle leggi, dirigendo le variazioni e determinando la loro accumulazione in modo da produrre, infine, un'organizzazione sufficientemente perfetta che ammettesse e addirittura favorisse il progresso della nostra natura mentale e morale.³⁰

Darwin respinse queste affermazioni, come mostrano, nella sua copia della «Quarterly review», le postille a margine del saggio di Wallace,³¹ dopo aver letto il quale comunicò prontamente le sue impressioni all'autore: «dissento seriamente da voi e me ne rammarico molto. Non vedo alcuna necessità di invocare una causa prossima ulteriore per quanto riguarda l'uomo».³² Wallace ribadì che le sue opinioni rispetto al tema dell'umano erano irrimediabilmente mutate rispetto al passato, e ciò «in virtù della considerazione di una serie di fenomeni straordinari, fisici e mentali» che egli aveva avuto «ogni opportunità di verificare pienamente» e che «dimostrano l'esistenza di forze e influenze non ancora riconosciute dalla scienza».³³

³⁰ WALLACE 1869, pp. 393-394.

³¹ Diverse osservazioni di disappunto costellano la copia della «Quarterly» appartenuta a Darwin (come, ad esempio, un «No!» sottolineato tre volte a margine del passo wallaceano sui bisogni mentali dei selvaggi; quattro punti esclamativi accanto al passo che in cui viene argomentata l'impossibilità di attribuire alla sola selezione naturale lo sviluppo del cervello nei selvaggi). Si veda a tale riguardo J. S. SCHWARTZ, *Darwin, Wallace, cit.*, p. 277; R. A. SLOTTEN, *The heretic in Darwin's court. The life of Alfred Russel Wallace*, New York, Columbia University Press, 2004, pp. 269-270 e M.A. FLANNERY, *Alfred Russel Wallace's intelligent evolution and natural theology*, «Religions», XI, 316, 2020, pp. 1-19: 8.

³² Lettera di Darwin a Wallace del 14 aprile 1869, in CCD, vol. XVII, p. 175.

³³ Seppure egli si dicesse consapevole che queste affermazioni avrebbero potuto sembrare frutto di un'allucinazione mentale», come si legge nella sua lettera a Darwin del 18 aprile 1869, in J. MARCHANT (ed.), *Alfred Russel Wallace letters and reminiscences*, 2 voll., London, Cassel and Company, 1916, vol. I, p. 244. A questi fenomeni Wallace aveva già alluso nella precedente lettera del 24 marzo (riferendosi ad essi come a delle «prove inattaccabili» in favore delle sue convinzioni rispetto all'origine dell'uomo).

Wallace si occupò nuovamente del problema dell'antropogenesi in due saggi contenuti nella raccolta *Contributions to the theory of natural selection* (1870) che diede alle stampe anche in vista dell'imminente uscita del volume darwiniano sull'uomo *The descent of man*,³⁴ nei quali continuò a sostenere l'idea dell'eccezionalità dell'essere umano rispetto alla restante natura. In questi scritti l'esistenza del senso morale – uno dei temi cardine della *Social statics* di Spencer – diventa la prova dell'inadeguatezza della spiegazione selettivo-naturale in relazione alla comparsa dell'uomo: se la «pratica» di sentimenti morali quali l'onestà può ancora essere ascritta all'azione della selezione naturale, il «senso del sacro» non è invece spiegabile in termini utilitaristici, così come il sentimento innato di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e il «sacrificio del sé».³⁵

In *The descent of man* (1871) Darwin riconobbe che uno dei «due obiettivi» perseguiti in *The origin of species*, insieme a quello di portare alla luce il meccanismo della selezione naturale, era stato quello di «rovesciare il dogma delle creazioni separate».³⁶ Il rifiuto di questo dogma, egli continuava, deve però accompagnarsi all'abbandono di una rappresentazione rigidamente utilitaristica della selezione naturale – quel «tacito assunto che ogni particolare della struttura» di un organismo debba essere «di una determinata, anche se ignota, utilità» – dal momento che tale rappresentazione deriva ancora da una concezione del

³⁴ I due saggi sono *The development of human races under the law of natural selection*, che consiste, salvo poche eccezioni, in una ristampa integrale del saggio wallaceano del 1864, e *The limits of natural selection as applied to man*, che riprende i temi del saggio del 1869. Entrambi sono contenuti in A.R. WALLACE, *Contributions to the theory of natural selection. A series of essays*, London, Macmillan and co., 1870.

³⁵ A.R. WALLACE, *The limits of natural selection applied to man*, in Id., *Contributions to the theory of natural selection. A series of essays*, cit., pp. 332-371: pp. 353-354.

³⁶ C. DARWIN, *The descent of man, and selection in relation to sex*, 2 voll., London, John Murray, 1871, tr. it. *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, a cura di M. Migliucci e P. Fiorentini, introduzione di G. Montalenti, Roma, Newton & Compton, 2018, vol. I, p. 153, tr. it. p. 89. L'«ingenua concezione delle creazioni distinte, ammessa da Linneo e da Buffon», scrive E. Gilson commentando questo passo darwiniano, «è oggi talmente lontana da noi che si ha difficoltà a credere che il merito principale della dottrina della selezione naturale sia apparso, agli occhi di Darwin, quello di averne mostrata la vacuità» (E. GILSON, *Darwin senza l'evoluzione*, in G. Pancaldi, a cura di, *Evoluzione: biologia e scienze umane*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 153-179: 159).

mondo organico come «creazione intenzionale».³⁷ Nel suo volume sull'uomo Darwin rifletteva dunque sull'importanza di riconoscere il giusto ruolo della selezione naturale all'interno di una concezione non finalistica della storia del mondo organico, e nel descrivere coloro che, sulla base di assunti finalistici, tendono a «estendere molto l'azione della selezione naturale sia nel presente che nel passato», sembrava rivolgere il suo pensiero a Wallace. Si trattava, però, non già del co-scopritore della teoria della selezione naturale, bensì di un Wallace «metamorfosato»,³⁸ così come Darwin lo definì in una lettera che gli scrisse dopo aver letto i suoi saggi antropologici. La “metamorfosi” di Wallace non prometteva nulla di buono perché sembrava essersi realizzata – specificava scherzosamente Darwin – «in un senso retrogrado».

Adottando una prospettiva iper-adattazionista Wallace era giunto alla conclusione, solo apparentemente paradossale, secondo la quale tutti i fenomeni che non trovavano una spiegazione attraverso l'azione adattativa della selezione naturale andavano considerati soprannaturali. Se, nel caso di *homo sapiens*, la sola selezione non si mostrava capace di spiegare l'accelerazione dell'encefalizzazione registrata dalla paleontologia, se la sola selezione non era in grado di spiegare la superiorità delle facoltà mentali e morali dell'uomo, allora quest'ultimo si presentava agli occhi di Wallace come una creatura necessariamente separata dalle altre («egli è [...] un essere separato, dal momento che non subisce l'influenza delle grandi leggi che modificano ineluttabilmente tutti gli altri esseri organici»).

Nel 1870 René Edouard Claparède⁴⁰ attaccò duramente l'ipotesi dell'«intelligenza superiore» con la quale, a suo dire, Wallace aveva finito col sovvertire del tutto la sua stessa teoria della

³⁷ C. DARWIN, *The descent*, cit., vol. I, p. 153, tr. it. p. 89.

³⁸ CCD, vol. XVIII, p. 17. In questa lettera del 26 gennaio 1870 Darwin si firma «your miserable friend».

³⁹ WALLACE 1864, p. CLXVIII.

⁴⁰ Claparède (1832-1871), professore di anatomia comparata, medico e zoologo svizzero, era il nonno del pedagogista e psicologo Édouard Claparède (1873-1840).

selezione naturale, trasformando l'essere umano nell'«animale domestico di Dio».⁴¹ Darwin fu più indulgente nei confronti della tendenza, riscontrabile negli scritti di molti suoi contemporanei, a rinnegare «l'infima origine» dell'uomo. Pur non conducendo sul sentiero della «verità», si legge nell'epilogo di *The descent of man*, tuttavia questa tendenza sembra essere radicata nella natura umana stessa, e, dunque, non può che apparirci come un errore perdonabile:

l'uomo va scusato se prova un qualche orgoglio per essere asceso, anche se non per meriti propri, alla sommità della scala dei viventi, e il fatto di essersi così elevato, invece di essere stato dalle origini collocato lì, può dargli una speranza per un destino ancora più elevato in un lontano futuro. Ma qui non ci siamo occupati di speranze o timori, ma soltanto della verità, nella misura in cui la nostra ragione ci permette di scoprirla [...]. Peraltro dobbiamo riconoscere, almeno mi sembra, che l'uomo, con tutte le sue nobili qualità, con la "simpatia" che prova per i più degradati, con la benevolenza estesa non solo a tutti gli uomini ma anche alle più umili creature viventi, con il suo intelletto quasi divino che è penetrato nei movimenti e nella struttura del sistema solare, con tutti questi enormi poteri, porta ancora impressa nella sua struttura fisica l'impronta indelebile della sua infima origine.⁴²

Nel corso della sua vita, che dedicò in buona parte alla *field research*,⁴³ Wallace pubblicò centinaia di lavori scientifici di argomento zoologico, biologico, botanico, geologico, climatologico

⁴¹ Agli occhi di Wallace «les races humains constitueraient [...] les animaux domestiques d'une force divine» (R. E. CLAPARÈDE, *La sélection naturelle et l'origine de l'homme*, «Revue des cours scientifiques», VII, 36, 1870, pp. 564-571 : p. 569). Lo scritto di Claparède suscitò un grande interesse tra gli studiosi che seguivano le vicende delle teorie darwiniane. Agli inizi di luglio 1870 Hooker chiese a Darwin se ritenesse opportuno che la recensione dello svizzero venisse tempestivamente tradotta in inglese, in vista dell'imminente pubblicazione di *The descent of man* (CCD, vol. XVIII, p. 202). Wallace, che rispose allo scritto di Claparède su «Nature» del 3 novembre del 1870, incluse poi questo scritto nella seconda edizione dei *Contributions* (A. R. WALLACE, *Contributions to the theory of natural selection. A series of essays*. Second edition, with corrections and additions, London, Macmillan and co., 1871, pp. 372 sgg. [nota A]).

⁴² C. DARWIN, *The descent of man*, cit., p. 405, tr. it. p. 459 (con qualche variazione).

⁴³ Dal 1848 al 1852 Wallace aveva vissuto in Amazzonia, e dal 1854 al 1862 si era stabilito nel Sud-est asiatico per compiere i suoi viaggi d'esplorazione.

Siculatorum Gymnasium

Roberta Visone, *L'eccezione dell'essere umano nella riflessione di Wallace*

e biogeografico. Il rigore metodologico che accompagnò la sua osservazione della natura non entrò mai in conflitto con la convinzione, maturata nel corso degli anni Sessanta dell'Ottocento, che il mondo naturale possa essere il prodotto di un disegno soprannaturale. In *Island life* (1880), parafrasando il poeta Alexander Pope, egli si disse anzi convinto che uno studio sempre più approfondito dei fenomeni naturali avrebbe accresciuto la nostra fiducia nel fatto che «il grande labirinto dell'Essere, che vediamo ovunque intorno a noi, non sia senza un piano».⁴⁴

⁴⁴ A.R. WALLACE, *Island life*, London, Macmillan and co., 1880, p. 512. La citazione di Wallace è tratta da Alexander Pope che in *An essay on man* (1733-1734) aveva visto nella natura «a mighty maze but not without a plan» (A. POPE, *An essay on man: being the first book of ethic epistles. To Henry St. John, L. Bolingbroke*, London, John Wright, 1734, p. 9).



LA PRATICA DELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA NELLA SUA DECLINAZIONE STORIOGRAFICA

di *Rosella Faraone*

1. Filosofia e storia della filosofia: una divaricazione

L'ordinamento accademico italiano ha da tempo suddiviso l'area della ricerca filosofica nei diversi "settori scientifico-disciplinari" che tutti conosciamo e che, ancorché riorganizzati recentemente secondo una nuova suddivisione, istituiscono nell'ambito della stessa disciplina distinzioni relative ai temi specifici e ai metodi di ricerca che caratterizzano ciascun settore. Tra queste distinzioni una sembra assumere una valenza più dirimente delle altre, vale a dire quella tra le discipline che confluiscono nel Gruppo Scientifico Disciplinare denominato Storia della filosofia e quelle invece inserite negli altri Gruppi, denominati tutti come "Filosofia" e poi declinati secondo differenti orientamenti teorico-problematici. Sebbene risolta senza ambiguità al livello della sistemazione accademica, che inserisce le discipline storico-filosofiche a pieno titolo tra quelle del Gruppo filosofico, la distinzione tra le prime e quelle definite filosofiche *tout-court* e la loro reciproca relazione è stata oggetto di accesi dibattiti teorici, che si sono articolati secondo peculiari configurazioni a seconda del contesto culturale entro il quale sono sorti.

Essenzialmente le questioni concernenti questo tema possono essere ricondotte a due fondamentali ambiti problematici: il primo discute se la storia della filosofia non debba essere annoverata tra le discipline storiche propriamente intese, e dunque se possa esserle riconosciuta una intrinseca caratura "filosofica"; il secondo si interroga invece su quale possa essere il rapporto

tra lo studio della filosofia nella prospettiva storica e l'esercizio effettivo della disciplina, implicitamente ammettendo dunque, in via preliminare e senza pertanto sottoporre questo dato alla discussione, che esista una netta distinzione tra la pratica filosofica e la sua considerazione in chiave storiografica. La radicalità nella posizione di quest'ultima alternativa arriva in molti casi anche a ritenere del tutto superflua per l'esercizio effettivo del filosofare non soltanto l'attività storiografica, ma finanche il richiamo agli autori che costituiscono il canone della disciplina.

I due ambiti problematici qui individuati sembrano in qualche modo divaricare il legame che tiene insieme storia e filosofia nella disciplina di cui si sta discutendo, la storia della filosofia appunto, con il risultato di assolutizzare ciascun termine a scapito dell'altro, che viene dunque svuotato di rilevanza e di fatto eliminato dalla corrispondente pratica di ricerca. Una storia che non si caratterizza in maniera peculiare in quanto riferita alla filosofia ne perde interamente la specificità contenutistica e l'intrinseca problematicità, mentre una filosofia che non annette rilevanza teorica alla sua declinazione storiografica assolutizza la propria caratura teoretica, che intende sganciare dal riferimento alla tradizione disciplinare nel solco della quale tuttavia costitutivamente si colloca, ancorché senza riconoscerne il radicamento.

Le questioni legate all'una e all'altra delle due impostazioni problematiche risultano concretamente riferibili ad altrettanti ambiti culturali entro i quali hanno goduto di un'attenzione privilegiata, anche se ovviamente non esclusiva. Il tema del rapporto tra la filosofia e la storia, e segnatamente la "sua" storia, è stato al centro di un ampio e articolato dibattito che ha caratterizzato la filosofia italiana del Novecento, soprattutto a partire dagli anni Cinquanta e durante i decenni successivi.¹ Attorno a questo

¹ Un momento cruciale di questo dibattito fu il convegno tenuto a Firenze nel 1956 sul tema *La storiografia filosofica* al quale parteciparono gli esponenti del gruppo del cosiddetto neoilluminismo italiano. In quell'occasione furono messe in discussione le categorie storiografiche tipiche della tradizione idealistica, quelle dell'unità, del superamento e del precorrimiento, nelle tre relazioni principali del convegno, tenute rispettivamente da Eugenio Garin, Mario Dal Pra e Enzo Paci.

problema si è coagulato infatti l'interesse dei protagonisti della nostra cultura filosofica, e non soltanto perché la questione della storia della filosofia veniva percepita come uno dei temi più rilevanti per il superamento dell'orizzonte filosofico del neoidealismo. In questo contesto è emersa come particolarmente influente e significativa la posizione di Eugenio Garin, che ha rivendicato la natura "storica" del sapere filosofico, e di conseguenza la necessità di comprenderlo e di studiarlo a partire dalle concrete dinamiche storiche – dunque sociali, politiche, economiche – tra le quali si inserisce e dalle quali scaturisce.² L'affermazione della natura della filosofia quale «sapere storico» era dunque la premessa affinché gli studi di storiografia filosofica si congedassero definitivamente dal modello delle "storie filosofiche della filosofia" della tradizione idealistica per incontrare moduli metodologici orientati alla ricostruzione empirica del contesto, dei rapporti, dei legami e degli scontri, delle differenze e delle somiglianze tra le idee di uomini e di gruppi «che "filosofando" cercano di rendersi conto del corso del proprio lavoro e della sua funzione nel complesso di una civiltà».³

La posizione gariniana diede adito negli anni successivi ad un articolato dibattito circa lo statuto metodologico della storiografia filosofica, che testimonia come in questo campo di ricerca si sia costituita nel nostro paese un'ampia, radicata e consapevole tradizione di studi, che ha sempre sentito l'esigenza di mettere a fuoco le premesse teoriche e metodologiche dalle quali scaturiva il proprio concreto operare storiografico.⁴ E in effetti la

Queste relazioni, e una sintesi del dibattito che ne scaturì, sono ora disponibili nel volume M. PASINI, D. ROLANDO (a cura di), *Il neouilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1952)*, Milano, Mondadori, 1991, pp. 139-172.

² «Pensare significa pensare entro una cultura e una civiltà, con precisi legami, entro un complesso di "condizioni" precise». E. GARIN, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, in M. PASINI, D. ROLANDO (a cura di), *Il neouilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1952)*, cit., p. 151.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. P. ROSSI, *La storia della filosofia in Italia: il vecchio e il nuovo* [1988], in Id., *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 111-132. Per una discussione delle risultanze di quel dibattito, e la riproposizione attualizzata di quei problemi si rinvia a G. BONACINA, *Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?*, «Giornale critico di storia delle idee», 2, 2020, pp. 13-30.

declinazione storiografica può essere intesa come una caratterizzazione peculiare della pratica filosofica italiana, e come tale viene spesso recepita all'estero, anche se non sempre in senso positivo, tanto che «il legame esclusivo di filosofia e storia» che caratterizzerebbe la nostra impostazione accademica e culturale è stato giudicato addirittura «nocivo [...] in quanto privilegia la storiografia filosofica a scapito del pensiero teoretico, invece di metterla a disposizione di quest'ultimo».⁵

Questa sorta di divaricazione tra la storiografica filosofica e l'esercizio della pratica teoretica è al centro del secondo ambito problematico concernente il rapporto tra la filosofia e la storia della filosofia. La radicalizzazione della distinzione tra l'obiettivo della ricerca storiografica e quello della ricerca filosofica discende dall'accentuazione della pretesa "veritativa" e "argomentativa" della filosofia e assume molteplici configurazioni anche in relazione alle tradizioni filosofiche entro le quali si presenta. Un esempio paradigmatico di questo atteggiamento teorico può essere quello che proviene dalla tradizione anglosassone della filosofia analitica, nell'ambito della quale la ricerca filosofica mira a guadagnare una sorta di "verginità" rispetto alle ipoteche culturali e concettuali del passato per ristabilire la ricerca su basi verificate e veramente solide.⁶ Dal punto di vista squisitamente teorico, si tratta di un modello che conserva una visione per così dire "forte" della filosofia, ancorché declinata secondo il modulo analitico, immune dal depotenziamento della sua ambizione veritativa conseguente sia all'affermazione della coscienza storica *à la* Dilthey che all'instaurarsi del punto di vista ermeneutico.⁷

⁵ Cfr. W. BÜTTEMEYER, *Rapporti tra la filosofia italiana e la filosofia tedesca*, in *La filosofia italiana in discussione*, a cura di F. P. Firrao, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 265-266.

⁶ Nell'ampia letteratura sulla materia mi limito a citare T. SORRELL, G. A. J. ROGERS (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Per un punto di vista riassuntivo circa le posizioni in campo in ambito analitico rispetto allo studio della storia della filosofia rinvio a A. MARMODORO, *In dialogo con la storia della filosofia*, in «Giornale critico di storia delle idee», 2, 2020, pp. 31-34.

⁷ Per un approccio ermeneutico al tema della storia della filosofia si rinvia a G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia '87*, Roma-Bari, Laterza, 1988, ma per la gravidanza e l'essenzialità nella discussione del tema si veda soprattutto V. VERRA, *Ermeneutica e storia della filosofia*, nel volume L. MALUSA (a cura

2. La filosofia è una storia

Sebbene assunte quali modelli di riferimento, e come tali suscettibili di infinite gradazioni e sfumature, le due configurazioni della divaricazione tra filosofia e storia della filosofia non esauriscono lo spazio di pensabilità della relazione tra queste due forme di pratica filosofica. Esiste invece la possibilità di concepirle come intrinsecamente congiunte, come ha fatto François Wahl scrivendo che «la filosofia – bisogna davvero ricordarlo? – è una storia», e formulando, di fronte alla domanda su quale sia il ruolo della storiografia nell'elaborazione della teoria, una sua originale posizione: «La storia della filosofia resta necessariamente la sostanza della teoria, in quanto ne *costituisce*, nel senso più rigoroso del termine, la posta e lo spessore».⁸ Così come le due precedenti soluzioni al problema del rapporto tra la filosofia e la sua storia, allo stesso modo anche questa soluzione discende da una precisa definizione della filosofia. Una definizione che è preliminare, implicita o esplicita che sia, a qualsiasi discorso che la filosofia intenda fare su sé stessa o sul metodo che le appartiene intrinsecamente. Nel caso della definizione di Wahl si tratta di una concezione dell'atto del filosofare che si radica nella struttura esistenziale della temporalità, quale singolarità che emerge nella triangolazione tra Realtà, soggetto ed evento, portando in sé stessa il riferimento alle tre “ec-stasi” temporali che la scoperta della natura ermeneutica dell'essere-nel-mondo rivela. In questa logica ogni filosofia, in quanto “singolarità” di un sistema, è innestata nel presente in cui si esprime, che è un momento del tempo che si rapporta al passato e tende al futuro: non può darsi se non in questa sua strutturale storicità.⁹

di), *La trasmissione della filosofia nella forma storica*, Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Genova 30 aprile-3 maggio 1998, Milano, FrancoAngeli, 1999, vol. I, pp. 71-86.

⁸ Cfr. F. WAHL, *Ma cos'è mai la filosofia senza la sua storia?*, in G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia '87*, cit., pp. 131-132.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 136-139: naturalmente Wahl si riferisce e tiene presenti sia le riflessioni heideggeriane sia quelle di Ricoeur a proposito del carattere narrativo della nostra esperienza della temporalità.

Per questa ragione la storia della filosofia è intrinsecamente costitutiva della filosofia stessa, perché quest'ultima sarebbe inintelligibile senza il riferimento al passato in relazione al quale assume di volta in volta la sua configurazione. Di fronte alla domanda su quale sia «il ruolo della “storiografia” nell’elaborazione della teoria», Wahl passa in rassegna le posizioni classiche in proposito, secondo le quali la storia della filosofia dovrebbe essere soltanto una parte dell’attività filosofica dedicata alla tecnica della lettura e contestualizzazione dei testi, oppure una ipoteca dalla quale liberarsi con opportune tecniche di purificazione o di decostruzione dalle aberrazioni del passato, oppure infine un deposito dal quale riprendere, nichilisticamente, i frammenti che di volta in volta risultano più convenienti.¹⁰ Ma nessuna di queste opzioni rende conto del legame profondo che la filosofia in sé stessa intrattiene con un passato che ne costituisce lo “spessore” e la “posta” che è in gioco in ogni sua riproposizione. Osserva ancora Wahl:

Se togliamo il susseguirsi di sequenze incrociate che vanno da Platone a Heidegger, cosa resta di intelligibile nel campo dei filosofemi? Non si può, qui, prescindere dai nomi propri, dal momento che si tratta sempre di *sistemi* (o di frammenti sistematici) definiti nella propria costituzione come *singularità*. Certo, dall’una all’altra vi è passaggio, scambio di problemi e di tentativi di risposta, perché la filosofia può ambire alla costituzione di un *campo*; ma sono proprio questi passaggi a organizzare la filosofia come *storia* – con tutti i relativi ritorni e opposizioni – e non come ordine sparso, privo di determinazioni cronologiche.¹¹

La posizione di Wahl ci consente di affrontare il problema del rapporto tra filosofia e storia della filosofia sia in relazione alla prospettiva che tende a collocare la ricerca storico-filosofica

¹⁰ Ivi, pp. 131-132.

¹¹ Ivi, p. 131.

nell'ambito genericamente storiografico, sia in relazione a quella che tende invece ad accentuare la caratterizzazione teoretica dell'attività filosofica e ad assolutizzarne la tensione veritativa a scapito del collocamento storico ed esistenziale. Ammettere la costitutiva storicità di ogni ricerca speculativa implica infatti che se ne debba riconoscere il radicamento in un orizzonte storico che può essere caratterizzato secondo una duplice prospettiva. In primo luogo, è innegabile che il soggetto che intraprende la via della ricerca filosofica sia un individuo collocato esistenzialmente e storicamente, e in quanto tale influenzato da un insieme di fattori biografici, culturali e storici nel senso più largo. Ma in secondo luogo è pur necessario riconoscere che ogni filosofia si afferma in quanto tale in quanto si riconnette alla tradizione disciplinare, nella continuità della quale si colloca. Ogni filosofia si caratterizza in quanto ripensamento e singolare risoluzione di uno dei problemi che questa tradizione ha fatto propri, secondo stili sempre diversi e tuttavia peculiari del suo domandare. Poiché affermazione singolare e determinata ogni filosofia inoltre, nega quelle che l'hanno preceduta in quanto tende a distinguersene, e tuttavia si riconnette ad esse poiché ne condivide e perpetua la peculiare forma della ricerca speculativa. Ogni filosofia porta pertanto in sé stessa la sua storicità, e dunque non è possibile praticarla senza inserirsi nella tradizione culturale che ha sempre cercato di restituire nella forma della riflessione razionale la complessità dell'esperienza del reale.

Se si prende seriamente in considerazione questa costitutiva storicità del filosofare¹², intesa nel duplice senso di collocazione nel proprio tempo e di radicamento nella tradizione, diventa allora veramente difficile poter concepire separate l'una dall'altra la pratica della filosofia nella forma teoretica e in quella storiografica. In particolare la storiografia filosofica, attraverso il suo ca-

¹² L'identificazione in chiave speculativa di filosofia e storia è, com'è noto, uno dei capisaldi teorici qualificanti lo storicismo di Benedetto Croce, e viene espressa in maniera cogente per la prima volta dal filosofo nella sua *Logica* del 1908. Cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, vol. I, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 223-235.

ratteristico approccio ai testi e ai loro contesti, attraverso l'attenzione alla continuità e alla discontinuità di orientamenti teorici e approcci metodologici, attraverso la scelta e il periodizzamento con il quale introduce configurazioni determinate nella continuità della tradizione della disciplina, esercita a pieno titolo un lavoro che si caratterizza come eminentemente teorico e speculativo.

3. Il carattere speculativo della ricerca storico-filosofica

Il primo aspetto per il quale la ricerca storico-filosofica si caratterizza come disciplina autenticamente speculativa risiede nella necessità che ogni ricerca storiografica definisca l'oggetto del proprio interesse e ne definisca il campo di riferimento. Anche la storiografia filosofica, come la filosofia intesa in senso generale, deve dunque sottomettersi a quella necessità peculiare propria della disciplina, di definire preliminarmente sé stessa e il suo problema. Lo si è visto anche brevemente passando in rassegna le differenti affermazioni circa lo statuto della storia della filosofia e il suo rapporto con il filosofare: ogni posizione scaturisce da una preliminare definizione di cosa sia la filosofia. E la stessa cosa emerge con evidenza se, considerando i "modelli" di storiografia filosofica, ci si sofferma su ciò che costituisce la premessa delle scelte contenutistiche e metodologiche di ciascuno di essi. Anche se non è possibile discutere nel dettaglio queste posizioni, tuttavia basti pensare che in età contemporanea a modelli "forti" di storiografia filosofica basati su definizioni altrettanto cogenti della specificità del sapere filosofico, come ad esempio il modello speculativo idealistico¹³ o quello kantiano e neokantiano della "storia della ragion pura",¹⁴ sono succeduti modelli più

¹³ «La filosofia è sistema in svolgimento, e così pure la storia della filosofia. [...] Affermo che la successione dei sistemi filosofici, che si manifesta nella storia, è identica alla successione che si ha nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'idea» (G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1998, pp. 39 e 41).

¹⁴ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 519 e ss., "Dottrina del metodo", cap. IV, "La storia della

“deboli”, perché relativi a concezioni della filosofia che non le attribuiscono un carattere aprioristico o razionale, ma ne fanno emergere la storicità, come nel caso della visione diltheyana,¹⁵ o addirittura tendono a stemperarne la pretesa specificità teoretica come nel modello, così fecondo di sviluppi, della storia delle idee.¹⁶ A ogni filosofia, o meglio a ogni concezione della filosofia, corrisponde dunque una specifica forma di storia della filosofia, che per questa ragione è quindi originariamente impegnata in una scelta di campo di carattere squisitamente teorico. Ma è anche da sottolineare che storia delle idee, storia della cultura, storia dei concetti, storia intellettuale – vale a dire le varie declinazioni metodologiche della storiografia filosofica contemporanea – hanno ridefinito le categorie concettuali dei loro oggetti di indagine ma nello stesso tempo, in molti casi, hanno contribuito anche all’avvio di riflessioni teoriche innovative e rivoluzionarie rispetto a quelle tipiche della tradizione.¹⁷

Un altro aspetto che caratterizza in senso schiettamente speculativo la storia della filosofia risiede nella specificità della terminologia filosofica. Come ha mostrato in maniera pienamente convincente Adorno, la terminologia filosofica non è suscettibile di definizioni univoche o definitive¹⁸. Anzi, è caratteristica tipica dei termini propri della filosofia quella di assumere significati anche molto distanti tra loro a seconda dei diversi contesti teorici nei quali vengono usati. Basti pensare ad esempio al significato del termine idea in Platone, Kant o Hegel. Pur nella consapevolezza di questa difformità, la tradizione filosofica ha mantenuto

ragion pura”.

¹⁵ Cfr. W. DILTHEY, *L'essenza della filosofia*, in W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, Introduzione e traduzione a cura di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1954, pp. 387-428.

¹⁶ Cfr. A. O. LOVEJOY, *Lo studio della storia delle idee*, Introduzione al volume Arthur O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, trad. di L. Formigari, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 11-29.

¹⁷ Il modello storiografico della storia delle idee, ad esempio, è stato particolarmente fecondo e anche in virtù del suo impulso sono scaturite le analisi innovative di Foucault (*Storia della follia nell'età classica*, a cura di M. Calzigna, Milano, Rizzoli, 2025) o quelle di Thomas Kuhn (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 2009).

¹⁸ T. W. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Prefazione di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2007, pp. 11 e ss.

l'uso dei suoi termini chiave, e questo non a causa di una presunta "sciatteria" dei filosofi che non saprebbero imporsi la disciplina di usare le stesse espressioni nello stesso significato. Si tratta invece della forma nella quale si è concretizzata una caratteristica specifica della tradizione della filosofia, nel corso della quale, scrive Adorno,

è innegabile individuare una sorta di connessione logica continua, di sviluppo razionale e fondato, in modo che nonostante tutto si può parlare di continuità – certo solo all'interno di certi limiti [...]. Un problema viene trasmesso da una filosofia all'altra, e in questo passaggio la tradizione del problema è in larga misura conservata nella forma dei termini, mentre il cambiamento, ciò che accade di qualitativamente nuovo si esprime nel nuovo uso che viene fatto dei termini.¹⁹

La storia della filosofia delinea dunque una sorta di «connessione critica progrediente» nella quale la comprensione della reale sostanza dei problemi e delle soluzioni non può essere attinta senza la concreta percezione del richiamo che, proprio attraverso l'uso della terminologia, ogni pensatore fa a quanti lo hanno preceduto. Se quindi il riferimento allo spessore storico dei concetti espressi nei termini filosofici è condizione ineludibile per il loro uso consapevole da parte del pensatore teoretico, è impossibile per lo storico prescindere, nel corso del suo lavoro critico e ricostruttivo, da questa dimensione schiettamente speculativa dell'oggetto del suo studio. La storia della filosofia non può dunque non essere filosofica nella misura in cui non può appiattire su mere dinamiche fattuali, culturali, sociologiche o economiche la densità e lo spessore concettuale che caratterizza i suoi oggetti di studio. Lo storico della filosofia deve pertanto mettere in campo un esercizio autenticamente teorico, in quanto il suo compito di comprensione implica la capacità di penetrare nella profondità

¹⁹ Ivi, p. 12.

speculativa del suo oggetto per mostrarne, proprio alla luce di questo rapporto di radicamento/distanziamento rispetto alla tradizione, l'effettiva portata e l'autentico significato.

Molto vicina alla questione che concerne la penetrazione del significato dei concetti, che non può essere meramente teorica ma calata nella loro concreta determinazione storica, si colloca l'esigenza che scaturisce dalla contrapposizione tra due modelli opposti e parimenti unilaterali di storiografia filosofica, ai quali fa riferimento Richard Rorty in un saggio particolarmente interessante del 1984. In questo contributo, dal titolo *La storiografia filosofica: quattro generi*,²⁰ il filosofo contrappone quelli che definisce rispettivamente modello della «ricostruzione razionale» e modello della «ricostruzione storica». Il primo, praticato soprattutto nell'ambito della filosofia analitica, è il tentativo di restituire il senso delle argomentazioni razionali dei grandi filosofi del passato «nella speranza di poter considerare questi filosofi come contemporanei, come colleghi con i quali fosse realizzabile uno scambio di opinioni», esponendosi ovviamente ad accuse non infondate di anacronismo.²¹ In netta contrapposizione a questa posizione si colloca quella sostenuta da Quentin Skinner, paradigmatica del modello della «ricostruzione storica», che invece richiama la storiografia alla necessità di restituire fedelmente il significato e l'intenzione delle tesi sostenute dai filosofi del passato.²² Secondo Rorty nessuno dei due modelli può essere assolutizzato ad esclusione dell'altro poiché entrambi esprimono aspetti diversi e legittimi dell'interesse della filosofia a intessere una continua «conversazione» con il suo passato:

²⁰ Il saggio in questione, dal titolo *The historiography of philosophy: four genres* apparve nel 1984 nella raccolta R. RORTY, J. B. SCHNEEWIND, Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History. Essays on historiography of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 49-76; è stato poi pubblicato in traduzione italiana con il titolo *La storiografia filosofica: quattro generi*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia* '87, cit., pp. 81-114 da dove saranno tratte le citazioni.

²¹ Ivi, p. 81.

²² «Di nessun agente si può alla fine affermare che ha inteso o ha fatto qualcosa che egli non potrebbe essere indotto ad accettare come una corretta descrizione di quello che ha inteso dire o ha fatto»: questo passaggio, citato da Rorty alle pp. 82-83 del suo contributo, si trova nell'articolo di Skinner del 1969 dal titolo *Meaning and understanding in the History of Ideas*, «History and Theory», 8 (1), 1969, pp. 3-53, che si può leggere ora in traduzione italiana nel volume di Q. SKINNER, *Dell'interpretazione*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 11-58; la frase citata da Rorty si trova a p. 41.

Se vogliamo, come dice Skinner, l'“autoconsapevolezza”, allora dobbiamo cercare di evitare il più possibile ogni anacronismo. Se vogliamo un'autogiustificazione attraverso la conversazione con il pensatore del passato su problemi attuali, allora possiamo indulgere ad ogni sorta di anacronismo, purché siamo consapevoli di quello che facciamo.²³

Entrambe queste forme sono perciò per Rorty necessarie, la prima «per aiutare noi filosofi contemporanei a pensare fino in fondo i nostri problemi», la seconda «per ricordarci che questi problemi sono dei prodotti storici, dimostrandoci che erano sconosciuti ai nostri predecessori».²⁴ Una terza forma, che il filosofo definisce quella della *Geistesgeschichte*, risulta da una sorta di ibridazione delle prime due, nonostante abbia una finalità propria: essa costituisce ogni volta un canone di riferimento per la filosofia sulla base di una premessa di carattere razionale, e ne rappresenta con consapevolezza lo svolgimento, tenendo dunque presente la relatività storica della posizione dei problemi e delle soluzioni. Questo terzo modello «è autogiustificatorio come lo è la ricostruzione razionale», perché muove da una scelta circa quali siano i problemi essenziali della filosofia, e dunque da una decisione teoretica ben precisa che diventa il criterio di ricostruzione della tradizione, e tuttavia «è mosso da quella stessa speranza di maggiore autoconsapevolezza che induce ad impegnarsi nelle ricostruzioni storiche», al fine di mettere in luce la diversità dei contesti teorici che si sono succeduti nella storia.²⁵

In tutti e tre questi “modelli”, che coprono l'area teorica dei diversi approcci alla storiografia filosofica che Rorty considera validi,²⁶ è pienamente efficace un lavoro teorico di elaborazio-

²³ R. RORTY, *La storiografia filosofica: quattro generi*, cit., p. 89.

²⁴ Ivi, p. 105.

²⁵ Ivi, p. 97.

²⁶ Il quarto modello discusso da Rorty è quello definito «dossografico», banale ripetizione manualistica del canone tradizionale privo di qualsiasi ripensamento teorico, che in quanto tale appare al filosofo sostanzialmente inutile (Ivi, pp. 98 e ss.).

ne concettuale. Soprattutto il terzo caso, quello della *Geistesgeschichte*, sembra addirittura esemplificare in maniera perfettamente calzante quella esigenza di definizione preliminare della filosofia nella quale si era visto in precedenza consistere il primo aspetto per il quale anche l'attività storico-filosofica si caratterizza in senso eminentemente speculativo.

È possibile però andare ancora oltre in questa direzione, e scoprire come anche la pratica storiografica, così come la ricerca filosofica declinata in chiave teoretica, sia un modo per formulare e tentare di risolvere una precisa domanda speculativa. Nella tesi di Wahl citata più sopra, quella per la quale la filosofia «è una storia» perché muove da un presente del quale coglie e formula la problematicità, è implicita la consapevolezza che ogni ricerca filosofica nasce da una relazione profonda con la vita e con il proprio tempo. Ma la problematicità del presente, che la filosofia avverte e che cerca di risolvere alla luce della sua peculiare interpretazione dell'esperienza, può anche essere illuminata e chiarita attraverso un percorso teorico per così dire indiretto, che si rivolga al passato per raggiungere la necessaria "dilucidazione" delle categorie concettuali feconde per una rinnovata comprensione della vita. Si tratta della tesi della «contemporaneità» di ogni storiografia, che è tale non semplicemente perché nell'atto della comprensione e del giudizio rende presente in senso trascendentale l'oggetto cui si riferisce, ma soprattutto perché il problema da cui nasce e alla luce del quale si realizza l'atto storiografico lo congiunge intrinsecamente al presente.²⁷ La «scelta», dunque, di un determinato quesito storiografico, se è veramente tale e non mossa da un estrinseco interesse meramente dossografico o antiquario, è uno dei possibili modi di esercitare il filosofare attraverso una «via lunga» che possiamo riconoscere efficace per l'effettiva comprensione e risoluzione dello spessore problematico degli interrogativi che il presente ci pone. Lungi dunque dal

²⁷ Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tassinari, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 11-12.

caratterizzarsi come una forma di disimpegno teoretico, un'autentica storiografia filosofica è originariamente ingaggiata dalla formulazione di un quesito teorico che, attraverso il rispecchiamento critico nel passato, cerca di guadagnare uno sguardo consapevole circa il presente e aperto verso il futuro.



CULTURA E MODERNITÀ

di Giovanni Morrone

Negli ultimi anni ho avuto la fortuna e l'onore di collaborare con Giancarlo Magnano San Lio ad una serie di progetti ruotanti intorno ai temi della *Kulturphilosophie* e della storia della cultura tedesca fra Ottocento e Novecento.¹ Ritengo che il modo migliore per celebrare la sua memoria di studioso fine e rigoroso sia per me quello di ripercorrere in forma condensata i risultati a cui mi hanno condotto le ricerche di questo periodo, consapevole del debito con lui maturato durante il cammino condiviso.

1. Cultura e critica

Per quanto lo si radichi nelle sue origini classiche, per quanto vi si legga la continuità umanistica di un riferimento ideale alla greicità, il concetto di cultura che si afferma nella prima modernità è figlio dell'Illuminismo. E lo è in un duplice significato. In primo luogo, perché esso prende forma intorno all'elemento centrale della critica; in secondo luogo perché esso si struttura in un ambivalente quanto peculiare rapporto con il concetto di formazione culturale.²

¹ Di questi mi piace qui ricordare il volume su *La filosofia della cultura. Genesi e prospettive* (a cura di R. De Biase e G. Morrone), Federico II University Press, Napoli, 2020, al quale Magnano San Lio ha fornito un contributo essenziale su *Dilthey e la filosofia della cultura*, ivi, pp. 45-71; nonché i due volumi su *Deutschland und der Orient* (a cura di E. Massimilla e G. Morrone, Olms, Hildesheim, 2021) con il suo contributo su *Osten und Westen: Überlegungen aus dem Europa des 19. Jahrhunderts*, ivi, pp. 155-176; e, infine, *Deutschland und Hellas* (a cura di C. De Stefani, G. Morrone, C. Pepe, Olms, Hildesheim-Baden Baden, 2024) con il suo contributo su *Idealità classica e realtà comparata: filologia e Kulturgeschichte in Hermann Usener*, ivi, pp. 253-276.

² La connessione problematica fra *Bildung* e *Kultur* rappresenta il peculiare «Deutungsmuster» dello spirito tedesco: cfr. a riguardo G. BOLLENBECK, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a. M., 1994.

La riflessione consapevole intorno al concetto di cultura si salda fin dai suoi inizi settecenteschi al problema delle origini storiche della civiltà. La naturalizzazione della cultura che si fa strada fra le molteplici congetture degli illuministi circa le origini della società, del linguaggio, dei costumi consente di delineare un campo di significatività completamente affidato alla capacità umana di dare senso al mondo. L'ordine umanistico della cultura si svela così come ordine costruito dall'essere umano e, in quanto tale, in quanto cioè privo del saldo radicamento nell'ordine divino, esposto alla radicale contingenza e instabilità delle umane vicende. È così che il paradigma umanistico della dignità umana si realizza sulla base della feconda tensione che si determina fra la coscienza del ritrarsi dell'ordine divino dal mondo umano e l'aspirazione alla libera costruzione di un ordine pienamente umano. Fin dalle origini della modernità, lo spazio della libertà umana si definisce problematicamente mediante una progressiva erosione dell'ordine ontoteologico tradizionale. Quanto più evanescente appare il riflesso di quest'ordine divino nel mondo umano, quanto più indeterminata è cioè la "natura" dell'essere umano, tanto più "degnò" è il suo libero slancio a costruirsi un ordine tutto umano. In questo spazio che si apre nel moderno fra il ritrarsi dell'ordine e l'esigenza di costruzione di un ordine umano trova la sua genesi storico-problematica il concetto di cultura.

Esso è dunque figlio del ritrarsi del divino e dello sconcerto di fronte a una natura disincantata e ridotta a mera utilizzabilità. Cultura si innesta così nello spazio che si dischiude fra l'assenza di senso della realtà e la significazione umana. La significazione ha la sua condizione di possibilità proprio nell'assenza di senso che essa prova a redimere. Questo rapporto fra insensatezza e significazione, fra contingenza e finalità, resterà una delle costanti teoriche nella riflessione filosofico-culturale di matrice kantia-

na.³ E ciò vale sia nelle soluzioni speculative volte ad isolare nella dimensione della validità non essente un ordine di significatività culturale in sé valido e sottratto alla contingenza delle sue realizzazioni particolari nella storia; sia in quelle che insistono, invece, sul carattere contingente e storico di ogni visione culturale del mondo. In entrambi i casi l'impulso alla significazione si proietta su una realtà riconosciuta e avvertita come priva di senso; l'istanza superiore della ragione culturale rivendica la sua superiorità sul reale, intende esserne giudice e discriminante in virtù di una legalità, di una norma sovraordinata. In tal modo la lotta per la cultura diventa già di per sé illuminismo e critica della realtà effettuale, denuncia delle sue discrasie, delle sue insensatezze, decostruzione delle strutture irrazionali che dominano la vita umana in virtù dell'indebita derivazione di un valore normativo da uno stato di fatto.

Nell'atto stesso in cui si definisce, nel medesimo momento storico in cui essa prende forma, la filosofia della cultura si scopre come una critica della cultura.⁴ Essa non è solo mossa da un impulso di forma, da un'esigenza di ricomposizione delle lacerazioni del moderno, ma è originariamente dominata da una movenza critica e decostruttiva. Essa denuncia l'insensatezza dell'esistente, mostra l'ingiustizia delle istituzioni, la scintillante miseria della civiltà, l'irrazionalità del comportamento umano. Ma è l'atto stesso di questa denuncia, la medesima decostruzione che svela il negativo nelle forme solidificate della tradizione a suggerire il progetto di un nuovo ordine, a spingere cioè verso il risanamento della scissione mediante la cultura.

³ Come sostiene Kant, l'esigenza di redimere la contingenza e irrazionalità dell'empirico può fare affidamento solo sull'idea di finalità, che può essere intesa come una «legalità del contingente» solo in quanto costituisce una «legalità in sé contingente»: EE, § II. Nella *Erste Einleitung* Kant parla della finalità come «Gesetzmäßigkeit des Zufälligen» (EE, § II, p. 217), ma anche come «zufällige Gesetzmäßigkeit» (EE, § II, p. 204). Ma sempre per Kant «la realizzazione, in un essere ragionevole, dell'attitudine generale a fini qualsivoglia (pertanto nella sua libertà) è la cultura». In merito alla radice kantiana della *Kulturphilosophie* mi sia consentito rimandare a G. MORRONE, *Il concetto kantiano di cultura*, «Archivio di storia della cultura», XXXIII, 2020, pp. 113-142.

⁴ In merito mi limito a rimandare a R. KONERSMANN, *Kulturkritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

Qui emerge con chiarezza un gioco di paradossi intorno al quale il progetto della modernità, la modernità come progetto prende forma. Rousseau è senz'altro il pensatore paradigmatico di questa svolta culturale del moderno. Egli decostruisce la cultura dei lumi, mostrando come il progresso culturale, mediante il quale l'umano giunge alla piena umanità, coincide con la perdita progressiva della libertà, con l'autoalienazione dell'umano nei meccanismi sociali che esso stesso costruisce intorno a sé. Lo schema teologico della caduta è così convertito nel paradigma storicizzato e socializzato dell'autoalienazione, al quale la riflessione filosofico-culturale rimarrà ferma nei secoli a venire. In virtù di tale paradigma il problema della cultura prende le mosse dall'indigenza di senso del presente, riconoscendovi l'effetto del medesimo processo culturale che presiede all'emancipazione dell'umano dalla natura. La scoperta della cultura come autentico mondo umano, fatto dall'uomo si accompagna, così, al riconoscimento che è in virtù di questo stesso mondo e dei suoi meccanismi che l'essere umano si perde, è in questo stesso mondo – piuttosto che nell'orizzonte ontoteologico – che si radica il male. La scoperta della cultura si accompagna così a questo paradosso e alla presa d'atto della discrasia fra esperienza e aspettative.⁵ La scoperta della cultura è la scoperta di un'esigenza – quella dell'ordine compiuto in vista della realizzazione dell'umano –, è il divenire coscienti di un compito – quello della riconversione dell'ordine presente in un ordine più giusto e più funzionale all'umano. Il concetto di cultura si rivela dunque come dispositivo critico per eccellenza, nella misura in cui consente di mettere a fuoco le contraddizioni del reale e di misurarne la distanza da un ordine ideale. Ma il problema di fondo – che emerge più o meno chiaramente nella molteplicità dei dispositivi teorici forgiati in due secoli di filosofia della cultura – è che l'ordine ideale

⁵ Di una frattura tra esperienza e attesa ha parlato, come è noto, Koselleck: cfr. R. KOSELLECK, *Storia. La formazione del concetto moderno*, tr. it. a cura di R. Lista, Bologna, Clueb, 2009, parte II: "Geschichte" come concetto guida [*Leitbegriff*] moderno, cap. 3: *La lacerante frattura tra esperienza [Erfahrung] e attesa [Erwartung]*.

che orienta il processo di liberazione reale non è dato, non è pre-determinato, ma costituisce esso stesso un compito e un'esigenza affidati al pensiero e all'educazione.

2. Cultura e formazione culturale

È così che fin dalle sue origini la riflessione filosofico-culturale finisce per convergere nel problema della formazione culturale. Il progetto della modernità non è solo quello di costruire un mondo culturale più giusto, ma anche quello di definire le linee ideali di orientamento che siano in grado di sostenere questo progetto. È per questo che rinnovamento politico-sociale e rinnovamento dell'educazione si saldano in un complesso storico-problematico che finisce per caratterizzare la filosofia tedesca del primo Ottocento e per conferire alla *Wissenschaft* quella coloritura etico-politica che sarebbe stata impensabile senza il preliminare processo di implementazione semantica del concetto di cultura.

Ma il paradosso della *Kultur* non può che risucchiare anche il problema della *Bildung*. Da Rousseau a Schiller il problema di fondo resta quello di redimere l'alienazione culturale attraverso un ripensamento dell'educazione. Se la cultura si salva solo mediante la cultura e non fantasticando di un prima e un dopo rispetto ad essa, una cosa emerge con chiarezza. La vera educazione non può essere mera espressione di una formazione culturale storicamente determinata, di una cultura in senso oggettivo, non può essere una mera replica e trasmissione per le nuove generazioni del patrimonio culturale depositato. Anche la *Bildung* deve agire come dispositivo critico e mettere in questione l'esistente nel tentativo di risanarlo dai suoi mali, di redimerne le contraddizioni. Essa deve risanare il processo della cultura attingendo alle sue fonti autentiche. Nei diversi momenti in cui si dispiega, il paradigma *Bildung-Kultur* ci pone costantemente di fronte al medesimo paradosso per cui solo l'accesso a una dimensione originaria della cultura può garantire il suo rinnovamento. Ciò

vale per la natura di Rousseau, per la greicità neoclassicistica di Schiller, come per il dionisiaco nietzschiano. In questi esempi il richiamo all'originario non solo agisce come dispositivo critico per mettere a fuoco le discrasie dell'esistente, ma consente di rintracciare l'autentica energia creatrice non ancora irretita dalla solidificazione delle forme che esso assume nel processo della civiltà. Questa energia – riattualizzata mediante la formazione culturale – è in grado di rivitalizzare le forme morte della civiltà senile e di risanare l'alienazione.

Da questa costellazione concettuale si determinano una serie di conseguenze che è bene richiamare dettagliatamente.

Nella misura in cui la *Bildung* vuole perseguire il rinnovamento della *Kultur* non deve limitarsi a replicare il patrimonio culturale depositato, la cultura oggettiva, ma deve piuttosto riconnettersi a quell'energia creatrice, alla forza significativa che dischiude l'orizzonte umano della cultura. Da ciò deriva lo sguardo critico sulle forme della cultura matura, sulla solidificazione a cui l'energia creatrice va incontro quando si deposita nei dispositivi della *Zivilisation*. La dialettica *Kultur-Zivilisation* si afferma nella cultura filosofica tedesca – a partire da Kant fino alle estenuazioni spengleriane – facendosi carico di esprimere la tensione fra la spontaneità creatrice delle origini e la gabbia culturale della civiltà senile. Il processo della cultura si riscopre così consegnato alla dialettica tragica in cui la libera energia creatrice, la spontanea apertura di senso che dà forma al mondo culturale, rinviene nei propri prodotti, nel deposito oggettivato della propria attività, un limite al suo ulteriore dispiegamento. Un limite che diventa tanto più cogente, quanto più si accumula il deposito estenuato della civiltà, testimonianza di creazioni passate, forme morte e prive del significato che aveva dato loro vita, e tuttavia forme oggettive che vincolano, frenano e soffocano l'ulteriore svolgimento della cultura. La dialettica tragica della cultura – che da Humboldt a Simmel si impone nel discorso filosofico-culturale – è il mero riflesso della tendenza all'ogget-

tivazione di ogni significazione culturale e della correlativa tendenza alla limitazione propria di ogni cultura oggettiva. Quanto più cresce il patrimonio della cultura oggettivata, tanto più si estenua la forza creatrice e lo spazio di creatività della cultura. Quanto più la cultura progredisce, si struttura, si differenzia, si intellettualizza, si disincanta, tanto più s'impoverisce di libertà, di anima, di vita.

L'unico antidoto a questo decorso "biologico" della vita culturale è dato dalla *Bildung*, che è intesa sempre come formazione storica. Essa deve riannodare le fila, riportare alla luce il legame celato che sussiste fra il patrimonio culturale depositato e l'originaria energia culturale creatrice del nuovo, essa deve saper individuare nel passato l'elemento ancora vivo, la forza organica ancora pulsante e capace di futuro. Essa connette le generazioni dell'umanità in un unico processo storico, in cui ogni generazione raccoglie l'eredità culturale di quella che l'ha preceduta, la ripossibilizza, la risignifica, la rende materia di una nuova creazione da consegnare ai posteri.

È così che il paradigma tedesco *Bildung-Kultur*, la dialettica storica fra cultura intesa come attività e cultura intesa come prodotto, connota in termini inconfondibili la visione storica del moderno. La *Geschichte* diventa il teatro della progressiva e mai compiuta realizzazione dei valori dell'umanità. Essa è, nel medesimo tempo, il luogo della scissione e il divenire reale di ciò che ha valore e significato; è un bacino di significatività consegnato all'insuperabile distanza dall'ideale. In essa si compie il lavoro della *Bildung*, che proprio dalla scissione del tempo prova ad estrarre le tracce di eternità con cui dare forma al futuro.

3. Neokantismo e storicismo

La scoperta dell'ordine umano della cultura reca in sé il riconoscimento della libertà, ma anche quello della contingenza, inadeguatezza e irrazionalità di quell'ordine umano, troppo umano.

Sorge così l'esigenza di rifondare quest'ordine sia nella direzione della sua concretezza politico-sociale, sia in quella dei punti di orientamento da utilizzare in questa rifondazione. In un caso e nell'altro il dispositivo cultura si rivela nella sua difettività strutturale, esso non è mai *spirito*, è sempre progetto ed esigenza, è decostruzione e critica. Se la cultura si definisce come espressione di una ragione giudicante, se dispiega un programma di razionalizzazione del reale sulla base di una ragione universale, lo fa sempre e solo lasciando mani e piedi ben piantati nel fango dell'esperienza storica concreta. Da quel fango, dalla materia informe dell'alogico, essa trae la linfa vitale che le consente di dispiegarsi come potenza razionalizzante. Ma a quel particolare alogico resta legata nei suoi progetti di razionalizzazione. Ogni tentativo di redimere la contingenza si conferma kantianamente come esercizio di contingenza. La ragione critica, la ragione culturale giudica e condanna il mondo allo stesso modo di come giudica e condanna se stessa, di come giudica e condanna i propri prodotti. Il suo fondamento resta quello difettivo della critica che la rende pura potenza significativa e risignificante.

Il kantismo ha ispirato diverse prospettive filosofico-culturali.

Nell'ambito della filosofia della cultura neokantiana, l'ordine culturale è inteso come ordine della validità, alla cui *Selbstbesinnung* ci si avvicina progressivamente ma che non risulta mai pienamente risolvibile in un sistema concettuale compiuto. Proprio tale *Selbstbesinnung* dei valori culturali resta il compito infinito della filosofia intesa come *Kulturphilosophie*. E a tale compito è connessa una visione della storicità intesa come processo di realizzazione dei valori nel mondo umano. La storicità è così ricondotta alla medesima tensione, strutturante il concetto di cultura, fra insensatezza e significazione. L'irriducibilità dell'insensatezza, l'impossibilità di una sua compiuta integrabilità dialettica dell'irrazionalità del reale nel sistema della ragione, è ciò che determina lo spazio aperto e infinitamente progrediente della storicità, inteso come spazio di infinita realizzabilità dei

valori culturali. L'irriducibile separazione fra valore e realtà diventa il campo tensionale della storia, in cui si dispiega la loro progressiva integrazione mediante il lavoro del *Kultur Mensch*. Ma questa progressiva integrazione, la realizzazione dei valori, è per il neokantismo – in particolare il neokantismo del Baden – una realizzazione solo analogica e mediata dalla soggettività trascendentale, ovvero dalla soggettività che significa il mondo. In tal modo valore e realtà restano preservati nella loro assoluta separatezza, mentre il regno mediano del senso si costituisce proprio in virtù della tensione intenzionata dalla soggettività fra la dimensione del reale e quella della validità. Sia nei prodotti della validità teoretica (conoscenza) che in quelli della validità ateoretica (morale e estetica) la dimensione del senso è ricondotta alla tensione irrisolvibile fra valore e realtà, una tensione che è determinata dalla loro estraneità ma anche dall'esigenza pratica, etica, critica, culturale di una loro integrazione. In tal modo la cultura stessa – e la storicità come sua proiezione reale – non è che lo spazio di mediazione fra l'insensatezza della mera empiria e la pura validità amministrata dalla soggettività trascendentale e dai suoi derivati o tradimenti antropologizzanti. Il senso nasce dalla discrasia fra validità ed empiria; è la tensione che si innesca fra di esse, è l'esigenza di istituire un legame fra regni assolutamente altri.

Con lo storicismo – inteso qui nella sua purezza idealtipica – siamo di fronte a esiti ben diversi. Per suo tramite si configura una radicalizzazione del gesto copernicano, in virtù della quale la storia cessa di essere l'ambito di realizzazione delle forme universali della cultura e diventa il luogo di emersione, di evenienza del valore e del senso. Le formazioni storiche non sono mere portatrici, mero sostrato di realizzazione dei valori universali, ma rappresentano piuttosto l'accadere di un senso o di un valore sempre legato a un significante o a un valorante inserito in una rete coesistenziale di condivisione. Nella riflessione humboldtiana sul linguaggio emerge con chiarezza come il gesto

copernicano di significazione del mondo proceda mediante una costitutiva commistione con la materialità del suono linguistico, in virtù del quale il pensiero prende forma e si oggettiva simbolicamente. D'altra parte, è solo la condivisione del significato con il cospirante "tu" che rende compiuta l'oggettivazione linguistica, solo l'oggettivazione coesistenziale del significato porta a piena determinatezza il pensiero, che è sempre pensiero dialogante e appellante l'altro. L'intenzionalità specifica del soggetto significante è così rivolta verso la materialità del mondo da un lato, e verso l'alterità dei coesistenti dall'altro. Il senso si determina solo in quanto tensione verso l'alterità, sensibile e coesistenziale.⁶

I sostrati di determinazione del senso culturale – la sensibilità dell'espressione simbolica e la condivisione coesistenziale e comunitaria – finiscono così col conferirgli quella concretezza che non rimanda a null'altro se non all'esigenza del singolo di andare oltre di sé, di incontrare il mondo. Se nella generazione di Herder e Humboldt la fiducia nella comune natura umana non vacillava di fronte alla forza pluralizzante e relativizzante dell'oggettivazione storica, le cose andranno ben diversamente per le generazioni successive.

Il dispositivo cultura contiene in sé la proiezione storicizzante e dinamizzante che i concetti di *Kritik* e di *Bildung* le conferiscono in maniera strutturale. Né il tentativo di riassorbimento dialettico dell'alterità, né quello neokantiano volto a salvare l'alterità nel ruolo meramente passivo di sostrato di realizzazione di una validità ideale, giungono a rendere pienamente conto delle esigenze e dei paradossi che il concetto di cultura – cifra e stigma del moderno – reca con sé.

⁶ Per una più compiuta esposizione di questo snodo humboldtiano del discorso sulla *Kultur*, mi sia consentito rimandare a G. MORRONE, *La genesi coesistenziale del senso. La filosofia del linguaggio di Humboldt come teoria della cultura*, in A. Carrano, E. Massimilla, F. Tessitore (a cura di), *W. von Humboldt, duecentocinquanta anni dopo. Incontri e confronti*, Liguori Editore, Napoli, 2017.



DECADENZA E DIVERSIONE: HORKHEIMER E LA CRITICA DELLA CULTURA

di Raffaele Carbone

I ciarlatani ne approfittano, e il generale stato intellettuale delle grandi masse peggiora rapidamente
(M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*)

I.

In questo articolo mi propongo di considerare alcuni testi fondamentali in cui Horkheimer affronta il problema della cultura provando a enucleare i diversi significati del concetto di cultura su cui di volta in volta il filosofo tedesco mette l'accento. Tra i testi in questione mi soffermo in particolare sui seguenti: il discorso inaugurale tenuto da Horkheimer nel 1931 in qualità di direttore dell'*Institut für Sozialforschung*, dal titolo *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, il saggio *Autorità e famiglia*, pubblicato nel 1936 come introduzione della raccolta *Studien über Autorität und Familie*, a cura dello stesso Horkheimer, presso Alcan a Parigi; il celebre *Dialettica dell'Illuminismo* (1944, 1947); infine, un articolo più tardo, dal titolo *La filosofia come critica della cultura*, pubblicato nel 1959, negli atti del convegno sulla critica della cultura tenutosi l'anno precedente a Monaco.¹

Prendo dunque in esame il discorso inaugurale da direttore dell'*Institut für Sozialforschung*, del 1931, nel quale Horkheimer sostiene la tesi che la sociologia interdisciplinare e la filosofia

¹ *Untergang oder Übergang*. 1. Internationaler Kulturkritikerkongress in München, 1958, München, Werk-Verlag E. Banaschewski, 1959.

della società devono considerare non soltanto la dimensione economica (il sistema di lavoro sociale) e quella psichica (la socializzazione istintuale dell'individuo), ma anche una terza dimensione di riproduzione sociale, vale a dire proprio la cultura.² Si tratta cioè di analizzare, come scrive Horkheimer stesso, la

connessione che sussiste tra la vita economica della società, lo sviluppo psichico degli individui e i cambiamenti che hanno luogo nelle sfere culturali in senso stretto – alle quali non appartengono solo i cosiddetti contenuti spirituali della scienza, dell'arte e della religione, ma anche il diritto, il costume, la moda, l'opinione pubblica, lo sport, le forme di divertimento, lo stile di vita ecc.³

È in gioco, aggiunge Horkheimer, l'antico problema del rapporto «fra esistenza particolare e ragione universale, fra realtà e idea, fra vita e spirito; solo che questo vecchio tema viene appunto collocato in nuova costellazione di problemi».⁴ Si noterà che la vecchia questione ruotava intorno alla connessione tra due termini (sfera ideale-universale, sfera reale-particolare), mentre la sua riformulazione, «più adeguata – come sostiene Horkheimer – ai metodi disponibili e allo stato del nostro sapere»,⁵ ne comprende

² Cfr. A. HONNETH, *L'idea originaria di Horkheimer. Il deficit sociologico della teoria critica*, in Id., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, trad. it. di M. T. Sciacca, Bari, Dedalo, 2002, pp. 55-85: 78. Nella conferenza tenuta nel 1932 presso la Kant-Gesellschaft di Francoforte, dal titolo *Storia e psicologia*, Horkheimer spiega che le categorie fondamentali per comprendere la storia sono le categorie economiche (e non quelle psicologiche, pur indubbiamente importanti), perché il processo storico si sviluppa alla luce dei diversi modi di svolgimento del processo vitale della società umana (M. HORKHEIMER, *Storia e psicologia*, in Id., *Teoria critica*, 2 voll., trad. it. di G. Backhaus, intr. di A. Bellan, Milano, Mimesis, 2014, vol. I, pp. 10-30: 18). Anche qui Horkheimer mette l'accento sul nesso tra l'attività economica degli uomini e la sfera della cultura: «Anche l'affermazione in essa contenuta, che dal modo in cui si compie il processo vitale di una società, e cioè il suo confronto con la natura, dipende la cultura, anzi, che ogni parte di questa cultura porta il marchio di quei rapporti fondamentali, e che insieme con l'attività economica degli uomini muta anche la loro coscienza, non nega affatto l'iniziativa umana, ma cerca di far luce sulle forme e sulle condizioni della loro attività storica» (ivi, p. 19).

³ M. HORKHEIMER, *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, in Id., *Studi sulla filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972*, con un'appendice su università e studi, a cura e con un saggio introduttivo di A. Bellan, Milano, Mimesis, 2011, pp. 61-76: 72.

⁴ Ivi, p. 73.

⁵ *Ibidem*.

tre: processi economici, sviluppo psichico degli individui, sfere culturali. Questa riformulazione del problema antico si attua alla luce dello sviluppo contemporaneo della *Sozialphilosophie*, che si occupa di quei fenomeni che possono essere compresi solo in relazione alla vita sociale degli uomini (Stato, diritto, economia, religione, l'intera cultura materiale e spirituale dell'umanità).⁶ Così intesa, la filosofia della società ha compiuto i suoi maggiori progressi non tanto grazie a Kant, nel cui pensiero l'essenza della cultura e le sue articolazioni si comprendono soltanto all'interno dell'«unità chiusa del soggetto razionale», della «dinamica della persona», a partire dalla spontaneità dell'io e dalle sue forme originarie;⁷ ma soprattutto grazie a Hegel, che ha affrancato la riflessione del soggetto su di sé dalle catene dell'introspezione e ha collocato nell'orizzonte della storia «il problema del soggetto autonomo che crea la cultura».⁸

Secondo Honneth, la categoria di cultura presupposta e legittimata da Horkheimer in questo discorso delimita una sfera di azione sociale in cui i singoli gruppi sociali si orientano in base a valori comuni oggettivati nelle istituzioni e tramandati in forma di espressioni simboliche.⁹ Ma va anche detto che, agli occhi di Honneth, Horkheimer non si rende pienamente conto della declinazione logico-operativa del concetto di cultura e riconduce questa categoria su un versante concettuale tradizionale finendo col mettere da parte le potenzialità della cultura in termini di azione sociale e col far emergere, in *Autorità e famiglia*, un concetto normativo di cultura.¹⁰

Passo dunque a esaminare il saggio *Autorità e famiglia*, che si colloca nell'ambito delle attività dell'Institut für Sozialforschung intorno alla metà degli anni '30 e si sviluppa alla luce del programma della teoria critica. Nella prima parte del testo,

⁶ Ivi, p. 61.

⁷ Ivi, p. 61-62.

⁸ Ivi, p. 62.

⁹ A. HONNETH, *L'idea originaria di Horkheimer*, cit., p. 79.

¹⁰ Ivi, p. 80.

intitolata appunto «Cultura», Horkheimer prende avvio dalle tradizionali divisioni della storia dell'umanità precisando a riguardo che quando si parla di epoche non si pensa a pure somme di avvenimenti, il cui inizio e la cui fine sono stabiliti in maniera arbitraria, ma a relative unità distinte l'una dall'altra in virtù di «determinati momenti strutturali peculiari» che ciascuna di esse «rivela».¹¹ Rievocando le diverse opinioni sull'argomento formulate nell'ambito della filosofia della storia e della sociologia classiche (tedesca e francese), Horkheimer sottolinea due punti fermi: 1) l'esistenza di una connessione interna nello sviluppo storico tale da permettere di rintracciare le grandi linee che collegano l'epoca presente con le formazioni sociali più remote;¹² 2) la possibilità di individuare «delle strutture unitarie, singoli periodi dello sviluppo sociale, ciascuno dei quali imprime il suo marchio peculiare non solo al traffico economico, al diritto, alla politica, all'arte, alla religione e alla filosofia, ma anche agli individui».¹³ Ciascun periodo si differenzia dagli altri sia in relazione alla costituzione psichica degli uomini sia in relazione alle istituzioni e alle opere che essi realizzano. Tali differenze sono definite differenze di cultura.¹⁴ «Questo termine abbraccia anche quei fenomeni che sotto il titolo di civilizzazione vengono spesso distinti dalla cultura in senso stretto, e che discendono in un modo particolarmente trasparente dalla pratica di vita della società e a essa si riferiscono».¹⁵

Le grandi connessioni sociali che costituiscono una cultura non sono formazioni stabili; in ciascuna di esse, sostiene Horkheimer, le singole parti interagiscono continuamente e tale spe-

¹¹ M. HORKHEIMER, *Autorità e famiglia*, in Id., *Teoria critica*, vol. I, pp. 271-351: 272-273.

¹² Ivi, p. 275.

¹³ Ivi, p. 276.

¹⁴ «Dall'altra parte all'uomo dei nostri giorni, proprio sulla base dei suoi propri problemi, è dato di rilevare delle strutture unitarie, singoli periodi dello sviluppo sociale, ciascuno dei quali imprime il suo marchio peculiare non solo al traffico economico, al diritto, alla politica, all'arte, alla religione e alla filosofia, ma anche agli individui. La differenza tra questi periodi, che si esprime sia nella costituzione psichica degli uomini che nelle loro istituzioni e opere, è considerata una differenza di cultura» (*ibidem*).

¹⁵ *Ibidem*.

cifica interazione caratterizza in un certo modo e non in un altro una data formazione culturale. Al riguardo, Horkheimer rileva che,

tutte le culture passate sono contrassegnate da leggi in contrasto le une con le altre. Da una parte nel loro ambito ci sono svolgimenti che, in modo più o meno analogo, si ripetono, ad esempio il processo meccanico di lavoro, i processi fisiologici del consumo e della procreazione, ma anche lo svolgimento quotidiano della vita giuridica e dell'apparato sociale del traffico in genere. Dall'altra esse sono però dominate da tendenze che, nonostante quella ripetizione, modificano permanentemente la posizione reciproca delle classi sociali al pari delle relazioni tra tutti gli ambiti della vita, e alla fine conducono al declino o anche al superamento delle culture in questione.¹⁶

Horkheimer si chiede qui perché una società funziona in un determinato modo, perché è stabile o in crisi. Per rispondere a queste domande occorre a suo avviso conoscere in ogni situazione «la costituzione psichica degli uomini nei diversi gruppi sociali», «come il loro carattere si è formato in connessione con tutte le potenze di formazione culturale dell'epoca».¹⁷ Si tratta di individuare il processo economico, ovvero l'apparato produttivo materiale, come fondamento determinante di ciò che accade, e dunque di cogliere i nessi tra tale processo e le altre sfere della vita sociale.

In tal modo l'intera cultura è integrata nella dinamica storica; i suoi ambiti, ossia le abitudini, le usanze, l'arte, la religione e la filosofia, nel loro intreccio costituiscono di volta in volta fattori dinamici nella conservazione o nella disgregazione di una determinata forma sociale. In ogni singolo momento la cultura è essa stessa un insieme di forze nell'avvicendamento delle culture.¹⁸

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ivi*, p. 278.

¹⁸ *Ibidem.*

Le istituzioni e i processi della sfera culturale, agendo sul carattere e sulle azioni degli uomini attraverso norme che orientano il comportamento di tutti e di ciascuno,

si presentano come momenti di coesione o di dissoluzione della dinamica sociale e, a seconda dei casi, costituiscono il cemento di una costruzione ancora in divenire, che tiene artificialmente insieme le parti che tendono a dissociarsi, oppure una parte dell'esplosivo che alla prima scintilla lacera il tutto.¹⁹

La cultura non andrebbe dunque considerata come un'entità autonoma contrapposta agli individui: secondo Horkheimer, «i fattori culturali» operano come «tratti caratteriali degli individui di volta in volta considerati» e su di essi si fondano specifiche istituzioni costituite appositamente «per rafforzarli e perpetuarli». La cultura è dunque «una struttura dinamica» e – direi – aperta, relazionale, ovvero, con le parole del filosofo nato a Stoccarda, «una sfera dipendente e al tempo stesso particolare all'interno del processo sociale globale», in modo tale che a un determinato modo di produzione e a un determinato momento del suo sviluppo corrisponde una determinata forma culturale.²⁰

Alla luce di queste ultime considerazioni, si può sostenere, seguendo Honneth, che Horkheimer usa qui un concetto di cultura che riecheggia quello, marxista, di «sovrastruttura culturale». Tale concetto allude, infatti, alle istituzioni culturali

che riconducono ai soggetti le richieste comportamentali del processo di produzione sociale attraverso processi di acculturazione ed educazione stabilmente istituzionalizzati; le modalità educative dei genitori, i curricula scolastici o rituali religiosi sono strumenti presenti in tutte le classi sociali, attraverso i quali i vincoli comportamenta-

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ Ivi, p. 283.

li del sistema economico influiscono sulla psiche certamente in modo indiretto e frammentario, ma in ogni caso per tutta la vita e incessantemente.²¹

Secondo Honneth, il concetto teorico-operativo di cultura, che si staglia all'orizzonte nella conferenza inaugurale di Horkheimer, viene dunque sostituito, in *Autorità e famiglia*, dal concetto teorico-istituzionale di «apparato culturale».²² Nel saggio del 1936 il filosofo tedesco non farebbe tanto valere un'idea di cultura come produzione cooperativa di orientamenti di azione, quanto un'idea di cultura obbiettata in istituzioni dal fondamento durevole e «apparentemente sottratte al flusso quotidiano di azione», in altri termini «la funzione socializzante di istituzioni formative, cioè l'istituzione culturale».²³ Ed è in questa dimensione istituzionale che la cultura viene a situarsi tra il sistema di lavoro sociale e il bagaglio istintuale degli esseri umani.²⁴ In sintesi, in un primo tempo per Horkheimer la cultura indica il principio di cooperazione di un gruppo umano; in un secondo tempo il co-autore della *Dialettica dell'illuminismo* mette l'accento sul significato di «apparato culturale»: si tratta della «categoria teorico-istituzionale di cultura».²⁵ Tuttavia, alla luce in particolare di un passo precedentemente citato, in cui gli ambiti culturali vengono connotati come fattori dinamici che agiscono nei processi di formazione e di disgregazione delle configurazioni sociali, in questo saggio il concetto di cultura non sembra totalmente livellarsi sulla sua accezione teorico-istituzionale, anche perché i fattori culturali in questione precedono le istituzioni, che, scrive Horkheimer, «su di essi si fondano e che sono state create per rafforzarli e per perpetuarli», sicché queste ultime «solo relativa-

²¹ A. HONNETH, *L'idea originaria di Horkheimer*, cit., p. 81.

²² *Ibidem*. Per il concetto di «apparato culturale» cfr. M. HORKHEIMER, *Autorità e famiglia*, cit., p. 284.

²³ A. HONNETH, *L'idea originaria di Horkheimer*, cit., p. 81.

²⁴ «[...] nella forma rigida di processi organizzati di apprendimento, che ancorano nella psiche individuale le aspettative comportamentali richieste dall'economia come mete della libido, la cultura si situa dunque tra il sistema di lavoro sociale e il potenziale istintuale plastico dell'uomo» (*ibidem*).

²⁵ *Ivi*, p. 82.

mente» sono rette da leggi proprie.²⁶ I fattori culturali sarebbero forze plastiche e dinamiche che permettono di aggregare gruppi sociali intorno a norme comuni di azione; il loro consolidamento e radicamento richiederebbe tuttavia la loro oggettivazione e canalizzazione in un apparato istituzionale, che si caratterizza apparentemente per la sua solidità, durevolezza e dunque staticità – e dunque paradossalmente le istituzioni, nate per rafforzare le forze culturali, ne imbriglierebbero, sedimentandosi col tempo, l'originaria pulsione e il dinamismo.

In tal modo i due aspetti sembrano coesistere nel saggio del 1936, o almeno in alcune sue pagine. Certo, seguendo gli sviluppi del discorso horkheimeriano, il significato teorico-istituzionale del concetto di cultura, e la connessa visione di una cristallizzazione dei fattori culturali all'interno dell'apparato istituzionale, sembrano a un certo punto prendere il sopravvento. Per illustrare meglio questo punto, va ricordato che Horkheimer nel saggio del 1936 intende mettere in luce le dinamiche attraverso cui le relazioni di obbedienza e di costrizione si formano e si mantengono all'interno dei grandi complessi sociali e capire le ragioni per cui le classi dominate, anche nei periodi di decadenza di una cultura, finiscono col sopportare a lungo il loro gioco.²⁷ Così, analizzando il nesso tra la sfera dei bisogni e della produzione degli uomini e quella delle loro forme di vita, nonché le modalità con cui si conservano forme sociali invecchiate (anche alla luce di casi concreti, ad esempio il sistema delle caste in India), Horkheimer giunge a sostenere che l'apparato culturale delle singole epoche tende a consolidare nei dominati stessi – nelle loro menti e nelle loro abitudini – il necessario dominio degli uomini sugli uomini che modella la storia passata.²⁸

²⁶ M. HORKHEIMER, *Autorità e famiglia*, cit., p. 283.

²⁷ Ivi, p. 281-282.

²⁸ Ivi, pp. 291-292.

II.

Una nuova accezione del termine cultura appare in Horkheimer nel corso degli anni '40: tale accezione fa riferimento ai prodotti culturali e artistici che sono oggetti di produzione, diffusione e consumo sul piano industriale. In questo significato di cultura e nel lavoro teorico di approfondimento su di esso trova in realtà piena espressione l'idea – già presente, si è appena detto, negli scritti degli anni '30 – secondo cui il dominio degli uomini sugli uomini si realizza attraverso la cultura. Nondimeno, nei testi che toccano il problema della cultura da questa nuova prospettiva, non è più in gioco soltanto la cultura nel senso della civilizzazione e nemmeno soltanto l'apparato culturale evocato nel saggio sull'autorità del 1936 (così come negli studi che compongono il volume collettivo dei francofortesi). In questa nuova accezione, a partire dalla seconda metà degli anni '40, la cultura è intesa nel senso delle produzioni culturali e artistiche e del concetto di *Kulturindustrie*, elaborato in collaborazione con Adorno.²⁹ Com'è noto, questo concetto fa riferimento alle trasformazioni che hanno segnato la cultura in seguito all'avvento dei monopoli e delle grandi concentrazioni economiche dell'epoca post-liberale. Esso designa in particolar modo la cultura del tempo libero e precisi beni culturali prodotti in serie: i programmi della radio, le canzoni di successo e i film realizzati a Hollywood. Questi ambiti, tuttavia, non sono compartimenti stagni; la cultura non è un universo caotico ma un sistema: «il film, la radio e i settimanali costituiscono, nel loro insieme, un sistema. Ogni settore è armonizzato al suo interno e tutti lo sono fra loro».³⁰ La prospettiva critica di Adorno e Horkheimer emerge nella loro riflessione sugli effetti culturali del capitalismo, nella loro capacità di portare alla luce l'applicazione della razionalità strumentale alla cultura.

²⁹ Cfr. a riguardo K. GENEL, *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, Payot, 2013, p. 318.

³⁰ M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, intr. di C. Galli, Torino, Einaudi, 1966, 2010, p. 126.

Ma tale estensione non fa altro che compiere il tradimento della cultura la quale – intesa non solo nel senso delle opere artistiche e culturali ma anche come sfera dello spirito – pure aveva la capacità di porre un argine alla barbarie.³¹

Questa potenzialità emerge proprio nel saggio *Autorità e famiglia*, a cui è opportuno, brevemente, far ritorno. Qui Horkheimer, analizzando la modalità di subordinazione e i tratti fondamentali del carattere autoritario propri dell'epoca borghese,³² sottolinea che la famiglia, una delle forme sociali dell'attuale edificio culturale, ha la specifica funzione di produrre «determinati tipi caratteriali autoritari»: essa è «creatrice di una mentalità autoritaria».³³ Nondimeno, il teorico francofortese individua in alcune opere artistiche una forza di ribellione contro l'apparato autoritario e le sue prescrizioni. A suo avviso, due leggende che risalgono all'epoca rinascimentale e che vengono immortalate nella grande letteratura, *Romeo e Giulietta* e *Don Giovanni*,

esaltano la ribellione dell'elemento erotico contro l'autorità della famiglia: Don Giovanni *contro* la morale restrittiva della fedeltà e dell'esclusività; Romeo e Giulietta *in nome* di questa morale. [...] Queste figure di leggenda esprimono l'abisso che divide la pretesa di felicità del singolo e la pretesa di autorità della famiglia. È uno degli antagonismi tra le forme della società e le forze viventi che queste opere artistiche rispecchiano.³⁴

Anche se si tratta di eccezioni in cui è confermata la regola, queste storie, nella misura in cui trovano cittadinanza letteraria e acquistano il crisma dell'opera d'arte, costituiscono forze di erosione della struttura economico-sociale dell'epoca borghese. E se in questa fase della storia dell'umanità la formazione del carattere autoritario si fonda su un'educazione paterna che induce l'in-

³¹ È quel che sottolinea K. GENEL. Cfr. *Autorité et émancipation*, cit., p. 319.

³² M. HORKHEIMER, *Autorità e famiglia*, cit., p. 323. 326. 330.

³³ Ivi, p. 335.

³⁴ Ivi, p. 349.

dividuo a cercare sin da bambino la cause dei suoi insuccessi in se stesso sviluppando quel «senso di colpa convulsivo» che «vanifica la critica della realtà»,³⁵ la cultura e nello specifico le opere letterarie – quando non mirano anch'esse a cementare un edificio sociale gerarchico e oppressivo – possono sprigionare forze capaci di erodere le fondamenta di tale costruzione. Va detto che il saggio si chiude con un'allusione al «momento esplosivo della cultura».³⁶ In un'epoca (siamo nel 1936) caratterizzata dal fatto che lo stato si fa carico in misura maggiore rispetto al passato dell'educazione all'autorità (che, appunto, in precedenza passava innanzitutto attraverso la mediazione della famiglia), e da una tendenza che porta alla dissoluzione «tutti i valori e le istituzioni culturali che la borghesia ha creato e tenuto in vita», tendenza «risultante dall'economia stessa»,³⁷ questa potenzialità della sfera culturale, il suo momento esplosivo, secondo Horkheimer, «risalta con più evidenza rispetto a quello coesivo».³⁸ Tuttavia, in questo caso risulta un po' ambiguo il senso da attribuire alla carica esplosiva della cultura: Horkheimer non sembra alludere alle potenzialità critiche della sfera culturale quanto al ruolo della cultura come forza che, sviluppando tendenze che dipendono sempre dai processi economici, contribuisce alla disgregazione dei rapporti dell'epoca presente.³⁹

Va rilevato, poi, che anche in *Teoria tradizionale e teoria critica* Horkheimer fa riferimento alla carica oppositiva della cultura. In questo saggio del 1937, che segue di un anno *Autorità e famiglia*, il filosofo tedesco sostiene che in un'epoca in cui la dipendenza del culturale dall'economico va intesa in termini più materiali-

³⁵ Ivi, p. 332.

³⁶ Ivi, p. 351.

³⁷ Ivi, p. 350.

³⁸ Ivi, p. 351.

³⁹ Questo avviene in un modo che può apparire singolare. Scrive Horkheimer: «La totalità dei rapporti dell'epoca presente, questo momento generale, era stato rafforzato e consolidato da un momento particolare presente al suo interno, dall'autorità, e questo processo si è svolto essenzialmente nel singolo e concreto, nella famiglia. Essa costituiva la "cellula germinativa" della cultura borghese che era viva in essa al pari dell'autorità. Questa totalità dialettica di universalità, particolarità e singolarità si rivela ora come unità di forze divergenti. Il momento esplosivo della cultura risalta con più evidenza rispetto a quello coesivo» (ivi, pp. 350-351).

stico-volgari rispetto al passato, nella misura in cui la sfera economica determina in maniera più immediata gli individui, «la relativa capacità di resistenza e sostanzialità delle sfere culturali sta svanendo».⁴⁰ Questo fenomeno verrà approfondito sotto nuova luce, nella collaborazione con Adorno, proprio attraverso il concetto di industria culturale.

Nell'articolo *Arte e nuova e cultura di massa* (1941), invece, Horkheimer con una certa enfasi mette l'accento sulla componente critica contenuta nell'opera artistica e letteraria (tale idea e tale enfasi segnano peraltro un solco tra la posizione del successore di Carl Grünberg alla direzione dell'istituto e il suo collega e amico Theodor Wiesengrund Adorno): evocando Shakespeare, Goethe e Proust, Horkheimer scrive: «Da quando è diventata autonoma, l'arte ha preservato l'utopia che è sfuggita dalla religione».⁴¹ Questo emerge in modo particolare nella prima modernità: in modo diverso dall'epoca in cui scrive Horkheimer, nel quale «ciò che si chiama divertimento popolare [...] è il frutto di un bisogno suscitato artificialmente e manipolato dall'industria culturale»,⁴² la popolarità allora non dipendeva immediatamente dalla masse – e in realtà essa, considerata sotto l'aspetto qualitativo, non ha mai avuto un tale legame immediato –, bensì dai loro rappresentanti in altre fasce sociali. «Sotto Elisabetta I e ancora nel XIX secolo – scrive Horkheimer – le persone colte erano i portavoce dell'individuo. Ma poiché i suoi interessi non coincidevano appieno con quelli della borghesia che si stava affermando, le opere d'arte contenevano sempre anche un elemento critico».⁴³ In sintesi, in questo testo, come in *Autorità e famiglia*, Horkheimer suggerisce che attraverso le opere artistiche e letterarie è possibile concepire un mondo diverso da quello dominato dalla produzione di merci. Esse hanno fornito un veicolo per l'espressione del pensiero critico costruendo immagini di vita che con-

⁴⁰ M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria critica*, cit., vol. II, pp. 135-186: 181.

⁴¹ M. HORKHEIMER, *Arte nuova e cultura di massa*, in *Teoria critica*, cit., vol. II, pp. 305-323: 307.

⁴² Ivi, p. 321.

⁴³ Ivi, pp. 321-322.

traddicevano l'esistente. L'arte anticipa così una vita migliore o preserva un ideale che rischia di essere dimenticato, ma questo soltanto è tutto ciò che può fare.⁴⁴

Intendo ora portare l'attenzione sul concetto di «industria culturale» (*Kulturindustrie*) e sulla sua relazione con il tema in questione. L'espressione è stata utilizzata la prima volta da Horkheimer nel già evocato *Arte e nuova e cultura di massa*, nel 1941,⁴⁵ e poi, con più ampio respiro da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*. Come Adorno ha chiarito in un breve testo del 1963, *Résumé über Kulturindustrie*, essa sostituisce l'espressione «cultura di massa» (*Massenkultur*) che i due autori hanno utilizzato nel primo abbozzo della *Dialettica*. La nuova espressione, spiega Adorno, intende mettere fuori gioco sin dall'inizio l'interpretazione gradita ai suoi sostenitori: cioè che l'oggetto della questione sia qualcosa di simile a una cultura che nasce spontaneamente dalle masse stesse, la forma contemporanea dell'arte popolare. Ora da quest'ultima, per i due autori, l'industria culturale deve essere nettamente distinta.⁴⁶ Del resto, si è appena detto, già nel 1941 Horkheimer rileva che la cultura ai suoi tempi non è il prodotto di una genuina domanda, piuttosto è il risultato di bisogni che sono stati suscitati in modo artificiale e manipolati proprio dall'industria culturale. Il termine «industria» (e dunque l'espressione nel suo insieme), precisa sempre Adorno nel testo del 1963, non deve essere inteso in senso letterale. Esso non si riferisce alla produzione in sé, ma alla standardizzazione e alla falsa individualizzazione dei prodotti culturali e inoltre alla razionalizzazione della promozione e della distribuzione di tali prodotti.⁴⁷

⁴⁴ È quanto sottolinea David Held nella sua *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 84.

⁴⁵ Cfr. G. SCHUBERT, *Unterhaltung in Mahagonny*, in A. Eichhorn (ed.), *Kurt Weill und Frankreich*, Münster, Waxmann, 2014, pp. 187-200: 188.

⁴⁶ T. W. ADORNO, *Ricapitolazione sull'industria culturale*, in Id., *Parva aesthetica*, trad. it. di E. Franchetti, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 113-120: 113.

⁴⁷ Ivi, p. 115.

Nella critica dell'industria culturale la cultura si caratterizza come un «fenomeno derivato» che contribuisce a consolidare l'accettazione dei rapporti di forza reali, la sottomissione alla realtà, e a dissimularne le mediazioni. Infatti, l'industria culturale attraverso i mezzi di comunicazione di massa produce una socializzazione diretta che finisce col soppiantare quella socializzazione familiare, oggetto – come si è detto – dei lavori dei teorici francofortesi su *Autorità e famiglia*.⁴⁸ Questa socializzazione diretta è puramente passiva. La passività costituisce in effetti un elemento che connota il meccanismo di funzionamento dell'industria culturale, la relazione che si instaura tra essa e le masse. Com'è noto, nell'analisi di Horkheimer e Adorno, l'industria culturale trasforma le opere d'arte in beni culturali, in beni di consumo, in modo tale che la cultura viene ridotta integralmente a merce (certo, è una «merce paradossale [...] si risolve così ciecamente e ottusamente nell'uso che nessuno sa più cosa farsene»⁴⁹) e a mezzo che contribuisce a «inculcare stereotipi», rendendo «sempre più diffusa ed accettata l'automazione dei comportamenti». ⁵⁰ Tali beni sono produzioni nate e confezionate per il mercato, che gli uomini massificati non possono ricevere se non in quanto consumatori. Mentre il pubblico si appropria dei prodotti culturali per arricchirsi spiritualmente e per poter esercitare una funzione critica, la massa si limita a consumarli passivamente.⁵¹ Come scrivono i due autori, capovolgendo il senso dello schematismo kantiano, che aveva lasciato al soggetto trascendentale il compito di riferire in anticipo la molteplicità dei dati sensibili ai concetti fondamentali, «per il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia stato già anticipato nello schematismo del-

⁴⁸ Cfr. al riguardo K. GENEL, *Autorité et émancipation*, cit., p. 320.

⁴⁹ M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 174-175. Cfr. anche «Elementi di antisemitismo», ivi, pp. 212 sgg.

⁵⁰ G. MAGNANO SAN LIO, *Max Horkheimer: individualità e ragione nelle società di massa*, in R. Carbone, L. Scafoglio (a cura di), *Genealogie della modernità: prospettive critiche*, Napoli, FedOA, 2024, pp. 93-122: 119.

⁵¹ Cfr. E. TRAVERSO, *Adorno et les antinomies de l'industrie culturelle*, «Communications», 91, n° 2, 2012, pp. 51-63: 51-52.

la produzione».⁵² I prodotti dell'industria culturale, per il modo stesso in cui sono costruiti, a partire dal più caratteristico di tutti, il film sonoro, impoveriscono e paralizzano l'immaginazione e la spontaneità del «consumatore culturale».⁵³

Queste considerazioni sono peraltro in continuità con le riflessioni conclusive del celebre saggio horkheimeriano del 1937, *Teoria tradizionale e teoria critica*. Qui Horkheimer rileva che nelle condizioni del capitalismo monopolistico si esaurisce anche quella «relativa autonomia dell'individuo» che caratterizzava l'epoca del liberalismo: certo, anche in questo periodo le teorie politiche e morali degli individui potevano dedursi dal loro status economico – è sempre all'opera il concetto della dipendenza del culturale dall'economico –, tuttavia «questa dipendenza era largamente mediata sul piano psicologico, e la morale stessa assunse, in seguito alla sua funzione, una sorta di saldezza nell'individuo».⁵⁴ Nell'era post-liberale, l'individuo non ha più un margine di autonomia,

non ha più dei pensieri propri. Il contenuto della fede di massa, al quale nessuno crede fino in fondo, è un prodotto immediato delle burocrazie dominanti nell'economia e nello stato, e i suoi adepti seguono segretamente solo i propri interessi atomizzati e quindi falsi; essi agiscono come pure funzioni del meccanismo economico.⁵⁵

Come emerge poi nella *Dialettica dell'illuminismo*, nell'epoca della grande industria e dei fascismi la coscienza morale viene meno, così come la capacità di riflessione viene neutralizzata:

Poiché la grande industria, liquidato il soggetto economico indipendente (sia revocando gli imprenditori autonomi, sia trasformando gli operai in oggetti del sindacato), sottrae sempre più il terreno economico alla decisione

⁵² M. HORKHEIMER -T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 131.

⁵³ *Ivi*, p. 133.

⁵⁴ M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, cit., p. 181.

⁵⁵ *Ibidem*.

morale, anche la riflessione si atrofizza. [...] La coscienza morale resta senza oggetto, poiché al posto della responsabilità dell'individuo per sé e per i suoi, subentra, sia pure sotto la vecchia etichetta morale, il suo rendimento per l'apparato.⁵⁶

Nella *Dialettica dell'illuminismo*, Horkheimer, con Adorno, approfondisce alcuni temi già sviluppati nei suoi lavori degli anni '30, anche se va ricordato che la riflessione sull'industria culturale risente del contesto e dell'atmosfera in cui quest'opera vede la luce. La premessa alla prima edizione reca come luogo e data: Los Angeles, California, maggio 1944. All'epoca i due autori vivevano in California e Adorno era co-direttore del Research Project on Social Discrimination presso l'University of California (1941-48): la vicinanza di Hollywood ha avuto evidentemente una qualche incidenza sulle considerazioni sul cinema (i riferimenti al cinema hollywoodiano, com'è noto, sono espliciti). Rispetto ai saggi horkheimeriani degli anni '30, nella *Dialettica dell'illuminismo*, i due autori mostrano come la cultura, intesa come insieme di produzioni culturali, costituisce un fattore suscettibile di annihilare l'autonomia e la spontaneità dell'individuo, di abolire l'opposizione tra questi e la società e di costituirsi come una delle figure del dominio. L'industria culturale è l'applicazione del modello produttivo fordista alla cultura, ma tale estensione del modello fordista comporta la distruzione della cultura, giacché la produzione in serie è la negazione della creatività individuale. In questo stato di cose il pensiero stesso perde respiro, limitandosi all'apprensione di singoli fatti isolati: «l'ordinamento della vita attuale non lascia spazio all'Io per trarre conseguenze intellettuali. Il pensiero ridotto a sapere viene neutralizzato, utilizzato per la qualifica sui mercati settoriali di lavoro e per accrescere il valore commerciale della personalità».⁵⁷ I grandi monopoli industriali e l'industria culturale preparano infine il terreno per

⁵⁶ M. HORKHEIMER - W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 213.

⁵⁷ Ivi, p. 212.

la fase totalitaria del dominio piegando e rendendo malleabile la «maggioranza degli amministrati». ⁵⁸ In tal modo, nell'epoca dell'«identificazione pronta, immediata, con le scale stereotipe dei valori», ⁵⁹ la società amministrata, la personalità autoritaria e l'industria culturale si rivelano come i differenti volti, ovvero i diversi momenti, di una medesima realtà e di uno stesso processo. ⁶⁰

III.

Facciamo ora un salto temporale in avanti. Dalla metà degli anni '40 passiamo alla fine degli '50 e consideriamo il testo della relazione presentata da Horkheimer al convegno internazionale di Monaco sulla critica della cultura nel 1958. ⁶¹ Questo articolo richiama in modo esplicito il particolare contesto della discussione tra scienze della natura e scienze dello spirito che aveva luogo in quegli anni, «condizionata – afferma Horkheimer – dal comprensibile timore delle discipline filosofiche di essere sfavorite nella distribuzione delle risorse: sfavorite rispetto alla tecnica che assorbe tutto in generale e rispetto al riarmo in particolare». ⁶² In questo clima i partigiani degli studi umanistici si ingegnano nell'elaborare argomenti che ne legittimino l'esistenza e giustifichino l'allocatione di risorse – ad esempio la loro importanza propedeutica rispetto alle scienze naturali, il loro ruolo fondamentale per il disciplinamento del pensiero, per l'inserimento del cittadino nella comunità statale e infine, di recente, «la loro indispensabilità formativa per i cosiddetti posti di comando nell'industria e nell'amministrazione». ⁶³

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 213.

⁶⁰ Cfr. E. TRAVERSO, *Adorno et les antinomies de l'industrie culturelle*, cit., p. 54.

⁶¹ M. HORKHEIMER, *Philosophie als Kulturkritik*, in Burghard Freudenfeld (bearb.), *Untergang oder Übergang*. 1. Internationaler Kulturkritikerkongress in München, 1958, München, Werk-Verlag E. Banaschewski, 1959, pp. 9-34.

⁶² M. HORKHEIMER, *La filosofia come critica della cultura* [1958], in *Id.*, *Studi sulla filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972*, con un'appendice su università e studi, a cura e con un saggio introduttivo di A. Bellan, Milano, Mimesis, pp. 115-137: 115.

⁶³ *Ibidem*.

Dopo alcune considerazioni sulla «svalutazione delle facoltà umanistiche» in Germania, che si riflette sulla stessa professione accademica, e sulla ri-definizione del loro ruolo quale fattore formativo per i futuri leader della finanza e della politica⁶⁴, Horkheimer cita un articolo di Jacques Barzun, direttore della Columbia University, dal titolo *Science versus Humanities*, pubblicato sul «Saturday Evening Post» il 3 maggio 1958, che ha cercato di difendere in altro modo la cause delle discipline umanistiche nei confronti delle scienze naturali e sociali.

L'utilità delle prime non consisterebbe, secondo Barzun, come nel caso delle seconde, nello svolgere una funzione di mediazione del sapere nella sfera del dominio, bensì piuttosto nel fatto che esse sono la risposta immediata a un bisogno. «L'utilità delle scienze umanistiche [...] è provata e confermata dall'antico, irremovibile, sempre crescente desiderio che ne abbiamo».⁶⁵ Le *Geisteswissenschaften*, le scienze umane (vale a dire, considerando gli esempi di Barzun, i corsi di lingue, la lettura di opere storiche, l'erudizione), pur essendo inutili come antibiotici e pur accumulando le stoltezze che difendono – afferma Barzun non senza concedersi un tono scherzoso e leggero –, ci circondano ovunque, attirano i nostri sensi e la nostra attenzione. In sintesi, sono un fatto di cui si deve tener conto.⁶⁶

Horkheimer così commenta l'arringa di Barzun:

Secondo Barzun, dunque, la filosofia, la storia, la filologia, l'estetica devono esistere in forza della loro stessa attrattiva. Il che significa che esse sono essenzialmente dei beni di consumo, con lo stesso diritto del cinema, della televisione, delle creazioni di moda, delle sigarette e dei viaggi organizzati: una difesa la quale, al cospetto della concorrenza con tali articoli correnti, non consente una

⁶⁴ Ivi, p. 116.

⁶⁵ *Ibidem.* (citato da Horkheimer).

⁶⁶ Ivi, pp. 116-117.

prognosi favorevole riguardo al dispiegamento futuro delle scienze umane o anche solo riguardo alla loro resistenza nei confronti della minaccia d'un disastro.⁶⁷

Ora, secondo Horkheimer, l'esigenza di una giustificazione delle discipline umanistiche in generale e del sapere filosofico in particolare si spiega con la crisi della forza chiarificatrice del pensiero filosofico stesso. A partire dal tramonto dell'assolutismo, «la chiarezza e l'evidenza aggressiva» ha perso il suo mordente. Del resto, se in passato la filosofia era in contrasto con il mondo, ora ha fatto pace con esso; i filosofi non vivono più nascosti o erranti o ai confini degli Stati (si pensi, rispettivamente, a Descartes e Voltaire).⁶⁸ Eppure, il pensiero filosofico trova la sua linfa nella «critica» e nella «coscienza della differenza»: esso «sa di essere l'essenza e, al tempo stesso, l'antitesi della realtà di cui tratta. Il concetto non è mai conciliato con se stesso». ⁶⁹ Se la forza del pensiero (almeno del pensiero libero) sta nel mettere in luce il contrasto tra l'idea e la realtà, la contraddizione tra la realtà esistente di cui si fa esperienza e un mondo corrispondente alla ragione nel quale l'individuo si riconosce come soggetto autonomo,⁷⁰ il suo lavoro non consiste nella mera negazione dell'esistente (inteso sia come il pensiero attualmente dominante sia come la realtà naturale e sociale data), bensì nel riassorbirlo, «come un qualcosa pervaso dallo spirito, qualcosa di legittimato, nella forma futura della coscienza. Esso è contrario a entrambe le cose, al cancellare e dimenticare, come al catalogare e accatastare».⁷¹

Nel seguito del testo, Horkheimer si sofferma su alcuni momenti essenziali del pensiero occidentale illustrando con esempi precisi l'azione di rottura e conservazione che esso svolge (si pensi ad Agostino e agli altri padri della Chiesa, che eredi della

⁶⁷ Ivi, p. 117.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 119.

⁷⁰ Ivi, pp. 118, 119.

⁷¹ Ivi, pp. 119-120.

grande filosofia antica, contrastarono le superstizioni della loro epoca).⁷² Il suo discorso si sposta, poi, di nuovo sul presente e in particolare sulla «spaventosa regressione culturale» da cui, da un lato, l'Europa è minacciata dall'esterno ma che, dall'altro, da decenni cova al suo interno (gli esempi sono: il Reich guglielmino e, ovviamente, il nazionalsocialismo). Horkheimer registra questa decadenza come un dato di cui prendere coscienza: «la regressione è la tendenza culturale che prevale in Europa».⁷³ Più avanti scrive – in continuità con le tesi della *Dialettica dell'illuminismo*: «La filosofia sperimenta oggi la sua vanità non al di là dell'Occidente, bensì nella regressione spirituale dell'Europa, la quale deriva dal proprio fallimento, in un certo senso dal suo esaurimento».⁷⁴ Infatti, subito dopo questa affermazione, Horkheimer precisa che tale declino non si collega solo a una minaccia esterna, ma è conseguente al progresso industriale che si erge come scopo di se stesso, a quel progresso che è nello stesso tempo «liberazione e sciagura».⁷⁵

Quanto più l'applicazione al crescente dominio della natura, l'impiego delle forze naturali, l'ammissione di masse sempre più grandi all'aumento del consumo assorbono gli uomini, tanto più il discorso su ciò che è diverso, sull'ideale, diventa vuoto, tanto più la parola, in genere, diventa funzionale.⁷⁶

Nell'Europa declinante degli anni '50 (in cui gli sviluppi successivi all'epoca del nazionalsocialismo sembrerebbero «razionalizzarlo a posteriori») Horkheimer registra l'estremo disagio in cui versano le opere d'arte e della filosofia. Quanto più un'organizzazione umana degli Stati europei è minacciata, tanto più esse (come emerge già negli scritti degli anni '30) dovrebbero po-

⁷² Ivi, p. 122.

⁷³ Ivi, p. 125.

⁷⁴ Ivi, p. 127.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

ter esercitare la critica dell'esistente, giacché esse sole possono difendere «la verità e l'*humanitas*» con la loro azione negativa – cioè capace di portare alla luce le contraddizioni tra l'idea e l'esistente. Tuttavia, le opere filosofiche e artistiche «esercitano il loro influsso in disparte» e «il loro potere è scarso». ⁷⁷ Infatti, nell'epoca attuale le capacità borghesi (senso dell'autonomia e della libertà individuale, liberalità, capacità di esprimersi), che il grado di sviluppo dell'economia potrebbe rendere generali, non si dispiegano affatto, anzi sono sostituite dalla docilità e finiscono col regredire anche presso quegli strati sociali in cui si erano sviluppate. ⁷⁸ Le masse, d'altro canto, potrebbero essere «più avvedute, più umane, più attive spiritualmente», e occorrerebbe auspicarlo perché il potere rischia sempre di tornare nelle mani di pochissimi. In realtà le società si caratterizzano psicologicamente per la loro incapacità di guardare oltre l'interesse «più stretto», più immediato, per una estrema polarizzazione dell'attenzione dei singoli sulle proprie faccende, a cui si accompagna una lenta erosione della sicurezza giuridica del singolo, la quale riguarda nell'immediato gli intellettuali, non il «connazionale medio», che si contenta di non farsi notare, di non dare nell'occhio. ⁷⁹

Si comprende così che in quest'Europa declinante si è atrofizzata la capacità di sviluppare proprie forme culturali, forze culturale autonome, che i borghesi avevano appreso dagli aristocratici all'inizio della modernità. In un'epoca segnata dalla più ampia diffusione dei beni di consumo, compresi quelli superflui (a cui fa da contraltare il deteriorarsi e l'aumento del costo dei servizi), la cultura – ciò che nei rapporti umani, come nei cibi e nelle bevande, significa «natura raffinata» ⁸⁰ – «decade [...] a bene culturale, e serve agli individui immediatamente come strumento, sia per la necessaria popolarità, sia per il mantenimento di

⁷⁷ Ivi, p. 130.

⁷⁸ Ivi, pp. 130-131.

⁷⁹ Ivi, p. 131.

⁸⁰ Ivi, p. 133.

relazioni, dunque serve, in ultima analisi, per la difesa dalla sciagura privata e professionale». ⁸¹ Credo che Horkheimer voglia qui sottolineare ancora una volta che la condizione dell'uomo europeo nell'epoca successiva alla catastrofe del nazionalismo è ancora sotto il segno dell'insicurezza e della regressione (nelle righe conclusive del saggio egli rileva che la sicurezza della vita, nella misura in cui costituisce l'unico senso dell'esistenza, diventa, per tutti, sempre più complicata, e, ciò nonostante, guida il comportamento politico delle masse dei popoli europei⁸²). La crescita del consumo rende necessaria anche la produzione intellettuale di mezzi di distruzione e, insieme, mantiene tutti sotto pressione. Così, piuttosto che produrre forme di pensiero e di arte autonome e critiche (nel senso horkheimeriano già rubricato), il sistema induce l'individuo a cercare la medietà, cioè a non dare nell'occhio⁸³ e nello stesso tempo a esser riconosciuto e accettato nella sua medietà anche per l'uso che fa dei beni culturali. Qui Horkheimer riprende il filo della *Dialettica dell'illuminismo*. Infatti, nel capitolo sull'industria culturale, con Adorno, scriveva: «Bisogna aver visto *La signora Miniver*, come bisogna avere in casa le riviste “Life” e “Time”. Tutto viene percepito solo sotto l'aspetto che può servire a qualche cosa d'altro, per quanto vaga possa essere poi l'idea che ci si fa di quell'“altro”. Tutto ha valore solo nella misura in cui si può scambiare, e non in quanto è qualcosa in se stesso». ⁸⁴

In sintesi, al progresso materiale non corrisponde uno sviluppo autonomo delle idee, come invece era accaduto nel mondo borghese all'inizio dell'epoca moderna. I ceti borghesi avevano sviluppato idee proprie e dispiegato un proprio mondo nel quale quello vecchio – aristocratico – era contenuto e trasformato. Gli strati sociali che nell'odierna società raggiungono una qualche

⁸¹ Ivi, p. 134.

⁸² Ivi, p. 136.

⁸³ Come Horkheimer ha scritto qualche pagina prima, cfr. ivi, p. 131.

⁸⁴ M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 170-171.

forma di sicurezza economica non sono in grado di produrre un mondo proprio, che inglobi e trasformi la realtà che hanno ereditato.⁸⁵

Il pensiero libero, là dove fiorisce, è solo, schiacciato tra i partiti e i blocchi di potere, e si atrofizza perché non può innestarsi nel mondo reale.⁸⁶ Infatti, chi mette in discussione il discutibile ottimismo che non si lascia tramortire dall'orrore del recente passato – orrore che in molti luoghi continua a essere perpetrato – scatena l'«implacabile rancore» degli indifferenti.⁸⁷ Ma il pensiero libero non è altro che, per aggiungere una precisazione che si riannoda a quanto già detto a partire da altri testi horkheimeriani, «il pensiero capace della mediazione», il pensiero che non vuole essere semplicemente mezzo e che perciò disturba il pragmatismo assoluto.⁸⁸

In questo clima ostile al pensiero critico, la cultura diventa «fabbricazione di distrazioni» che mira a rassicurare o a emozionare chi ne fruisce (questo in Occidente; in Oriente, cioè in Unione Sovietica e in Cina, si ha a che fare con prodotti culturali apertamente apologetici). Ma anche dove non è oggetto di persecuzione, la cultura esiste in misura sempre maggiore «come articolo ausiliario della produzione».⁸⁹ Anche qui – e nell'insieme di questo testo – le riflessioni di Horkheimer si riannodano a quelle sviluppate nella *Dialettica dell'illuminismo* e anche a un testo del 1947, *Eclisse della ragione*, libro nato da un ciclo di lezioni tenute alla Columbia University nel 1944, dove egli denuncia in particolare il fatto che «la strumentalità della cultura di massa serve a rafforzare la pressione della società sull'individuo, precludendogli ogni speranza di preservare la sua individualità, di salvarla dalla disintegrazione».⁹⁰ In questo testo, del resto, Horkheimer parla di una tendenza apologetica della cultura nel suo insieme.

⁸⁵ M. HORKHEIMER, *La filosofia come critica della cultura*, cit., p. 134.

⁸⁶ p. 128.

⁸⁷ Ivi, pp. 128-129.

⁸⁸ Ivi, pp. 135-136.

⁸⁹ Ivi, p. 135.

⁹⁰ M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, trad. it. di E. Vaccari Spagnoli, Torino, Einaudi, 1969, p. 137.

In questo clima, la critica della cultura – che «in fondo non ha più un oggetto»⁹¹ – deve eludere il rischio di restaurare, seppure in una forma superiore, l'ideologia romantica, «o, piuttosto, di sostituire insufficientemente il velo di cui la prassi può già fare a meno».⁹² Già Adorno aveva messo l'accento sul fatto che l'uso di argomentazioni attinte alla *Kulturkritik* non deve andare nella direzione della critica reazionaria ma deve essere funzionale a una critica progressista. In *Minima moralia*, scrive infatti: «Uno dei compiti principali di fronte a cui si trova oggi il pensiero, è quello di impiegare tutti gli argomenti reazionari contro la cultura occidentale, al servizio dell'illuminismo progressivo».⁹³

È tuttavia interessante quanto afferma Horkheimer nella parte conclusiva del saggio del 1958:

La critica della cultura, denunciando la cultura come diversione, deve guardarsi dal distogliere l'attenzione dai temi che ancora sono rimasti al pensiero, e cioè dalle differenze stridenti di potere, che nessuno percepisce perché sono manifeste, dalla miseria dietro le mura dei penitenziari e dei manicomi, dalle cause radicalmente materiali che determinano la politica proprio là dove essa pretende di essere particolarmente nobile. La tensione tra la realtà e l'idea, tra l'organizzazione del mondo e il modo in cui esso potrebbe esistere, è così manifesta che la lingua, la quale vorrebbe designarla, sottolinea solo la propria superfluità. Tutti sono smaliziati, eppure tutto è opaco e impenetrabile come non mai. Eppure non è assente il momento illuministico. I cinegiornali, la radio e i giornali, anche se i cronisti possono essere annoverati tra le forze più deste del presente, non possono farci nul-

⁹¹ M. HORKHEIMER, *La filosofia come critica della cultura*, cit., p. 135.

⁹² Ivi, p. 136.

⁹³ T.W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, introd. e nota all'edizione 1994 di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 1994 [1954], § 122, pp. 229-230. Nei *Minima moralia* è interessante prendere in esame anche il seguente aforisma, nella misura in cui pone in luce i limiti di una certa critica della cultura, proprio come fa Horkheimer nel suo testo del 1958 (dove peraltro affronta anche la questione della decadenza della lingua): «Noi constatiamo la decadenza della cultura, ma la nostra prosa, paragonata a quella di Jacob Grimm o di Bachofen, è affine all'industria culturale in cadenze di cui non abbiamo neppure il sospetto. Senza contare che, da tempo, non sappiamo più il latino e il greco come un Wolf o un Kirchhoff» (ivi, § 6, p. 18).

la, anzi devono cooperare a che gli uomini oggi abbiano in testa un'immagine, in fondo, così inesatta del mondo come i borghesi ai tempi di Goethe, sebbene la facciata sia illuminata tanto crudamente. Insieme con gli scambi, cresce l'opacità, proprio perché tutto riguarda tutti e ciascuno include nel suo calcolo la dimensione pubblica.⁹⁴

Questo brano fornisce molti spunti. Qui mi limito a cogliere l'idea che la critica della cultura, se vuole costituirsi come forma del pensiero libero, autonomo, del pensiero capace della mediazione, deve in parte superare se stessa e conservarsi in altra forma.⁹⁵ È bene denunciare la cultura come diversione – come deviazione, allontanamento, ovvero divertimento, contenuto che deve occupare il tempo libero, con la consapevolezza che la diversione, il svago destinato alle masse è il prodotto di un bisogno suscitato artificialmente dall'industria culturale –, ma occorre anche non distogliere l'attenzione dalle problematiche spinose della società, di cui Horkheimer fornisce qui qualche esempio: la distribuzione ineguale del potere, la condizione degli alienati mentali, il problema della condizione carceraria. In sintesi, la critica della cultura deve controbilanciare il momento della denuncia della cultura ridotta a produzione seriale, a beni culturali, con una negazione che ha di mira contenuti e relazioni precisi della società odierna. Come scrive in *Eclisse della ragione*, si tratta del «metodo della negazione» quale «denuncia di tutto ciò che mutila l'uomo e ne impedisce il libero sviluppo».⁹⁶ Inoltre, in questo brano, Horkheimer sembra anche prendere una leggera distanza dalle posizioni critiche di Adorno verso la radio e

⁹⁴ M. HORKHEIMER, *La filosofia come critica della cultura*, cit., p. 136.

⁹⁵ In *Critica della cultura e società*, testo del 1949, Adorno, prima di Horkheimer, sembra suggerire l'esigenza di problematizzare la stessa critica della cultura: «In forza della dinamica sociale, la cultura trapassa nella critica della cultura, la quale tien fermo al concetto di cultura, demolendo però le sue manifestazioni attuali in quanto pura merce e strumenti d'istupidimento. Tale coscienza critica resta asservita alla cultura in quanto, occupandosi di essa, distoglie dall'orrore, ma anche la definisce come complemento dell'orrore» (T. W. ADORNO, *Critica della cultura e società*, trad. it. di C. Mainoldi, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Introd. di S. Petruccianni, Torino, Einaudi, 2018, pp. 3-21: 13-14).

⁹⁶ M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, cit., p. 160.

il cinema, nella misura in cui riconosce nei cronisti una forza attiva del presente – pur affermando poi che radio e cinegiornali non possono che farsi pura eco, e non voce critica, dell'esistente, quasi che non riuscissero a sviluppare un potenziale critico di cui pure sono dotati. Infine, si nota una riflessione che tocca anche la nostra attualità: nei mezzi di comunicazione di massa coesistono luce e oscurità, illuminazione di facciata e immagine inesatta del mondo; da ciò risulta una generale opacità. E questo perché tutto riguarda tutto o, in termini più contemporanei, perché c'è un flusso abnorme di informazioni che attraversa tutto e tutti e che contribuisce a creare opacità, non apportando «la chiarezza e l'evidenza aggressiva» che Horkheimer evocava all'inizio della sua relazione e che un tempo era frutto del lavoro di filosofi in discordia con il mondo.

LA COSCIENZA LACERATA

ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA FILOSOFIA DELLA CULTURA

di Renato Pettoello

«Unser Vaterland, sofern wir Kultur besitzen, ist Europa»
(J. F. Herbart)

Nel corso del tempo, i saperi particolari si sono via via emancipati dalla filosofia, raggiungendo piena autonomia e profonda consapevolezza delle specifiche metodologie. Questo processo non riguarda soltanto le scienze in senso stretto, che per prime si sono staccate dal tronco della filosofia, ma riguarda ormai praticamente tutti i saperi particolari, psicologia, antropologia, sociologia ecc., senza contare le nuove sfide rappresentate dalla cibernetica e in particolare dall'intelligenza artificiale generativa. È impensabile che solo la filosofia potesse rimanere sempre uguale a sé stessa. In questa situazione, la filosofia non può più pretendere di essere la *scientia scientiarum*. Già nel 1813, del resto, nel pieno del fiorire dei grandi sistemi idealisti, che pretendevano appunto di ridare alla filosofia questo ruolo di scienza universale che ingloba in sé i saperi particolari, Herbart scriveva con grande lucidità: «la filosofia, diversamente dalle altre scienze, non possiede un oggetto particolare di cui essa esclusivamente si occupi: la sua peculiarità deve dunque essere cercata nel modo e nella maniera in cui essa tratta di ogni oggetto che le si presenta».¹ Questa frammentazione del sapere, la perdita di un sistema unitario comporta, come dice Windelband, richia-

¹ J.F. HERBART, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Scientia, 1989, Bd. IV, pp. 29-30.

mandosi espressamente a Hegel, che la coscienza moderna è una «“coscienza lacerata”». ² E il merito di aver dato voce per la prima volta in modo pienamente adeguato a questo mutato rapporto tra le diverse attività culturali, egli osserva, spetta innegabilmente alla filosofia kantiana.

Alla filosofia resta, dunque, eminentemente la funzione di metariflessione, cioè di analisi critica di secondo livello dei saperi particolari. La filosofia così intesa, perciò, non può più pretendere di essere una 'scienza' fondativa, se non in senso molto restrittivo. La filosofia non rinuncia affatto ai suoi compiti tradizionali: presentarsi come sapere fondazionale e ricercare l'unità del sapere, ma il significato di questi compiti è profondamente mutato. La filosofia è sapere fondazionale solo nella misura in cui si occupa degli aspetti più generali, più universali, più fondamentali, appunto, del campo in cui si trova ad operare. Quanto all'istanza dell'unità, si tratta di un principio puramente regolativo. Insomma, la filosofia prende il testimone dai singoli saperi e s'interroga, riflette sugli aspetti più generali di questi saperi. I singoli saperi riflettono sul mondo, la filosofia riflette sugli aspetti fondazionali di tali saperi. In questo modo, non è più compito della filosofia tentare di pervenire a un principio universale da sovrapporre all'essere particolare, accessibile ai saperi particolari. Si tratta, allora, di cercare un sistema totale delle condizioni dei saperi. Lo dice con la consueta chiarezza Ernst Cassirer: «al posto dell'oggetto è qui subentrata l'*unità della funzione*. A questo scopo la filosofia non ha più bisogno di contendere il loro campo specifico alle scienze particolari, ma può lasciarle del tutto autonome e libere di darsi le proprie leggi. La filosofia non intende infatti limitare o sopprimere queste leggi particolari, ma accoglierle invece tutte insieme in un'unità sistematica da riconoscere come tale» ³. E gli fa eco Giulio Preti, che, richiamandosi alle

² W. WINDELBAND, *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie* (1881), in Id., *Präludien. Ausätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1924⁹, Bd. I, p. 120.

³ E. CASSIRER, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft* (1942), in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von B. Recki, Bd. 24: *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, hrsg. von C. Rosenkranz, Hamburg, Meiner,

parole di Herbart citate qui sopra, osserva: «La filosofia non ha più un oggetto proprio e non fonda mediante quel suo oggetto le varie forme della cultura, le quali si fondano da sé [...] In parole più piane, la filosofia ha ora per oggetto la cultura stessa, nelle sue varie forme, conoscitive e no».⁴ La filosofia finisce dunque col coincidere sostanzialmente con la filosofia della cultura. Essa non può che partire dal fatto culturale (comunque vada inteso) e cercare gli strumenti atti a realizzare quell'unità funzionale di cui parlava Cassirer. Non si tratta, naturalmente, di disconoscere le differenze, metodologiche e di contenuto, dei diversi ambiti culturali, ma di riconoscere che appartengono tutti a pieno diritto alla cultura umana. Ancora Cassirer:

i diversi prodotti della cultura spirituale, il linguaggio, la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione diventano così, nonostante la loro interna diversità, membri di una unica grande connessione problematica, diventano diversi punti di partenza per giungere ad un unico scopo: trasformare il mondo passivo delle semplici *impressioni*, nelle quali lo spirito a tutta prima appare rinchiuso, in un mondo della pura *espressione* spirituale.⁵

Ogni tentativo di ridare vita a una *sapientia universalis* sembra dunque destinato inesorabilmente al fallimento.

A questo punto, però, si presentano due problemi fondamentali. Da un lato la definizione del concetto di cultura, dall'altro l'individuazione di una metodologia filosofica, atta a fungere da riflessione di secondo grado, rispetto ai saperi particolari. In entrambi i casi, come ha sottolineato con forza Wilhelm Dilthey, non si può prescindere da un'indagine storiografica, in quanto

2007, pp. 375-376; E. CASSIRER, *L'oggetto della scienza della cultura*, in Id., *Sulla logica delle scienze della cultura*, a cura di M. Maggi, Firenze, La Nuova Italia, 1979, p. 17.

⁴ G. PRETI, *Introduzione a Filosofia*, a cura di G. Preti, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 10-11.

⁵ E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, cit. Bd. 11: *Die Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Die Sprache*, hrsg. von C. Rosenkranz, Hamburg, Meiner, 2001, p. 10; E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. ARNAUD, Arnaud, vol I: *Il linguaggio*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 13.

sia la cultura, sia la filosofia, comunque vadano intese, non sono delle idee platoniche, immutabili, ma aspetti storicamente determinati. Ogni dogmatismo va decisamente rigettato.⁶

Si potrebbe dire, scherzosamente, ma non troppo, che cultura, come l'essere, si dice in molti modi. «Nulla», scriveva già Herder, riferendosi al concetto di cultura, «è più vago di questa parola “civiltà [*Kultur*]” e nulla è più ingannevole della sua applicazione a interi popoli ed epoche».⁷ Per comodità e senza alcuna pretesa di completezza, si potrebbero forse enucleare due concetti fondamentali di cultura che non sono necessariamente in contrasto tra loro, ma che non coincidono pienamente. Innanzitutto, vi è la cultura intesa come l'insieme delle manifestazioni più elevate dello spirito umano: l'arte, la scienza, il mito ecc., quali espressioni dell'operare dell'uomo, perché «la principale caratteristica dell'uomo», che lo distingue dagli altri esseri viventi, «non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È quest'opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della “umanità”».⁸ Prendendo atto delle differenze tra queste diverse espressioni dello spirito umano, qualcuno ha sostenuto che non esiste qualcosa come 'cultura', ma che esistono soltanto le differenti manifestazioni dell'attività umana. Senza arrivare a questi estremi, è innegabile che 'cultura' è un termine generale, una sorta di grandezza immaginaria: «cultura (*Kultur*), per così dire – scrive Cassirer – non è mai una grandezza reale, bensì una grandezza *complessa* (a+bi), infatti essa contiene una unità (di senso) immaginaria».⁹ Una filosofia della cultura si dovrà

⁶ In proposito, si veda ad es. G. MAGNANO SAN LIO, *Per una filosofia dello storicismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, e *Dilthey e la filosofia della cultura*, in *La filosofia della cultura. Genesi e prospettive*, a cura di R. De Biase e G. Morrone, Napoli, Federico II University Press, 2020, pp. 45-71.

⁷ J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Erster Teil, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Weidmann, Berlin 1877-1913, Hildesheim, Olms, 1994, Bd. 13, p. 4; J.G. HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1992², p. 4.

⁸ E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, cit. Bd. 23: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, hrsg. von M. Lukay, Hamburg, Meiner, 2006, p. 76; E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, a cura di C. D'Altavilla, Roma, Armando, 1977, p. 144.

⁹ E. CASSIRER, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Bd. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hrsg. von J.M. Krois, Hamburg, Meiner, 1995, p. 245.

sforzare allora di trovare la funzione fondamentale che dia conto di queste diverse attività. E questo sarà possibile soltanto se si guarderà non all'unità delle produzioni, cosa impossibile, perché cancellerebbe le differenze specifiche, ma all'unità del processo creativo.

Vi è poi il concetto di cultura (ma il termine andrebbe declinato al plurale, 'culture') come viene inteso dall'antropologia. In questo senso, cultura definisce quei complessi di saperi, credenze, espressioni artistiche, usi e costumi ecc. all'interno di una determinata società o popolazione. Ogni società ha una sua cultura caratteristica, diversa da quella delle altre popolazioni. Se da un lato, i problemi e i valori sono approssimativamente gli stessi per tutti gli uomini, perché come osserva Lévi-Strauss, «tutti gli uomini, senza eccezione, possiedono un linguaggio, delle tecniche, un'arte, delle conoscenze di tipo scientifico, delle credenze religiose, un'organizzazione sociale, economica e politica». Il problema è che «questo dosaggio non è mai esattamente lo stesso per ogni cultura».¹⁰ L'antropologia si propone appunto di superare l'antinomia apparente tra l'unicità della condizione umana e la pluralità inesauribile delle forme con cui si presenta.

Per influsso dell'antropologia e probabilmente ancor più dell'accezione del termine 'culture' nel mondo anglosassone, si è imposto un uso estremamente ampio del concetto; così si parla di cultura popolare, di cultura giovanile ecc. In questo senso, ogni e qualsivoglia attività umana viene definita cultura. Sia in questo caso, sia, com'è evidente, nel caso dell'antropologia, l'oggetto delle indagini specifiche riguarda le scienze particolari, antropologia, appunto, sociologia, scienze politiche ecc., non la filosofia, nonostante certe derive anche in ambito filosofico.

Non mi sembra, invece, che valga la pena di ricordare la contrapposizione tra cultura (*Kultur*) e civiltà (*Zivilisation*), che per un certo periodo infiammò il dibattito filosofico e ideologico, con evidenti risvolti politici, in Germania, ma non soltanto. A mio

¹⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, éd. par J. Pouillon, Paris, Gonthier, 1961, p. 50.

avviso, le parole di Günther Anders sono definitive e mettono una pietra tombale sulla questione: «Nulla è più barbaro della distinzione tra cultura [*Kultur*] e civiltà [*Zivilisation*]». ¹¹

Il tema di una filosofia della cultura si presentò con forza tra l'ultimo scorcio del XIX secolo e i primi anni del XX, soprattutto all'interno di quel variegato movimento culturale che viene complessivamente definito Neokantismo. La rivista «Logos», nata nel 1910, ne è in un certo senso il manifesto. Nella presentazione del primo numero si legge, infatti:

La nostra epoca non si trova sotto il dominio di un sistema della filosofia, bensì ha il suo significato piuttosto nella molteplicità e nella precisione del piccolo lavoro filosofico che però, alla fine, può disvelare il suo senso ultimo soltanto in una formazione sistematica. Come preparazione e base in vista di ciò essa necessita di una penetrazione filosofica dei diversi ambiti culturali [...] È necessario portare a consapevolezza tutta la ricchezza dei motivi presenti e attivi nei diversi ambiti culturali. Per questo "Logos" si definisce una rivista per la filosofia della cultura [*Kultur*]. ¹²

Nel primo dopoguerra, in seguito alla tragedia della Prima Guerra Mondiale e del nuovo assetto politico dell'Europa, il dibattito sulla filosofia della cultura assunse un tono differente. Il sentimento di essere davanti a una profonda crisi della cultura era molto diffuso. Lo definirà in modo icastico, nel 1919, Paul Valéry: «noi, le civiltà, ora sappiamo che siamo mortali». ¹³ Molte voci si levarono a documentare questa crisi e a cercare d'individuare le cause, cavalcando quello che era stato definito *Kulturpessimismus*, talvolta con accenti irrazionali e di denuncia della modernità. Il dibattito sulla filosofia della cultura non si limitò

¹¹ G. ANDERS, *Philosophische Stenogramme*, München, Beck, 1993², p. 67.

¹² Cfr. «Logos» I (1910), p. I.

¹³ P. VALÉRY, *La crise de l'esprit*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1957, vol. I, p. 988; ID., *La crisi del pensiero*, a cura di N. e S. Agosti, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 27.

però a registrare questa crisi e a farsene interprete. Tutt'altro. Gli apporti più significativi, come s'è detto, si ebbero all'interno del movimento neokantiano, che, per quanto differenziato al suo interno, avevano, per così dire, come minimo comun denominatore la chiara consapevolezza dell'impossibilità di riproporre una metafisica onnicomprensiva. Alla critica della cultura parteciparono, peraltro, le voci più diverse, dalla sociologia e dal diritto alla teologia, dall'estetica all'antropologia, oltre che alla filosofia, ove si fronteggiavano posizioni diverse, a volte contrastanti. In ambito filosofico, il contributo più significativo, per ampiezza di vedute e consapevolezza teorica si deve, a mio avviso, a Ernst Cassirer.

Com'è noto le prime ricerche di Cassirer furono dedicate prevalentemente, anche se non esclusivamente (si pensi, ad esempio, a *Freiheit und Form*) a problemi di carattere gnoseologico ed epistemologico. A partire dagli anni 20, egli si dedicò alla creazione di una filosofia della cultura che culminerà nei tre volumi della *Filosofia delle forme simboliche*. Questo non vuol dire, però, né che il prevalente interesse per le questioni epistemologiche impedisse di guardare anche al di là della scienza e neppure che la fondazione di una filosofia della cultura inducesse Cassirer a trascurare i temi scientifici, ai quali, oltre a numerosi interventi 'minori', dedicherà due opere di eccezionale valore come *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921) e *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937). Senza contare che la terza e ultima parte del terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* è dedicata a "La funzione significativa e la struttura della conoscenza scientifica". Non solo, proprio l'ultimo capitolo dello scritto sulla Teoria della Relatività è un vero e proprio manifesto programmatico della futura filosofia delle forme simboliche.¹⁴ La quale, come vedremo subito, «volge il suo sguardo non esclusivamente e non

¹⁴ Cfr. E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, cit., Bd.10: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, hrsg. von R. Schmücker, Hamburg, Meiner, 2001, pp. 111 e ss.; Id., *La teoria della relatività di Einstein*, a cura di N. Zippel, prefazione di G. Giorello, Castelvechi, Roma, 2015, pp. 103 e ss.

in prima linea alla *concezione esatta e puramente scientifica del mondo*, ma a tutte le direzioni della *comprensione del mondo*». ¹⁵ La scienza, insomma, «è solo un momento particolare nel sistema delle “forme simboliche”». ¹⁶

L'allargamento dell'indagine critica dai temi più strettamente gnoseologici ed epistemologici alle molteplici espressioni culturali, mito, linguaggio, religione, arte, storia, richiedeva tuttavia che venisse individuato uno strumento nuovo che, pur non rinnegando affatto il funzionalismo delle opere di carattere epistemologico, prima fra tutte *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), fosse atto a dar conto di questa molteplicità e differenza. Insomma, si trattava di trovare un *medium* che consentisse di dare conto adeguatamente delle diverse forme culturali, in modo tale che esse mantenessero però il loro carattere specifico. Un termine medio che fosse in grado di abbracciare tutte le forme spirituali. Cassirer individuò questo termine medio nel concetto di forma simbolica. Ciò che distingue l'uomo dagli altri esseri viventi e ne sancisce la libertà è proprio la sua capacità di simbolizzare la realtà. Così, anche se la definizione dell'uomo come *animal rationale*, conserva la sua validità, «la ragione è un termine poco adeguato se si vuole abbracciare in tutta la loro ricchezza e varietà le forme della vita culturale dell'uomo. Queste forme sono essenzialmente forme simboliche. Invece di definire l'uomo come un *animal rationale* si dovrebbe dunque definirlo come un *animal symbolicum*». ¹⁷ La filosofia, però, non può limitarsi a garantire l'autonomia delle singole forme simboliche; non può rinunciare a cercare l'unità di queste differenti forme. La filosofia critica non può che concepire l'unità delle differenti forme culturali come un'unità funzionale, non sostanziale. Un'unità,

¹⁵ E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 13: *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, hrsg. von J. Clemens, Hamburg, Meiner, 2002, p. 14; Id., *Filosofia delle forme simboliche*, cit., vol. 4 (3/1): *Fenomenologia della conoscenza*. Tomo primo, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 18

¹⁶ E. CASSIRER, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., p. 374; tr. it. cit., p. 16.

¹⁷ Ivi, p. 31; tr. it. cit., p. 81.

quindi, che non presuppone l'omogeneità dei vari elementi da cui è costituita, ma anzi ammette e persino esige la molteplicità e la diversità delle diverse componenti. Insomma, la filosofia delle forme simboliche può e deve aspirare a quell'unità e universalità che dalla metafisica veniva posta in modo dogmatico. Anche per questo Cassirer rifiuta ogni forma di dualismo, che renderebbe impossibile la ricostituzione dell'unità, non importa che si tratti dell'opposizione tra vita e ideale di Simmel, o la famosa contrapposizione teorizzata da Windelband tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*, perché, osserva Cassirer, «il pensiero storico e il pensiero scientifico possono venire distinti non per la loro forma logica ma per il loro fine e il loro oggetto».¹⁸ Lo stesso vale, naturalmente, per la contrapposizione tra scienze naturali e scienze del valore postulata da Rickert.

Per motivi di spazio non è possibile soffermarsi, neppure sommariamente sui temi specifici della filosofia delle forme simboliche di Cassirer. Credo però che valga la pena accennare, sia pure brevemente, a due aspetti problematici della teoria. Il primo riguarda il ruolo di Hegel e in particolare della *Fenomenologia dello spirito*, nella dialettica delle forme simboliche, il secondo riguarda la questione della effettiva adeguatezza del concetto di forma simbolica, così come viene inteso da Cassirer, soprattutto sotto l'influsso di Goethe, quale *medium* universale.

Kant, osserva Cassirer, ha senz'altro posto le basi per una filosofia della cultura, ma è stato Hegel a compiere un decisivo passo innanzi, consistente nell'aver assunto

lo "spirito" non come un astratto ma come un principio *concreto*, non come qualcosa che sta al di là e oltre la realtà, ma come un autentico reale, poiché autenticamente attivo, ossia come ciò che non ha altro "senso" ed altro non manifesta che la sua autorealizzazione storica.¹⁹

¹⁸ Ivi, p. 190; tr. it. cit., p. 298.

¹⁹ E. CASSIRER, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., p. 15; tr. it. cit., pp. 85-86.

In questo modo, Hegel ha dato vita a quella che Cassirer chiama la forma classica della filosofia della cultura. Addirittura, secondo Cassirer, «il punto d'attacco del sistema hegeliano», così com'è espresso nella *Fenomenologia*, non va cercato «né nella logica né nella storia, ma nella "filosofia della cultura"». ²⁰ Per Hegel, com'è noto, la scienza filosofica abbraccia la totalità delle forme spirituali e tale totalità è raggiungibile soltanto nel passaggio da una forma all'altra. Questa totalità, la verità, infatti per Hegel, non è data fin dall'inizio come compiuta, ma deve essere svolta progressivamente dal pensiero, secondo il suo proprio movimento. Anche la filosofia delle forme simboliche, seguendo l'impostazione hegeliana, «vuole offrire all'individuo la scala che lo conduce dalle formazioni primarie, quali si trovano nel mondo della coscienza "immediata", al mondo della "conoscenza pura"», ²¹ che trova la sua espressione più significativa nella scienza, perché «la scienza corrisponde all'ultima fase dello sviluppo intellettuale dell'uomo e può venire considerata come la conquista più alta e significativa della cultura». ²² L'esplicito richiamo al metodo dialettico della *Fenomenologia* ha come conseguenza di mettere in discussione l'intero impianto dell'opera, immaginando un passaggio da una forma a un'altra che contrasta con l'idea di fondo di una filosofia delle forme simboliche, secondo la quale nessuna forma culturale si risolve semplicemente nell'altra: «nessuna di queste forme – dichiara Cassirer – si risolve puramente e semplicemente nell'altra o si lascia dedurre dall'altra, ma ciascuna di esse designa un modo determinato di concepire spiritualmente, nel quale e mediante il quale costituisce ad un tempo un aspetto specifico del "reale"». ²³ Ma è davvero così? Il mito, ad esempio, sembra che si 'inveri' in parte nella scienza in parte nella religione, ecc., scomparendo in quanto tale. Sarà la 'durezza della real-

²⁰ Ivi, p. 20; tr. it. cit., p. 90.

²¹ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, cit., p. IX; tr. it. cit., p. XIII.

²² E. CASSIRER, *En Essay on Man*, cit., p. 223; tr. it. cit., p. 343.

²³ E. CASSIRER, *Die Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Die Sprache*, cit., p. 7; tr. it. cit., p. 10.

tà' a costringere Cassirer a fare i conti con gli aberranti miti del XX secolo e a riconoscere la presenza vitale del mito nella vita contemporanea. Ne è testimonianza l'ultima opera di Cassirer, uscita postuma, *The Myth of the State* (1946).

La seconda questione riguarda l'adeguatezza del concetto di forma simbolica a dar conto di tutte le forme culturali, restando fedele all'impianto funzionalistico, tipico del criticismo. Viene il sospetto che Cassirer finisca col sostenere una sorta di filosofia dell'identità, in cui non è possibile dare un valore ai membri della sintesi all'interno del processo conoscitivo, neppure da un punto di vista metodologico. Tutto è già compiuto, determinato. In Kant l'elemento caratterizzante è proprio il fatto che la sintesi si pone ogni volta come una meta da raggiungere e non come un dato acquisito. L'unificazione della vita spirituale, tentata da Cassirer attraverso il concetto di simbolo, non avviene però tanto per virtù propria del simbolo, quanto perché il rapporto tra universale e particolare, tra forma e materia è un postulato ed essi sono i termini di una relazione intrascendibile, per cui non ha più senso porsi il problema della loro relazione. L'unità di materia e forma, di particolare e universale non viene raggiunta, non viene costruita, ma semplicemente mostrata.

Nonostante questi aspetti problematici, la proposta di Cassirer resta un punto di partenza ineludibile per chi voglia dare vita a una filosofia della cultura.

METODO STORICO E PRATICA STORIOGRAFICA:

DILTHEY SU BURCKHARDT

di Marica Magnano San Lio

Nel 1862 il giovane Dilthey scriveva un'ampia recensione sull'importante opera di Jacob Burckhardt¹ sul Rinascimento² pubblicata appena due anni prima e destinata a rappresentare, sebbene non senza ritardi, discussioni e pareri controversi, un punto di riferimento per gli studi su tale importante periodo della storia politica e culturale italiana. Risultano interessanti, proprio perché riferite agli albori della sua attività scientifica, alcune riflessioni che Dilthey svolge in tale breve testo, con particolare riferimento a taluni concetti che egli avrà poi modo di riprendere e di sviluppare, talvolta ponendoli in una posizione di rilievo, nell'ambito della sua successiva elaborazione teorica e storiografica. Tra questi, per esempio, l'idea di "connessione"

¹ In questa sede non posso ovviamente soffermarmi sulla figura e l'opera di Burckhardt, che rimangono estremamente complesse, interessanti e capaci di suscitare, nel corso del tempo, dibattiti e prese di posizione di diversa natura. Mi limito a segnalare un solo titolo bibliografico, riferendosi al quale si può però ricavare un'idea assai approfondita e convincente della biografia intellettuale dello storico svizzero, del suo profilo bibliografico e del dibattito storiografico che lo ha riguardato: si tratta di M. GHELARDI, *Le stanchezze della modernità. Una biografia intellettuale di Jacob Burckhardt*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

² Si tratta di *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Basilea, Schweighauser, 1860. Di tale opera si sono succedute diverse traduzioni ed edizioni italiane, facilmente reperibili, a partire da quella a cura di D. Valbusa (*La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1876), poi variamente rivista ed integrata.

Non va taciuto che l'opera, nonostante l'indubbio spessore, non riscosse all'inizio grande successo, vendendo soltanto poche centinaia di copie, per essere poi più ampiamente apprezzata soltanto dopo un certo tempo.

Lo scritto diltheyano cui qui faccio riferimento è: *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch von Jacob Burckhardt*, originariamente apparso, in forma anonima, nella *Berliner Allgemeine Zeitung*, del 10.9.1862, n. 420, pp. 1-2, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. XI: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins*, a cura di E. Weniger, Stuttgart, Teubner, 1960², pp. 70-76.

(*Zusammenhang*), che poi, variamente declinata, tanta importanza avrà nella struttura teoretica delle *Geisteswissenschaften* così come rimeditata, per l'appunto, dal filosofo di Biebrich.³

Dal punto di vista degli studi storiografici, un punto di svolta era stato certamente rappresentato, per quel che riguardava la conoscenza della situazione politico-culturale dell'Italia, dai lavori di Ranke.⁴

Quando Ranke cominciò a rappresentare, a partire dagli storiografi e dai resoconti diplomatici italiani, gli storici d'Italia, il coinvolgimento degli stati italiani nella politica europea del sedicesimo secolo ed infine i papi, allora l'acume politico di questa nazione e la sua lucida visione della vita individuale e delle vere forze trainanti dell'azione politica vennero posti in una luce completamente nuova. Ranke, con la sua mirabile arte, diede a questi resoconti, per lungo tempo inutilizzati e seppelliti negli archivi, una seconda vita. La politica dei papi e il giudizio penetrante ed arguto degli ambasciatori trovarono piena comprensione, dapprima, nel suo spirito.⁵

Ma, tutto sommato, nonostante l'indubbio rilievo di tali ricerche rankiane, la prospettiva di indagine intorno alla storia italiana rimaneva ancora fortemente legata alla ricostruzione ed all'interesse per un contesto assai più ampio, cioè quello europeo, mentre non ne veniva ancora del tutto colta e messa in evidenza la specificità o, se si vuole, il carattere in qualche modo nazionale, che non a caso era emerso con più spiccata evidenza proprio nel periodo umanistico e rinascimentale del quale Burckhardt doveva così ampiamente occuparsi: «Ancora la fioritura della cultura italiana appariva soltanto come un fermento dello

³ Evito qui di tornare, anche soltanto per cenni, sull'opera di Dilthey nel suo complesso, data anche la diffusione, e dunque la facile reperibilità, della relativa bibliografia primaria e secondaria.

⁴ Non è inutile ricordare che lo stesso Burckhardt aveva frequentato, a Berlino, le lezioni di Ranke, maturando sempre più l'idea di un metodo storico basato sull'analisi critica delle fonti, sebbene poi la metodologia da egli stesso adottata dovesse conseguire forma nuova ed autonoma.

⁵ W. DILTHEY, *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch von Jacob Burckhardt*, cit., p. 70.

sviluppo culturale più *generale*: a quel tempo nessuno poteva ancora considerarla come impronta di un carattere nazionale, come preparazione di un'indipendenza politica».⁶

La prima notazione, per dir così, di carattere metodologico che va certamente sottolineata, specie considerando la fase tutto sommato ancora 'giovanile' nella quale Dilthey la elaborò (non era neppure trentenne: ma, al di là del dato strettamente anagrafico, l'elemento rilevante è sicuramente costituito dal fatto che ancora la sua speculazione filosofica e storiografica era per gran parte di là da venire), riguarda la considerazione dell'importanza decisiva della prospettiva di osservazione dello storico, considerata il dato di partenza e la base di ogni successiva riflessione. In questo senso, il fatto che Burckhardt potesse rilevare alcuni elementi decisivi nella cultura e nella politica rinascimentali italiane era certamente condizionato e stimolato, in maniera probabilmente determinante, dalla sua appartenenza ad un contesto storico nel quale i grandi rivolgimenti che si andavano profilando, con particolare riferimento alla situazione italiana, potevano essere più facilmente ricollegati ad antiche istanze, per dir così, nazionali.⁷

Anche l'orizzonte dello storico è delimitato e determinato dalla posizione che gli attribuisce la storia contemporanea. Così, gli ultimi avvenimenti dovevano dare all'Italia del quindicesimo e del sedicesimo secolo una luce interamente nuova, almeno per coloro che – come la maggior parte dei nostri storici – vivono nella speranza che l'Italia saprà consolidarsi e un giorno liberarsi anche dall'influenza francese. A questi appartiene anche Burckhardt. Per lui quel periodo che va da Dante fino alla Controriforma rappresenta la fondazione della politica e della letteratura nazionale italiana; il successivo periodo dell'influenza spagnola,

⁶ *Ibidem.*

⁷ Burckhardt aveva soggiornato in Italia per un biennio, a partire dal 1846, maturando definitivamente soprattutto l'interesse per la cultura rinascimentale che successivamente diede origine, tra l'altro, al lavoro di cui qui si tratta.

per quanto annoveri anch'esso figure brillanti ed elementi influenti, la violenta interruzione di tale sviluppo; il movimento che va dall'irruente intervento della politica napoleonica fino alla fine del secolo scorso, con il relativo e coerente rinnovamento della poesia e della scienza italiane, soltanto la ripresa di quel filo interrotto.⁸

Burckhardt si mostra capace di individuare il carattere nazionale della situazione politico-culturale dell'Italia rinascimentale, ridimensionando in qualche modo anche l'idea di una sua totale riconduzione agli ideali della classicità, che potevano e dovevano essere certamente considerati come un fattore importante per la formazione della cultura italiana ma soltanto nella misura in cui essi vennero di fatto profondamente rimeditati ed assimilati, nell'ambito del Rinascimento italiano, in forme rinnovate:⁹

Egli vede nella cultura del Rinascimento, essenzialmente, una cultura nazionale. Se lo comprendiamo correttamente, egli vuole mostrare, prima di tutto, che *questa cultura, per la sua origine come per il suo carattere, è essenzialmente italiana e che l'antichità classica costituisce, nell'ambito della medesima, soltanto il secondo fattore*.¹⁰

Dilthey sottolinea come nell'articolata ed attenta rilettura del Rinascimento italiano da parte di Burckhardt un ruolo di primo piano spettasse all'arte figurativa, che certamente aveva a quel tempo registrato sviluppi fondamentali ed aveva visto susseguirsi, con ritmo considerevole, autori e personalità di primissimo rilievo:¹¹

⁸ W. DILTHEY, *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch von Jacob Burckhardt*, cit., pp. 70-71.

⁹ Uno dei punti dell'opera più dibattuti e controversi fu certamente il rapporto del Rinascimento con il periodo medievale, rapporto che Burckhardt vedeva in termini di deciso distacco ma che altri leggevano, invece, in termini di sostanziale continuità.

¹⁰ W. DILTHEY, *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch von Jacob Burckhardt*, cit., p. 71.

¹¹ Non va dimenticato che la storia dell'arte, oltre che un preciso interesse di studio, rappresentò per Burckhardt un punto di attenzione e una passione fondamentali: ad essa affiancò, senza mai abbandonarla, quella per la storiografia. A Berlino, infatti, egli si mantenne sempre in contatto con diversi importanti storici e critici d'arte, con i quali ebbe una certa consuetudine anche grazie alla frequentazione della casa di Franz Kugler, sicuro punto di riferimento in tale ambito, con il quale

Anche lo studio dell'arte figurativa italiana, la produzione assolutamente più originale di questo Rinascimento, lo doveva spingere verso tale concezione. Perché il presente libro è, nello stesso tempo, la fondazione della storia dell'arte figurativa di quell'epoca.¹²

Ma le notazioni certamente più rilevanti sono quelle che Dilthey, con grande attenzione ma senza alcuna forma di soggezione rispetto all'importante opera in discussione ed al suo autore, rivolge al metodo storico di Burckhardt, che considera come la prima forma, in Germania, di indagine storica di declinazione marcatamente *kulturgeschichtlich*.¹³ «Forse, poi, anche il suo *metodo storico*, che per ogni storico deve essere di estremo interesse, potrà essere apprezzato meglio. Esso rappresenta, in Germania, la prima coerente realizzazione di una trattazione storico-culturale [...]».¹⁴

Qui Dilthey chiarisce un punto molto importante per quel che sarà, in modo via via sempre più compiuto e convinto, la sua specifica declinazione della teoria e della pratica storiografica, vale a dire l'idea di una storia della cultura che certo gli appare per molti aspetti assolutamente fondamentale ma che, però, non deve mai essere snaturata nella forma, che le sarebbe inesorabilmente fatale, della mera acquisizione di informazioni e del semplice assemblamento di dati ed elementi del mondo spirituale e dell'epoca ogni volta indagati. Questo perché, ed è questo il dato fondamentale, la storiografia non può fare a meno della connessio-

egli stesso collaborò e che riponeva in lui più che qualche speranza in ordine alla prosecuzione di alcuni suoi importanti progetti storico-artistici.

¹² W. DILTHEY, *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch von Jacob Burckhardt*, cit., p. 71.

¹³ Come è noto, Burckhardt, restandogli sostanzialmente estranee le prospettive idealistiche e storicistiche, allora di grande eco anche nel mondo accademico (rispetto al quale egli rimase per lo più ai margini: una valutazione più diffusamente positiva della sua opera si avrà solo più tardi, soprattutto a partire dal periodo compreso tra le due guerre mondiali), si dedicò alla *Kulturgeschichte*, che egli intendeva come vera e propria analisi della civiltà, all'interno della quale grande rilevanza era attribuita all'arte. Sarebbe certo interessante (ma qui assolutamente impraticabile: spero di dirne altrove) guardare alla specificità del metodo storicistico rispetto a quello burckhardiano, cosa che peraltro costituisce, seppur in modo per certi versi ancora generico, lo sfondo di questo lavoro giovanile diltheyano.

¹⁴ W. DILTHEY, *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch von Jacob Burckhardt*, cit., p. 71.

ne (un concetto per lui essenziale e che egli stesso svilupperà in modo complesso ed articolato negli anni successivi), cioè del legame strutturale tra gli eventi che lo storico deve ogni volta (sebbene mai in modo rigido e dogmatico) rintracciare e proporre, se non vuole ridurre a mera cronaca la propria attività di studio e di ricerca. La *Kulturgeschichte* deve essere intesa in questa prospettiva, vale a dire al di fuori da ogni improbabile e tutto sommato improduttivo modello di mera raccolta e classificazione di quanto risulta a vario titolo attribuibile all'orizzonte spirituale:

Quando viene dissolto l'intreccio temporale e causale dei momenti di un evento sembra di disgregare la storia in atomi, nel migliore dei casi in atomi raggruppati sotto punti di vista generali. Questo è, in realtà, il caso abituale nell'ambito delle cosiddette storie della cultura: esse diventano raccolte di notizie sotto titoli di capitoli generali, come 'vita di corte', 'abbigliamento', 'vita domestica' e simili. Questa maniera non rappresenta, come certi signori si immaginano, l'inizio di una nuova trattazione storica, ma la dissoluzione di tutta la storia. Perché la connessione causale è la sua struttura compatta, senza di questa essa rimane certamente, per quanto riempita di tratti individuali, massa informe.¹⁵

Qui il riferimento è, nello specifico, alla connessione causale, cioè proprio quella che Dilthey riferirà in modo sempre più marcato alle *Naturwissenschaften* ed alla quale affiancherà, come cifra specifica delle oramai rifondate *Geisteswissenschaften*, la connessione dinamica (altro concetto fondamentale nell'economia complessiva della speculazione diltheyana), che assai meglio si presta alle esigenze dello storiografo e dell'umanista in genere. Da questo punto di vista, è certo degno di nota che egli avesse già in mente, fatta salva la necessità del ricorso, per la fondazione di ogni tipo di sapere, alla connessione, una forma ulteriore della stessa, che qui ancora non accenna, però, in modo più specifico:

¹⁵ Ivi, p. 72.

Perciò quando la storia della cultura dissolve quella connessione originaria essa può soltanto avere l'intenzione di produrne una più profonda. Essa può fare soltanto questo *per ricondurre le situazioni alle loro cause nel medesimo modo in cui lo fa la storia politica con gli eventi*.¹⁶

Qui ancora, come si è detto, il riferimento alla connessione rimanda essenzialmente alla sua forma causale, che rimane comunque fondamentale per evitare il dissolversi della *Kulturgeschichte* entro un orizzonte meramente descrittivo e semplicemente cronachistico:

Burckhardt tiene apertamente in considerazione questo obiettivo. Se si teme di seguire il nesso causale anche attraverso operazioni più astratte, un timore che per l'appunto ci si deve lasciar dietro, se si fa affidamento sulla forma narrativa, non di rado ci si accontenta del raggruppamento estetico di singoli tratti: a colui che procede in profondità interesseranno certamente più di tutto proprio *le parti* in cui egli si occupa seriamente del metodo della storia della cultura, le altre hanno l'interesse più di un'opera d'arte che di un'opera scientifica. Perché quello si accontenta del raggruppamento, mentre questo spinge verso la ricerca della cause e dei fondamenti.¹⁷

Tale inequivocabile richiamo alla forma connettiva del sapere storiografico non significa, però, disconoscere la rilevanza di altre forme di trattazione, comunque capaci di dischiudere orizzonti di sicura suggestione:

Ciò non esclude che noi sappiamo sentire ed apprezzare, anche bene, la compiuta formazione della visione che guarda alle cose e agli uomini più eterogenei con la più raffinata sensibilità per la loro peculiarità, così come essa viene fuori proprio in tali parti puramente descrittive. Su questa storia dell'epoca, nel mondo moderno, più bella

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

per l'arte e forse anche – vi è reciproca interazione – per la vita sociale aleggia il profumo della più raffinata cultura estetica e sociale, come si può sentire negli scritti di Kugler, Ranke ed Heyse, soltanto talvolta vi è qualcosa di troppo artistico.¹⁸

Anche l'aspetto estetico, certamente uno dei punti di forza della rappresentazione burckhardiana del Rinascimento italiano, ha, dunque, il suo fascino e un indubbio valore, e tuttavia, come Dilthey ribadisce, «ciò che ai nostri occhi conferisce al libro il suo valore non è, però, questo aspetto artistico, ma quello scientifico già ricordato: il tentativo di rappresentare la *connessione autentica e rigorosa* della multiforme vita di questo periodo».¹⁹

Il problema, semmai, è che tale connessione strutturale, assolutamente determinante per riannodare in un tessuto connettivo le singole fila delle forme culturali, rimane spesso sullo sfondo e non viene resa con chiarezza, così che il testo burckhardiano si rivela, sotto questo profilo, di difficile lettura, nel senso che il lettore ha spesso più di qualche perplessità a rintracciare le idee ultime dell'autore ed a scorgervi i legami di fondo che egli ha voluto e saputo individuare:

Burckhardt non ha reso per niente facile, per i suoi lettori, comprendere questo aspetto. [...] Tutto appare soltanto nel profilo generale, come in lontananza, nulla nella tranquilla e brutale estensione del primo piano. Questo metodo di rendere soltanto il fiore purissimo delle cose risulta faticoso persino per la lettura: la piena comprensione di ciò che lo storiografo pensa riesce quasi impossibile. Così spesso si riprende il libro, si mostrano nuovi punti di vista, seguiti attraverso diversi elementi particolari; persino le idee fondamentali mantengono sempre qualcosa di quella apparente chiarezza e prossimità con cui i monti remoti ingannano il viandante.²⁰

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ivi*, p. 73.

²⁰ *Ibidem.*

Questo modo di procedere rende ad un tempo la complessità dell'ordito dell'opera e, come suo rovescio in qualche modo inevitabile, la difficoltà che esso si renda immediatamente manifesto al lettore, che spesso sembra restare ammaliato e rapito dalla ricchezza e dalla abbondanza della descrizione e finisce per non cogliere il nesso che ne sta in qualche modo a fondamento.

È interessante, però, se non altro come cifra della sicura autonomia intellettuale dell'ancor giovane storico e filosofo, che Dilthey non attribuisca tale difficoltà di lettura soltanto alla complessità strutturale dell'opera ma anche ad una qualche oscillazione di fondo da parte dell'autore, il quale da una parte gli sembra del tutto convinto della centralità della connessione, e dunque dei concetti generali, come cifra del metodo storiografico, ma dall'altra talvolta appare, per così dire, in una qualche misura dubitare della loro effettiva praticabilità:

La più grande difficoltà consiste nella singolare oscillazione della visione storica di Burckhardt tra la riconduzione dei fenomeni a concetti generali e la diffidenza che sempre di nuovo irrompe nei loro confronti. [...] Ma i concetti sintetici attraverso i quali egli cerca di esprimere tale significato sono in sé così generali e, nello stesso tempo, da egli stesso così poco chiariti da volatilizzare il fenomeno, invece di fissarlo in una visione chiara.²¹

Qui il rilievo critico di Dilthey, pur nell'apprezzamento generale per il metodo teorizzato ed almeno in parte seguito da Burckhardt, è chiaro ed evidente, laddove egli ritiene che questi abbia spesso omesso di chiarire in modo adeguato taluni concetti generali ai quali, però, ha inteso certamente fare riferimento.

La tesi di fondo del testo burckhardiano è che *«l'uomo moderno nasce dapprima in modo pieno e completo nell'Italia del Rinascimento*. È come se lo storiografo disponga di ogni fenomeno di quest'epoca e lo renda comprensibile soltanto quando lo

²¹ *Ibidem*.

riconde a tale immagine complessiva che sta sullo sfondo». ²² Si tratta, quindi, di un'idea generale che funge da struttura per l'intero argomentare, anche se, come si è detto, con qualche limite, peraltro esplicitamente dichiarato: «[...] nello stesso tempo Burckhardt è assolutamente diffidente rispetto alla costruzione storico-filosofica, egli le concede di “potere chiaramente dimostrare nel complesso” la necessità degli eventi di ampia portata, ma il “singolo” ovunque le si sottrae». ²³ Anche a questo proposito appare sullo sfondo un altro dei grandi temi dello storicismo, non solo diltheyano, vale a dire quello del rapporto, ora inteso soprattutto nella prospettiva gnoseologica, tra universale e particolare: ma anche su questo non posso qui soffermarmi.

Tale idea di fondo alla base dell'opera è sostenuta da Burckhardt a partire da alcuni elementi ritenuti a suo dire tipici dell'uomo italiano del Rinascimento, ²⁴ tra i quali ne spiccano soprattutto due, vale a dire «la formazione completa dell'individualità e, similmente, la relazione obiettiva con la società e con la natura», ²⁵ che «stanno davanti agli occhi dello storiografo, insieme con il concetto dell'uomo moderno, quasi costantemente nei singoli fenomeni». ²⁶ L'autore, soprattutto per il tramite di questi due elementi ritenuti fondamentali, riconduce con sicura perizia ed abilità il lettore alla tesi di fondo sopra ricordata, esercitando su di lui una sorta di suggestione e di fascinazione (anche a questo proposito si possono intravedere importanti spunti teorici che saranno poi ampiamente sviluppati da Dilthey: basti accennare, per esempio, al *Verstehen* come metodo storico fondamentale o alla convinzione circa la dimensione non meramente intellettualistica delle scienze umane, e così via), seppur sempre a partire dal rigoroso riferimento a dati e ad elementi concreti:

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, pp. 73-74.

²⁵ Ivi, p. 74.

²⁶ *Ibidem*.

In questo intero ambito di visioni vi è qualcosa di seducente. Si crede di avvertire il significato di questo periodo in modo completamente diverso quando i singoli fenomeni vengono ricondotti a questo schema composto non in modo intenzionale ma, per così dire, attraverso un percorso psicologico che si ripete, in modo sicuramente infallibile, nell'autore e nel lettore.²⁷

Ma, in realtà, se ci si tira fuori da tale condizione, per dir così, di fascinazione psicologica, ci si rende conto che i riferimenti usati da Burckhardt per caratterizzare in modo pregnante e decisivo l'uomo italiano del Rinascimento non sono di fatto così chiari e, soprattutto, esclusivi, se non altro perché possono essere riferiti anche a numerosi altri uomini e contesti tra loro assai eterogenei:

Soltanto quando ci si trae d'impaccio da questo cerchio magico nel quale lo storico rispinge sempre di nuovo attraverso una parola, un'allusione, una locuzione si nota come proprio il significato specifico del periodo non sia fissato in questa proposizione. Perché tutti questi concetti generali si lasciano applicare in modo parimenti eccellente ad analoghi periodi culturali, come l'Atene del dopo Pericle o la Roma dell'epoca di transizione verso l'impero e nel primo periodo dello stesso.²⁸

Quest'ultima notazione non poteva che avere, in modo peraltro assolutamente prevedibile, conseguenze assai più ampie e generali, come Dilthey non manca di rilevare:

E se si è dapprima osservato questo, allora alcuni punti ottengono una nuova luce, nella quale viene fuori un particolare scetticismo storico. Ne accenno soltanto due, vale a dire gli atteggiamenti di questo periodo rispetto alla poesia drammatica e alla Riforma. Entrambi indicano limiti precisi di questa forma di cultura. Tali limiti si sono finora ritenuti, sostanzialmente, alla base della medesima.²⁹

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

Dilthey argomenta ampiamente, immediatamente di seguito, tale presunta difficoltà scaturita dalla tesi burckhardiana, con particolare riferimento ai due punti appena richiamati, sottolineando come l'autore, quando pone «la questione perché l'Italia non abbia avuto alcuno Shakespeare e nessuna Riforma»,³⁰ si rivolga

forse a ragione, contro la separazione esagerata delle forme di cultura romaniche e germaniche che è recentemente diventata un tipo di moda filosofica, ma nello stesso tempo, tuttavia, ne mette in dubbio i limiti assolutamente reali in un modo che costituisce nuovamente, per l'appunto, una costruzione filosofica arbitraria. Che l'epoca dell'Ariosto non abbia prodotto alcuno Shakespeare perché nel suo sviluppo in una tale direzione sarebbe stata drasticamente frenata dalla Controriforma spagnola o perché la curiosità sarebbe già stata soddisfatta in altre forme ed avrebbe sottratto al teatro la sua semplicità – questo resterà sempre, per il chiaro tatto della visione storica, un dato paradossale.³¹

In definitiva, dunque, secondo Dilthey «questi concetti generali non colgono assolutamente in modo preciso la particolarità delle forme culturali del Rinascimento. E anche nella misura in cui lo fanno, essi hanno assolutamente bisogno di una spiegazione più arguta rispetto a quelle che Burckhardt ha voluto dare, essi non dovevano confondere, invece di chiarire». ³² Si ritorna, dunque, sull'uso in qualche modo equivoco e scarsamente argomentato di alcuni concetti generali che Burckhardt utilizza per dimostrare, soprattutto attraverso le caratteristiche fondamentali sopra ricordate, la sua idea di fondo circa la specificità e la particolarità dell'uomo rinascimentale italiano: i caratteri individuati come pregnanti e specifici di tale uomo rinascimentale italiano

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, pp. 74-75.

³² *Ivi*, p. 75.

possono essere facilmente attribuiti, infatti, anche ad individui appartenuti a contesti storici assai diversi, come Dilthey rimarca in modo del tutto esplicito.³³

L'uso di alcuni concetti generali da parte di Burckhardt appare a Dilthey, dunque, per certi aspetti improprio ed inadeguato: «Difficilmente Hegel si è preso gioco dei concetti generali in modo così arbitrario come, in alcuni punti, Burckhardt. A dire il vero, in questo gioco Burckhardt vuole soltanto toccare argutamente, come in modo accidentale, le relazioni di questo periodo storico».³⁴ Ma questo non ne sminuisce, tuttavia, l'importanza dell'intenzione di fondo, vale a dire il tentativo di mostrare la particolarità nazionale, per l'Italia, di quel periodo storico attraverso una fitta rete di relazioni e di dati, indagati con perizia storica comunque certamente degna di nota:

Lo abbiamo già detto: questa intenzione autentica consiste nella dimostrazione, fornita, in modo riuscito ed inconfutabile, a partire da una mirabile ricchezza in ordine alla ricerca dei particolari, che il Rinascimento si è sviluppato in Italia come fenomeno assolutamente spontaneo, a partire dal carattere e dalle relazioni dell'Italia; che l'antichità portò soltanto a maturazione, in modo rapido e potente, tale situazione e la colorò a suo modo. Essa consiste nella rappresentazione dei fondamenti e delle relazioni interne di questo fenomeno spontaneo, che qui per la prima volta viene seguito, con il più fedele senso storico, in tutte le sue diramazioni.³⁵

E così, dunque, l'originalità del lavoro, come pure il suo sicuro rilievo scientifico, non vengono certo disconosciuti da Dilthey, dal momento che

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

esso contiene, fittamente ordinati e connessi, i risultati di studi quanto mai ampi e raffinati. I nostri lettori potranno godere di questo libro, scritto in modo brillante. Chi procede lungo vie tanto personali susciterà sempre contraddizioni e dubbi di varia natura. Ma non può mancare neppure che egli istilli l'interesse più grande ed incrementi veramente la scienza.³⁶

La recensione di un importante testo storiografico come quello di Burckhardt è certamente servita, al giovane Dilthey, al di là delle considerazioni più specifiche, per procedere ad un significativo confronto su alcuni grandi temi che egli poi riprenderà e svilupperà ampiamente nel corso della sua importante parabola speculativa: è questo, probabilmente, uno degli elementi di maggiore interesse di questo pur breve testo.

Nota alla traduzione

La traduzione è stata condotta sulla seconda edizione invariata del testo, dal titolo *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch von Jacob Burckhardt*, contenuto in Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. XI: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins*, a cura di E. Weniger, Stuttgart, Teubner, 1960, pp. 70-76.

Il testo originale apparve anonimo in «Berliner Allgemeine Zeitung», Nr. 420, del 10.9.1862, pp. 1-2.

³⁶ Ivi, p. 76.

LA CULTURA DEL RINASCIMENTO IN ITALIA, UN SAGGIO DI JACOB BURCKHARDT³⁷

di *Wilhelm Dilthey*

Quando Ranke cominciò a rappresentare, a partire dagli storici e dai resoconti diplomatici italiani, gli storici d'Italia, il coinvolgimento degli stati italiani nella politica europea del sedicesimo secolo ed infine i papi, allora l'acume politico di questa nazione e la sua lucida visione della vita individuale e delle vere forze trainanti dell'azione politica vennero posti in una luce completamente nuova. Ranke, con la sua mirabile arte, diede a questi resoconti, per lungo tempo inutilizzati e seppelliti negli archivi, una seconda vita. La politica dei papi e il giudizio penetrante ed arguto degli ambasciatori trovarono piena comprensione, dapprima, nel suo spirito. Nel frattempo il suo interesse fu essenzialmente orientato all'ascesa della potenza spagnolo-asburgica: perciò dapprima egli seguì, dandone una rappresentazione esauriente, la storia interna dell'Italia a partire dalla Controriforma ad essa legata. Ancora la fioritura della cultura italiana appariva soltanto come un fermento dello sviluppo culturale più *generale*: a quel tempo nessuno poteva ancora considerarla come impronta di un carattere nazionale, come preparazione di un'indipendenza politica. Certamente sembrava, per così dire, di dovere annoverare l'Italia tra i pensionati del bilancio pubblico europeo.

Anche l'orizzonte dello storico è delimitato e determinato dalla posizione che gli attribuisce la storia contemporanea. Così, gli ultimi avvenimenti dovevano dare all'Italia del quindicesimo e del sedicesimo secolo una luce interamente nuova, almeno

³⁷ Jacob BURCKHARDT, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Basel, 1860.

per coloro che – come la maggior parte dei nostri storici – vivono nella speranza che l'Italia saprà consolidarsi e un giorno liberarsi anche dall'influenza francese. A questi appartiene anche Burckhardt. Per lui quel periodo che va da Dante fino alla Controriforma rappresenta la fondazione della politica e della letteratura nazionale italiana; il successivo periodo dell'influenza spagnola, per quanto annoveri anch'esso figure brillanti ed elementi influenti, la violenta interruzione di tale sviluppo; il movimento che va dall'irruente intervento della politica napoleonica fino alla fine del secolo scorso, con il relativo e coerente rinnovamento della poesia e della scienza italiane, soltanto la ripresa di quel filo interrotto.

Questo radicale cambiamento del modo di argomentare diviene palese quando si confronta con il presente libro la *Wiederbelebung der klassischen Altertums* di Voigt, che uscì nel gennaio del 1859. Del resto, proprio perché entrambe queste rappresentazioni si incontrano su molte idee essenziali, il contrasto diventa tanto più evidente. Il punto di vista generale del libro di Voigt a proposito di questo movimento rimanda, fin dal principio, ad una propulsiva ripresa dell'antichità, così esso conclude con la “propaganda dell'umanesimo al di là delle Alpi”. Il valore duraturo, per l'Italia, di questo movimento non viene sfiorato neppure con un'occhiata di traverso.

Per far questo vi è, innanzi tutto, Burckhardt. Egli vede nella cultura del Rinascimento, essenzialmente, una cultura nazionale. Se lo comprendiamo correttamente, egli vuole mostrare, prima di tutto, che *questa cultura, per la sua origine come per il suo carattere, è essenzialmente italiana e che l'antichità classica costituisce, nell'ambito della medesima, soltanto il secondo fattore.*

Anche lo studio dell'arte figurativa italiana, la produzione assolutamente più originale di questo Rinascimento, lo doveva spingere verso tale concezione. Perché il presente libro è, nello stesso tempo, la fondazione della storia dell'arte figurativa di quell'epoca. Se Kugler, ancora così poco apprezzato per le sue

intenzioni più profonde, ha abbozzato il grande progetto “di delineare le caratteristiche delle nazioni venute fuori, decadute ed ancora rifiorite secondo la loro forza creativa in tutti gli ambiti dell’arte”, allora si può sperare che per lo meno questa parte di quell’imponente progetto verrà degnamente realizzata, nel suo spirito e secondo la sua intenzione, dal suo amico. Heyse poteva di recente dedicargli il suo elegante canzoniere italiano, stimolato dal rapporto con Kugler, come a colui “che ha assunto tale così importante eredità spirituale del nostro amico”. Soltanto quando sarà apparsa questa rappresentazione dell’arte figurativa di quell’epoca si potrà abbracciare pienamente con lo sguardo l’intera interpretazione burckhardtiana del periodo.

Forse, poi, anche il suo *metodo storico*, che per ogni storico deve essere di estremo interesse, potrà essere apprezzato meglio. Esso rappresenta, in Germania, la prima coerente realizzazione di una trattazione storico-culturale, se si eccettua, forse, la rappresentazione della più antica cultura tedesca ad opera di *Rückert*. Supposto che l’essenza di questa trattazione sia costituita dal fatto che essa dappertutto *sostituisce ai singoli eventi lo stato di fatto*, allora salta agli occhi quale sia il grande rischio di tale cambiamento. Quando viene dissolto l’intreccio temporale e causale dei momenti di un evento sembra di disgregare la storia in atomi, nel migliore dei casi in atomi raggruppati sotto punti di vista generali. Questo è, in realtà, il caso abituale nell’ambito delle cosiddette storie della cultura: esse diventano raccolte di notizie sotto titoli di capitoli generali, come ‘vita di corte’, ‘abbigliamento’, ‘vita domestica’ e simili. Questa maniera non rappresenta, come certi signori si immaginano, l’inizio di una nuova trattazione storica, ma la dissoluzione di tutta la storia. Perché la connessione causale è la sua struttura compatta, senza di questa essa rimane certamente, per quanto riempita di tratti individuali, massa informe. Perciò quando la storia della cultura dissolve quella connessione originaria essa può soltanto avere l’intenzione di produrne una più profonda.

Essa può fare soltanto questo per *ricondere le situazioni alle loro cause nel medesimo modo in cui lo fa la storia politica con gli eventi*.

Burckhardt tiene apertamente in considerazione questo obiettivo. Se si teme di seguire il nesso causale anche attraverso operazioni più astratte, un timore che per l'appunto ci si deve lasciar dietro, se si fa affidamento sulla forma narrativa, non di rado ci si accontenta del raggruppamento estetico di singoli tratti: a colui che procede in profondità interesseranno certamente più di tutto proprio *le parti* in cui egli si occupa seriamente del metodo della storia della cultura, le altre hanno l'interesse più di un'opera d'arte che di un'opera scientifica. Perché quello si accontenta del raggruppamento, mentre questo spinge verso la ricerca della cause e dei fondamenti. Ciò non esclude che noi sappiamo sentire ed apprezzare, anche bene, la compiuta formazione della visione che guarda alle cose e agli uomini più eterogenei con la più raffinata sensibilità per la loro peculiarità, così come essa viene fuori proprio in tali parti puramente descrittive. Su questa storia dell'epoca, nel mondo moderno, più bella per l'arte e forse anche – vi è reciproca interazione – per la vita sociale aleggia il profumo della più raffinata cultura estetica e sociale, come si può sentire negli scritti di Kugler, Ranke ed Heyse, soltanto talvolta vi è qualcosa di troppo artistico. Dovunque si avverte lo sguardo sensibile, artistico, appagato dalle visioni di quel supremo periodo dell'arte moderna, dappertutto il modo di parlare di una formazione estetica compiuta, forse fin troppo sublimata, e talvolta la manifesta espressione, che irrompe attraverso l'obiettività artistica, di una maniera di pensare libera da pregiudizi e di profonda sensibilità.

Ma ciò che ai nostri occhi conferisce al libro il suo valore non è, però, questo aspetto artistico, ma quello scientifico già ricordato: il tentativo di rappresentare la *connessione autentica e rigorosa* della multiforme vita di questo periodo. Burckhardt non ha reso per niente facile, per i suoi lettori, comprendere questo aspetto.

Per non oltrepassare la misura di una totalità chiaramente dominante, muovendo da un tipo di istanza artistica, egli ha raggiunto, dove non superato, il limite estremo della rappresentazione che tratteggia e connette. Tutto appare soltanto nel profilo generale, come in lontananza, nulla nella tranquilla e brutale estensione del primo piano. Questo metodo di rendere soltanto il fiore purissimo delle cose risulta faticoso persino per la lettura: la piena comprensione di ciò che lo storiografo pensa riesce quasi impossibile. Così spesso si riprende il libro, si mostrano nuovi punti di vista, seguiti attraverso diversi elementi particolari; persino le idee fondamentali mantengono sempre qualcosa di quella apparente chiarezza e prossimità con cui i monti remoti ingannano il viandante.

La più grande difficoltà consiste nella singolare oscillazione della visione storica di Burckhardt tra la riconduzione dei fenomeni a concetti generali e la diffidenza che sempre di nuovo irrompe nei loro confronti. Per il profondo spirito contemplativo di questo storico è decisivo il bisogno di comprendere il significato interiore di questo periodo del Rinascimento in connessione con la cultura occidentale. Ma i concetti sintetici attraverso i quali egli cerca di esprimere tale significato sono in sé così generali e, nello stesso tempo, da egli stesso così poco chiariti da volatilizzare il fenomeno, invece di fissarlo in una visione chiara. *L'uomo moderno nasce dapprima in modo pieno e completo nell'Italia del Rinascimento.* È come se lo storiografo disponga di ogni fenomeno di quest'epoca e lo renda comprensibile soltanto quando lo riconduce a tale immagine complessiva che sta sullo sfondo. Non si può dire che in ciò consista l'idea fondamentale del suo libro; nello stesso tempo Burckhardt è assolutamente diffidente rispetto alla costruzione storico-filosofica, egli le concede di "potere chiaramente dimostrare nel complesso" la necessità degli eventi di ampia portata, ma il "singolo" ovunque le si sottrae. Ma dappertutto tale immagine, come una sorta di schema, lascia vedere attraverso la caratteristica dei singoli fenomeni. Come è messa

insieme! Fenomeni di diverso tipo vengono posti in un' indefinita connessione con essa; come si intrecciano, essi dapprima danno allo schema un determinato contenuto. L'uomo moderno si manifesta, nell'Italia del Rinascimento, attraverso la formazione completa dell'individualità, la relazione obiettiva con la società e con la natura, l'universalità, lo sviluppo di una vita privata autonoma, la nascita della società come sfera neutrale che livella le classi, l'elevazione del personale senso dell'onore in luogo dell'eticità obiettiva. Tra queste ed altre simili caratteristiche emergono ora, in modo assolutamente più marcato, entrambe le prime; la formazione completa dell'individualità e, similmente, la relazione obiettiva con la società e con la natura, che è affine, stanno davanti agli occhi dello storiografo, insieme con il concetto dell'uomo moderno, quasi costantemente nei singoli fenomeni. In questo intero ambito di visioni vi è qualcosa di seducente. Si crede di avvertire il significato di questo periodo in modo completamente diverso quando i singoli fenomeni vengono ricondotti a questo schema composto non in modo intenzionale ma, per così dire, attraverso un percorso psicologico che si ripete, in modo sicuramente infallibile, nell'autore e nel lettore. Soltanto quando ci si trae d'impaccio da questo cerchio magico nel quale lo storico risospinge sempre di nuovo attraverso una parola, un'allusione, una locuzione si nota come proprio il significato specifico del periodo non sia fissato in questa proposizione. Perché tutti questi concetti generali si lasciano applicare in modo parimenti eccellente ad analoghi periodi culturali, come l'Atene del dopo Pericle o la Roma dell'epoca di transizione verso l'impero e nel primo periodo dello stesso. E se si è dapprima osservato questo, allora alcuni punti ottengono una nuova luce, nella quale viene fuori un particolare scetticismo storico. Ne accenno soltanto due, vale a dire gli atteggiamenti di questo periodo rispetto alla poesia drammatica e alla Riforma. Entrambi indicano limiti precisi di questa forma di cultura. Tali limiti si sono finora ritenuti, sostanzialmente, alla base della medesima. Non ci si è impelagati

in congetture su cosa sia questa connessione interna; ma è, per così dire, il tatto immediato della visione storica a reputare come essenziali, cioè fondati nella natura interna della medesima, i tratti così radicali che separano questa forma di cultura da quelle dell'Inghilterra e della Germania. Burckhardt nega più o meno apertamente questo in rapporto al primo fenomeno e lo riconosce per il secondo soltanto con quattro tipi di riserve scettiche. Ci sbagliamo? Ma ci sembra guidarlo, in entrambi i casi, il fatto che il suo concetto di formazione completa dell'individualità richiede, in realtà, anche fenomeni di questo tipo. Quando dà rilievo a questo concetto e solleva, in connessione con questo, la questione perché l'Italia non abbia avuto alcuno Shakespeare e nessuna Riforma, egli si rivolge, forse a ragione, contro la separazione esagerata delle forme di cultura romaniche e germaniche che è recentemente diventata un tipo di moda filosofica, ma nello stesso tempo, tuttavia, ne mette in dubbio i limiti assolutamente reali in un modo che costituisce nuovamente, per l'appunto, una costruzione filosofica arbitraria. Che l'epoca dell'Ariosto non abbia prodotto alcuno Shakespeare perché nel suo sviluppo in una tale direzione sarebbe stata drasticamente frenata dalla Controriforma spagnola o perché la curiosità sarebbe già stata soddisfatta in altre forme ed avrebbe sottratto al teatro la sua semplicità – questo resterà sempre, per il chiaro tatto della visione storica, un dato paradossale.

Per ricapitolare: questi concetti generali non colgono assolutamente in modo preciso la particolarità delle forme culturali del Rinascimento. E anche nella misura in cui lo fanno, essi hanno assolutamente bisogno di una spiegazione più arguta rispetto a quelle che Burckhardt ha voluto dare, essi non dovevano confondere, invece di chiarire. O non significa in qualche modo confondere, quando, trattando di Benvenuto Cellini, viene fatta l'allusione che segue circa il concetto di uomo moderno? “Benvenuto è un uomo che *può tutto, osa tutto ed ha in se stesso la propria misura*. Che lo sentiamo volentieri o meno, in questa figura vive un

modello assolutamente riconoscibile di uomo moderno”. Si è detto parimenti dei sofisti; si può sostenere lo stesso a proposito di qualche audace signore del Medioevo; di contro, noi tedeschi, per lo meno nel periodo di Kant e in quello odierno, “che lo sentiamo volentieri o meno”, siamo in questo senso sicuramente molto meno moderni che, per esempio, Alcibiade o gli avventurieri dell’ultimo periodo repubblicano di Roma, come Silla e Curio, o uno qualunque dei capi tedeschi dei lanzichenecchi. Difficilmente Hegel si è preso gioco dei concetti generali in modo così arbitrario come, in alcuni punti, Burckhardt. A dire il vero, in questo gioco Burckhardt vuole soltanto toccare argutamente, come in modo accidentale, le relazioni di questo periodo storico. Ma sembra quasi come se tale gioco avesse ottenuto su di lui una forza, e i lettori più inesperti scorgeranno sicuramente qui l’intenzione autentica del suo lavoro. Questo stesso nel frattempo gli sfuggirà.

Lo abbiamo già detto: questa intenzione autentica consiste nella dimostrazione, fornita, in modo riuscito ed inconfutabile, a partire da una mirabile ricchezza in ordine alla ricerca dei particolari, che il Rinascimento si è sviluppato in Italia come fenomeno assolutamente spontaneo, a partire dal carattere e dalle relazioni dell’Italia; che l’antichità portò soltanto a maturazione, in modo rapido e potente, tale situazione e la colorò a suo modo. Essa consiste nella rappresentazione dei fondamenti e delle relazioni interne di questo fenomeno spontaneo, che qui per la prima volta viene seguito, con il più fedele senso storico, in tutte le sue diramazioni.

Noi volevamo guardare al modo in cui viene qui mostrata, nel carattere degli stati italiani, la radice del modo di sentire del Rinascimento, come questa viene seguita nel suo influsso sulla scienza e sull’arte, così come sulla vita privata, come vengono dimostrati lo stimolo e la coloritura che l’antichità diede a tutto questo: così dovevamo rendere il libro. Perché esso contiene, fitto e ordinati e connessi, i risultati di studi quanto mai ampi e raffinati. I nostri lettori potranno godere di questo libro, scritto in

modo brillante. Chi procede lungo vie tanto personali susciterà sempre contraddizioni e dubbi di varia natura. Ma non può mancare neppure che egli istilli l'interesse più grande ed incrementi veramente la scienza.

(traduzione italiana di Marica Magnano San Lio)

ADRIAN LEVERKÜHN E LA CERCHIA KRIDWß NEL «DOCTOR FAUSTUS» DI THOMAS MANN.

CON UNO SGUARDO ALLA «GRANDEZZA»

di *Domenico Conte*

I.

Nel *Doctor Faustus* (1947) di Thomas Mann c'è un capitolo, il trantaquattresimo, che vi assume – già solo per motivi di composizione e per così dire “strutturali” – una posizione particolare. Questo capitolo è infatti l'unico, nell'intera opera, a essere diviso in parti (per la precisione in tre parti).¹

Nella prima e nella terza parte Serenus Zeitblom ricostruisce la genesi e il significato del capolavoro immortale di Adrian Leverkühn, l'*Apokalypsis cum figuris*. Nella seconda parte vengono invece illustrate le discussioni che, a partire dalle 9 di sera, si svolgevano con una certa regolarità in un appartamento della Martiusstraße di Schwabing, il pittoresco quartiere di Monaco. A riunirsi era un determinato gruppo, grazie all'intervento di un determinato gruppo di rappresentanti apparentemente distinti della vita culturale della capitale bavarese. Il nome dell'anfitrione e padrone di casa è Sixtus Kridwiß.

¹ T. MANN, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*, trad. it. di Ervino Pocar, Milano, Mondadori, 1964, da cui si citerà anche in seguito. Il capitolo XXXIV si legge alle pagine 671-720. Molto più recente è la traduzione del *Faustus* procurata da Luca Crescenzi, che si segnala anche per i ricchi apparati: T. MANN, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*, a cura di Luca Crescenzi, Milano, Mondadori, 2016. Questa edizione contiene anche *La genesi del Doctor Faustus. Romanzo di un romanzo*.

Già nelle prime pagine del capitolo in questione Thomas Mann fa sorprendentemente osservare all'io narrante del romanzo, Serenus Zeitblom, l'umanista al tramonto, che l'*Apokalypsis cum figuris* «non mancava di certi audaci e profetici rapporti con quelle discussioni, anzi le confermava e incarnava su un piano più alto e più creativo».²

Nella *Genesi del «Doctor Faustus»* (1949), il «romanzo di un romanzo» in cui lo scrittore lubecchese ricostruisce come in un diario monografico la storia del capolavoro della sua vecchiaia, questo nesso viene sottolineato ancora con più forza: mi era chiaro – scrive in questa circostanza Thomas Mann – che la descrizione dell'oratorio apocalittico di Leverkühn poteva essere realizzata

solo in una serie di tre capitoli, poiché avevo già stabilito di intrecciare l'analisi di quell'ultima tremenda opera con la descrizione delle inquietanti e affini esperienze che l'epoca aveva imposto al buon Serenus (le conversazioni ultrafasciste nella cerchia di Kridwiß).³

L'impolitico Adrian viene dunque collegato direttamente al fascismo. Si tratta di un'importante traccia ermeneutica, che trova una sua conferma laconica e suggestiva in un appunto diaristico del giugno 1946 (Thomas Mann viveva già da alcuni anni in California, a Pacific Palisades, non lontano da Hollywood): «Per il tè Adorno, che ha perduto il padre. Preso nota di passi da eliminare. Fascismo di Adrian».⁴

² T. MANN, *Doctor Faustus*, cit., p. 673.

³ T. MANN, *La genesi del Doctor Faustus. Romanzo di un romanzo*, nuova edizione tradotta e commentata da Luca Crescenzi, in T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 858.

⁴ T. MANN, *Tagebücher 1946–1948*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2003, p. 19. Anche gli altri volumi dei *Tagebücher* che verranno citati nel prosieguito rientrano nell'edizione Fischer Taschenbuch Verlag 2003.

II.

Chi sono i rappresentanti della cerchia Kridwiß e quali argomenti discutono? Trattando il *Kridwiß-Kreis* Thomas Mann si basa sulla sua celebre tecnica del «montaggio» (*Montage Technik*). Sixtus Kridwiß reca i tratti di Emil Preetorius, il ben noto disegnatore, grafico, scenografo e collezionista con cui Mann era stato in rapporti amichevoli. Nel corso del tempo il rapporto si era però allentato per motivi politici.

«Caro Pree» («Pree» sta per Preetorius): così, confidenzialmente, cominciano molte delle lettere scritte da Mann. Con «caro Pree» comincia anche la lettera dell'aprile 1948 con la quale Mann cerca di schermirsi minimizzando, nel caso della cerchia-Kridwiß, l'utilizzazione della tecnica del montaggio. Ma si trattava di lacrime di coccodrillo, come anche in altri casi (quello forse più conosciuto riguarda l'utilizzazione di Gerhard Hauptmann come modello per la figura di Mynheer Peeperkorn nella *Montagna incantata*):

Caro Pree, naturalmente è stata una vera indegnità mandarLe le trascrizioni di quei singoli passi, cosicché Lei li dovette leggere nudi e crudi, isolati dal contesto, senza l'illuminazione che viene loro dall'insieme dell'opera. Non potevano inviarle tutto il libro? Avrei dovuto farlo io stesso da un pezzo, ma esito sempre a spedir libri in Germania, perché in genere ci mettono mesi ad arrivare, se addirittura non li rubano. Le esperienze di Serenus Zeitblom in casa «Sua» (Kridwiß è un personaggio marginale, più che disegnato, appena sommariamente abbozzato, e risulta così poco riconoscibile che un tale di Monaco mi domandò se volevo alludere a Wolfskehl, immagino perché ha la pronuncia di Darmstadt) si svolgono parallele alla genesi dell'opera più inquietante dell'amico di lui, un'*Apocalypsis cum figuris*, e atterriscono quell'anima candida allo stesso modo. Discussioni come quelle cui egli assiste non hanno mai avuto luogo da Lei, e nel descrivere i presenti ho riecheggiato la realtà in maniera

così vaga e imprecisa, che nulla corrisponde a puntino, tranne Nadler, che però non era presente, per cui ogni ricerca della “chiave” non porta a nessun risultato. Non c'erano, da Lei, né un Breisacher né un Bullinger né un zur Höhe: quest'ultimo, del resto, appare già tale e quale in una mia antichissima novella intitolata *Dal profeta*.⁵

Quali idee, quali immagini propagano i rappresentanti della cerchia Kridwiß? L'appena citato poeta Daniel zur Höhe (una figura ricalcata su quella di Ludwig Derleth) ha scritto un'unica opera, le *Proclamazioni*. Queste proclamazioni gli sarebbero state dettate da un'entità chiamata Christus imperator maximus, un'«energia comandante» che «arruolava truppe pronte alla morte per la conquista dell'orbe terraqueo». «Soldati!» – così terminava il poema – «vi affido il saccheggio... del mondo intero!».⁶

Da Kridwiß compare anche Egon Unruhe, il «paleozoologo filosofo» (i tratti sono in questo caso quelli di Edgar Dacqué). Nel *Doctor Faustus*, Unruhe-Dacqué non fa una bella figura: nella sua dottrina, una sorta di «darwinismo sublimato», «diventava vero e reale tutto ciò che l'umanità evoluta aveva da un pezzo cessato di credere seriamente»⁷. Ma in altri scritti manniani il giudizio su Dacqué è molto più positivo: così ad esempio nel grande saggio freudiano del 1929 (*La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*), dove Dacqué viene presentato come uno dei più significativi rappresentanti della «nuova scienza».⁸

⁵ T. MANN, *Lettere*, a cura di Italo Alighiero Chiusano, Milano, Mondadori, 1997, pp. 691-692.

⁶ T. MANN, *Doctor Faustus*, cit., p. 693.

⁷ Ivi, p. 691.

⁸ T. MANN, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929), in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di Andrea Landolfi, con un saggio di Claudio Magris, Milano, Mondadori, 1997, pp. 1349-1375, qui soprattutto p. 1363: «Quando un libro come *Urwelt, Sage und Menschheit* di Daqué viene oggi respinto dalla scienza ufficiale, “severa” e “corretta”, per un senso di superiorità del tutto fuori luogo, al punto di rovinare la carriera accademica del suo autore, nessuno può dubitare da quale parte ci schieriamo: se dalla parte del libro, che è vera rivoluzione, o dalla parte di quell'accademico “rifiuto”, che in realtà non risolve proprio nulla». In rapporto a Daqué e ai suoi compagni di strada Mann parla di «genializzazione della scienza». Cfr. D. CONTE, «In dote per la vita ho ricevuto lo sguardo». Immagini e politica nella «neue Wissenschaft», in *Immagine e immaginazione*, a cura di Leonardo V. Distaso, Anna Donise, Edoardo Massimilla, Napoli, FedOAPress, 2020, pp. 83-103.

Dacqué era importante per lo scrittore lubecchese perché anche attraverso di lui Mann si munì degli strumenti per aprirsi l'accesso allo «Ur», al mondo primordiale delle religioni antiche, dei miti, delle prime apparizioni della vita sul pianeta Terra. L'influsso di Dacqué è evidente nel grande Prologo della tetralogia biblica, la *Discesa agli inferi* (*Höllenfahrt*). Gli uomini che incontriamo nelle ultime, indimenticabili pagine di questo testo straordinario, irto di difficoltà e tuttavia suggestivo al massimo grado, quegli uomini che, muniti di occhi in mezzo alla fronte e di corazze di corno, lottano contro dinosauri e «lucertole volanti», sono un omaggio di Thomas Mann a Edgar Dacqué.

Dacqué ha giocato un ruolo anche nell'ideazione della figura del Professor Kuckuck nelle *Confessioni del cavaliere d'industria Felix Krull*. Non a caso, nel *Krull* il Professor Kuckuck viene presentato come direttore del museo di storia naturale di Lisbona. Ed era stato in un altro museo di storia naturale, quello di Chicago, visitato più volte da Thomas Mann insieme con la figlia minore, Elisabeth (Medi) Mann Borgese, che lo scrittore aveva vissuto un momento di rara intensità, un vero e proprio *Erlebnis*. Di ciò rende testimonianza un appunto diaristico dell'ottobre 1951:

Uscito in auto con Medi. Nel Museo di Scienze Naturali. Impressione estremamente viva e fruttuosa. La vita primordiale. Spugne che sono sopravvissute per 50 milioni di anni. Sezioni di antichissime conchiglie dai finissimi disegni. Gli albori della vita (vegetale) nelle profondità del mare. Lì è cominciato tutto. La terra ancora vuota, con felci simili ad alberi, soffici. Meravigliosi modelli zoologici di tutti i tipi. Scheletri dei rettili-mostri e delle gigantesche masse animali che, goffe, dominavano la terra. Mammiferi partorienti uova, con marsupi. Scimmie antropomorfe. Caverne con uomini di Neanderthal. L'uomo, goffamente nudo, col ginocchio sanguinante, non molto peloso. Il neonato in braccio alla madre la cosa più attuale. Scosso. Qualcosa come ebbrezza biologica. Impressione che tutto ciò stia al fondo del mio scrivere e amare e soffrire, della mia umanità.⁹

⁹ T. MANN, *Tagebücher 1951–1952*, pp. 112–113 (annotazione del 4 ottobre 1951).

Era un umanesimo dai confini molto dilatati, un umanesimo “biologico”, si potrebbe forse dire, fondato sull’idea di *vita* e su ciò che, in una determinata occasione, Mann chiamò splendidamente «cameratismo terrestre», *Erdenkameradschaft*.

Tuttavia l’esponente di gran lunga più importante del *Kridwiß-Kreis* non è Unruhe, ma il dottor Chaim Breisacher, l’«ebreo fascista». Nel *Doctor Faustus* Breisacher risulta da una combinazione fra Oswald Spengler e Oskar Goldberg. Il rapporto di Thomas Mann con Spengler è complesso. All’inizio, allorché lo scrittore lubecchese lesse il *Tramonto dell’Occidente*, i giudizi furono decisamente positivi, anzi entusiastici. Di ciò recano abbondanti testimonianze i diari. Così, ad esempio, nell’annotazione del 26 giugno 1919:

A sera ho continuato con la grande opera di Spengler, ho finito l’introduzione e ho sempre più l’impressione di aver fatto qui una grande scoperta, che probabilmente farà epoca nella mia vita.¹⁰

E pochi giorni più tardi, il 2 luglio:

Sempre meno respingo la possibilità che il libro di Spengler possa fare epoca nella mia vita come vent’anni fa *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Non sempre riesco a seguire tutto, ma non me ne faccio un problema. Ciò non mi impedisce di assorbire cupido l’essenza a priori familiare del libro.¹¹

Ma dopo la svolta manniana verso la Repubblica di Weimar la situazione cambia completamente e Spengler diventa uno dei più pericolosi rappresentanti dello spirito prefascistico. Ciò si vede con chiarezza nel saggio di Mann programmaticamente dedica

¹⁰ Id., *Tagebücher 1918-1921*, p. 274.

¹¹ Ivi, pp. 276-277.

to al filosofo del tramonto (*Sulla dottrina di Spengler*, 1924), dove questi appare come «disfattista dell'umanità» e le sue previsioni sono definite come «profezie da iena».¹²

Nelle parti del *Doctor Faustus* in cui Thomas Mann attribuisce a Breisacher tratti spengleriani l'identificazione è molto chiara:

Era un polistorico che sapeva parlare di qualunque argomento, un filosofo della civiltà, i cui sentimenti erano però contro la civiltà in quanto pretendeva di scorgere in tutta la sua storia nient'altro che un processo di decadenza. Il vocabolo più spregiativo sulle sue labbra era: "progresso". Aveva un modo schiacciante di pronunciarlo.¹³

È come un identikit. Ma vi sono poi le parti del *Doctor Faustus* dove la fisionomia di Breisacher appare ricondotta sui tratti di Oskar Goldberg, un esperto di problemi veterotestamentari e l'autore di un libro sulla *Realtà degli Ebrei*¹⁴ ben noto a Mann, che se ne servì ampiamente nella stesura del *Giuseppe*. Qui l'intervenuta idiosincrasia manniana verso l'ideologia da rivoluzione conservatrice si acuisce ulteriormente attraverso la dura stigmatizzazione degli aspetti primitivistici e arcaistici presenti in Goldberg. Ma anche nel caso di Goldberg, come già in quello di Spengler, va sottolineato come la «svolta» abbia esercitato un ruolo significativo nel mutamento di posizioni che in origine erano state molto più favorevoli.¹⁵

¹² T. MANN, *Sulla dottrina di Spengler* (1924), in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, cit., pp. 1339-1348, qui p. 1342.

¹³ T. MANN, *Doctor Faustus*, cit., p. 533.

¹⁴ O. GOLDBERG, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Berlin, Verlag David, 1925.

¹⁵ Ancora nel 1931 il libro di Goldberg viene positivamente annoverato fra quei libri innovativi rispetto ai quali il romanzo tradizionale non riuscirebbe più a reggere il passo: «Esiste oggi un genere di libri col quale il romanzo, inteso come finzione narrativa, fa estrema fatica a competere. Non è semplice definirlo; per far capire a che cosa mi riferisco, potrei citare *Mondo primigenio, saga e umanità* di Daqué, *Lingua del Pentateuco* di Yahuda, *La realtà degli Ebrei* di Goldberg, *Totem e tabù* di Freud, *La posizione dell'uomo nel cosmo* di Max Scheler, gli stimolanti saggi di Gottfried Benn raccolti sotto il titolo *Bilancio delle prospettive*... Ma si tratta di un genere? Titoli così disparati possono stare insieme? Sul piano formale non sembrerebbe possibile, e neanche dal punto di vista del contenuto. Ma alla loro base c'è un'omogeneità psicologica, dettata dal grado di intensità con cui oggi ci toccano e dalle profonde motivazioni umane che vi agiscono. Non aggiungo altro». In

III.

I rappresentanti della cerchia Kridwiß sono tutti esponenti della *rivoluzione conservatrice*. Nella loro ideologia, che è un'ideologia che contiene elementi anche assai particolari, sconcertanti, astrusi, e tuttavia comunque politicamente pericolosi, si mischiano insieme vecchio e nuovo. Nella Martiusstrasse si riuniscono scrittori, poeti, artisti, intellettuali, professori: tutta gente, da cui ci si potrebbe aspettare che coltivi un contatto stretto con la sfera dello spirito e dell'umanità. Ma è vero il contrario: invece che dallo spirito essi sono attratti dall'antispirito, da ciò che è contrario allo spirito; al posto dell'umanità e dell'umanesimo subentrano inumanità e antiumanesimo.

Costoro ironizzano sui metodi tradizionali e faticosi della scienza oggettiva («mio Dio, la scienza, la verità!»¹⁶), preferendo a ciò qualcosa di più immediato e più bello: la vista, la visione, lo sguardo, l'occhio.

Perché ancora *parole*? Il pedagogo del gruppo pensa a una riforma dell'istruzione scolastica dove si rinuncerà senz'altro alle parole e ai numeri, poiché per gli alunni sarà molto meglio ritornare alla «visione concreta delle cose». ¹⁷ «Perché ancora parole, perché scrivere, perché il linguaggio?», chiede a sé stesso, tra ironia e preoccupazione, Serenus. ¹⁸ «Un'oggettività radicale

realtà, Mann avrebbe potuto aggiungere (solo motivi di eleganza glielo impedivano) che l'opera a cui stava lavorando, *Giuseppe e i suoi fratelli*, andava inserita in questo nuovo genere di libri, gli *Ur-Bücher*, si potrebbe anche dire, ovvero i libri che andavano programmaticamente nel passato lontanissimo, alle origini, ricercandovi il fondamento. Come avrebbe potuto aggiungere che era solo a causa dell'intervenuta ostilità anche politica che dal gruppo degli *Ur-Bücher* era stato espunto il *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, che vi sarebbe altrimenti senza dubbio rientrato. Cfr. T. MANN, *Ur e il diluvio universale* (1931), in appendice a Id., *Giuseppe e i suoi fratelli*, a cura e con un saggio introduttivo di Fabrizio Cambi, trad. it. di Bruno Arzeni, voll. 2, Milano, Mondadori, 2001, qui vol. II, pp. 1456 sg., da cui è tratta la citazione precedente. «Chi conosce qualcosa di più interessante da leggere, lo dica. Solo non venga a proporci un romanzo qualsiasi». Nel corso del pluriennale lavoro al *Giuseppe Mann* lesse per ben tre volte la *Wirklichkeit der Hebräer* di Goldberg.

¹⁶ T. MANN, *Doctor Faustus*, cit., pp. 698-699.

¹⁷ Ivi, p. 702.

¹⁸ *Ibidem*.

dovrebbe legarsi alle cose e a nient'altro che a alle cose». ¹⁹ Ed egli si ricorda di una satira di Swift, in cui certi eruditi vogliosi di riforme decidevano che

per proteggere i polmoni e per sfuggire alla frase, le parole e i discorsi andavano assolutamente aboliti e che bisognava conversare unicamente mostrando le cose, le quali, però, nell'interesse della reciproca comprensione, ciascuno doveva portarle con sé, sulla schiena, nella maggior quantità possibile. ²⁰

E questo non è ancora tutto, poiché i rappresentanti della cerchia Kridwiß salutano con soddisfazione la morte dell'individuo borghese, un relitto del passato, centro ormai fragile ed obsoleto di un mondo giustamente al tramonto. Al suo posto deve subentrare il «tipo», così come profetizzato nell'*Arbeiter* di Ernst Jünger. ²¹

IV.

Adrian Leverkühn, il musicista geniale che ha venduto l'anima al Diavolo, si muove nelle coordinate della rivoluzione conservatrice. È vero, l'*Apokalypsis cum figuris* è un'opera avanguardistica, profondamente influenzata dalla tecnica dodecafonica (la polemica di Arnold Schönberg contro Thomas Mann, che lo avrebbe plagiato, è ben nota). Questo sembrerebbe collocarla al di fuori del perimetro della *konservative Revolution*, magari dentro l'*entartete Kunst*. Ma l'*Apokalypsis* è anche fortemente caratterizzata da elementi primitivistici e arcaici. Essa è strutturata infatti secondo il modello dell'oratorio medievale; il *testis* ripete continuamente le stesse parole fatali: «viene la fine, la fine viene», testimonianza

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 703.

²¹ D. CONTE, *Albe e tramonti d'Europa. Su Jünger e Spengler*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

di una mentalità apocalittica antichissima, che ritorna nel mezzo del Novecento. E ci si potrebbe chiedere: non anche all'inizio del nostro secolo attuale, il ventunesimo?

L'*Apokalypsis* è composta in una disposizione che – così dice Serenus – «corrispondeva esattamente ai giudizi sprezzanti dei miei interlocutori della Martiustraße sulla situazione dell'individuo e di qualsivoglia individualismo nel mondo».²² Per attestare la morte dell'individuo borghese c'è bisogno di una musica che – proprio come la musica di Adrian – rinunci al balsamo dell'armonia, così ripristinando durezza polifoniche.

«Ascolta l'accordo estinto»:²³ così dice il Diavolo ad Adrian nella prima delle sue trasformazioni, quella da lenone in critico musicale che porta sul naso ricurvo occhiali cerchiati di corno (sono gli occhiali di Adorno). La differenza fra Beethoven e Bach viene di conseguenza interpretata come contrasto fra due mondi, dove il mondo apparentemente più nuovo (il mondo di Beethoven) appare come il mondo in realtà più vecchio e ormai al tramonto, mentre quello più vecchio si rivela come il mondo più moderno e gravido del futuro. Beethoven viene interpretato così – a farlo è Wendell Kretschmar, l'antico maestro di musica di Adrian, l'unico all'altezza del suo genio – come il rappresentante di «un Io dolorosamente isolato nell'assolutezza».²⁴ Ma la soggettività deve essere sostituita da una più alta oggettività.

Il do diesis che sta alla fine dell'Arietta della sonata 111 viene descritto da Kretschmar come una dolorosa «carezza», come «un ultimo sguardo negli occhi», come «la frase terribilmente inseguita e umanizzata», che scende nel cuore dell'ascoltatore «come un addio, un addio per sempre, così dolce che gli occhi si empiono di lacrime».²⁵ Ma per poter ascoltare davvero il preludio della suite per violoncello di Bach, che sta dentro una precedente dimensione musicale, a Kretschmar più gradita, il cuore dev'esse-

²² T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 707.

²³ Ivi, p. 459.

²⁴ Ivi, p. 97.

²⁵ Ivi, p. 123.

re «spazzato con la scopa».²⁶ Ovvero deve essere completamente svuotato di tutte le sue incrostazioni sentimentali, soggettivistiche, psicologiche, così come deve essere svuotato il cuore del mistico per accogliere Dio.

V.

Il *Kridwiß-Kreis* è un gruppo, Adrian Leverkühn è invece un grande uomo, un esponente della *grandezza*. Gruppo e grande uomo o – forse meglio – grande uomo e gruppo: da ciò si sviluppa un nesso di estremo interesse. La grandezza di Leverkühn si fonda sulla sua genialità: è la genialità a fare di lui un grande uomo. Ma questa grandezza non è salutare; al contrario, essa è pericolosa, perché Adrian è una nascosta personalità di capo, è un *Führer*.

Nel *Doctor Faustus* questo elemento è occultato: Thomas Mann non ama rendere la vita facile ai suoi lettori. Adrian non è il tipo di personalità carismatica che trae alimento dal contatto con la massa, le masse di seguaci. Questo elemento tipico del *Führer* novecentesco gli è estraneo, e questa assenza contribuisce a rendere più difficile la sua identificazione come *capo*.

Egli vive infatti del tutto isolato, come un monaco. Non ha seguaci, non vuole allievi. Il contatto con il pubblico lo turba. Non è adatto alla carriera di solista, non può mettersi a fare il *virtuoso*. Per far ciò vi sarebbe stato bisogno di avvertire fortissimi dentro di sé impulsi che non gli appartenevano: «il desiderio di amorggiare con la folla, di ricevere corone d'alloro, di fare inchini servili e di mandar baci in mezzo all'uragano degli applausi».²⁷ Né Adrian avrebbe potuto diventare direttore d'orchestra, perché non gli si addiceva di fare «la prima donna in frac».²⁸ Non restava

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 250.

²⁸ *Ivi*, p. 251.

altro che «la musica come tale, il fidanzamento con essa, il laboratorio ermetico», ovvero la composizione.²⁹ Dunque la composizione e il «compositore», il compositore «tedesco».

Malgrado ciò, e proprio per ciò, Adrian è una personalità carismatica e finanche un dominatore. Come si esprime allora l'impulso ad essere un capo, dove si colloca il suo *Führertum*? Il punto centrale sta nella volontà di riorganizzare *ex novo* la musica, di raggiungere un «nuovo ordine», «eine neue Ordnung» (!) nella musica: è qui che appare con chiarezza il tratto autoritario e totalitario di Adrian Leverkühn. Nella musica c'è bisogno – così dice Adrian a Serenus, che lo ascolta sbigottito – di un «padrone del sistema», di un «maestro di scuola dell'oggettività e dell'organizzazione»,³⁰ geniale al punto da riuscire a fondere insieme gli elementi arcaici con quelli rivoluzionari. Questo «maestro di scuola arcaico-rivoluzionario» viene definito come il «redentore dell'arte».³¹

Queste argomentazioni culminano in una frase famosa. Nella composizione veramente rigorosa – così profetizza Adrian – non vi sarà più «nessuna nota libera».³² «Nessuna nota libera»: l'espressione è impressionante, e paurosa. «Nessuna nota libera» nella musica di Adrian Leverkühn, il compositore che ha venduto l'anima al Diavolo. Ma «nessun uomo libero» nella Germania nazista, il paese che ha a sua volta venduta l'anima al diavolo del XX secolo.

VI.

Il grande uomo e la grandezza storica da un lato, dall'altro il nesso fra il grande uomo e i suoi gruppi di riferimento, che possono essere piccoli (ad esempio la famiglia) o anche molto grandi

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 362.

³¹ Ivi, p. 614.

³² Ivi, p. 368.

(la nazione): temi che Thomas Mann ha sempre osservato con bruciante interesse per poi elaborarli letterariamente. Il ricercatore che si decidesse ad analizzare questi temi nell'opera dello scrittore lubecchese non avrebbe che l'imbarazzo della scelta.

In una ricostruzione siffatta ci si imbatterebbe sempre in una costante: la forte inclinazione di Thomas Mann a mettere in rilievo gli aspetti oscuri e tenebrosi del grande uomo, della grande personalità, della «grande natura», come egli anche dice con espressione significativa. In Mann, il volto del grande uomo non è mai rischiarato dalla luce del sole, la notte e la luna vi giocano un ruolo importante, ovunque vi sono ombre (e proprio questo fa parte del fascino che il grande uomo ha esercitato su di lui).

È così nel caso del Savonarola manniano (il racconto giovanile *Gladius Dei*, il dramma *Fiorenza*). È ancora così nel caso dell'ipnotizzatore Cipolla in *Mario e il mago*, il racconto in cui Mann, basandosi sull'esempio dell'Italia fascista, mette sotto osservazione i fenomeni di suggestione che si originano dalla personalità carismatica.

È di nuovo così in *La legge*, il racconto con protagonista Mosè, dove finanche il grande patriarca ebreo, fondatore della religione vetero-testamentaria, viene caratterizzato attraverso tratti dispo-tici e totalitari.³³

Anche Mynheer Peeperkorn nello *Zauberberg* è una personalità carismatica. Peeperkorn parla male e in modo confuso, ma basta che unisca pollice e indice in ciò che il narratore definisce come «cerchio dell'attenzione» perché Settembrini e Naphta, gran parlatori e chiacchieroni, vengano improvvisamente ridotti alla statura di nani.

Nel caso di Hitler, Mann non ha mai parlato di grandezza. Tuttavia, egli non ha mai negato la perversa forza di suggestione e i tratti carismatici della personalità di Hitler, né la presenza dell'elemento demonico-diabolico in lui (si pensi proprio alla struttura

³³ D. CONTE, «Non avrai altro Dio fuori di me». Thomas Mann e La legge, «Archivio di Storia della Cultura», XXXIV, 2021, pp. 151-174.

del *Doctor Faustus*, fondata sull'idea del patto con il Diavolo). Né va dimenticato il fatto che Mann abbia sorprendentemente parlato di Hitler come di un «fratello» (così in *Fratello Hitler*, 1938).

Un'opera in cui il nesso tra grande uomo e gruppo emerge nel modo più chiaro è il romanzo goethiano *Carlotta a Weimar* (1939).³⁴ In Goethe si è assai spesso visto il rappresentante più cospicuo della «Germania buona». Ma non è questa la prospettiva di Thomas Mann. Beninteso, per Mann Goethe è senza dubbio un grande genio, forse persino il più grande di tutti. Ma – come molto di frequente nello scrittore lubeccese – la sua genialità contiene più ombre che luci. «Grandezza e tenebre».³⁵

E, così, la vicinanza a Goethe non appare più come dono e privilegio, bensì come una punizione. Nel *milieu* familiare di Goethe per come descritto da Mann, ciò si manifesta nei casi del segretario Riemer e del figlio August. Riemer è stato al servizio di Goethe per lunghi anni; ne ha ricavato il tratto «dolente» della bocca, che è come squarciata, una bocca che in determinate situazioni – così nel colloquio con Carlotta – diventa simile a una «maschera tragica».³⁶ Questo è il prezzo per la vicinanza con un grande genio.

Il figlio August, alcolista e sessodipendente, è un figlio e nient'altro che un figlio. Ha sempre vissuto nell'ombra del grande padre; in ciò rischia di esaurirsi la sua esistenza, che è funzionalizzata a quella del padre, grande e potente. Della potenza del padre, August è ben consapevole. «Non rinuncio ad affermare che anche mio padre è un dominatore ed un potente», dice egli infatti a Carlotta subito dopo aver parlato (l'accostamento è significativo) di Napoleone, ormai «inchiodato allo scoglio nell'oceano»,

³⁴ T. MANN, *Carlotta a Weimar* (1939), trad. it. di Lavinia Mazzucchetti, Milano, Mondadori, 1948, da cui si cita. Recente è la nuova traduzione di Luca Crescenzi, che si legge in T. MANN, *Romanzi*. Volume secondo: *Charlotte a Weimar, L'eletto, Confessioni dell'impostore Felix Krull*, a cura di Luca Crescenzi, Milano, Mondadori, 2021.

³⁵ D. CONTE, *Grandezza e tenebre. Thomas Mann interprete di Goethe*, in Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, cit., pp. 343–363.

³⁶ T. MANN, *Carlotta a Weimar*, cit., p. 112.

sorta di novello Prometeo.³⁷ Ma August (come Thomas Mann) sa anche quanto potente e dominante possa essere l'influenza di un grande scrittore sulla sua nazione:

E l'animo mi s'allarga di terrore (...) nel considerare che il grande poeta è un dominatore la cui sorte, le cui decisioni nell'opera e nella vita hanno un'efficacia che di gran lunga oltrepassa il suo destino personale, ma plasmano la cultura, il carattere, l'avvenire della nazione.³⁸

Le ultime parole di August mettono in luce la pluridimensionalità del nostro argomento: dall'ambito della famiglia siamo stati trasportati nell'ambito della nazione. Qualcosa di simile avviene alla fine del romanzo, allorché viene descritto il banchetto in onore di Carlotta a casa di Goethe. Tra i prominenti di Weimar si discute di una presunta sentenza buddistica, che proprio in presenza di Goethe appare completamente assurda: il grande uomo sarebbe «una pubblica calamità».³⁹ Tutti i commensali, a questo punto, ridono sonoramente, ad attestare al grande anfitrione la palese assurdità di una sentenza buona solo a suscitare ilarità. Tutti, tranne Carlotta, che, invece, «sedeva rigida, come impietrita, mentre i suoi occhi color nontiscordardimé erano sbarrati dal terrore».⁴⁰

VII.

È tempo di concludere. In un possibile ampliamento futuro di quanto si è analizzato in questa sede, ci si potrebbe chiedere se la problematica messa alla base del presente contributo potrebbe essere *direttamente* applicata anche a Thomas Mann. E si vuole intendere: non solo alla sua opera (che è quanto si è qui fatto, per quanto brevemente), bensì alla sua *vita* stessa.

³⁷ Ivi, p. 295.

³⁸ Ivi, p. 299.

³⁹ Ivi, p. 501.

⁴⁰ *Ibidem*.

Thomas Mann ha giocato un ruolo estremamente rilevante all'interno dei suoi gruppi di riferimento: nella famiglia, ma anche nella nazione (si pensi alla sua funzione nell'emigrazione americana). E si è confrontato sempre, lungo l'arco di tutta la sua esistenza, con l'idea di grandezza. «Sono io "grande"?»: spesso egli si è posto questa domanda. La risposta era oscillante, non un chiaro sì, non un chiaro no, come si può vedere in alcune lettere dell'inverno 1905-1906 al fratello maggiore, Heinrich, il «fratello *grande*», come Tommy anche diceva, lettere in cui il minore ventilava il progetto di scrivere un romanzo su Federico il *Grande*: «per questo servono conoscenze intorno alla grandezza, molte esperienze, l'esperienza della grandezza [...]. Io ce l'ho?». ⁴¹ Importante è anche un tardo appunto diaristico del maggio del 1954. Vogliamo chiudere il nostro discorso citandolo, anche perché in questo appunto ironia e autoironia mostrano non solo la loro dimensione serena, ma anche il loro volto serio, la presenza di una problematica profonda e dolorosa, forse mai davvero risolta:

Davvero, io non sono stato grande. Ma una certa intimità infantile nel mio rapporto con la grandezza ha portato nella mia opera un sorriso che vi allude. ⁴²

⁴¹ T. MANN, *Briefe I (1889–1913)*, Frankfurt am Main, Fischer, 2002, p. 343 [= Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Band 21].

⁴² Id., *Tagebücher 1953–1955*, cit., p. 241.

SULL' "ANTISTORICISMO" DI ARTHUR SCHOPENHAUER E SU ALCUNE SUE INATTESE CONSEGUENZE

di *Domenico M. Fazio*

La tesi secondo la quale la concezione della storia di Arthur Schopenhauer si risolverebbe in una forma di «antistoricismo radicale» risale alla *Distruzione della ragione* di György Lukács,¹ ed è poi divenuta una sorta di *topos* nella letteratura schopenhaueriana. Dopo Lukács, Giuseppe Riconda ha parlato a proposito di Schopenhauer di «polemica contro lo storicismo»,² Giorgio Colli ha considerato Schopenhauer come colui il quale «ha liberato l'Occidente dal mito della storia»,³ Alfred Schmidt ha parlato dell'«aspro antistoricismo» di Schopenhauer,⁴ Sandro Barbera ha ripreso la definizione lukácsiana dell'antistoricismo radicale⁵ e, ancora di recente, Jens Lemanski ha adoperato la formula dell'«antistoricismo schopenhaueriano».⁶

In genere, quando si discute della visione "antistoricista" di Schopenhauer, si fa riferimento al testo del capitolo 38 dei *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, intitolato, appunto, «Sulla storia».⁷ Questo testo, tuttavia, se letto sinotticamente con altri due importanti luoghi dell'opera principale di Schopenhauer dedicati allo stesso tema, mi sembra possa riser-

¹ G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, Torino, 1974, vol. I, p. 245.

² G. RICONDA, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milano, 1969, p. 151.

³ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Milano, 1974, p. 35.

⁴ A. SCHMIDT, *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*, München, 1988, p. 109.

⁵ Cfr. S. BARBERA, *Der "Griechische" Nietzsche des Giorgio Colli*, «Nietzsche-Studien», 18, (1989), Gedankenband für Mazzino Montinari, pp. 83-102: 84.

⁶ J. LEMANSKI, *Evolutionstheorie*, in D. Schubbe u. M. Koßler (hrsg.), *Schopenhauer-Handbuch*, Stuttgart, 2018, p. 336.

⁷ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Milano, 2006, *Supplementi al libro III*, cap. 38, «Sulla storia», pp. 1825-1839.

vare alcune sorprese. Così come alcune sorprese provengono dalla *Wirkungsgeschichte* di questi passi di Schopenhauer. Desidero dedicare la rilettura di questi luoghi schopenhaueriani e la illustrazione di alcune loro conseguenze inattese alla memoria di Giancarlo Magnano San Lio, che dello storicismo è stato studioso attento ed autorevole.⁸

In apertura della sua trattazione dedicata alla storia nei *Supplementi del Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer si ricollega ad un passo del primo volume dell'opera, rammentando che «nel [...] primo volume ho ampiamente mostrato come e perché, per la conoscenza dell'essenza dell'umanità, venga fatto molto di più dalla poesia, che non dalla storia».⁹ Egli si riferisce al paragrafo 51 del terzo libro del primo volume del *Mondo*, dedicato alla trattazione dell'estetica, nel quale alla poesia è attribuito il compito di rappresentare l'essenza dell'uomo, con le sue aspirazioni e con le sue azioni. In quel passo, però, Schopenhauer ammette che non solo la poesia, ma anche la storia possa insegnare a conoscere l'uomo. E, «tuttavia più spesso gli uomini, che non l'uomo»,¹⁰ ossia i singoli uomini, ma non l'idea dell'umanità. Perciò, «a chi dunque vuol conoscere l'umanità, nella sua intima essenza identica in tutti i fenomeni e gli sviluppi, nella sua idea, a costui le opere dei poeti grandi e immortali mostreranno un'immagine molto più fedele e chiara di quel che possano mai fare gli storici».¹¹

⁸ Cfr. G. MAGNANO SAN LIO, *La Weltanschauungslehre e la Philosophie der Philosophie di Wilhelm Dilthey*, Catania, 1996; *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Soveria Mannelli, 2000; *Forme del sapere e strutture della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey*, Soveria Mannelli, 2005; *Forme del sapere e strutture della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Dopo Dilthey*, Soveria Mannelli, 2007; *Biografia, politica e Kulturgeschichte in Rudolf Haym*, Napoli, 2009; *Ninfe ed ellissi. Frammenti di storia della cultura tra Dilthey, Usener, Warburg e Cassirer*, Napoli, 2014; *Per una filosofia dello storicismo. Studi su Dilthey*, Soveria Mannelli, 2017; *Preludi, trame, suggestioni. Wilhelm von Humboldt alle origini dello storicismo diltheyano*, Napoli, 2023.

⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi al libro III*, cap. 38, «Sulla storia», p. 1825.

¹⁰ Id., *Libro III*, § 51, p. 487.

¹¹ Id., *Libro III*, § 51, p. 491.

La storia, come Schopenhauer ribadisce nel capitolo 38 dei *Supplementi*, ha dunque per oggetto gli individui. Ciò comporta importanti ripercussioni concernenti la sua scientificità:

[...] tutte le scienze si pongono l'una accanto all'altra e al di sopra del mondo reale delle cose particolari, che si sono ripartite tra loro. Ma al di sopra di esse tutte sta la filosofia, come il sapere più generale e perciò più importante, che promette quei lumi a cui tutte le altre preparano. Solo la storia non può veramente rientrare in quella categoria, non potendosi vantare dello stesso pregio delle altre: le manca infatti il carattere fondamentale della scienza, la subordinazione delle conoscenze, invece della quale essa può esibire una mera coordinazione. Quindi non si dà nessun sistema di storia, come invece se ne dà di ogni altra scienza. *La storia è pertanto un sapere, ma non una scienza*. Perché non conosce mai il particolare per mezzo del generale, ma deve afferrare il particolare in modo immediato e continuare così a strisciare per così dire sul terreno dell'esperienza; mentre le vere scienze si librano al di sopra di esso, avendo acquisito concetti comprensivi, mediante i quali dominano il particolare [...]. Le scienze, essendo sistemi di concetti, parlano sempre di generi; la storia di individui. Essa sarebbe dunque una scienza di individui, il che suona contraddizione.¹²

La storia è dunque un sapere, non una scienza: rispetto alle scienze in generale, e in particolare rispetto a quella *scientia scientiarum* che è la filosofia, essa differisce quanto all'oggetto e, di conseguenza, quanto al metodo. La storia ha, infatti, come scopo la conoscenza immediata del singolo, mentre le scienze, e tra esse in primo luogo la filosofia, conoscono il singolo soltanto mediante il generale, mediante, cioè, la sussunzione del particolare, che è ciò che dev'essere trovato, ad una legge universale, secondo un procedimento che Schopenhauer chiama del subor-

¹² Id., *Supplementi al libro III*, cap. 38, «Sulla storia», pp. 1825-1827. Il corsivo è mio.

dinare. La storia è, dunque, un coordinare, mentre la filosofia è un subordinare: la filosofia della storia, di conseguenza, è una contraddizione.

Ma non è tutto. Il discorso di Schopenhauer, infatti, muove pur sempre dalla distinzione tra la realtà fenomenica e la realtà in sé, tra il mondo come rappresentazione e il mondo come volontà; e la storia, a suo parere, rimane pur sempre un sapere fenomenico, che mostra il continuo mutare delle cose, «ciò che è solo una volta e poi non più»¹³ o, come anche scrive Schopenhauer, mostra «le trame fugaci di un mondo umano mobile come le nubi al vento».¹⁴ La filosofia, che si sforza di squarciare il velo di Maja del fenomeno, dice invece che l'essenza della realtà rimane sempre identica a se stessa: «mentre la storia ci insegna che in ogni tempo c'è stato qualcosa di diverso, la filosofia si adopera per farci capire che in tutti i tempi ci fu, c'è e ci sarà esattamente la stessa cosa».¹⁵

Da questa considerazione muove la critica di Schopenhauer alla filosofia della storia di Hegel, che si palesa così come il vero obbiettivo polemico di questo capitolo dei *Supplementi*: «Per quanto riguarda infine la tendenza, venuta in voga specialmente ad opera della pseudofilosofia hegeliana, ovunque tanto istupidente e nefasta per lo spirito, a concepire la storia universale come un tutto prestabilito o, com'essi dicono, “a costruirla organicamente”; alla base di essa sta propriamente un rozzo e piatto *realismo*, che scambia il *fenomeno* con l'*essenza in sé* del mondo e presume che quello e le sue figure e vicende siano ciò che conta».¹⁶ Per chi, come Schopenhauer, considera merito immortale di Kant aver distinto il fenomeno dalla cosa in sé,¹⁷ si tratta di un errore imperdonabile. Perciò, secondo Schopenhauer,

¹³ Ivi, p. 1827.

¹⁴ Ivi, p. 1831.

¹⁵ Ivi, p. 1829.

¹⁶ Ivi, p. 1831.

¹⁷ Id., *Appendice: Critica della filosofia kantiana*, p. 805: «Il merito maggiore di Kant è la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé».

bisogna rimandare gli hegeliani, che ritengono addirittura la filosofia della storia il fine principale di ogni filosofia, a Platone, che ripete instancabilmente che oggetto della filosofia è quello che non muta e permane in perpetuo, e non invece quello che ora è così e ora altrimenti. Tutti coloro che si gettano in tali costruzioni del corso del mondo o, com'essi lo chiamano, della storia, non hanno compreso la verità principale di tutta la filosofia, che cioè in ogni tempo c'è la stessa cosa, che ogni divenire e nascere è solo apparente, che solo le idee sono durature, che il tempo ha carattere ideale.¹⁸

I filosofi della storia, prima ancora che cattivi storici, sono cattivi filosofi, ingenuamente realisti e colpevolmente ottimisti. Essi

riservano quindi alla storia un posto centrale nella loro filosofia, configurandola secondo un presunto piano universale, in conformità del quale tutto viene guidato verso il bene, che si realizzerà quindi *finaliter* e sarà una grande magnificenza. Perciò prendono il mondo come perfettamente reale e ne ripongono il fine nella miserabile felicità terrena, che, anche se riceve dagli uomini le cure più assidue ed è favorita dalla sorte, rimane sempre una cosa vacua, illusoria, caduca e triste, di cui né le costituzioni, né le legislazioni, né le macchine a vapore e i telegrafi potranno fare qualcosa di essenzialmente migliore. I suddetti filosofi e glorificatori della storia sono dunque scempi realisti, e per di più ottimisti ed eudemonisti; quindi, individui superficiali e filistei incarnati e inoltre propriamente cattivi cristiani; perché il vero spirito e il nocciolo del cristianesimo, altrettanto che del brahmanesimo e del buddhismo, è il riconoscimento della nullità della felicità terrena.¹⁹

¹⁸ ID., *Supplementi al libro III*, cap. 38, «Sulla storia», p. 1833.

¹⁹ *Ibidem*.

Contrariamente a quanto fa questa cattiva filosofia della storia, che contrabbanda il divenire storico per la vera realtà, cadendo in un ingenuo realismo e in un piatto ottimismo, la vera filosofia della storia dovrà mostrare proprio tutta l'illusorietà del divenire: «una vera filosofia della storia non deve dunque studiare come tutti quelli fanno, ciò che (per parlare la lingua di Platone) sempre *diviene* e mai *è*, scambiandolo per la vera essenza delle cose; ma deve avere lo sguardo fisso a ciò che sempre *è* e mai *diviene* né *perisce*». ²⁰ Bisogna distinguere dunque la vera filosofia della storia, che ricerca ciò che permane e non è transeunte, dalla cattiva filosofia della storia, che non solo assume come perfettamente reale il divenire, ma vi attribuisce anche un senso, un significato ed uno scopo ultimo.

Dalla lettura di queste pagine emerge chiaramente come esse siano rivolte contro un bersaglio polemico ben individuabile, ossia la filosofia della storia di Hegel. Si può dire, perciò, che l'antistoricismo di Schopenhauer sia in realtà antihegelismo. Non, dunque, svalutazione del sapere storico *tout court* e negazione della sua importanza per la cultura, non critica della filosofia della storia in generale, bensì critica di una forma determinata della filosofia della storia, quella hegeliana, in cui «Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia della storia universale è cogliere questo piano». ²¹

E, che non si tratti affatto della svalutazione della storia in generale, bensì della critica ad un modello di storia ben preciso, lo confermano anche, da un lato, alcune pagine che Schopenhauer dedica al tema della storia nel paragrafo 35 nel terzo libro del primo volume della sua opera principale e, dall'altro, la svolta inattesa che subisce il capitolo 38 dei *Supplementi*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, 1941, p. 65.

Nel paragrafo 35 del terzo libro del primo volume del suo capolavoro Schopenhauer, pur ribadendo che «la storia del genere umano, l'incalzare degli avvenimenti, il mutare dei tempi, le svariate forme del vivere umano in paesi e secoli diversi, [...] è solo la forma casuale del fenomeno», ammette che la storia rappresenta pur sempre «le lettere in cui si può leggere l'idea dell'uomo».²² In questo modo, chi studia la storia

nelle molteplici forme del vivere umano e nell'incessante avvicinarsi degli avvenimenti, [...] considererà come permanente ed essenziale solo l'idea, [...], che mostra le sue diverse facce nelle qualità, nelle passioni, negli errori e nei pregi del genere umano, come egoismo, odio, amore, paura, arditezza, leggerezza, ottusità, furberia, spirito, genio, ecc., tutte cose che, concorrendo e coagulandosi in mille forme (individui), rappresentano di continuo la grande e la piccola storia del mondo.²³

Schopenhauer ammette così che il sapere storico abbia comunque un preciso valore conoscitivo.

Ed infatti, nell'ultima parte del capitolo 38 dei *Supplementi* Schopenhauer afferma esplicitamente e chiaramente che il suo intento non è voler negare alla storia ogni valore. Al contrario:

Avendo visto nelle considerazioni fin qui fatte che la storia, come mezzo per conoscere l'essenza dell'umanità, rimane indietro rispetto alla poesia; poi, che essa non è in senso vero e proprio una scienza; e infine che la tendenza a configurarla come un tutto unico, con principio, mezzo e fine, oltre che con un nesso logico, è una tendenza vana, che si fonda su un equivoco; sembrerebbe che le volessimo negare ogni valore, se non dimostrassimo in che cosa consiste il suo. Ma in realtà ad essa rimane, dopo esser stata vinta dall'arte e rifiutata dalla scienza, un campo

²² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro III, § 35, p. 371.

²³ Ivi, p. 373.

tutto particolare, diverso da entrambe, nel quale occupa un posto onorevolissimo. Ciò che la ragione rappresenta per l'individuo, la storia rappresenta per il genere umano.²⁴

Infatti, come la ragione è ciò che permette all'individuo di conoscere gli avvenimenti trascorsi che lo riguardano, e perciò di interpretare il presente e fare illazioni per l'avvenire, così la storia consente al genere umano di conoscere proprio passato e in questo modo di comprendere il proprio presente e progettare il proprio futuro. Senza la storia, l'umanità vivrebbe attaccata al «piuolo dell'istante»,²⁵ per dirlo con le parole di Nietzsche. Sarebbe come gli animali, che non posseggono la ragione e, come loro, giacerebbe «in stato di ignoranza, di ottusità, di scempiaggine, di debolezza e di dipendenza».²⁶ Grazie alla storia, invece, la specie umana diviene consapevole di se stessa e solo in virtù della storia «diventa effettivamente un tutt'unico, l'umanità».²⁷ Perciò, per l'“antistoricista” Schopenhauer, «la storia è da ritenere quindi l'autocoscienza razionale del genere umano», ed è in ciò che consiste il suo «vero valore».²⁸

Infine, vanno menzionate le posizioni di Schopenhauer intorno a quel genere particolare di storiografia che è la storiografia filosofica. E va osservato che, anche quando, nei *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer polemizza contro le opere di storia della filosofia ed afferma che «leggere, invece delle opere originali dei filosofi, ogni sorta di esposizioni delle loro dottrine o in genere la storia della filosofia, è come se si volesse far masticare da un altro il proprio desinare»²⁹, egli ha di mira non già la storia della

²⁴ Id., *Supplementi al libro III*, cap. 38, «Sulla storia», p. 1835.

²⁵ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, 1964 e sgg., vol. III, tomo 1, p. 262.

²⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi al libro III*, cap. 38, «Sulla storia», p. 1835.

²⁷ Id., p. 1837.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ A. SCHOPENHAUER, *Frammenti di storia della filosofia, Controstoria della filosofia*, a cura di S. Giametta, Milano, 2023, p. 55.

filosofia *tout court*, bensì un tipo particolare di storiografia filosofica, ossia la storiografia filosofica del suo tempo, caratterizzata da una marcata impronta hegeliana, la storiografia praticata da coloro i quali egli chiama con scherno i «professori di filosofia». Egli, infatti, protesta che «i pensieri di un grande spirito si devono notevolmente restringere per trovar posto nel cervello da tre libbre di tali parassiti della filosofia»³⁰. E pertanto propone che meglio sarebbe, allora, leggere direttamente le opere dei grandi filosofi. Ma la condanna, che sembra senza appello, non riguarda l'intero genere, poiché Schopenhauer esalta esplicitamente il padre fondatore della disciplina, ossia «il prode Brucker»³¹ ed egli stesso propone un suo modello di storiografia filosofica, per quanto, com'è stato detto, «sui generis»³². Infatti, egli scrive che «molto opportuna sarebbe per contro una raccolta fatta in comune e coscienziosamente da studiosi onesti e intelligenti, dei passi importanti e dei capitoli essenziali di tutti quanti i filosofi principali, riuniti in ordine cronologico pragmatico». ³³ Né va dimenticato che lo stesso Schopenhauer si è cimentato col mestiere dello storico della filosofia, nei due saggi dei *Parerga e paralipomena* intitolati rispettivamente *Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale* e *Frammenti di storia della filosofia*, oggi editi separatamente in italiano con l'accattivante titolo *Controstoria della filosofia*.

Veniamo ora alla *Wirkungsgeschichte* di queste pagine schopenhaueriane sulla storia. Altrove ho mostrato i motivi schopenhaueriani sottesi allo “storicismo” di Nietzsche³⁴ e alla sua idea secondo la quale il «sovrastorico»³⁵ dovrebbe costituire

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² F. GRIGENTI, *Uno storico “sui generis” della filosofia. Schopenhauer*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, 5 voll., Brescia – Padova, 1979-2004, vol. V, pp. 23-29. Cfr. anche G. RICONDA, *L'idea schopenhaueriana della storia della filosofia*, in *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, cit., pp. 38-42.

³³ A. SCHOPENHAUER, *Frammenti di storia della filosofia*, cit., p. 56.

³⁴ Cfr. D. M. FAZIO, *L'Inattuale sulla storia come canone dello “storicismo” di Nietzsche*, in *Linguaggio, storia, verità. Nietzsche 150*, a cura di G. Frilli, G. Garelli, R. Morani, Napoli, 2025, pp. 71-88.

³⁵ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 351: «“sovrastoriche” chiamo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere

l'antidoto contro la malattia storica della «bella e verde hegelianeria».³⁶ Pertanto, in questa sede non ritornerò ulteriormente sull'influsso esercitato dalle teorie schopenhaueriane sulla storia sull'autore di *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Vorrei invece soffermarmi brevemente su un altro capitolo della *Wirkungsgeschichte* delle pagine di Schopenhauer appena commentate, ossia sulla profonda influenza che esse hanno esercitato sul grande storico Jacob Burckhardt, per mostrare infine come, tramite Burckhardt, questa influenza giunga sorprendentemente fino ad una delle principali correnti della storiografia contemporanea.

Che Burckhardt debba a Schopenhauer molti motivi ispiratori del suo modo di intendere la storiografia lo ha mostrato magistralmente Fulvio Tessitore.³⁷ Burckhardt, che discorrendo con Nietzsche definiva Schopenhauer «il nostro filosofo»,³⁸ segue infatti Schopenhauer su due punti principali: la critica della filosofia della storia, in particolare di quella hegeliana, e l'idea che nella storia quello che conta non è ciò che è meramente transeunte, bensì ciò che in essa c'è di permanente.

Quanto al primo aspetto, nelle sue lezioni sullo studio della storia Burckhardt riprende Schopenhauer praticamente alla lettera quando scrive: «Soprattutto non diamo una filosofia della storia. Quest'ultima è un centauro, una *contradictio in adjecto*, giacché la storia, vale a dire il coordinare, è non-filosofia, e la filosofia, vale a dire il subordinare è non storia».³⁹ Perciò egli critica la filosofia della storia di Hegel, prendendo le mosse dal commento al primo capitolo delle *Lezioni sulla filosofia della storia*,

dell'eterno e dell'immutabile».

³⁶ F. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., vol. III, tomo 1, p. 453.

³⁷ Cfr. F. TESSITORE, *Lo storicismo*, Bari, 1996, pp. 162-180. Ma cfr. anche A. NEGRI, *J. Burckhardt e la lezione schopenhaueriana*, in «Il Protagora», 19 febbraio 1962, pp. 41-67.

³⁸ F. NIETZSCHE, *Epistolario*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, 1976-2004, vol. II, *Epistolario 1869-1874*, trad. it. di C. Colli Staude, lettera n. 107, *A Carl von Gersdorff*, Basilea, 7 novembre 1870, p. 149.

³⁹ J. BURCKHARDT, *Sullo studio della storia*, a cura di M. Montinari, Torino, 1968, p. 16. Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi al libro III*, cap. 38, «Sulla storia», pp. 1825-1827.

dedicato alla *Considerazione razionale della storia*, là dove Hegel, definendo il proprio concetto generale di filosofia della storia, sostiene che l'unico pensiero che la filosofia della storia porta con sé «è il semplice pensiero della ragione: che la ragione governi il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente».⁴⁰ E Burckhardt commenta: «Egli dice che l'unica idea che la filosofia *porta con sé* è la semplice idea della ragione, l'idea che la ragione governa il mondo e che quindi anche nella storia del mondo le cose sono andate in modo razionale, e il risultato della storia *deve* (sic!) essere che essa è stata il corso razionale, necessario dello spirito del mondo, tutte cose che dovrebbero piuttosto essere dimostrate che portate con sé».⁴¹ L'obiettivo polemico di Burckhardt diviene allora la stessa dialettica hegeliana, attraverso il movimento della quale il divenire storico è pensato, in modo consolatorio, come graduale superamento del negativo. Secondo il commento di Burckhardt, Hegel

«parla dei “fini della saggezza eterna” e spaccia la sua considerazione per una teodicea, mediante la conoscenza del positivo, nel quale il negativo (*vulgo*: il male) scompare come qualche cosa di subordinato e superato; sviluppa l'idea fondamentale che la storia del mondo sarebbe la rappresentazione di come lo spirito giunge alla consapevolezza di ciò che significa in sé, inoltre, secondo lui, vi sarebbe uno sviluppo verso la libertà in quanto in Oriente era libera una sola persona, nei popoli classici poche persone e i tempi moderni renderanno tutti liberi. Anche la teoria della perfettibilità, vale a dire del ben noto cosiddetto progresso, si trova in Hegel, sebbene introdotta con cautela. Noi però non siamo iniziati ai fini dell'eterna saggezza e non li conosciamo. Questa ardita anticipazione di un piano del mondo induce in errore, perché parte da premesse sbagliate».⁴²

⁴⁰ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 7.

⁴¹ J. BURCKHARDT, *Sullo studio della storia*, cit., p. 17.

⁴² *Ibidem*.

Quanto al secondo aspetto, Schopenhauer fornisce a Burckhardt gli strumenti concettuali per delineare un metodo della narrazione storica che gli consenta di non perdere di vista l'essenziale, nella molteplicità dei particolari, di non smarrire ciò che è permanente, nel mobile esercito di ciò che è transeunte e di mettere a fuoco ciò che è tipico, nella caducità di «ciò che è solo una volta e poi non più»⁴³. Schopenhauer diceva infatti che la storia «deve avere lo sguardo fisso a ciò che sempre è e mai diviene»⁴⁴, e Burckhardt gli fa eco quando scrive: «i filosofi della storia considerano il *passato* come l'opposto e come il gradino preliminare per arrivare fino a noi in quanto evoluti: noi consideriamo ciò che *si ripete, è costante, è tipico* come qualche cosa che echeggia in noi ed è comprensibile»⁴⁵. E, proprio perché il passato echeggia in noi e ci è comprensibile, esso può fungere per noi da modello culturale, da trasmettere «ai posteri come notizia imperitura»⁴⁶, ovvero, per dirlo con le parole di Nietzsche, come modello da porgere al presente come «lo specchio del classico, dell'eternamente esemplare»⁴⁷.

Si tratta, a ben guardare, della stessa esigenza metodologica di non trasformare la storia in cronaca o peggio ancora in aneddotica, che molto tempo dopo ispirerà Fernand Braudel nella sua critica alla *histoire événementielle* e nella sua teorizzazione della cosiddetta «lunga durata». E non è certo un caso che egli, in quello che è considerato l'articolo manifesto della storiografia delle «Annales», annoveri Burckhardt tra i grandi storici che, sono parole sue, «hanno salvato il nostro mestiere». Scrive Braudel: «Gli storici del XVIII e dell'inizio del XIX secolo erano stati ben

⁴³ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi al libro III*, cap. 38, «Sulla storia», p. 1827.

⁴⁴ *Id.*, p. 1833.

⁴⁵ J. BURCKHARDT, *Sullo studio della storia*, cit., p. 18.

⁴⁶ *Id.*, p. 247.

⁴⁷ F. NIETZSCHE, *Omero e la filologia classica, Scritti giovanili 1865-1869*, a cura di G. Campioni e M. Carpitella, in *Opere*, cit., vol. I, tomo 2, p. 517.

altrimenti attenti alle prospettive dei ritmi lunghi e, in seguito, solo delle grandi personalità come Michelet, Ranke, Jacob Burckhardt, Fustel furono capaci di riscoprirle»⁴⁸.

Appare così il filo nascosto e sottile che, attraverso Jacob Burckhardt, lega uno dei principi cardine della storiografia delle «Annales» al pensiero di un filosofo “antistoricista” come Arthur Schopenhauer.

⁴⁸ F. BRAUDEL, *Storia e scienze sociali. La “lunga durata”* [1958], in A. Tenenti (a cura di), *Scritti sulla storia*, Milano, 1973, p. 62.

UOMINI, MAGHI E PROFETI

GIORDANO BRUNO E LA FORZA DELLA NATURA UMANA

di Maurizio Cambi

I.

Giordano Bruno è convinto di vivere in un secolo avvolto dalle tenebre, una stagione di crisi corrispondente al punto più basso toccato dalla ruota, ora lenta ora più veloce, del tempo.¹ I segni della crisi sono evidenti: il mondo è *rinversato* e, pertanto, la verità è negletta, la giustizia langue, la virtù è derisa. A causa della confusione regnante nelle menti² – denuncia malinconicamente il filosofo nello *Spaccio de la bestia trionfante* – sono sempre meno coloro in grado di distinguere il vero dal falso. Il desolante scenario presenta ignobili ciarlatani ritenuti potenti taumaturghi, asini illetterati insigniti col lauro accademico, spregiudicati avventurieri ammirati come sapienti e prudenti governanti etc.

La maggior parte degli individui ha smarrito ogni capacità critica avendo rinunciato, per indolenza o mancanza di coraggio, alla propria autonomia di pensiero. Conformando la propria azione alla tradizione e obbedendo con eccessiva devozione alle (credute) autorità del passato, essi, asini mansueti, si accontentano di essere «quelli che sono agiti e non [...] quelli che agiscono».³

¹ G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, edizione a cura di M. Ciliberto, Milano, Mondadori 2000, p. 177. Sul tema, si veda: A. MONTANO, *Aspetti di una storia della filosofia non dialettica e non continuistica*, «Rivista di storia della filosofia», III, 2003, pp. 437-457.

² Cfr. A. MASULLO, *Il confusissimo secolo*, in Id., *Giordano Bruno maestro di anarchia*, Caserta, Edizioni Saletta dell'Uva, 2016, pp. 17-44.

³ G. BRUNO, *Sigillus sigillorum*, in Id., *Opere mnemotecniche*, edizione a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi 2009, t. II, p. 253. Cfr. M. CILIBERTO, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Editori Riuniti 1986, pp. 24-65; M. MATTEOLI, *Teorie della conoscenza e filosofia nella prima età moderna*. Cusano, Fracastoro, Bruno, Roma, Carocci 2022, p.

Il rifiuto di una *vita activa* appare a Bruno un intollerabile tradimento dell'essenza umana. Per celebrare la propria dignità non è necessario rischiare la propria esistenza per ricercare la verità fino all'estremo come Atteone; è sufficiente per ogni singolo attivare, almeno in parte, le facoltà ricevute in dotazione dalla natura. Queste sono davvero ingenti ma spesso gli uomini ne ignorano la potenza. Essi dovrebbero indagare le profondità del sé per assumere contezza delle proprie risorse prima di rinunciare a obiettivi per conseguire i quali si sentono inadeguati. Nessuno può produrre «opere mirabili e difficili a credersi»⁴ se non sa di poterlo fare.

Bruno stima l'individuo pari a qualsiasi altra forma di vita animata dal medesimo *spiritus universalis*. Tuttavia, ciò non esclude che la peculiarità dell'uomo lo renda, tra tutti gli esseri, più capace di realizzare i suoi progetti.⁵ Sotto il profilo ontologico, l'uomo non *vale* più «de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima».⁶ La differenza tra i vari enti è sancita dalla complessione e, in particolare dal possesso delle mani, che permettono all'uomo di operare e incidere sulla realtà naturale e sulla storia. Senza le mani «dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edifici, e altre cose assai che significano la grandezza et eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie?».⁷ Se un serpente si trasformasse in uomo e un uomo in serpente – immagina il Nolano nella *Cabala del cavallo pegaseo*,⁸ – il primo agirebbe come attualmente fa il secondo, e l'uomo imprigionato nel corpo angusto del rettile, pur conservando vivido

154.

⁴ G. BRUNO, *Lampas triginta statuarum*, in Id., *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, Milano, Adelphi 2000, p. 1189.

⁵ Ivi, p. 1053-1059.

⁶ G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 717.

⁷ Ivi, pp. 718-719. Su questo passo si veda: A. MONTANO, *La mente e la mano. Aspetti della storicità del sapere e del primato del fare in Giordano Bruno*, Napoli, La città del Sole 2000, pp. 92-93.

⁸ G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, cit., pp. 717-718.

ingegno, sarebbe costretto ad agire limitatamente «per penuria d'instrumenti».⁹ Ma l'uomo – come aveva già ipotizzato Giovanni Pico della Mirandola – riassume in sé tutte le caratteristiche presenti separatamente nelle altre creature.¹⁰ «La specie umana» – si legge nel *De la causa, principio et uno* – «particolarmente ne gl'individui suoi, mostra de tutte l'altre la varietade; per esser in ciascuno più espressamente il tutto, che in quelli d'altre specie».¹¹ L'uomo, dunque, dispone di tutti gli «strumenti» per tradurre in azione i parti migliori della mente. E la mente sembra accreditata, in alcuni passaggi delle opere bruniane, di capacità illimitate. Essa, scrive il filosofo nel *De umbris idearum*, è capace di percorrere «tutte le realtà dell'universo»,¹² di ricondurre all'unità il molteplice delle infinite declinazioni dell'essere e di introdurci «in quelle dimore in cui con un atto di apprensione possiamo comprendere assai più di quanto non si conosca altrove con innumerevoli atti di conoscenza».¹³ Grazie alla *mens* possiamo sia «discutere, esaminare, argomentare» i contenuti «raziociabili», sia conoscere le «specie intelligibili quelle per cui, abbandonando ogni procedimento discorsivo, in un unico atto tutto possediamo, viviamo beati imitando il modo di conoscere della mente eterna». Quando essa si leva «ben al di sopra degli intelligibili [...] con perfetto possesso tutta e in un solo tempo totalmente comprende tutto, senza essere minimamente offuscata dall'ombra delle vicissitudini».¹⁴ E se si spinge fino al proprio limite, può perfino condurre alla visione intellettuale di Dio:

⁹ Ivi, p. 718.

¹⁰ All'atto della creazione dell'uomo, «l'ottimo Artefice prese questa decisione. Colui al quale nulla poteva esser concesso di proprio, avrebbe avuto parte in tutto ciò che era stato assegnato agli altri singolarmente»: G. PICO DELLA MIRANDOLA, *La dignità dell'uomo*, edizione a cura di R. Ebgi, Torino, Einaudi 2021, p. 7. Cfr. al proposito M. CILIBERTO, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano, Mondadori 2007, pp. 421-422.

¹¹ G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, cit., p. 181. Cfr. anche *De vinculis in genere*, Id., *Opere magiche*, cit., p. 415-417.

¹² Id., *De umbris idearum*, in Id., *Opere mnemotecniche*, edizione a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi 2004, t. I, p. 89.

¹³ Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 291.

¹⁴ *Ibidem* (anche per la citazione precedente).

in questo stato dove non possiamo veder Dio se non come in ombra e specchio, e però non ne può esser oggetto se non in qualche similitudine; non tale qual possa esser abstratta et acquistata da bellezza et eccellenza corporea per virtù del senso; ma qual può esser formata nella mente per virtù de l'intelletto.¹⁵

Tutte le cognizioni acquisite sono custodite da una memoria resa portentosa dalla riforma che Bruno ha promosso del metodo lulliano. Nel “laboratorio” della mente, la memoria non è più solo *retentio* ma anche moltiplicazione infinita di dati in modo da emulare l'incessante produttività naturale e, perfino, anticipare combinazioni non ancora manifestatesi nella realtà.¹⁶

Nel *Sigillus sigillorum*, Bruno espone la dottrina delle *contractiones* (materia già trattata da Ficino nel XIII libro della *Theologia platonica*¹⁷), le prassi per «chiamare a raccolta le potenze vitali e la concentrazione delle funzioni cognitive», necessarie per «rendere più efficace la ricerca e la contemplazione della verità». Nel trattato, il filosofo precisa le condizioni (tempi, modi e circostanze) che favoriscono negli uomini l'emersione delle forze più recondite. Nella solitudine e nel silenzio, alcuni individui compresero di possedere eccezionali talenti sfruttando i quali divennero «iniziatori di altrettante arti, scienze, virtù e buoni costumi, maestri, guide e pastori di popoli». Pitagora scoprì i segreti della natura dopo essersi astenuto «per dieci anni dal fre-

¹⁵ Id., *De gli eroici furori*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 812. M. CILIBERTO, *Giordano Bruno: un ritratto*, in Id., «*Accademico di nulla academia*». Sette studi su Giordano Bruno, Edizioni della Normale, Pisa 2023, pp. 12-13.

¹⁶ Sull'*Ars memoriae* e sulle modifiche bruniane apportate ai sistemi lulliani oltre ai “classici” (Yates, Garin, Rossi) si veda almeno: M. MATTEOLI, *Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno*, Pisa, Edizioni della Normale 2019.

¹⁷ E. SCAPPARONE, 'Raptus' e 'contractio' tra Ficino e Bruno, in *Lecture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali 2002, pp. 1-23. Si veda anche R. STURLESE, *Le fonti del Sigillus sigillorum del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, in Ead., *Dio, universo, uomo. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Pisa, Edizioni della Normale 2020, pp. 271-307.

¹⁸ Cfr. M. MATTEOLI, *ad vocem*: Concentrazione, in *Giordano Bruno. Parole concetti immagini*, Pisa, Edizioni della Normale 2014, vol. I, p. 397. Sull'argomento cfr. P. ROSSI, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Cortina editore 2006, pp. 146-155.

quentare altri uomini», «in venti anni di solitudine Zoroastro affinò la conoscenza di ogni magia e arte divinatoria», altrettanto fecero «Zamolxi, Abaride e altri». Perfino Gesù iniziò «a predicare e operare cose mirabili [...] dopo la lotta sostenuta contro il diavolo nel deserto».¹⁹

Da quelle potenze giacenti nell'interiorità più profonda possono scaturire energie poderose: grazie ad esse – proclama Bruno – «comanderemo anche alle montagne».²⁰ Sull'io, esse hanno effetti impensabili: ad esempio, «per una contrazione derivante da un improvviso timore, che fa concentrare o raccogliere lo spirito nella cittadella del cuore e in altre parti interne, accade che i malati guariscano da moltissime malattie»;²¹ per una «contrazione dell'animo [...] Anassarco sostenendo i colpi feroci infliggeva al tiranno Nicreonte una sofferenza maggiore di quella da cui lui stesso era tormentato»;²² «per una contrazione del sentimento commosso della pietà verso il padre il figlio muto di Cresio sciolse la lingua a proferire parole [...] mai udite».²³

Il sapiente deve, però, conoscere tutte le *contractiones* per escludere dalle proprie scelte quelle “perverse” atte a conseguire obiettivi miserevoli, che alterano lo spirito rendendo i soggetti «folli o fanatici».²⁴

¹⁹ G. BRUNO, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 227. Sulla solitudine e sulle altre condizioni che favoriscono l'attivazione delle potenze recondite del soggetto, Bruno ritorna nel *De magia mathematica*, in Id., *Opere magiche*, Milano, Adelphi 2000, pp. 57-61. Cfr. M. MATTEOLI, *Teorie della conoscenza e filosofia nella prima età moderna. Cusano, Fracastoro, Bruno*, cit., pp. 151-152. S. BASSI, *Lo spazio della profezia fra Bruno e Campanella*, in Ead. (a cura di), *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, Religione, politica*, Firenze, Olschki, MMXIX, p. 29.

²⁰ G. BRUNO, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 233.

²¹ Ivi, p. 237.

²² Ivi, p. 251.

²³ Ivi, p. 235.

²⁴ Ivi, p. 249. Cfr. al proposito M. MATTEOLI, *Teorie della conoscenza e filosofia nella prima età moderna. Cusano, Fracastoro, Bruno*, cit., p. 151; G. GISONDI, «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi filosofici 2020, pp. 91-92.

II.

Solo grazie all'acquisizione di una conoscenza pansofica («una teoria universale delle cose»²⁵) si apre per il sapiente la prospettiva di un dominio su di sé, sugli altri e sulle cose: per Bruno «niente è difficile a chi veramente intende».²⁶

È il caso del mago. Nelle prime pagine del *De magia naturali*, Bruno illustra le varie forme di magia specificando, per ognuna di esse, caratteristiche ed effetti. Lascia per ultima la definizione del ministro di arte occulta che sente propria: «Quando viene usato dai filosofi e tra i filosofi, il termine mago indica il sapiente dotato della capacità di agire».²⁷ Qualche anno dopo, agli inquisitori romani il filosofo avrebbe precisato che «la assolutamente magia non è altro che una cognitione dei secreti della natura con facoltà d'imitare la natura nell'opere sue, e fare cose maravigliose agl'occhi del volgo».²⁸ Per sostituirsi alla natura e operare in sua vece bisogna carpirle i principi all'origine dei suoi processi e trovare il modo di attivarli assecondando le dinamiche dell'attrazione e della repulsione nei rapporti tra piante, pietre, metalli etc.²⁹ e individuare i mezzi tecnici (i *vincula*) che, caso per caso, consentono al mago di estendere la propria influenza sugli individui.³⁰ In quest'ultimo caso, il mago-sapiente deve essere consapevole che la propria azione diventa *transitiva* solo quando ad essa corrisponde un'apertura ad accoglierla da parte del soggetto cui è destinata. In assenza di fiducia³¹ – «primo e massimo prin-

²⁵ G. BRUNO, *De vinculis in genere*, in Id., *Opere magiche*, cit., p. 415.

²⁶ Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 233.

²⁷ Id., *De magia naturali*, in Id., *Opere magiche*, cit., p. 167.

²⁸ L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno Editrice 1993, p. 275.

²⁹ G. BRUNO, *De magia mathematica*, cit., p. 81; *De magia naturali*, cit., pp. 259-261; *De vinculis in genere*, cit., p. 445.

³⁰ Id., *De magia mathematica*, cit., pp. 89-93. Cfr. al proposito: S. BASSI, *Metamorfosi della magia in Giordano Bruno*, in F. Meroi, E. Scapparone, *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), Firenze, Olschki 2007, vol. II, pp. 384-385.

³¹ G. BRUNO, *De magia mathematica*, pp. 9-11: «Fondamento primo di ogni unione con cui ci vincoliamo o vincoliamo a noi le virtù superiori sono dunque fede e credulità, che devono mostrarsi vigorose non solo in noi e nelle nostre operazioni, ma anche in quanti le recepiscono. Questa condizione è a tal punto indispensabile che senza di essa nessuna virtù può manifestare efficacia

cipio della magia e della medicina» – le contrazioni e i tentativi vincolanti si rivelano inefficaci. Perfino «gli dèi talora non possono produrre effetti mirabili in quanti non manifestano affetti opportuni di timore, amore, speranza, letizia, tristezza e, in generale, di consenso»³². Anche del Cristo – «il potentissimo figlio di Dio» – narrano «che non fu capace di compiere alcun miracolo in patria “per incredulità” dei concittadini, mentre vediamo che spessissimo restituì la salute agli infermi “per la loro fede”».³³

Gli elementi che il mago (o il medico) è chiamato a selezionare per compiere *magnalia* devono appartenere all'ordine naturale. Tutte le forme di magia richiedenti l'ausilio e l'intervento di forze metafisiche sono bandite dall'orizzonte bruniano. La teurgia (o magia «transnaturale o metafisica»), ad esempio, promette di produrre effetti grazie al «culto o l'invocazione di intelligenze ed efficienti esterni o superiori, con preghiere, consacrazioni, fumigazioni, sacrifici, specifici paramenti e cerimonie dedicati agli dèi, ai demoni e agli eroi». In tal modo, però, «il mago diviene vaso e strumento, nella propria persona» delle entità agenti per suo conto. Da tale “scambio” il mago riceve un guadagno risibile: una «sapienza» apparente, tanto effimera e transitoria da essere eliminata «facilmente con un semplice farmaco, assieme allo spirito». «Questa è la magia dei disperati» – è il giudizio di condanna di Bruno – «che divengono ricettacoli di cattivi demoni, alla quale si cerca di arrivare per mezzo dell'arte notoria; oppure, ciò avviene al fine di dominare e comandare ai demoni inferiori con l'autorità dei principi dei demoni superiori, onorando e allettando questi, vincolando con formule e scongiuri quelli».³⁴

[...]. Fede e credulità – accompagnate dalla speranza di conseguire la cosa e portare a buon fine il progetto – saranno dunque particolarmente vivaci in colui che opera: dovrà infatti suscitare i medesimi sentimenti in chi desidera beneficiare, ma indurre artificiosamente timore e orrore in chi invece vuole affliggere con mali e avversità». Cfr. anche *De magia naturali*, cit., pp. 280-284 e *Theses de magia*, in Id., *Opere magiche*, cit., pp. 395-397.

³² Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 233.

³³ Id., *De magia mathematica*, cit., p. 11.

³⁴ Id., *De magia naturali*, cit., p. 163. Si veda anche *Sigillus sigillorum*, cit., pp. 263-265. Cfr. P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, cit., pp. 138-139; N. TIRINNANZI, *Eroi e demoni tra Ficino e Bruno*, in Ead., *L'antro del filosofo. Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura

Sotto il profilo religioso, la pratica della magia teurgica si configura come un imperdonabile affronto a Dio, al suo disegno provvidenziale minacciato dalla superbia dell'uomo che tenta di sovvertirlo alleandosi (e sottomettendosi) a Satana e ai suoi adepti. Una scelta scelerata passibile della condanna dell'anima a bruciare in eterno tra le fiamme dell'inferno. Tuttavia, per Bruno, in quel patto faustiano c'è un peccato altrettanto grave nei confronti della meravigliosa natura dell'uomo. I *disperati* pur di sembrare potenti cedono volontariamente il proprio corpo, abdicando, di fatto, al proprio arbitrio e al controllo delle proprie azioni. Accettando l'invasamento annullano la propria dignità relegando loro stessi al ruolo di strumento.³⁵

In fondo, per il filosofo, tutti i fenomeni esulanti dall'ordine naturale, sono meritevoli di derisione. Perfino i miracoli attribuiti al Cristo o ai santi sono, a suo giudizio, narrazioni fantasiose per ingenui creduloni.³⁶ Ogni evento positivo, straordinario e inatteso verificatosi nella storia, si deve alla tensione, al bene e all'impegno degli umani. «Spendersi per la libertà della patria, moderare e plasmare spigolosità e intemperanze dei singoli potenzialmente nocive per la “civil conversazione”, placare rivolte senza soffocarle nella brutalità e nel sangue [...] sono le vere magie e i veri miracoli».³⁷

L'uomo, dunque, è “prodigioso” per quanto sa realizzare con le proprie risorse e il proprio talento. In un passaggio del *De immenso et innumerabilibus*, il filosofo sceglieva la metafora del viaggio conoscitivo per compiere il quale l'uomo possiede già tutto quanto serve: anima, senso, ragione, intelletto, memoria.

2013, pp. 287-289.

³⁵ I demoni, precisa Bruno in accordo con Psello e Calcidio, «non possono muovere ed alterare molte cose quanto noi, a motivo della loro complessione più spirituale» (*De magia naturali*, cit., p. 239). Cfr. anche ivi, p. 277.

³⁶ Cfr. E. SCAPPARONE, s.v. Miracolo, in *Giordano Bruno. Parole concetti immagini*, vol. II, pp. 1239-1241.

³⁷ Ivi, p. 1239.

Orsù concentriamo lo sguardo all'onniforme immagine dell'onniforme dio, ammiriamo la sua vivente e grande immagine; da questo luogo, allora, come nella prora dell'anima, il faro del senso della vista esplora innanzi, la ragione tiene il timone della poppa, la luce dell'intelletto s'innalza in vedetta, affinché la memoria ripercorra su tutto quanto l'orizzonte i fatti trascorsi, mediti i presenti, preveda i futuri. Allora l'uomo da Trismegisto sarà definito un grande miracolo, l'uomo che si trasforma in dio, quasi che fosse egli stesso dio, che tenta di divenire tutto, come dio è tutto; si rivolge all'oggetto senza limite (che talvolta tuttavia necessita di un limite), come infinito è dio, immenso, dovunque tutto.³⁸

III.

Bruno adotta medesime categorie critiche quando vaglia la presunta attendibilità dei profeti.³⁹ Più di un'analogia emerge nella sua comparazione tra i praticanti di magia teurgica e i sedicenti veggenti. Nel Cinquecento, i falsi profeti si trovano in ogni dove mentre fanno proseliti tra gli sprovveduti, con i loro vaticini oscuri.⁴⁰ Nella *Cabala del cavallo pegaseo*, il filosofo lancia l'allarme:

siamo divenuti a tale ch'ogni satiro, fauno, malenconico, imbreaco et infetto d'atra bile, in contar sogni e dir de pappolate senza costruzione e senso alcuno, ne vogliono render sospetti de profezia grande, de recondito misterio, de alti secreti et arcani divini da risuscitar morti,

³⁸ G. BRUNO, *L'immenso e gli innumerabili*, in *Opere latine di Giordano Bruno*, edizione a cura di C. Monti, Torino, Utet 1980, p. 422.

³⁹ Sulla profezia nel Rinascimento si vedano almeno le pubblicazioni più recenti: G. FRILLI - M. LODONE, *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, Pisa, Ets 2022; G. BARBUTO - F. SELLER (eds.), *Profezia e politica all'alba dei tempi moderni*, Napoli, Federico II University Press 2023.

⁴⁰ Nella *Cabala del cavallo pegaseo* (cit., p. 727), Bruno ironizza pesantemente sulla strumentale incomprensibilità dei testi profetici: «Sebasto. La intese bene un certo mio amico, il quale avendo non so se un certo libro de profeta enigmatico o d'altro, dopo avervisi su lambiccato alquanto dell'umor del capo, con una grazia e bella leggiadria andò a gittarlo nel cesso dicendogli: "Fratello tu non vò esser inteso; io non ti voglio intendere"; e soggiunse ch'andasse con cento diavoli, e lo lasciasse star con fatti suoi in pace».

da pietre filosofali et altre poltronarie da donar volta a quei chi han poco cervello a farli dovenir al tutto pazzi con giocarsi il tempo, l'intelletto, la fama e la robbia, e spendere di misera et ignobilmente il corso di sua vita.⁴¹

Alcuni tra i pronosticatori si vantano di aver ricevuto visioni del futuro dall'alto. Per Bruno, il loro vaneggiamento è verosimilmente provocato da una disfunzione fisica; più precisamente da «un vitto nocivo [...] a causa del quale negli individui peggio nutriti si accumula in prossimità delle parti vitali del corpo un umore che li rende folli e fanatici per l'alterazione del proprio spirito».⁴² Macilenti, allucinati e «tormentati da una specie di puzzolentissima malinconia» si presentano come detentori di inaccessibili verità. «Questi stolti» sono oltremodo perniciosi poiché «non si limitano a nutrire la propria turpissima follia, ma alimentano nel frattempo anche quella di altri ignoranti e asini, cui appaiono profeti e rivelatori di pietà».⁴³ Altri «sempliciotti» indovini dichiarano di aver acquisito la preveggenza per essersi dedicati a «pratiche di superstiziosa contemplazione» seguendo le esecrabili prescrizioni «dell'arte notoria».⁴⁴ «Indemoniati per l'intervento di uno spirito estraneo»⁴⁵ costoro sono proprio come i «disperati» cessionari di corpo e anima ai demoni perché operino in loro. Lo «spirito di sapienza» che ostentano «non è [...] lo spirito originariamente presente in loro, ma gli viene congiunto d'imperio».⁴⁶ La loro fatua prescienza sparirà «repentinamente»

⁴¹ Ivi, p. 726.

⁴² G. BRUNO, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 249. A medici e religiosi impegnati a individuare le cause dei poteri magici e profetici improvvisamente manifestatisi in soggetti privi di ogni talento, Bruno raccomanda di non trascurare gli influssi demoniaci e le disfunzioni umorali. «Per quanto concerne gli invasati o indemoniati, che, superando le capacità del proprio ingegno, parlano varie lingue, e dimostrano disposizione verso varie scienze, sbagliano i medici che, per una specie di rozza pertinacia, negano l'esistenza dei demoni e di intelletti esterni; ma errano anche quei religiosi che si rifiutano di ricondurre tale fenomeno alla qualità degli umori, riferendo tutto, invece, all'opera di un demone» (G. BRUNO, *Theses de magia*, cit., p. 389).

⁴³ Id., *Sigillus sigillorum*, cit., p. 245. Cfr. S. BASSI, *Lo spazio della profezia tra Bruno e Campanella*, cit., p. 30.

⁴⁴ Ivi, p. 249. Cfr. anche p. 245.

⁴⁵ Ivi, p. 249.

⁴⁶ Ivi, pp. 249-251.

com'è venuta: anche in questo caso basterà un purgante. Al proposito, Bruno ricorda di aver fatto diretta esperienza «di come simili spiriti ugualmente generatori di furore e di intelligenza vengono eliminati insieme a certi escrementi animali appropriati al temperamento saturnino». ⁴⁷ Il Nolano confessa di aver vestito i panni dell'investigatore smascherando un finto profeta:

a Brescia, in mia presenza e proprio per le mie cure, un monaco che valendosi di quest'arte sembrava improvvisamente diventato profeta, gran teologo e conoscitore di tutte le lingue, gettato egli stesso in carcere per deliberazione dei monaci, che riconducevano all'opera di un malvagio principio una sapienza così grande, per il potere dell'acetabolo temperato con il succo di polipodio tritato tornò ad apparire, una volta evacuati lo spirito e gli umori melanconici, il solito asino di sempre. ⁴⁸

Anche sui profeti “attestati” dalla tradizione religiosa e sul valore delle loro capacità predittive, Bruno nutre più di una perplessità. Affida le sue considerazioni alle voci di Tansillo e Cicada i quali, all'inizio del dialogo III *De gli eroici furori*, si interrogano sulle caratteristiche di «due specie» di oracoli. La prima è rappresentata da quelli che si sono «fatti stanza de dèi o spiriti divini» e grazie a ciò «dicono et operano cose mirabile senza che di quelle essi o altri intendano la raggione». Come chi ospita in sé demoni maligni, anch'essi sono «come vòti di proprio spirito e senso, come in una stanza purgata, s'intrude il senso e spirto divino». E lo spirito, non a caso, sceglie per «stanza» il corpo (e la voce) degli individui incolti e gretti «perché tal volta vuole ch'il mondo sappia certo che se quei non parlano per propri studio et esperienza come è manifesto, séguite che parlino et oprino per

⁴⁷ Ivi, p. 251.

⁴⁸ *Ibidem*. Sulla vicenda si veda quanto scrive S. BASSI, *Lo spazio della profezia tra Bruno e Campanella*, cit., p. 30.

intelligenza superiore: e con questo la moltitudine de gli uomini in tali degnamente ha maggior ammirazion e fede». ⁴⁹ La seconda specie di profeti è composta da coloro i quali

per essere avvezzi o abili alla contemplazione, e per aver innato uno spirito lucido et intellettuale, da uno interno stimolo e fervor naturale suscitato da l'amor della divinitate, della giustizia, della veritate, della gloria, dal fuoco del desio e soffio dell'intenzione acuiscono gli sensi, e nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale con cui veggono più che ordinariamente: e questi non vegnono al fine a parlar et operar come vasi et instrumenti, ma come principali artefici et efficienti. ⁵⁰

IV.

Alla domanda di Cicada («Di questi doi geni quali stimi migliori?»), Tansillo-Bruno risponde che «gli primi hanno più dignità, potestà et efficacia in sé: perché hanno la divinità» ma

gli secondi son essi più degni, più potenti et efficaci, e son divini. Gli primi son degni come l'asino che porta li sacramenti: gli secondi come una cosa sacra. Nelli primi si considera e vede in effetto la divinità e quella s'admira, adora et obedisce. Ne gli secondi si considera e vede l'eccellenza della propria umanitate. ⁵¹

Bruno non eccepisce sulla bontà o sulla malignità dello spirito che abita nel mago “disperato” o nel profeta “ispirato”: in entrambi i casi reputa inammissibile la cessione di sé a una presenza estranea che, divenuta egemone, li ha ridotti alla passività e all'inconsapevolezza.

⁴⁹ G. BRUNO, *De gli eroici furori*, cit., p. 805.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p. 806. S. BASSI, *Lo spazio della profezia tra Bruno e Campanella*, cit., p. 31.

L'uomo – sia esso mago o profeta – celebra «l'eccellenza della propria umanitate» solo se resta libero⁵² e intraprendente praticando «tra le specie della filosofia, [...] la miglior che più comoda et altamente effettua la perfezzion de l'intelletto umano, et è più corrispondente alla verità della natura, e quanto sia possibile [ne renda] cooperatori di quella». Così il mago-sapiente si sostituirà alla natura e il vero profeta potrà scrutare il futuro

divinando (dico per ordine naturale, e raggione di vicissitudine; non per animale istinto come fanno le bestie e que' che gli son simili; non per ispirazione di buoni o mali demoni, come fanno i profeti; non per melanconico entusiasmo, come i poeti et altri contemplativi), o ordinando leggi e riformando costumi, o medicando, o pur conoscendo e vivendo una vita più beata e più divina.⁵³

Conoscendo i ritmi vicissitudinali della ruota del tempo⁵⁴ saprà anzitempo che quando negli

stati del mondo [...] ritroviamo nelle tenebre e male, possiamo sicuramente profetizar la luce e prosperitate; quando siamo nella felicità e disciplina, senza dubio possiamo aspettar il successo de l'ignoranze e travagli: come avvenne a Mercurio Trismegisto che per veder l'Egitto in tanto splendor de scienze e divinazioni, per le quali egli stimava consorti de gli demoni e dei, e per conseguenza

⁵² Di sé stesso, Bruno afferma: «Io non parlerò come santo profeta, come astratto divino, come assunto apocalittico, [...] non raglionarò come ispirato da Bacco [...] o come una fatidica Cassandra, né qual vate illuminato nell'oraculo, o delfico tripode; né come Edipo esquisito [...] ma parlerò per l'ordinario e per volgare, come uomo che ho avuto altro pensiero che d'andarmi lambiccando il succhio de la grande e picciola nuca, con farmi al fine rimanere in secco la pia madre; come uomo dico che non ho altro cervello ch'il mio» (G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, cit., pp. 183-184).

⁵³ G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, cit., pp. 244-245; F. PAPI, *La costruzione delle verità. Giordano Bruno nel periodo londinese*, Milano, Mimesis 2010, pp. 58-59; G. GISONDI, «Profonda magia». *Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, cit., p. 94.

⁵⁴ M. CILIBERTO, *Infinito e tempo nel pensiero di Giordano Bruno*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano, Bruno Mondadori 1998, p. 103.

Siculatorum Gymnasium

Maurizio Cambi, *Giordano Bruno e la forza della natura umana*

religiosissimi, fece quel profetico lamento ad Asclepio, dicendo che doveano succedere le tenebre de nove religioni e culti, e de cose presenti non dover rimanere altro che favole e materia di condannazione.⁵⁵

⁵⁵ G. BRUNO, *De gli eroici furori*, cit., p. 879.



A CHE PUNTO È LA NOTTE? BREVI RIFLESSIONI SULLA POLITICA UNIVERSITARIA

di Elio Franzini

Al termine della propria vita, accademica e purtroppo non solo, ci si chiede inevitabilmente se sia valsa la pena affrontare l'università non solo come luogo di studi, ma anche come istituzione, rischiosa e densa di trappole, come ogni istituzione. Forse, ci si domanda, si sarebbe potuti vivere nel chiuso dei propri studi, guardando a distanza chi si muoveva tra i corridoi. Per rispondere a tale domanda interiore, ammesso e non concesso che abbia senso rispondervi (poche ore fa mi è giunta la mail di un collega della mia università che, a molti mesi dalla fine del mio mandato rettorale, mi riteneva ancora in carica...), bisognerebbe partire da lontano, da molto lontano, dalle origini mitiche e mitizzate dell'università, in un medioevo che forse andrebbe considerato per le sue capacità dialogiche, ben più vivaci di quelle attuali, e non per i pregiudizi che, ancor oggi, genera. Sarebbe dunque del tutto sbagliato ritenere che alcune connessioni tra il mondo universitario e altri apparati istituzionali siano soltanto un retaggio di quell'epoca: ancor oggi è ben viva, in questa relazione, l'azione di quella cosiddetta Santa Vehme, che si dice abbia ispirato il *Processo* di Kafka. D'altra parte, il serio accademico Condorcet fu costretto al suicidio nei mesi del Terrore di Robespierre.¹ E quest'ultimo affermava che le loro guide intellettuali non erano gli accademici, ribadendo che "un nuovo regime non può poggiarsi su una storia antica". Questo perverso atteggiamento persiste ben saldo, e non vi è riforma alcuna che lo possa abbattere.

¹ Cfr. CONDORCET, *I progressi dello spirito umano*, a cura di G. Calvi, Roma, Editori Riuniti, 1974.

Si potrebbe tentarne una genealogia, al modo di Foucault, ma si vedrebbe che non vi è nulla che si possa fare, persi in una rete di complicità che a volte hanno degradato la politica, che rinuncia a se stessa nell'ossessione della punizione e della comunicazione. Mostri entrambi insensati, che riportano in un universo kafkiano, appunto in una santa Vehme, in cui, come accade nelle prime righe del *Processo*, si sente ridacchiare nella stanza accanto. Questi mostri, che assumono costumi tribali, e vesti del medesimo rango, sono quegli stessi che Hegel ben descrive nella *Fenomenologia dello spirito* e, nel medesimo anno, nel brevissimo articolo *Chi pensa astrattamente?* Andrebbe sempre consigliata la lettura pubblica di quest'ultimo saggio, in particolare ricordando Giancarlo Magnano san Lio, ripercorrendo le figure di quell'astrattezza che ogni giorno si vede all'opera nei meccanismi della giustizia e della politica: la storia dovrebbe insegnare e invece, purtroppo, funziona solo a posteriori.

In questa imbarazzante astrattezza di alcune istituzioni, in cui l'immane forza del negativo si è ridotta a farsa comunicativa, ci si può chiedere se esista un modo "positivo" per discutere sull'università, per sottrarla al pensiero astratto dei suoi astratti riformatori. Lo si dubita, ed è per questo che si titola qui "a che punto è la notte"?

In momenti di crisi, del pensiero e della politica, è infatti compito primario dell'università interrogare se stessa e il mondo che la circonda. Non è una dinamica autoreferenziale, ma il tentativo di comprendere dove si è persa la strada, dove si è bloccato il cammino, dove l'elogio dei sentieri interrotti si è dissolto in frammenti lontani dai fondamenti stessi del vivere. Conoscere significa mettere in atto operazioni soggettive e intersoggettive in grado di comprendere e ordinare il mondo di cui abbiamo esperienza, così come si manifesta attraverso fenomeni collettivi. Interrogarsi su queste operazioni non significa tipicizzare il mondo e le cose, ma indagare il presupposto di ogni conoscenza possibile e reale, che precede – ne è condizione di possibilità – i singoli atti conoscitivi.

È certo difficile determinare una strategia unitaria: l'unica possibile deriva da un approccio che cerchi di trasformare obiettivi specifici in scopi comuni, ritenendo la differenza un punto di forza purché coniugata secondo principi condivisi guidati da un'unica ispirazione, senza enfasi e senza ambizioni superiori alle forze. In uno straordinario discorso preparatorio del Concilio Vaticano II (11 settembre 1962), Giovanni XXIII ricorda che la vitalità di un'Istituzione si pone nella sua capacità di avere chiari gli obiettivi della propria struttura interiore – vitalità *ad intra*. Ma coglierà davvero lo scopo della sua missione se, e solo se, a essa aggiungerà una vitalità *ad extra*, attenta cioè “alle esigenze e ai bisogni dei popoli”, a un'etica collettiva. È per tale motivo che l'università deve essere “inclusiva”: perché la qualità dei suoi percorsi interni formativi e scientifici ha come fine ultimo il miglioramento generale di una società e di una cultura. L'università proprio perché inclusiva deve essere un magnete per un nuovo movimento sociale e formativo, che mira a un'identità che è tale solo se raccoglie una molteplicità di differenze. Perché non esiste strategia senza dialogo, nella consapevolezza che ogni università è sempre in costruzione. Ma è proprio qui, nel suo aprirsi all'esterno, che il “sistema università” spesso non ha risposte, e che vede la propria libertà imbrigliata e priva di speranze progettuali.

Perché non esiste strategia senza libertà, senza che vengano dati gli strumenti per poterla costruire. Libertà non è una parola astratta, ma termine che si radica in profondità nella storia millenaria dell'università europea, ed è una condizione di possibilità per il nostro destino.

Max Weber, in un saggio di più di cent'anni fa, *Scienza come professione*, dove il termine *Beruf* significa anche vocazione, compito e dunque destino e dovere, ricordava che la scienza non è soltanto, come a volte qualcuno crede, un esercizio di calcolo che viene compiuto nei laboratori o nelle cartoteche statistiche.

È qualcosa cui non si giunge solo con il freddo intelletto, bensì coltivando le idee “con tutta l’anima”. Idee che sorgono soltanto aggiunge Weber, «sul terreno di un duro lavoro».²

Non si possono presentare facili soluzioni: ma quel che forse manca oggi alla politica della scienza, travolta da istanze pseudoscientifiche o alla ricerca di pseudoinnovazioni e di miracolose ricette, è la capacità di comprendere che libertà e strategia sono conquiste che l’università non può ottenere da sola. Non bastano provvedimenti contingenti, anche di buona volontà: l’università non vive, non può vivere, sul piano di provvedimenti “annuali”, ma solo un progetto, un disegno, di pluriennale investimento per il futuro. Ignorarlo significa ignorare la progettualità del Paese, il suo futuro, il suo destino, la sua stessa ragion d’essere in una contemporaneità confusa, dove l’intelligenza, artificiale o naturale che sia, sembra essere sempre distante dal pensiero.

È questa la strada per comprendere in modo autentico quel che l’università può dare al tessuto sociale e culturale: l’esercizio di uno spirito critico che sempre ha accompagnato la vicenda della cultura, non solo moderna. Si tratta di riflettere, al di là degli episodi, su un’intera situazione concettuale: è forse allora giunto il momento, di fronte al silenzio regressivo di chi, pur dovendo guardare e vedere, non guarda e non vede, di rivolgersi a quella che il poeta Valéry chiama *politica del pensiero*. Una politica che può nascere, che deve nascere, dalla società civile, dai corpi intermedi, e che deve trovare nella scienza il proprio costante e quasi ossessivo punto di riferimento: l’università non è un mero “gruppo di interesse”, ma un’istituzione che, come tutte le istituzioni solide e serie, deve mirare a interessi collettivi, costruendo un tessuto culturale e sociale all’interno del quale il bene comune e generale soppianti i privilegi contingenti. La ricerca scientifica è questa prospettiva di futuro, l’università è il campo dialogico in cui le scienze diventano anche formazio-

² M. WEBER, *La scienza come professione*, Torino, Einaudi, 2004, p. 38.

ne. E la formazione è appunto la capacità costruttiva di rendere dialogiche e produttive le differenze che abitano il pensiero, e che un'economia senza strategia e senza progetto non coglie. È il terreno su cui è possibile delineare e organizzare le qualità intellettuali dell'uomo, che derivano da molteplici, specifiche ma differenziate, situazioni e influenze storiche.

La scienza è l'elemento nodale e centrale, quello propriamente qualitativo, quell'azione "sottile e potente" cui dobbiamo, ancora a parere di Valéry, «la parte migliore della nostra intelligenza, la sottigliezza, la solidità del nostro sapere», contrapposto a quel "perfetto e definitivo formicaio»³ che sta diventando il nostro mondo. È alla scienza che dobbiamo una serie di numerose *virtù*, come la nettezza, la purezza, la distinzione delle nostre discipline, arti, letterature. In sintesi, l'università è ciò che fornisce un *metodo* alla ricerca scientifica, mostrandola per quel che è, un *sistema di riferimenti* capace di costruire un'armonia fra le differenze, in primo luogo fra le differenti esigenze che vivono all'interno dello spirito stesso.

Nel 1809, il grande ispiratore dell'università moderna, Wilhelm von Humboldt, sosteneva un principio che oggi in molti sembrano non comprendere. La conoscenza, la scienza sono sempre "utili": il sapere è l'orizzonte ultimo che non ha bisogno di giustificazione, perché soltanto entro la sua prospettiva e tramite i suoi strumenti è possibile porre il problema del senso di ogni altra cosa. Proprio per tale motivo, aggiunge Humboldt, gli istituti scientifici superiori sono al vertice della vita culturale e morale di una nazione - aperti alle sollecitazioni di tutti, ma senza essere al servizio di nessuno. Se non si comprende questa esigenza metodica non si vede la strada che il metodo stesso indica.

Senza una strategia per la ricerca, senza fondi per la ricerca, la didattica, il diritto allo studio, l'internazionalizzazione, il progresso e l'innovazione, non è la singola università che muore, ma un Paese, che diventa asfittico, chiuso in dispute talmente

³ P. VALÉRY, *La crise de l'esprit*, in P. Valéry, *Oeuvres*, t. II, Paris, Gallimard, 1960, p. 994.

ridicole da non meritare neppure la definizione di ideologie. Si ascolta ogni anno la litania delle lamentele, che vanno dai fondi che sono insufficienti a riforme mancate o disattese: tutte verità, e come tutte le verità, formalizzabili, senza che si vada alla loro essenza. Da un lato, infatti, non si tiene conto della storia, che ha visto l'università al centro del PNRR, con un flusso di risorse inimmaginabile e, dall'altro, che è necessario un dialogo, non uno scontro, per comprendere l'impatto delle risorse su un sistema complesso. Un sistema che non vuole, da troppo tempo ormai, "guardarsi dentro", comprendendo, in cicalecci incompetenti e presuntuosi spesso interni alle università stesse, che ciascun ateneo non è una monade che riflette tutte le altre, bensì una serie di individualità irriducibili, che costituisce un intero credibile se, e solo se, è consapevole di tali differenze e lavora per forme rinnovate di sinergia, che deve essere progettuale ed economica. Rimanere chiusi in se stessi non potrà aprire al futuro, così come non potrà farlo un'acritica cancellazione del passato.

Per cui, appunto, Weber conclude il saggio che ho prima citato ricordando un passo biblico tratto dal libro di Isaia, cui già si è alluso: «Una voce chiama da Seir in Edom: sentinella, a che punto è la notte? E la sentinella risponde: verrà il mattino, ma è ancora notte; se volete domandare, ritornate un'altra volta». Ebbene, noi vogliamo ribadire, con Weber, che «attendere ed anelare non basta» e dobbiamo fare altrimenti se vogliamo davvero essere liberi: ci metteremo al nostro lavoro, uscendo dalla notte, e adempiremo, speriamo non da soli, a quella che Goethe chiama «la richiesta di ogni giorno». Ma ciò è possibile, come ricorda ancora Weber, soltanto «quando ognuno abbia trovato e obbedisca al demone che tiene i fili della sua vita».⁴ Trovare, insegnare ai nostri studenti, questo demone positivo e strategico, che renda finalmente le università libere di costruire e progettare.

⁴ M. WEBER, *La scienza come professione*, cit., p. 44.

Nessuno di noi sa dire quando e se arriverà il mattino: ma è importante, costitutivo del suo stesso essere, che un'università sempre si interroghi sul senso del tempo, della storia, della vita. Dobbiamo essere, noi tutti, sentinelle, perché abbiamo a cuore il luogo in cui abitiamo, consapevoli che è nostro compito cercare di avere la visuale più sgombra, quella che la ricerca impone, ricerca che è modello e simbolo di libertà, pace e rispetto, in cui le diversità si toccano e imparano a conoscersi.

Ma non vogliamo avventurarci in profezie, che lasciamo ad altri, bensì ricordare il valore di una crisi, una crisi che induce a non cedere a uno dei grandi mali dell'Occidente, cioè a un "pensiero unico", a un unico modello di sviluppo, non solo economico, che rischia di rivelarsi subdolamente, e pervasivamente, autoritario: modello che mette in pericolo ciò che invece l'università deve perseguire, cioè un'indagine sul senso degli eventi, che li esamini da molteplici punti di vista possibili. La crisi può essere fonte di giudizio, di consapevolezza: permette di esercitare la pluralità dei modi della ragione, moltiplicando le occasioni di dialogo e confronto, comprendendo che neppure le nozioni che guidano la ricerca universitaria, *logos*, *episteme* e *mythos*, ragione, scienza e racconto, sono sempre state uguali a se stesse.

Tutto ciò che è storico può essere, per sua stessa natura, messo in discussione, argomentato, criticato. La storia e la scienza aprono al domani, a un concreto principio speranza, come scriveva il filosofo Ernst Bloch, a un'ansia costruttiva che va insegnata alle nuove generazioni: anziché aspettare pazientemente di adattarsi alle situazioni, dobbiamo progettare mondi migliori. Come si chiede e ci chiede il titolo di una Biennale veneziana di Architettura di qualche anno fa, "come vivremo insieme?". Vivremo insieme, è la risposta, solo comprendendo il mondo come unità vitale, un mondo in cui natura e infrastrutture si intreccino, un mondo che recuperi la sua biodiversità e la sua storia, che offra sempre di nuovo elementi per arricchire le nostre vite e le nostre coscienze, un mondo in cui si dia espressione

formale ai sistemi nascosti che devono essere protetti e nutriti. Dobbiamo guardare alla ricerca di base, originario scopo dell'università, senso intrinseco della innovazione e dello sviluppo. Dobbiamo aprirci al territorio come luogo di scambio formativo e tecnologico. Dobbiamo costruire ecosistemi integrati per una ricerca capace appunto di integrare i saperi. Dobbiamo mettere al primo posto il nodo della formazione permanente, autentica progettazione di futuro, aprendoci a realtà nuove, a forme di digitalizzazione che non vanno né enfatizzate né demonizzate. L'università deve saper essere una start-up permanente, non uno specchio banale di se stessa e dei suoi reggitori, a volte desiderosi solo di apparire confondendo l'istituzione con il proprio ego.

L'università, e vado verso la conclusione, è la strada verso l'innovazione, verso la crescita costante della cultura, e dunque della coscienza dei popoli, della loro capacità di riflessione e critica, e suo scopo è far comprendere il senso essenziale della ricerca per la storia, la nostra storia e la nostra identità. Ma essendo una dimensione formativa in essere, deve insegnare in primo luogo i valori della solidarietà, dell'inclusione, del dialogo. Non va mai dimenticato quel che scrive Camus nella *Peste*: "Ci si stanca della pietà quando la pietà è inutile". Non bisogna invece stancarsi, facendo nostre le parole che ancora Camus fa dire a un suo personaggio: "io mi sento più solidale con i vinti che con i santi. Non ho inclinazione, credo, per l'eroismo e per la santità. Essere un uomo, questo m'interessa". È ciò, in definitiva soltanto ciò, quel che noi tutti vogliamo insegnare ai nostri studenti.

In tutto ciò una sola certezza: non sarà con la sua sola forza che l'università potrà guardare al futuro, ma soltanto confrontandosi con la verità progressiva che plasma la natura delle cose. L'università ha la funzione di invitare alla "saggezza dell'incertezza", a guardare il mondo come ambiguità, perché la ricerca del concreto si realizzerà soltanto nel momento in cui sapremo affrontare, come scrive Milan Kundera, «una quantità di verità

relative che si contraddicono»,⁵ ma proprio per costruire insieme un'idea di verità, per «costituire una nuova politica della verità»: non si pretende di cambiare la coscienza collettiva, «ma il regime politico, economico, istituzionale di produzione della verità»⁶ (come afferma Michel Foucault).

Il tempo umano, osserva lo storico Marc Bloch, sarà sempre ribelle sia all'implacabile uniformità sia alla rigida ripartizione del tempo dell'orologio: la storia deve essere plastica per adattarsi alle linee stesse del reale. È il simbolo di una continuità che è progressiva costruzione di valori, dove bellezza, libertà, giustizia, parole da cui si è preso avvio, non sono astratte chiuse nei loro formali palazzi, ma dimensioni concrete all'interno delle quali si vive il senso drammatico della storia. I saperi vanno sempre rinnovati non riproducendo un'astratta eternità, bensì costruendo, loro tramite, un sistema di valori civili e sociali. Una visione univoca li distrugge, rende i loro spessori fragili simulacri, disciplinati in forme costrittive e distruttive: è il trionfo del disarmonico, del provvisorio, della violazione dei diritti, di dispositivi incatenati. Di fronte a una perversione comunicativa che sembra voler tutto trasformare in un panottico carcerario, l'università è invece la moltiplicazione degli sguardi, l'attraversamento delle discipline per tenerne vivo lo spessore conoscitivo. Il fondatore dell'università degli Studi di Milano, Luigi Mangiagalli, già nel 1924 affermava che le università nascono per costruire quella che chiamò «una politica della cultura che in Italia fu profondamente trascurata».

Politica della cultura, monito essenziale, in tutte le sue forme e modi, quale base per unire valori individuali, sociali e spirituali a una forza che li tenga sempre vivi, mai formalizzabili.

I valori della scienza, in tutte le loro stratificazioni e modalità, in tutti i loro stessi limiti e contraddizioni, non sono un chiaro-scuro di verità e d'inganno, bensì un'autentica costruzione assio-

⁵ M. KUNDERA, *L'arte del romanzo*, Milano, Adelphi, 1988, p. 20.

⁶ M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 27.

logica, che segue un percorso storico, al tempo stesso produzione del nuovo e riproduzione critica e dialettica del passato. Si costruisce con la scienza un orizzonte di libertà.

Ricordo qui, per concludere, la storia di Andrej Rublev, uno tra i più grandi scrittori di icone vissuto nel XV secolo. Il suo viaggio simbolico attraverso la storia drammatica del suo popolo è narrato dal regista russo Tarkovskij interamente in bianco e nero, e solo nelle ultime scene, che ripercorrono le pitture di Rublev nella loro forza sacra e simbolica, si passa al colore, alle sfumature sensibili e concrete delle loro qualità, che esibiscono le ricchezze possibili del mondo, delle rappresentazioni.

Perché l'università ha senso se ricorda la sua missione, che è quella che con Kant potremmo chiamare una *avventura della ragione*: ovunque sia in gioco la costruzione di forme, di unità di senso, il nodo del problema, la sfida del futuro è dimostrare che le parti non vivono in una sovreccitata discontinuità, che ogni volta distrugge per ricominciare di nuovo non si sa quale percorso, ma possono e debbono stare insieme, costituendo non un confuso agglomerato, ma, come si è detto, un insieme, un'icona, una forma che abbia uno stile, una possibilità fondativa, nella consapevolezza che uno sguardo costruttivo, simbolico, persino sacrale, non solo non è in contraddizione con un punto di vista razionale, formale, conoscitivo, bensì deve mirare al medesimo fine, ai medesimi principi.

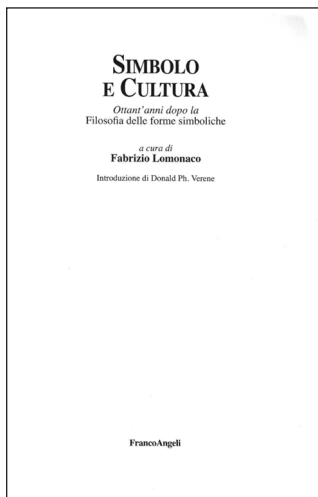
Un compito, tuttavia, che richiede l'uso tormentato della ragione, della sua potenza sovversiva, delle sue descrizioni, dei suoi giudizi, del suo originario simbolico, soli strumenti efficaci per rendere comune il patrimonio di chi non vuole cedere all'inautenticità quotidiana delle cose. Giancarlo Magnano San Lio mi mostrò dove, nel Monastero dei Benedettini, si fermò la lava, dopo l'eruzione dell'Etna del 1669, sul muro di quella che è oggi la meravigliosa sede del Dipartimento di studi umanistici dell'università catanese. Simbolicamente, molto si salvò, altro fu ricostruito. L'università, appunto, contro se stessa e contro chi non

cessa di ostacolarne il cammino, vuole essere perenne costruzione di una dignità individuale e collettiva come conservazione di un'anima e sua costante riconquista: ricerca, innovazione, riflessione sono il modo per fondare, per proseguire, per posare ogni giorno, e sempre di nuovo, una nuova pietra, al di là delle persone, ma *con* le persone.

Riletture



GIANCARLO MAGNANO SAN LIO, *Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer*, in *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, a cura di Fabrizio Lomonaco, introduzione di Donald Ph. Verene, Milano, Franco Angeli, 2012.





LO STORICISMO SOVRASTORICO DI GIANCARLO

MAGNANO SAN LIO

di Alberto Giovanni Biuso

Può un breve testo di uno studioso, di uno storico, di un filosofo, disvelare le fondamenta e la metodologia generale che guidano la sua opera? Il saggio dedicato da Giancarlo Magnano San Lio a *Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer* offre una risposta positiva. L'autore, infatti, vi perviene a una tesi assai chiara sulle radici e sulle direzioni della *Filosofia delle forme simboliche* e lo fa attraverso un percorso ampio, limpido e argomentato tra le fonti dell'opera, i maestri e gli amici che l'hanno ispirata e resa possibile, la germinazione lenta e sicura, le identità e le differenze con altre analisi dedicate allo statuto della storia della cultura, le ragioni della sua fecondità a un secolo dalla sua apparizione.

Magnano mostra come la costante presenza di Hermann Usener nel percorso di Ernst Cassirer abbia permesso al filosofo delle forme simboliche di affrancarsi dalle tendenze scienziste della sua epoca e anche e specialmente dal ristretto confine gnoseologico nel quale il neokantismo si è spesso rinchiuso, impedendo in questo modo a se stesso di arricchire le molte direzioni universali – antropologiche, etiche e anche metafisiche – dell'eredità kantiana. Sulla scorta di Usener e di Dilthey, la teoria della conoscenza diventa in Cassirer teoria e critica della cultura, proprio per l'esigenza di fare del lavoro filosofico una modalità di «recupero dell'uomo intero, vale a dire ampliamento del soggetto gnoseologico di derivazione kantiana».¹

¹ G. MAGNANO SAN LIO, *Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer*, in F. Lomonaco

Una formula come questa – ‘recupero dell’uomo intero’ – mi sembra fondamentale non soltanto per l’analisi, certo significativa, della genesi del pensiero di Cassirer ma proprio per la comprensione della ricerca storico-filosofica di Giancarlo Magnano. Nell’ampiezza, nella varietà, nel rigore di questa ricerca vive infatti la «trasposizione cassireriana della gnoseologia tradizionale in un’analisi della cultura ora scrutata nel suo momento genetico, nella profondità dell’umano e, soprattutto, nelle sue diverse ramificazioni». ² L’esito al quale perviene questo saggio è infatti lo stesso che caratterizza l’opera di Magnano e che la rende feconda, poiché si tratta di una ricerca nella quale è costante e fondativa l’analisi di quei «miti, simboli e retaggi delle culture antiche, [i quali] apparentemente scomparsi, riaffiorano anche nelle società moderne, e proprio quando la razionalità tecnica sembra averli del tutto sopraffatti». ³

Come Cassirer e come Dilthey, la teoresi di Magnano si caratterizza dunque per il tentativo del tutto consapevole di andare molto al di là di alcune delle dicotomie che rendono sterile il moderno, una delle quali è la distinzione troppo netta – si potrebbe dire ‘ontologica’ – tra ciò che oggi chiamiamo scienza e ciò che chiamiamo mito. In realtà, osserva giustamente l’autore, per Usener come per Cassirer il mito gioca un ruolo decisivo non soltanto in tutte le epoche ma proprio nello statuto e nella conformazione dell’umano.

Uno dei meriti di Usener è consistito nel mostrare la presenza e la permanenza del mito non mediante assunti categoriali generali ma attraverso un accurato e rigoroso lavoro filologico sulle fonti storiche e letterarie di diverse epoche, luoghi e culture. Egli ha fatto dunque della filologia non una raccolta sterminata di testi ma la via privilegiata che consente di partire dal solido terreno dei fatti, anche dei fatti testuali, per poi ampliarsi «all’interpretazione

(a cura di) *Simbolo e cultura. Ottant’anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Milano, Franco-Angeli, 2012, p. 71.

² Ivi, p. 72.

³ Ivi, p. 85.

dell'universale, nell'ottica di una più ampia ricostruzione *kulturgeschichtlich* che si spingeva fino alla comparazione di popoli e civiltà diverse». ⁴ Una delle costanti modalità del lavoro di Magnano San Lio è consistita proprio nel passaggio dal singolo dato, dall'elemento, dalla testimonianza particolare, al significato universale delle fonti, mediante il lavoro ermeneutico in cui si radica alla fine ogni filologia non soltanto erudita, ogni storia della filosofia non soltanto ricostruttiva. Sta qui uno degli elementi distintivi delle ricerche di Cassirer, anche rispetto a Usener, sta nella «necessità di compiere un ulteriore passaggio in chiave teoretico-fondativa». ⁵ È infatti questa, né più né meno, la necessità che genera e costituisce la filosofia rispetto a ogni lavoro soltanto storiografico.

Fondamentale è in Usener, ed è un elemento centrale nella ricostruzione di Magnano, andare al di là della distinzione tra mitologia e storia con la quale fede e teologia cristiane hanno pensato di poter distinguersi in modo sostanziale dai politeismi mediterranei, i quali intramano invece – come è ovvio ed evidente – molti aspetti del cristianesimo, in particolare la sua versione cattolica. Basti ricordare il culto dei santi e della madre di Dio, molti aspetti della liturgia, i nomi e le date delle festività (come il Natale, la festa del Sole che rinasce), una delle denominazioni stesse del vescovo di Roma quale pontefice massimo.

Merito dell'analisi di Magnano è aver mostrato in modo assai chiaro la fondatezza di queste tesi, le quali si ampliano ulteriormente al rapporto tra magia e religione come strutture non oppositive ma in continuità, anche se pur sempre nella differenza. Si tratta di un dispositivo veramente fecondo, che si è ad esempio dispiegato poi in due dei capolavori dell'antropologia e dell'etnologia del Novecento, quali sono *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* di Ernesto De Martino (1961). In questo secondo libro De Martino sembra consapevole delle tesi di Usener e di Cassirer quando sotto-

⁴ Ivi, p. 75.

⁵ Ivi, p. 81.

linea, a proposito del tarantismo, il fatto che danzare con il ragno, diventare il ragno che danza sino a sfiancarlo, identificarsi con la sua potenza e nello stesso tempo superarla e sconfiggerla attraverso l'aiuto di un santo ancora più potente, significava immergersi in un ethos collettivo e simbolico «che per quanto elementare e storicamente condizionato, e per quanto “minore” nel quadro della vita culturale dell'Italia meridionale, consente di qualificare il tarantismo come “religione del rimorso” e come “terra del rimorso” la molto piccola area del nostro pianeta in cui questa religione “minore” vide per alcuni secoli il suo giorno».⁶

Quello che Magnano ha cercato di conseguire nel suo lavoro di storico della filosofia è pertanto lo stesso obiettivo di De Martino, di Usener, di Cassirer, di Warburg: la costruzione di una «morfologia della cultura»⁷ dentro cui diventano centrali appunto il nome e l'opera di Aby Warburg, al quale Magnano ha dedicato testi assai ampi, tra cui il fondamentale e appassionante *Ninfe ed ellissi. Frammenti di storia della cultura tra Dilthey, Usener, Warburg e Cassirer* del 2014. In questo libro l'autore mostra in modo efficace come il muoversi esistenziale di Warburg tra malattia e salute sia stato anche il riflesso biografico di una convinzione teoretica di fondo, per la quale i confini istituiti tra le scienze, le arti, i saperi, sono delimitazioni a volte funzionali e però mai costitutive della vicenda umana nel tempo. Essa è invece fatta di una continua tensione, non conflittuale e insieme mai univoca, «tra razionalità ed irrazionalità, tra logica e magia, tra sano e patologico, dove ad essere decisamente rifiutati erano tanto i metodi ermeneutici in qualunque modo esclusivi e dicotomici quanto ogni improbabile, assoluta preminenza dell'uno o dell'altro aspetto».⁸

Sia nel libro su ninfe ed ellissi sia nel saggio oggetto di questa nota, Magnano mostra come Warburg abbia assimilato da Usener

⁶ E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, a cura di M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2023, p. 186

⁷ G. MAGNANO SAN LIO, *Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer*, cit., p. 70.

⁸ Id., *Ninfe ed ellissi. Frammenti di storia della cultura tra Dilthey, Usener, Warburg e Cassirer*, Napoli, Liguori, 2014, p. 116.

la convinzione, che tanto scandalo aveva suscitato tra i suoi colleghi benpensanti, che la filologia dovesse andare ben oltre la «rigorosa analisi del dato particolare» e giungere invece «ad una più vasta comprensione del mondo storico-spirituale, così da sottrarla ad ogni limitazione derivante dal semplice riferimento, per così dire, tecnico-operativo alla ricognizione letterale di testi scritti»⁹, e che l'umanità sia una realtà in continua «connessione dinamica entro la quale, soltanto, ha più senso leggere i singoli tratti del divenire *kulturgeschichtlich*, il che significa, in altri termini, che non esiste alcun individuo o popolo che possa essere considerato nel suo assai improbabile isolamento».¹⁰

Seguendo l'insegnamento di Usener, anche Warburg era convinto «della sostanziale e costitutiva parentela tra forme culturali spazio-temporalmente assai lontane ed apparentemente eterogenee»¹¹ e dunque della necessità di «muovere ad una comparazione tra le più diverse forme di cultura scardinando gli steccati disciplinari tradizionali e procedendo per via comparativa all'interno di un ambito spazio-temporale e tematico assai più ampio rispetto a quello tradizionalmente indagato».¹²

Le forme simboliche studiate da Cassirer costituiscono anch'esse un modo di attuare questo programma di affrancamento del sapere da ogni confine disciplinare troppo rigido, da ogni pregiudiziale primato di un ambito sull'altro, da ogni gerarchia etnologica tra le diverse terre in cui gli umani hanno vissuto e vivono. È questa la «comprensione contestualizzante»¹³ che Magnano descrive e rivendica nel saggio dedicato a Usener e Cassirer.

Uno degli elementi più fecondi della storiografia di Magnano San Lio è consistito dunque nella lucidità con la quale ha messo in atto il superamento della dicotomia tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, per cogliere invece la profonda unità rizo-

⁹ Ivi, p. 13.

¹⁰ Ivi, p. 22.

¹¹ Ivi, p. 7.

¹² Ivi, p. 157.

¹³ Id., *Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer*, cit., p. 84.

Siculorum Gymnasium

Alberto Giovanni Biuso, *Lo storicismo sovrastorico di Giancarlo Magnano San Lio*

matica e molteplice del sapere umano, necessario riflesso del legame che accomuna e distingue ogni ente, evento e processo. La storia della cultura consiste anche ed esattamente in questo.

MITO E KULTURGESCHICHTE TRA HERMANN USENER ED ERNST CASSIRER: UNA RIFLESSIONE CRITICA SUL CONTRIBUTO DI GIANCARLO MAGNANO SAN LIO

di Giovanna R. Giardina

Giancarlo Magnano, nel suo articolo *Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer*,¹ offre una lucida analisi del dialogo intellettuale tra due figure chiave della filosofia e della filologia tedesca, ponendo al centro il concetto di “forme simboliche” elaborato da Cassirer e le influenze ricevute da Usener. Questo contributo non solo illumina le connessioni tra mito, cultura e conoscenza, ma invita anche a riflettere sul valore del simbolismo nella comprensione della civiltà umana.

Il mito antico contribuisce alla conoscenza delle cose e dell'uomo in diversi modi, sia sul piano simbolico che su quello culturale e antropologico. Magnano mette in luce, nel suo saggio, alcuni aspetti centrali di entrambe queste prospettive. Innanzitutto, la possibilità di raccontare la realtà attraverso il simbolismo: il mito antico usa immagini e narrazioni simboliche per spiegare fenomeni naturali, sociali e interiori. Questi simboli, pur non essendo razionali nel senso moderno, contengono significati profondi che aiutano a comprendere sia la natura sia l'individuo umano.

Il simbolo racconta la natura attribuendo agli eventi naturali (temporali, stagioni, astri) un'origine divina o spirituale e rendendoli così comprensibili attraverso metafore. Si pensi al Sole come simbolo della vita in culture come quella egiziana (il dio Ra), greca (Apollo) e cristiana (Cristo), o al ciclo delle stagioni, incarnato nelle figure di Demetra e Persefone in Grecia, in quel-

¹ In F. LOMONACO (a cura di), *Simbolo e Cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Milano, FranoAngeli, 2012.

Siculatorum Gymnasium

Giovanna R. Giardina, *Una riflessione critica sul contributo di Giancarlo Magnano*

la di Samhain nel culto celtico, dove il passaggio dall'autunno all'inverno è il confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti, e nella Pasqua cristiana, nella quale analogamente la resurrezione di Cristo avviene in primavera quale simbolo di rinnovamento della vita.

Il simbolo racconta anche l'individuo umano e lo fa attraverso i personaggi mitici, come eroi e divinità: il mito esplora virtù, vizi, passioni e conflitti che definiscono l'esperienza umana. Basti ricordare tra tutti il mito di Prometeo, che non è solo una storia sugli dèi, ma anche una riflessione sul rapporto dell'uomo con la tecnologia e la conoscenza, e che non a caso è raccontato dozzinesimamente da Platone nel *Protagora* (oltre al fatto che esso era probabilmente già il tema di un'operetta del sofista Protagora).

I miti offrono anche una struttura narrativa che dà senso al mondo, superando l'apparente caos della realtà. Attraverso queste storie, l'uomo antico sviluppava una visione coerente della vita. Basti pensare ai miti cosmogonici, ad esempio la *Teogonia* di Esiodo, che spiega le origini dell'universo e delle divinità, e che non a caso è considerata da Platone, ma anche da Aristotele nel I libro della *Metafisica*, come un'opera autenticamente filosofica. I miti, però, servivano anche ad educare la società arcaica proponendo modelli di comportamento e valori universali, come il coraggio, la giustizia o l'umiltà.

Molti esempi potrebbero essere fatti a dimostrazione della ricchezza anche simbolica del mito. Secondo studiosi come Carl Jung, i miti riflettono archetipi universali che abitano l'inconscio collettivo. Questi archetipi – l'eroe, l'ombra, il saggio – sono modelli universali di pensiero e comportamento che aiutano l'uomo a confrontarsi con le sfide della vita e a comprendere se stesso.

Ad esempio, il viaggio dell'eroe (presente in molti miti)² è una metafora della crescita personale, dalla crisi alla trasformazione. Mascherandoli da semplici racconti, i miti contengono spesso

² Il viaggio dell'eroe costituisce una struttura mitica universale e archetipica che è stata formalizzata da Joseph Campbell nel suo studio del 1949 *L'eroe dai mille volti*. Basandosi sulle strutture comuni nei miti di varie culture, Campbell ha individuato una struttura narrativa ricorrente, chiamata monomito, che si articola in tre fasi principali: la partenza, l'iniziazione e il ritorno. Ne sono esempi classici l'*Odissea* di Omero o la *Divina Commedia* di Dante.

insegnamenti pratici o scientifici: il mito di Demetra e Persefone con i cicli stagionali spiega come lavorare la terra; miti come quelli legati a Orione o al carro di Apollo forniscono indicazioni legate alle stelle e ai movimenti celesti.

Il mito sta all'origine della cultura, ed è questo il punto fermo intorno al quale si articola il contributo di Magnano. I miti riflettono le credenze, i valori e le priorità delle culture che li hanno creati. Studiare i miti di una civiltà permette di comprendere le strutture sociali e il rapporto con il sacro. Alcuni miti greci riguardano la fondazione di città, come Atene o Tebe, mostrando come gli antichi legassero la loro identità collettiva alla mitologia.³ I miti rivelano anche come le società concepivano il divino e il rapporto dell'uomo con esso.⁴

Magnano ha ben presente tutte queste valenze del mito quando individua quale punto di partenza del pensiero cassireriano la relazione tra scienza e mito, in cui quest'ultimo viene riabilitato come forma primaria di produzione simbolica.⁵ Seguendo Usener, Cassirer rifiuta la visione riduttiva del mito come semplice prodotto pre-scientifico. Magnano evidenzia infatti che, per Cassirer, il mito rappresenta un'attività spirituale fondamentale che, lungi dall'essere confinata al passato, influenza tutt'ora le strutture culturali. Questa visione, radicata negli studi comparativi di Usener, sottolinea la continuità tra dimensioni mitiche e logico-scientifiche.

³ Si pensi ai miti di Teseo e di Cecrope per Atene o a quelli di Cadmo e degli Sparti e di Anfione e Zeto per Tebe. Altri miti antichi hanno poi riguardato le città principali della Grecia, ad esempio il mito di Danaos e delle sue cinquanta figlie per quanto riguarda Argo, o il famoso mito di Apollo che uccide il serpente Pitone da cui si origina la fondazione di Delfi ma anche il passaggio dal mondo greco arcaico e matriarcale alla società basata sugli dèi olimpici e decisamente patriarcale.

⁴ Si pensi ai miti sulla hybris punita dagli dèi, come quello di Niobe, che si vantò di essere superiore a Latona, madre di Apollo e Artemide, e fu punita con lo sterminio dei suoi figli; il noto mito di Icaro, o quello di Penteo che rifiutò il culto di Dioniso e fu fatto a pezzi dalle baccanti. Si pensi al mito mesopotamico di Gilgamesh, che mette a tema la ricerca dell'immortalità, ponendo l'accento sull'anelito dell'uomo all'immortalità come segno distintivo solo del dio.

⁵ Cf. F. TOCCAFONDI, *La melagrana di Proserpina. Su scienza e mito*, in E. Coco (a cura di), *L'invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo. Una prospettiva filosofica*, Pisa, Edizioni ETS 2022, pp. 31-38.

Non a caso, quindi, un aspetto cruciale che Magnano mette in rilievo è il metodo storico-comparativo di Usener, che vede nel linguaggio il luogo di incontro tra fenomeni mitico-religiosi e razionali. L'analisi dei "Götternamen" (*Nomi degli dèi*) dimostra, secondo Magnano, come Usener abbia posto le basi per una comprensione filologica delle forme culturali, che Cassirer avrebbe poi ampliato in una prospettiva filosofica più sistematica. Le nozioni di "Dio momentaneo" e di "Dio speciale" di Usener, connesse alla temporalità e alla contingenza del sacro, forniscono un terreno fertile per Cassirer nell'articolazione della genesi e del differenziarsi delle forme simboliche.

Magnano collega, quindi, con abilità il passaggio cassireriano "dalla critica della ragione alla critica della civiltà" con la sua visione unitaria della produttività dello spirito umano. Le "forme simboliche" cassireriane – linguaggio, mito, arte e scienza – sono viste come manifestazioni distinte, ma correlate, di un'attività spirituale comune. Magnano spiega come questa prospettiva ampli la gnoseologia kantiana includendo una dimensione storica e culturale, richiamandosi in parte alla metodologia diltheyana e alla centralità dell'"uomo intero". Se Kant considerava la conoscenza come fondata su forme universali e invariabili dell'intelletto umano, Cassirer sostiene invece che la conoscenza si evolve storicamente attraverso le forme simboliche, che sono modi in cui l'essere umano dà senso alla realtà, proprio perché l'umanità ha elaborato nel tempo i suoi sistemi simbolici: il linguaggio, il mito, l'arte, la religione, la scienza. Mentre Kant studia le condizioni trascendentali della conoscenza, fisse e indipendenti dal tempo, Cassirer introduce invece una prospettiva dinamica e storica, mostrando come ogni cultura sviluppi modi diversi di strutturare l'esperienza: il pensiero umano non è statico, ma si trasforma attraverso la produzione simbolica, passando da forme più primitive, quali il mito e la religione, a forme più complesse, e cioè la scienza e la filosofia.

L'articolo di Magnano è un contributo significativo per comprendere l'eredità intellettuale di Cassirer e Usener. Tuttavia, resta una questione aperta la difficoltà di conciliare le metodologie comparativo-filologiche di Usener con il rigoroso sistema neokantiano di Cassirer. Magnano accenna a questa tensione, ma un'analisi più approfondita delle divergenze tra i due autori, ad esempio sull'idea di universalità delle leggi culturali, potrebbe arricchire ulteriormente il discorso.

Magnano offre, in definitiva, una lettura sintetica e brillante di un percorso intellettuale che collega mito, linguaggio e cultura, e che getta luce sull'importanza delle forme simboliche come chiave per comprendere la civiltà umana. Il dialogo tra Usener e Cassirer, ricostruito con maestria, dimostra la fecondità del confronto tra filologia e filosofia, tra passato mitico e presente razionale, evidenziando come il mito non sia solo un retaggio del passato, ma una componente vitale del pensiero umano.

DIMENSIONE MITICA E DEMOCRAZIA

di *Marco Mazzone*

1. Introduzione

Nella sapiente ricostruzione di Giancarlo Magnano, la riflessione di Cassirer sulle forme simboliche ha un obiettivo ambizioso: «la riappropriazione, da parte dell'io, della propria attività produttivo-spirituale».¹ Questo comporta una rivisitazione in senso storico-culturale del progetto trascendentale kantiano: ciò di cui si vuole ricostruire l'attività produttivo-spirituale è il soggetto che prende forma nella dimensione storica.

Si tratta di «ricostruire [...] il divenire, a larghi tratti inconscio, delle strutture razionali dell'uomo fin dalla loro genesi».² Giancarlo isola due caratteristiche essenziali di questo progetto teorico. La prima è l'enfasi sulla dimensione produttiva che conduce alle forme simboliche: «La filosofia non deve accontentarsi di descrivere la molteplicità delle forme, piuttosto deve cogliere il principio produttivo che ne è alla radice».³ La seconda è la determinazione del rapporto tra le due grandi categorie dello spirito, con le relative modalità produttive: «scienza» vs. «mito» («coscienza teoretico-filosofica» vs. «coscienza mitico-religiosa»).

Per Cassirer (e Usener prima di lui) è cruciale non guardare al polo «razionale» della coppia come un livello superiore dello sviluppo che sostituirebbe il precedente. La dimensione mitica è

¹ G. MAGNANO SAN LIO, *Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer*, in F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Milano, Franco Angeli, 2012, p. 73.

² Ivi, p. 75.

³ Ivi, p. 72.

un tratto permanente della nostra natura, di cui la filosofia ha il compito di ricostruire le «leggi universali»: «Cassirer sottolinea la portata universale del linguaggio e del mito come originarie sintesi del pensiero» – e qui «originarie» non sta a indicare una fase circoscritta nel tempo, bensì il carattere di forza produttiva fondamentale che ad ogni passo proietta le conoscenze particolari verso una cornice di senso universale.⁴

Nel presente contributo vorrei soffermarmi precisamente su questa permanenza, nella nostra esperienza, della dimensione mitica così concepita, focalizzando l'attenzione sul dominio delle istituzioni politiche. In pratica, nel prossimo paragrafo analizzerò la tesi di un legame originario tra dimensione mitico-religiosa e istituzioni politiche. Nel paragrafo conclusivo esaminerò alcuni specifici problemi che riguardano il rapporto tra la democrazia e il sacro.

2. *L'origine del sacro e le istituzioni umane*

Emile Durkheim ha notoriamente dato avvio a una riflessione sul rapporto tra religione e società, in linea con l'assunto di Cassirer della «permanenza della dimensione mitica». La «natura religiosa dell'uomo» è definita come «un aspetto essenziale e *permanente* dell'umanità»;⁵ coerentemente, l'obiettivo che Durkheim si propone è di determinare «le cause, *sempre presenti*, da cui dipendono le forme essenziali del pensiero e della pratica religiosa».⁶

L'individuazione di queste cause ci porta verso un'ulteriore tesi fondamentale: «la religione è cosa eminentemente sociale. Le rappresentazioni religiose sono delle rappresentazioni collettive che esprimono realtà collettive; i riti costituiscono dei modi

⁴ Ivi, p. 81.

⁵ E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 53; enfasi mia.

⁶ Ivi, p. 60; enfasi mia.

di agire che sorgono in mezzo a gruppi riuniti e sono destinati a suscitare, a mantenere o a riprodurre certi stati mentali di questi gruppi».⁷

Se questa seconda tesi è (anche parzialmente) corretta, le cause della dimensione religiosa devono includere necessità legate alla sfera sociale – insieme a inclinazioni su scala individuale di cui non ci occuperemo.⁸ Una preziosa indicazione la forniscono le seguenti considerazioni di Wehberg:

Poche regole per l'ordinamento della società hanno avuto una così profonda influenza morale e religiosa come il principio della santità dei contratti: *Pacta sunt servanda*. [...] questo principio fu sviluppato in Oriente dai Caldei, gli Egiziani e i Cinesi in modo significativo. Nella loro concezione, gli dèi nazionali delle parti contraenti prendevano parte nella formazione del contratto. Gli dèi erano, per così dire, i garanti del contratto e minacciavano di intervenire contro la parte che si rendesse colpevole della rottura del contratto. Così avvenne che la stipulazione di un contratto fosse legata a solenni formule religiose e che un vero e proprio culto dei contratti emergesse.⁹

Queste considerazioni colgono un problema ben noto delle istituzioni umane: la fragilità strutturale cui, in quanto convenzioni, sono soggette. Una convenzione esiste fintantoché gli individui la trattano come esistente. Sta dunque all'arbitrio degli individui conservare il sostegno all'istituzione o, al contrario, ritrarlo. E qualunque meccanismo si possa immaginare per puntellarne l'esistenza sarà soggetto alla medesima contingenza: la sanzione, ad esempio, richiede qualcuno che la implementi.

Visto in questa prospettiva, il legame del sacro con l'ordinamento della società acquista un senso «razionale». Il sacro costituisce, cioè, la risposta ad un problema di ragionamento pratico:

⁷ E. DURKHEIM, *Le forme elementari*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 61.

⁸ Il ruolo dei fattori individuali è stato analizzato a partire da William James. Per una ricostruzione delle principali posizioni, si veda H. JOAS, *Come nascono i valori*, Macerata, Quodlibet, 2021.

⁹ H. WEHBERG, *Pacta sunt servanda*, «American Journal of International Law», 53, 1959, p. 775.

come garantire il rispetto del contratto sociale tra individui. Se-nonché deve trattarsi di una razionalità implicita. Se i soggetti fossero consapevoli del legame funzionale tra sacro e norme sociali, il meccanismo perderebbe la sua efficacia: descrivere il sacro come (mero) *instrumentum regni* dissolverebbe il potere che esso esercita su di noi.

Diverso è il caso se, seguendo un modello cognitivo come quello di Michael Tomasello, riconosciamo il fondamento della sacralità della norma in meccanismi pre-razionali selezionati dall'evoluzione. Tomasello postula, al di sopra dei meccanismi orientati alla collaborazione tra individui, un secondo ordine di meccanismi che producono l'identificazione culturale-normativa con il gruppo. Applicando il modello di Tomasello all'emergere delle istituzioni umane, Corrado Roversi distingue opportunamente tra una componente attiva e una passiva di questa identificazione. La componente passiva è legata alla percezione di una «superiorità “sacra” che può propriamente trovare le sue radici ontogenetiche nell'autorità paterna/materna, la prima, originaria autorità nell'esperienza del bambino».¹⁰ Ma vi è anche una componente attiva: «essere un partecipante attivo nella vita del gruppo diventa elemento essenziale nella costruzione dell'identità personale».¹¹

Potremmo dire: i processi di idealizzazione alla radice del sacro operano generando insieme timore (dell'autorità) e desiderio (di comunione, ed elevazione).

3. *Democrazia e sacro*

Con le sue analisi del sacro, Durkheim inaugura anche una riflessione sul nucleo mitico-religioso della Rivoluzione francese. Piuttosto che abbattere l'ordine mitologico, i rivoluzionari edifi-

¹⁰ C. ROVERSI, *Cognitive science and the nature of law*, in B. Brożek, J. C. Hage, J. Hage, e N. Vincent (eds.), *Law and mind: a Survey of Law and the Cognitive Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 122.

¹¹ Ibidem.

cano una nuova «religione rivoluzionaria» che include tra i suoi simboli altari patriottici e dee della libertà. Questa è solo una delle evidenze, per quanto significativa, della permanenza del sacro nelle istituzioni politiche moderne e contemporanee.

Nondimeno, da Weber in poi emerge l'idea che la nostra epoca sarebbe caratterizzata dal declino del sacro. Che si tratti di una parziale semplificazione, lo evidenziano bene le considerazioni di Joas su *Come nascono i valori*.

Analizzando la tesi della «verbalizzazione del sacro» in Habermas, Joas osserva «l'enorme pretesa di cui è caricata l'argomentazione razionale nel discorso»,¹² in passi come il seguente:

le funzioni social-integrative ed espressive, dapprima assolute dalla prassi rituale, passano all'agire comunicativo. L'autorità del sacro viene sostituita dall'autorità di un consenso di volta in volta ritenuto fondato [...]. L'aura dell'incanto e della paura, che emana dal sacro, la forza soggiogante del sacro viene sublimata e allo stesso tempo quotidianizzata nella forza vincolante di pretese criticabili di verità.¹³

E tuttavia, osserva Joas, in opere successive Habermas ritorna decisamente sui suoi passi circa la possibilità di «dissolvere» il sacro nella sfera dell'argomentazione razionale. A partire dagli anni novanta, scompare del tutto «il tono ottimistico e quasi utopista che in precedenza accompagnava la tesi della “verbalizzazione del sacro”. Alla giustificazione e al consenso raggiunto per via argomentativa viene attribuita soltanto “la debole forza” della motivazione razionale».¹⁴

Per un verso, dunque, sembra fallire il progetto habermasiano di cercare il fondamento delle moderne democrazie nella sfera dell'agire comunicativo razionale. Ma le cose non necessariamente vanno meglio per le democrazie quando se ne riconosce la

¹² H. JOAS, *Come nascono i valori*, cit., p. 277.

¹³ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 648-649.

¹⁴ H. JOAS, *Come nascono i valori*, cit., p. 281.

dimensione mitopoietica, e si segue la strada proposta da Dewey della «sacralizzazione della democrazia». Per Joas, come osserva Santarelli, «sacralizzando l'ideale democratico, Dewey finisce per compiere un errore piuttosto grave: pensare che la dimensione del religioso e del sacro [...] possa e debba essere esaurita dalla democrazia. A parere di Joas, questa mossa mette un'ipoteca troppo grande sulla pluralità, la varietà e la contingenza dei modi in cui i valori nascono e si formano».¹⁵

Sia come sia, questo è certo: le democrazie non possono fare a meno di confrontarsi con il tema. Sarebbe un'ingenuità concepire la dimensione politica prescindendo da quello che, come ci ricorda magnificamente Giancarlo, costituiva il nucleo concettuale del pensiero di Cassirer: «la portata universale del linguaggio e del mito come originarie sintesi del pensiero».

¹⁵ M. SANTARELLI, *Introduzione*, in H. JOAS, *Come nascono i valori*, cit., p. 17.

SIMBOLO E SALVEZZA IN SIMONE WEIL

di *Maria Vita Romeo*

Nella seconda metà del Novecento, gli scenari di guerra e le atrocità commesse da esseri umani a danno di altri esseri umani destarono l'attenzione di quei filosofi che, alla luce di quegli avvenimenti, da più parti e con diversi mezzi sentirono il dovere di interrogarsi sui temi dell'identità e della persona, nonché sul ruolo e la posizione che l'uomo ha e deve assumere all'interno del mondo.

L'uomo della seconda metà del Novecento è chiamato a rispondere di sé e delle sue azioni per avviare un nuovo inizio, un cominciamento che gli faccia ri-scoprire quell'essenzialità del suo essere persona, come individuo insopprimibile nella sua natura, inalienabile nella sua dignità, insostituibile nella sua responsabilità.

Ora, tale concetto di uomo, come essere concreto che esiste in quanto persona, ci rimanda alla critica che Simone Weil muove al personalismo e a quel concetto di sacralità che spesso viene associato alla persona. Invero, per la Weil, non si può fondare la filosofia sulla persona, perché ciò che è sacro non è la persona, ma l'impersonale. Sicché nel saggio *La persona e il sacro*, la filosofia francese esordisce:

“Lei non m’interessa”. Un uomo non può rivolgere queste parole a un altro uomo senza commettere una crudeltà e ferire la giustizia. “La sua persona non m’interessa”. Queste parole possono essere pronunciate in una conversazione affettuosa tra buoni amici senza ferire quel che

vi è di più delicatamente suscettibile nell'amicizia. Allo stesso modo si può dire senza degradarsi: "La mia persona non conta", ma non: "Io non conto".¹

Ciò, secondo la Weil, costituisce la prova che il vocabolario della moderna corrente personalista è errato: «E in questo ambito, là dove vi è un grave errore di vocabolario, è difficile che non vi sia un grave errore di pensiero. In ogni uomo vi è qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. E neppure la persona umana. È semplicemente lui, quell'uomo». ² Se releghiamo il concetto di sacro alla sola persona, fosse pure la persona umana, circoscriviamo il sacro alla sola sfera individuale, autorizzando in tal modo il soggetto a chiudersi in se stesso, a farsi centro di ogni valore, annullando la presenza dell'altro che, per conseguenza, scompare nel nulla.

Per la filosofa francese, il sacro non può quindi coincidere con la persona, ma con qualcosa di ulteriore che si apre in noi, con l'impersonale: «Ciò che è sacro, lungi dall'essere la persona, è quello che in un essere umano, è impersonale. Tutto ciò che nell'uomo è impersonale è sacro, e nient'altro lo è [...] La verità e la bellezza abitano questo ambito delle cose impersonali e anonime. Ed è questo ambito ad essere sacro». ³

Pertanto la Weil oppone il personale all'impersonale, sottolineando tuttavia che si può e si deve passare dal personale all'impersonale. Non sarà possibile, invece, passare dalla collettività all'impersonale, perché occorre dissolvere la collettività in persone separate per giungere all'impersonale. Da qui la critica a quei sistemi che attribuiscono un carattere sacro alla collettività o alla persona. La collettività, come la persona, non ha nulla di sacro, anzi attribuire un carattere sacro alla persona o alla collettività è idolatria. ⁴

¹ S. WEIL, *La persona e il sacro*, Milano, Adelphi, 2012, p. 11.

² Ivi.

³ Ivi, pp. 17 e 19.

⁴ Cfr. ivi, p. 20.

Non solo la collettività è estranea al sacro, ma fuorvia procurandone una falsa imitazione. L'errore che attribuisce alla collettività un carattere sacro è l'idolatria in ogni epoca e in ogni paese è il crimine più diffuso. Colui agli occhi del quale importa soltanto lo sviluppo della persona ha perduto totalmente il senso stesso del sacro. [...] La subordinazione della persona alla collettività non costituisce uno scandalo; è un fatto dell'ordine dei fatti meccanici, così come la subordinazione del grammo al chilogrammo su una bilancia. La persona [...] è infatti sempre sottomessa alla collettività.⁵

Per la Weil, la persona è un concetto vuoto, di cui si servono le ideologie per rivendicare la forza e la violenza che insieme trasformano l'uomo in una «cosa», in un mero oggetto, incapace così di rispondere al richiamo della propria sacralità; una sacralità che per la Weil non risiede e non può risiedere nella persona, bensì nell'impersonale.

Attribuire la sacralità alla sola persona umana significa, per la Weil, favorire i pericoli di un individualismo, che diventa terreno fertile per la costituzione di quella società di massa in cui le persone si perdono, diventando dei semplici burattini di un sistema, incapaci di aprirsi al sacrificio e all'impegno per l'altro. Pertanto, il pericolo non è la tendenza del collettivo ad inglobare la persona, ma la tendenza della persona ad affogare nel collettivo. Per la Weil, la sottomissione della persona alla collettività, per quanto possa essere naturale, trasforma quell'uomo o quella donna in un semplice ingranaggio della società, in un numero, in una cosa, in una pedina alla mercé della società di massa.

«L'essere umano – scrive la Weil – non sfugge al collettivo se non elevandosi al di sopra del personale e penetrando nell'impersonale. In quel momento vi è qualcosa in lui, una particella della sua anima, sulla quale non può fare presa alcunché di collettivo».⁶

⁵ Ivi, p. 21.

⁶ Ivi, p. 22.

Durante la sua esperienza come operaia nella fabbrica della Renault, la Weil tocca con mano i pericoli della società di massa, che trasforma i lavoratori in meri individui spersonalizzati, in soggetti sub-umani ridotti a mera parvenza. Quest'esperienza porterà la Weil a comprendere che la fabbrica «non è molto lontana dalla soglia dell'orrore»;⁷ in essa, infatti, l'operaio annulla la sua capacità di pensiero, e la sua anima «è al freddo», abbandonata e afflitta. Da qui il rifiuto del collettivo, ove è impossibile pensare, giacché tutte le forme di collettività, come i partiti o le chiese, impediscono all'io di pensare. La collettività, infatti, è estranea al sacro e tende a riempire il vuoto lasciato dal sacro attraverso la creazione di idoli, i quali ci allontanano sempre di più dall'impersonale, ove invece risiede il sacro.

Quindi, per accedere al sacro, occorre creare le condizioni per imparare a ri-pensare l'umano, senza perdersi nei propri pensieri, senza lasciarsi guastare dalle proprie sensazioni, ma imparando ad ascoltare il silenzio e facendo di quest'ultimo un luogo di dialogo con la propria anima e la sua costante aspettativa di bene. «Ascoltare qualcuno – scrive la Weil – significa mettersi al suo posto mentre parla. Mettersi al posto di un essere la cui anima è mutilata dalla sventura, o in pericolo imminente di esserlo, significa annientare la propria anima».⁸ Per staccarsi dal collettivo, quindi, occorre cambiare il nostro simbolico: separare l'io dal sé, «elevandosi al di sopra del personale e penetrando nell'impersonale», dove abita il sacro, fonte di bene.

Tale concetto di sacro, che nasce dall'annientamento dell'io, impedisce all'uomo di disprezzare un altro uomo, grazie a quell'attenzione – che è puro amore – verso la sventura (il *malheur*) propria e altrui, la quale segna il dolore e la fragilità dell'umano. Sicché il riconoscimento del *malheur* apre la strada alla giustizia; e se il *malheur* ci rende cose tra le cose, l'amore ci riscatta insegnandoci ad annientare il nostro io e ad aprirci,

⁷ Ivi, p. 25.

⁸ Ivi, p. 44.

attraverso l'impersonale, all'altro. Da qui la giustizia intesa come il risultato di una "follia d'amore", che, distogliendo da se stessi, «apre varchi»⁹ infiniti alla relazione con il nostro io autentico, con gli altri e con Dio.

Ora, quest'invito weiliano a cambiare il nostro simbolico a partire dalla riformulazione del concetto personalistico del termine "persona" richiama *mutatis mutandis* la critica di Cassirer al concetto di persona come nozione metafisica, difficile da accettare per chi, come lui, ha fatto dell'antimetafisica il nucleo centrale attorno al quale costruire la sua riflessione:

Non si può definire l'uomo riferendosi a qualche principio intrinseco che ne costituisca metafisicamente l'essenza né a qualche facoltà innata o a qualche istinto individuabile mediante l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della 'umanità'. Il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la storia sono gli elementi costitutivi di questa sfera, i settori che essa comprende.¹⁰

Da questo punto di vista, per Cassirer come per la Weil, le varie forme di sapere dell'uomo sono forme considerate espressioni di un'unica verità. Come giustamente mette in evidenza Marianelli, sia per la Weil che per Cassirer, attraverso il mito si giunge ad una «originaria relazione tra il mito e il linguaggio»,¹¹ anche se «il giudizio che Cassirer dà del mito è opposto a quello dato dalla Weil».¹² Per quest'ultima, infatti, solo uscendo dal linguaggio

⁹ M.C. SALA, *Il promontorio dell'anima*, in S. Weil, *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008, p. XXVIII.

¹⁰ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, tr. it. di C. D'Altavilla, Roma, Armando, 2004, p. 144.

¹¹ M. MARIANELLI, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Roma, Città Nuova, 2024, p. 269.

¹² «È dato riconoscere nel mito una sorta di consapevolezza della relazione fondamentale che corre tra esso e il linguaggio, quantunque naturalmente il mito, conforme alla sua propria natura, non possa a questa consapevolezza dar espressione in astratti concetti della riflessione ma soltanto immagini. Esso traspone il problema ideale della conquista di chiarezza, che compie nel linguaggio in una realtà oggettiva» (E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, Milano, Il Saggiatore, 1961, pp.

gio del mito è possibile giungere ad una verità in-oggettivabile. «Il simbolico – continua Marianelli – è per la Weil, diversamente da Cassirer, superiore proprio perché *in-oggettivabile e senza concetto*».¹³ Del resto, per la Weil, l'universo stesso è un «tessuto di simboli»,¹⁴ che ci permette di ricongiungerci con l'Assoluto e di ri-appropriarci di quella spiritualità atta a farci ri-conquistare l'umanità che è in noi. È da questa spiritualità, infatti, che scaturisce una rivoluzione nella nostra cultura contemporanea, quella rivoluzione della conoscenza di cui ci parla Giancarlo Magnano, a proposito di Cassirer e dell'interesse di quest'ultimo per il simbolico:

La questione delle forme simboliche è di sicura rilevanza all'interno della parabola intellettuale di Cassirer e costituisce un elemento di riflessione nell'ambito della discussione sulle possibilità e le modalità della conoscenza che ha animato la Germania soprattutto a partire dagli ultimi decenni del secolo decimonono: il punto centrale verte sul significato della conoscenza all'interno di un più ampio discorso sulla cultura, laddove il paradigma positivistico, ispirato ad un privilegiamento delle formule scientifico-naturali, sembrava oramai inadeguato ed asfittico rispetto ad una reale comprensione delle diverse forme della cultura e, per così dire, dell'espressione spirituale dell'essere umano.¹⁵

I simboli, pertanto, diventano segni di cui l'uomo deve servirsi per avviare quella rivoluzione di pensiero atta a ricercare il significato, la spiritualità e il radicamento dell'uomo; i simboli, per la Weil, sono segni che ci aiutano a dare un significato nuovo alle nostre esperienze e al nostro posto nel

91-92).

¹³ M. MARIANELLI, *La metafora ritrovata*, cit., p. 269.

¹⁴ S. WEIL, *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1995, p. 217.

¹⁵ G. MAGNANO SAN LIO, *Mito e Kulturgeschichte tra Hermann Usener ed Ernst Cassirer*, in F. Lomonaco (ed.), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Milano, FrancoAngeli, 2012, p. 70.

mondo. In tal modo, la Weil paragona l'uomo ad un albero che, radicato nella terra e proteso verso il cielo, simboleggia la dualità della condizione umana, condizione radicata nella vitalità del mondo materiale e protesa verso quello spirituale. Da qui l'invito weiliano a contemplare l'albero; contemplando l'albero, l'uomo imparerà a spogliarsi di quella stolta e malintesa rassomiglianza con Dio che lo fa illudere di essere re e padrone del mondo; e imparerà a comportarsi come figlio di Dio, come creatura fra le creature.

Ciò spiega l'invito weiliano a rinunciare a mangiare il frutto dell'albero della conoscenza: «il bello è ciò che si desidera senza volerlo mangiare», perché «desideriamo che esso sia»;¹⁶ è solo con la rinuncia a mangiare quel frutto, infatti, che diveniamo *imago Dei*: «non è mangiando un frutto, come credeva Adamo, che si diviene uguali a Dio, ma passando per la Croce».¹⁷ Eva e Adamo, con un atto di superbia, hanno preteso di divenire divini cibandosi dell'energia vitale dell'albero, ma la divinità, scrive la Weil, «ci è preparata su un legno morto geometricamente squadrato dal quale pende un cadavere [...]». La storia del Cristo è legata a quella di Adamo»;¹⁸ dall'albero della conoscenza di cui Adamo si è cibato deriva la morte, dalla croce di Cristo, invece, deriva l'albero della vita. «La Croce simbolizza a un tempo l'unione e la separazione dei contrari, e l'unità di questa unione e di questa separazione».¹⁹

Così la croce di Cristo è l'albero della nuova vita, della vita eterna, il cui simbolo è rappresentato dalla missione di Gesù, il “nuovo Adamo”, il salvatore dell'umanità redenta col sacrificio della croce. Solo l'amore, dunque, pone rimedio alla

¹⁶ Ead., *Quaderni*, II, cit., p. 294.

¹⁷ Ivi, p. 83.

¹⁸ Ivi, p. 162.

¹⁹ Ead., *Quaderni*, III, p. 299.

separazione della creatura dal Creatore: «l'Amore è il *medico* del peccato originale». ²⁰

L'amore, invitandoci a rinunciare al nostro essere, ci offre la possibilità di diventare *sicut Deus*, e ci riconduce ad un'unità superiore, ottenuta con il riscatto della colpa e realizzato nell'Incarnazione. Ragion per cui il modello perfetto a cui bisogna guardare, secondo la Weil, è la Croce: «La crucifixion du Christ est l'image de la fixité de Dieu. Dieu est l'attention sans distraction. Il faut imiter l'attention et l'humilité de Dieu». ²¹

²⁰ Ivi, p. 236.

²¹ Ead., *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, p. 92.

Agorà

PSICOPATOLOGIA E PSICOTERAPIA:

LA PROSPETTIVA FENOMENOLOGICA È ANCORA ATTUALE?

di *Santo Di Nuovo*

Cos'è la psicopatologia, e come si valuta

Quando una persona è psicopatologica? Anzi, *ha* una psicopatologia? Come si accerta l'esistenza, e il modo di manifestarsi, di questa patologia della psiche, presupposto per avviare un appropriato ed efficace processo di cura della persona malata?

Esistono approcci teorici e metodologici diversi per valutare se – e in quali aspetti – una persona supera il 'confine' tra normalità e patologia, presumendo di farlo "oggettivamente". Presunzione che comporta molti limiti, specie in psicologia, che è soprattutto scienza della soggettività, anche quando utilizza dati osservati empiricamente.

Secondo un approccio molto diffuso, la *normalità* è l'insieme di "tratti" – intesi come disposizioni stabili della personalità – che rientrano entro un certo limite-soglia, fissato su basi statistiche, superato il quale si parla di patologia. Ma il manifestarsi della sindrome è determinato dall'incidenza di variabili neuropsicologiche, neuroendocrine, situazionali. È questa miscela a determinare il viraggio verso esiti patologici di tratti di per sé adattivi.

Inoltre, la soglia statistica che permette di diagnosticare la patologia non basta a valutare il grado di sofferenza esistenziale. Un tratto di personalità può essere disfunzionale e percepito con sofferenza anche se non raggiunge la soglia che porta a diagnosticare la patologia.

L'approccio diagnostico che discrimina normalità e patologia su base statistica è utile – ed infatti è ampiamente usato – nei casi in cui bisogna rispondere a quesiti a risposta categoriale: la certificazione di disabilità, l'interdizione o inabilitazione in casi di deterioramento cognitivo, oppure in ambito giudiziario la dichiarazione di incapacità di intendere e volere, di pericolosità sociale, e la valutazione delle capacità genitoriali. In questi casi l'approccio “nosografico” basato sulle norme statistiche, come avviene nel Manuale Diagnostico-Statistico dei disturbi mentali¹ o nei questionari di personalità, ha come obiettivo la precisa collocazione rispetto a parametri quantitativi, utili per rispondere ai quesiti diagnostici che hanno poi delle ricadute pratiche, in campo clinico o forense.

In una diversa prospettiva, che chiameremo dinamico-funzionale, la ‘normalità’ è definita dall’armonico rapportarsi delle funzioni psicologiche, e la psicopatologia deriva dai conflitti all’interno delle funzioni o tra le funzioni della mente e il contesto. La valutazione non è *nomotetica*, cioè basata su norme statistiche, ma *idiografica* perché il suo obiettivo è “capire” il funzionamento della persona portatrice di disagio o sofferenza psichica. La diagnosi nosografica è condizione non sufficiente, da integrare con criteri di analisi dinamico-funzionali e qualitativi, che mirano a scoprire quali sono i problemi dello specifico soggetto.

Ne consegue che diventa labile e sfumato il confine tra normalità e patologia, non più riconducibile a categorizzazioni dicotomiche (sano/malato) ma a considerazioni sullo stato bio-psico-sociale della persona in un certo momento e in un certo contesto.

¹ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition, Text Revision (DSM-5-TR)*, Washington, American Psychiatric Publishing, 2022 (Trad. it. *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, 5ª edizione revisionata, Milano, Cortina, 2023).

Comprendere, oltre che spiegare: i fondamenti della fenomenologia psichiatrica

Il modello teorico che meglio risponde alla prospettiva di valutazione idiografica delle patologie psichiche è quello fenomenologico applicato alla psichiatria, nella tradizione che risale a Jaspers e Binswanger.

Jaspers,² applicando alla clinica la distinzione di Dilthey, afferma che essa non deve solo *spiegare* (*Erklären*), attraverso connessioni causali, i sintomi patologici; deve *comprendere* (*Verstehen*) il significato esistenziale della vita nella sua interezza, all'interno dei quali anche i sintomi possono essere spiegati scoprendone la genesi. Va superato il pregiudizio tipico dell'epistemologia delle scienze naturali, che considera valido solo ciò che può essere accertato con metodi quantitativi, e – paradossalmente – può spiegare qualcosa senza comprenderla.

Riecheggia la presa di posizione di Husserl contro la psicologia che si adegua al paradigma naturalistico e resta ancorata alla “superstizione del fatto”:

La moderna psicologia esatta, proprio perché si ritiene già metodologicamente perfetta e rigorosamente scientifica, diviene de facto non scientifica ogni volta che intende indagare il senso dello psichico ... e accedere ad una comprensione realmente psicologica.³

Trattando i fenomeni psichici come oggetti della natura, la psicologia perde di vista il suo compito fondamentale. Bisogna quindi rifondare una rigorosa scienza dell'esperienza capace di

² K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, Springer, 1913 (Trad. it. *Psicopatologia generale*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1964).

³ E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos», 1, 1911, pp. 298-341 (Trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, Laterza, 2010, cit. p. 32).

comprendere i fenomeni della vita umana, passando dall'analisi del dato osservato alla comprensione del fenomeno, e quindi al 'vissuto' (*Erlebnis*).

Secondo Jaspers "lo psicopatologo fa opera di chiarificazione nei confronti di se stesso e dell'altro. Egli compie non solo un'osservazione indifferente, come nella lettura di una misura, ma nell'atto di scrutare l'anima egli deve comprendere e partecipare". E, relativamente al metodo,

una totale quantificazione dei processi studiati [...] nell'ambito della vita psichica, la cui essenza resta sempre qualitativa, per principio non è mai possibile senza perdere l'oggetto proprio della ricerca, cioè la vita psichica.⁴

Bisogna quindi evitare una visione naturalistica e quantificante della patologia che ne "oggettiva" la situazione strutturale, racchiudendola in categorie diagnostiche generali. Lo psichico deriva dallo psichico, ricorda Jaspers, per cui i fatti della vita del paziente e le strutture che ne emergono devono essere compresi dal punto di vista del paziente stesso. Questo consente l'auto-scoperta della "essenza" del fenomeno in esame, in ottica husserliana secondo cui l'esperienza del mondo non può essere distinta dal Sé della persona che vive l'esperienza, e si direziona verso di essa "in-tenzionandola" e prendendone coscienza. Al tempo stesso si riscopre il sentimento soggettivo del tempo vissuto sperimentato nella psicopatologia, applicando al campo clinico il concetto heideggeriano di "presenza come durata".

Andando oltre le "etichette" categoriali della nosografia psichiatrica tradizionale, si comprendono così i problemi essenziali del (dis)funzionamento della persona, le deviazioni dal "processo vitale" (più che dalla norma statistica), e le motivazioni e le risorse utilizzabili per promuovere un funzionamento diverso.

⁴ Le citazioni sono da *Psicopatologia generale*, cit., pp. 23. 116.

Questa concezione di Jaspers, se da un lato si richiama alla filosofia husserliana e heideggeriana, dall'altro si inserisce nella evoluzione della psichiatria in atto dall'Ottocento.⁵

Le radici storiche ed epistemologiche del pensiero jaspersiano sono ripercorse da M. Magnano San Lio,⁶ che sottolinea il contributo di Griesinger “probabilmente il primo psichiatra ad utilizzare una ‘psicologia empirica’ in grado di chiarire i fenomeni originatisi nell’unità psicosomatica senza sfociare in uno sterile materialismo che mortificherebbe, inevitabilmente, il senso autentico della soggettività e delle capacità di autodeterminazione, invece decisamente tutelato da Griesinger che cerca di ‘comprenderne’ gli sviluppi, in una prospettiva per molti versi pionieristica. Più che uno sterile materialismo, allora, quella di Griesinger sembra anticipare alcuni aspetti della ‘psicologia comprensiva’ poi ampiamente sviluppata, tra gli altri, da Dilthey”.⁷ Questa visione, influenzata dalle teorie di Müller e di Herbert, contrasta nettamente con la “psichiatria del cervello” di Meynert e Wernicke per la quale i disturbi psichici hanno una precisa base organica e ad essa vanno ricondotti. Concezione alla quale spesso, impropriamente, Griesinger viene associato, rimarcandone la distanza da Jaspers che invece andrebbe ridimensionata, come sottolineato da M. Magnano San Lio⁸. Vero è infatti che Jaspers contesta il “dogma somatico” cui associa Griesinger e la frenologia di Gall, che possono andare bene per certe patologie ma non per altre; ma è pure vero che Jaspers, come Griesinger, ha una concezione della malattia e della terapia psichiatrica nella quale emerge fortemente l’apporto della psicologia come aiuto alla comprensione della persona sofferente. Questa concezione consente di supe-

⁵ Per una introduzione generale: G.E. BERRIOS, *Phenomenology, psychopathology and Jaspers: a conceptual history*, «History of Psychiatry», 3/11, 1992, pp. 303-327.

⁶ M. MAGNANO SAN LIO, *Psichiatria e filosofia. Le radici epistemologiche della Allgemeine Psychopathologie di Karl Jaspers*. Napoli, FedOA Press, 2024.

⁷ Il brano, riportato da M. MAGNANO SAN LIO (op. cit., p. 155), riprende quanto scrive Binswanger in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern, Fracke, 1955. Sulla figura di Dilthey e le sue risonanze in psicologia, cfr. G. MAGNANO SAN LIO, *Per una filosofia dello storicismo. Studi su Dilthey*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2018.

⁸ Op. cit., cap. IV: “Da Wilhelm Griesinger a Karl Jaspers”.

rare l'impostazione nosologica e i metodi descrittivi tipici della "psichiatria clinica" krepeliniana, aprendosi ad una pluralità di metodi – tra cui l'immedesimazione e l'esperienza empatica – e integrando una psicopatologia "soggettiva" con quella "oggettiva" allora dominante. A questo si aggiunge l'accento sulla interconnessione fra i fenomeni psichici – e dunque fra le sindromi patologiche – che porta a considerare le alterazioni della vita emotiva come conseguenza di una generale modificazione della psiche come essere-nel-mondo. Da qui la necessità di considerare l'uomo "intero" nell'analisi del disagio mentale, che sarà meglio tematizzata da Jaspers nelle successive revisioni della sua opera.

Nel processo di revisione della psichiatria della prima parte del Novecento verso una scienza della soggettività⁹ si innesta la "antropoanalisi" (*DaseinsAnalyse*) di Binswanger,¹⁰ che ribadisce il principio diltheyano secondo cui la natura si *spiega*, ma la vita psichica va *compresa*. L'*Erlebnis* ossia l'esperienza vissuta, multiforme e irripetibile, sfugge ad ogni riduzionismo e generalizzazione schematica, e si conosce chiedendosi *come* si esperiscono gli eventi psichici, non solo *perché* avvengono (come nelle scienze naturali).

Richiamando l'esistenzialismo heideggeriano, le forme di patologia vengono ricondotte ad una "presenza" nel mondo dominata dall'esterno, o da forze interiori non integrate in un progetto personale. Si perde così la "presenza" che include il significato del Sé, in una relazione libera e aperta con gli altri, e il progetto autonomo del proprio avvenire. Il progetto esistenziale della persona, anziché aprirsi alla trascendenza di sé costituendo la "verità personale" dell'esistenza possibile nello spazio e nel tempo, resta al livello meramente empirico dell'essere-nel-mondo col rischio di condurre all'infelicità soggettiva ed a insoddisfacenti relazioni interpersonali e sociali. I sintomi esperiti sono segnali

⁹ S.M. LANZONI, *Bridging phenomenology and the clinic: Ludwig Binswanger's 'science of subjectivity'*, Harvard, University Press, 2001.

¹⁰ L. BINSWANGER, *Über Phänomenologie*, in Id., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern, Francke, 1955 (tr. it., *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Milano, Feltrinelli, 2007).

che indicano un'esperienza caratterizzata da conflitto non risolto, sofferenza, senso di colpa, o angoscia di morte: modalità alterate di essere-nel-mondo, al di là della distinzione categoriale tra sanità e patologia.

La psicoterapia richiama un modo fondamentale di presenza nel mondo, l'essere-con-gli-altri e per-gli-altri, vicino all'esperienza quotidiana e distante dal naturalismo fatto di frequenze statistiche, tipizzazioni e categorizzazioni generali, e tecniche d'intervento sganciate dalla risonanza vitale. Ma è un metodo diverso anche dall'interpretazione psicoanalitica che "spiega" i sintomi in base ad una teoria che lo psicoterapeuta possiede e che il cliente deve condividere, per capire i propri sintomi.

La differenza tra *comprendere* e *interpretare* – tematizzata anche da Jaspers – è ripresa da Binswanger nel suo carteggio con Freud,¹¹ testimonianza del confronto tra la fenomenologia e la psicoanalisi che nello stesso periodo si affermava proponendo un metodo originale di studiare e curare la psicopatologia. In diversi capitoli del libro *Per una antropologia fenomenologica*,¹² scritti fra il 1920 e il 1936, Binswanger evidenzia le differenze tra la teoria psicoanalitica della patologia e della terapia e l'analisi fenomenologica. Nella interpretazione freudiana il passato spiega il presente e determina il progetto di vita, in una concezione sostanzialmente deterministica. Invece la presenza-nel-mondo è una sintesi non deterministica tra *essere-stati* e *poter-essere*, tra il passato e il futuro, il *retaggio* e il *compito*, l'impossibilità e la possibilità libera. Il superamento del destino (l'heideggeriano *Geworfenheit*, "essere gettati" nel mondo) ri-fonda la situazione trovata, costruendo il proprio progetto di individualità esistenziale: definito da Binswanger *Homo existentia* (è con la totalità

¹¹ L. BINSWANGER, S. FREUD, *Briefwechsel 1908-1938*, Fischer, 1992 (Trad. it. *Lettere 1908-1938*, Milano, Cortina, 2016).

¹² L. BINSWANGER, *op. cit.*, capitoli: Psicoanalisi e psichiatria clinica (1920); Esperire, comprendere, interpretare nella psicoanalisi (1926); La concezione freudiana dell'uomo alla luce dell'antropologia (1936); Freud e la costituzione della psichiatria clinica (1936). Cfr. anche: E. GIUS, L. BENNA, R. DE SANCTIS, *L'antropoanalisi di Ludwig Binswanger come superamento del pensiero freudiano*. Brescia, La Scuola – Roma, Antonianum, 1975.

dell'esistenza che si riflette sull'essenza della condizione umana, unità profonda tra corpo e mente), contrapposto all'*Homo natura* freudiano in cui la malattia è un meccanismo – fondato sulle pulsioni biologiche - che non funziona, e che la terapia deve riparare.

Se la malattia sta in un progetto di vita non liberamente scelto, quindi in una presenza “alienata” e rigida che crea angoscia quando viene messa in discussione da eventi interni o esterni, la terapia deve comprendere (come far emergere, svelare) e modificare (in *koinonia* cioè completa compartecipazione con il paziente) le strutture distorte della presenza, ri-fondandola in un progetto aperto alla pluralità e alla plasticità, e all'incontro con l'altro.

Anche per Minkowski¹³ la comprensione dell'esperienza vissuta deve raggiungere la conoscenza del “fenomeno generatore” delle manifestazioni psichiche della persona, e portatrici di malessere da essa percepito in modo più o meno distonico. L'esperienza, per essere compresa, va sempre inquadrata nella dimensione temporale: la presenza è sempre una *durata*, e in essa si descrive l'evolversi della sofferenza – costitutiva del vissuto umano che si perpetua perché la vita è progressione continua - e si accede alla conoscenza “del malato più che della malattia”.

La persona malata – precisa Merleau-Ponty¹⁴ – parla per essere compresa nella sua sofferenza, e attraverso questo linguaggio ‘parlante’, e non puramente ‘parlato’, emerge la sua percezione del mondo. La percezione non è solo una riproduzione passiva degli stimoli esterni come voleva l'atomismo comportamentista e l'oggettivismo delle scienze naturali, bensì apertura attiva, intrinseca e strutturale della persona al mondo della vita. Così

¹³ E. MINKOWSKI, *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, Payot, 1933 (trad. it. *Il tempo vissuto*, Torino, Einaudi, 1971); E. MINKOWSKI, *Traité de psychopathologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966 (trad. it. *Trattato di psicopatologia*, Milano, Feltrinelli, 1973).

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965).

sono le percezioni del proprio corpo vissuto (diverso dalla ‘macchina biologica’), del tempo soggettivo, e dell’altro, ad influenzare il benessere o il malessere della persona e la fondazione della sua coscienza. La persona è come si vede, nel campo intersoggettivo, in quanto si percepisce nel proprio specifico corpo e nella sua situazione storica relazionale.

Questo campo intersoggettivo emerge nella relazione terapeutica, in cui l’esperienza è percepita come reciprocamente ‘risonante’. La risonanza è l’esperienza diretta di entrare temporaneamente nella percezione, nel sentire sensoriale, cognitivo e relazionale di un altro.¹⁵ Richiama in terapia l’esperienza di accoglienza, il “benvenuto in me” nei termini husserliani.

Riguardo all’empatia nell’ottica fenomenologica è illuminante il contributo di Edith Stein¹⁶ che riprende il pensiero di Husserl (di cui è stata allieva e collaboratrice), e in parte quello di Scheler¹⁷ sulla percezione non-mediata, che consente di mettere tra parentesi gli schemi generali di conoscenza relazionale, e andare oltre l’espressione corporea dell’altro per conoscere quello che si cela nella sua intimità. Far emergere il vissuto permette di acquisire in modo non-mediato la realtà del sentire dell’altro, che viene distinta dal vissuto proprio, ma arricchisce il Sé per la scoperta dell’interlocutore nella sua particolarità esistenziale, e questo consente una maggiore pienezza della relazione. *L’Einfühlung* che concretizza l’empatia è definito un atto esperienziale “sui generis”. I vissuti degli altri vengono letti non come un insieme di azioni separate tra loro, ma come una unità dotata di significato, fondando così la relazionalità concreta fra persone.

L’adozione di una ‘posizione fenomenologica’ consente un tipo particolare di empatia, necessaria per comprendere le forme di esperienza tipiche dello sviluppo normale e patologico. La po-

¹⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964; S.D. CHURCHILL, *Experiencing the other within the we: Phenomenology with a bonobo*, «Phenomenology», 5/1, 2005, pp. 139-162.

¹⁶ E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Thesis Universität Halle, 1917 (trad. it. *Il problema dell’empatia*, Roma, Studium, 1985).

¹⁷ M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke, 1948 (trad. it. *Essenza e forma della simpatia*, Milano, Franco Angeli, 2010).

sizione fenomenologica consente di accedere ad un livello più profondo di comunanza rispetto al consueto modo di attingere alla relazione e permette quindi di apprezzare le esperienze degli altri, accedendo a modi diversi di “essere nel mondo”.¹⁸

L'approccio fenomenologico può consentire una utile integrazione degli strumenti psicometrici e osservativi che si usano a scopo valutativo con altri strumenti basati su criteri psicodinamici¹⁹, cogliendo anche i potenziali aspetti negativi di alcune modalità empatiche in specifici contesti relazionali. Si permette così una comprensione piena e ricca di ‘senso’, instaurando una reciprocità essenziale anche per le relazioni educative e terapeutiche.

L'empatia fenomenologica consente di porsi dinanzi all'altro assumendone la prospettiva in prima persona, al di là del tradizionale approccio al paziente come oggetto esterno, limitante la comprensione del suo vissuto interiore. Non è più la persona che assume significato in funzione del meccanismo patologico da riparare, ma è “il meccanismo che ha significato in funzione della persona”.²⁰ Le emozioni si rivelano profondamente interconnesse all'esperienza manifesta nel corpo, in un rapporto di influenza reciproca, a cui un professionista empaticamente preparato può essere in grado di accedere comprendendo il rapporto tra parti e dimensioni del paziente tradizionalmente indagate secondo strade separate. È possibile così cogliere a pieno il significato assunto dall'esperienza di malattia e dolore, individuando le risorse e i fattori personali di influenza più cruciali nel processo di cura.²¹

¹⁸ M. RATCLIFFE, *Phenomenology as a form of empathy*, «Inquiry», 55(5), 2012, pp. 473-495.

¹⁹ Con riferimento agli strumenti di valutazione, va segnalata la profonda differenza fra i manuali nosografici basati su criteri statistici (come il diffusissimo *Diagnostic Statistic Manual* – DSM) e altri metodi più basati su analisi qualitative, tipici della valutazione psicodinamica: ad esempio il test PDM-2: V. LINGIARDI, N. McWILLIAMS (eds.), *Manuale diagnostico psicodinamico. Seconda edizione*, Milano, Cortina, 2018.

²⁰ R. MAY (ed.), *Existential psychology*, New York, Random House, 1961 (trad. it. della 2ª ediz. *Psicologia esistenziale*, Roma, Astrolabio, 1970, p. 19).

²¹ N. BUENO-GÓMEZ, *Conceptualizing suffering and pain*, «Philosophy, Ethics, and Humanities Medicine», 12 (1), 2017.

Psicopatologia e psicoterapia esistenziale: sviluppi e consonanze

Fu lo psichiatra svizzero Medard Boss,²² a seguito di prolungati contatti con Binswanger e Heidegger, a sistematizzare la psicopatologia e psicoterapia “esistenziale”, ribadendo che l’analitica esistenziale non si pone in antitesi alla psicoanalisi, ma ne elimina le “secondarie sovrastrutture speculative” valorizzando l’originalità della prassi che aiuta a manifestarsi e realizzarsi il pieno e autentico essere se stessi della persona. Peraltro, nessuna delle due “analisi” lo sono nel senso letterale del termine, perché non mirano a scomporre la persona nei suoi elementi costitutivi, ma cercano una sintesi in cui – in ottica gestaltica - ogni parte è accessibile ed emerge solo mediante e attraverso la comprensione del tutto.

A conclusioni analoghe arriverà dopo qualche decennio Ricoeur,²³ per il quale sia la psicoanalisi che la fenomenologia mirano allo stesso obiettivo: ritornare al “discorso vero”, anche se la fenomenologia non può supplire allo “scavo archeologico” psicoanalitico nel regno dell’inconscio.

All’approccio fenomenologico-esistenzialista, contrapposto a quello statistico-nosografico, possono essere ricondotte le teorie che interpretano alcune forme di psicopatologia come una potenzialità di apertura della mente umana verso orizzonti nuovi ed originali. Secondo Laing²⁴ la follia non è necessariamente un crollo (*breakdown*) dell’equilibrio statico della propria esistenza, ma può comportare anche una apertura (*breakthrough*), un muoversi verso un modo diverso di essere: antidoto alla razionalità costrittiva che porta a soluzioni spesso disfunzionali per il benessere individuale e collettivo. L’insicurezza ontologica che deriva da questa apertura non integrata può portare alla duplice scis-

²² M. BOSS, *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Bern, Huber, 1957 (trad. it. *Psicoanalisi e analitica esistenziale*, Roma, Astrolabio, 1973); M. BOSS, *Existential foundations of medicine and psychology*, Northvale, Aronson, 1979.

²³ P. RICOEUR, *La psicoanalisi non è fenomenologia*, in *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it., Milano, il Saggiatore, 1967.

²⁴ R.D. LAING, *The divided self*, London, Tavistock, 1959 (trad. it. *L’io diviso*, Torino, Einaudi, 1969).

sione del “falso io” e dell’io dagli altri. Il tentativo di riprendere contatto con l’Io originario, per sanare questa scissione mediante il rapporto reciproco e l’analisi del contesto sociale da cui la scissione deriva, è la funzione primaria della psicoterapia.

Da quanto esposto appare chiaro che il termine “esistenzialismo” applicato alla psicologia non riprende tanto una teoria filosofica, ma esprime il tentativo di conoscere la persona che sperimenta la realtà nella sua fluidità e complessità dinamica. Lo scriveva Rollo May²⁵ nel volume pubblicato dopo il simposio sulla “Psicologia esistenziale” cui avevano partecipato autori di vario orientamento teorico come Allport, Feifel, Maslow e Rogers. Tutti fautori di una psicologia “umanistica”, in un’ottica che influenza le tendenze delle diverse scuole, riconducendone i presupposti epistemologici alla varietà e ricchezza dell’esperienza umana: alla sua razionalità e produttività come alla irrazionalità e alla perdita di speranza nel futuro, alla reciprocità e all’amore ma anche alla spersonalizzazione e alla disumanizzazione. L’umanesimo in psicologia mira al recupero della dimensione ‘personale’ contro ogni riduttivismo behaviorista ma anche contro il predominio di forse non coscienti e non controllabili.²⁶

Fenomenologia ed esistenzialismo influenzano anche l’approccio terapeutico gestaltico di Perls.²⁷ La relazione autentica fra terapeuta e paziente si basa su un rapporto creativo che rispetta la singolarità della persona, dove *Io* e *Tu* (nella accezione di Martin Buber) realizzano la loro esperienza che cura nel *qui* ed *ora* del contesto spazio-temporale. L’approccio fenomenologico (con i concetti di evidenza naturale, intenzionalità, *epoché*, conoscenza incarnata, corpo vissuto e inter-corporeità) consente di recuperare l’aspetto essenziale della terapia gestaltica che consiste nel far emergere la presenza psichica del paziente, come il vissuto della propria esperienza fenomenica, il mondo-della-vita nello spa-

²⁵ R. MAY, (ed.), *Existential psychology*, cit.

²⁶ C.R. ROGERS, *On becoming a person*, Boston, Houghton Mifflin, 1961.

²⁷ R. PERLS, R.E. HEFFERLINE, P. GOODMAN, *Gestalt Therapy: Excitement and growth in the human personality*, Julian Press, 1951 (trad. it. *La terapia della Gestalt*, Roma, Astrolabio, 1971).

zio-tempo in cui esso si evolve.²⁸ Al di là delle riflessioni critiche sulla conoscenza trascendentale (più che esistenziale) husserliana,²⁹ secondo Fleming Crocker³⁰ è il metodo che i terapeuti della Gestalt utilizzano nel lavoro con i clienti a costituire una applicazione abbastanza fedele del metodo husserliano. La differenza sta nel fatto che Husserl ricercava le “essenze” universali per fini di conoscenza, il terapeuta cerca di comprendere l'essenza della singola persona, per attivare un proficuo cambiamento che superi gli aspetti psicopatologici e disadattivi.

Rilevante in quest'ambito anche la posizione di Fuchs,³¹ successore di Jaspers ad Heidelberg, secondo cui la persona “incarnata” (*embodied*) è l'essere umano come un insieme, e la patologia psichica va ben oltre la disfunzione cerebrale: è connessa al ciclo complessivo di relazioni con il mondo che vengono in qualche modo perturbate. Il disturbo non sta solo dentro il paziente, ma nella sua relazione col mondo e con gli altri. La psicoterapia deve prestare molta attenzione a questa esperienza corporea olistica, creando un'esperienza più profonda e anche pre-riflessiva, che aiuta a superare gradualmente il disturbo.

Risonanze fenomenologiche sono presenti anche nella teoria dei costrutti personali di Kelly,³² anche se l'autore stesso ha rifiutato l'accostamento contestando la fenomenologia in quanto teoria idealistica, particolaristica e solipsistica. È stato però ricordato³³ che queste critiche sono dovute al fatto che Kelly cono-

²⁸ D. BLOOM, *The phenomenological method of Gestalt therapy: Revisiting Husserl to discover the «essence» of Gestalt therapy*, «Gestalt Review», 13 (3), 2009, pp. 277-295.

²⁹ R. STOLOROW, L. JACOBS, *Critical reflections on Husserl*, «International Gestalt Journal», 29 (2), 2006, pp. 43-62.

³⁰ S. FLEMING CROCKER, *The phenomenological method in Husserl and in Gestalt Therapy*, «Gestalt Review», 21 (2), 2017, pp. 123-141.

³¹ T. FUCHS, *Ecology of the brain. The phenomenology and biology of the embodied mind*, Oxford, University Press, 2017 (trad.it. *Ecologia del cervello. Fenomenologia e biologia della mente incarnata*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 2021).

³² G.A. KELLY, *The psychology of personal constructs*, vol. 1-2, New York, Norton, 1955 (trad. it. parziale in: *La psicologia dei costrutti personali. Teoria e personalità*, Milano, Cortina, 2004).

³³ M. ARMEZZANI, G. CHIARI, *Idee per una interpretazione ed una elaborazione fenomenologica della teoria dei costrutti personali*, Parti I-II. *Costruttivismi*, 1, 2014, pp. 122-135; 150-167.

sceva la fenomenologia solo da fonti indirette; invece è possibile interpretare le radici della sua teoria proprio in chiave fenomenologica. Per Kelly infatti, come per Husserl, la scienza dell'esperienza va fondata su una nuova idea di oggettività, alternativa a quella naturalistica, recuperando il ruolo della persona nella costruzione del suo mondo.

Il tema dell'intersoggettività, intesa come riconoscimento originario della soggettività dell'altro, è evidenziato come sfondo sia della clinica fenomenologica sia della psicoterapia kelliana. Sebbene Kelly non usi il termine 'intersoggettività', la sua teoria, e in particolare il corollario della socialità, rivela una concezione delle relazioni interpersonali come intercorporeità, molto più aderente alle idee fenomenologiche che a quelle cognitive.³⁴

L'integrazione tra filosofia della mente e scienze cognitive valorizza le basi biologiche dell'intuizione e dell'empatia interpersonale in base agli sviluppi della "simulazione incarnata",³⁵ assegnando alla fenomenologia un posto rilevante nella cultura scientifica contemporanea. L'approccio fenomenologico è stato confermato sul piano neurobiologico anche dalla distinzione tra empatia - come comprensione non-mediata dell'altro - e simpatia o compassione, che pure da essa derivano.

Gallagher e Zahavi³⁶ parlano di "corroborazione intersoggettiva" come metodo che la mente fenomenologica usa per leggere le strutture essenziali dell'esperienza confrontandole con quelle degli altri (a cominciare dallo psicoterapeuta). L'integrazione fra fenomenologia e scienze cognitive è una frontiera aperta all'innovazione scientifica, che può apportare linfa nuova agli studi sulla psicopatologia e sulla sua cura, superando gli sterili contrasti tra oggettivismo biologico e soggettivismo psicologico.

³⁴ M. ARMEZZANI, G. CHIARI, *Idee per una interpretazione ed una elaborazione fenomenologica della teoria dei costrutti personali*, parte III. Costruttivismi, 2, 2015, pp. 38-57 (cit. p. 28).

³⁵ G. RIZZOLATTI, A. GNOLI, *In te mi specchio. Per una scienza dell'empatia*. Milano, Rizzoli, 2016.

³⁶ S. GALLAGHER, D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind*, London-New York, Routledge, 2012².

Nella ricerca sulla psicopatologia, è facile imbattersi in un comportamento dei ricercatori che Straus³⁷ paragonava a quello dell'anatra tuffatrice, che s'immerge sott'acqua a ogni segno di pericolo. Così gli psicopatologi amano rifugiarsi nella biologia quando si presentano problemi psicologici che sembrano risolvibili solo ritornando al riduzionismo della scienza naturalistica. Per evitare questo rischio nessuno dei due metodi – apparentemente contrapposti – va esclusivizzato. Per una realtà complessa un approccio multimetodo è indispensabile. Se la soggettività descritta dalla fenomenologia viene intesa come condizione necessaria, ma non esclusiva, della conoscenza scientifica sulle patologie della mente, si può aspirare ad una coerenza sovraordinata fra fenomenologia, come impegno epistemologico, e ricerca sperimentale.

La fenomenologia nella psichiatria italiana

In Italia l'approccio fenomenologico ha avuto sviluppi rilevanti per quanto spesso sottovalutati in una cultura che si andava polarizzando nella contrapposizione tra la psichiatria biologica e la psicopatologia dinamica.³⁸

Nel 1952 la rivista "Archivio di Filosofia" dedicò alla fenomenologia un fascicolo con contributi di Jaspers e Minkowski, Castelli, Brambilla, De Rosa, quest'ultimo critico fino a riconoscerli "più gergo che sostanziali caratteri di innovazione".

Eppure non sono mancate figure importanti che a vario titolo hanno ripreso la lezione della fenomenologia d'oltralpe.

Tra i principali rappresentanti della psichiatria fenomenologica in Italia citiamo per primo Cargnello, che propose di tradurre in italiano *Daseinsanalyse* con *Antropoanalisi* piuttosto che con *Analisi esistenziale*, usato da Sonneman in inglese³⁹ e da Fédida

³⁷ E. STRAUS, *Geschehnis und Erlebnis*, Berlin, Springer, 1930.

³⁸ A. MOLARO, G. STANGHELLINI, *Storia della fenomenologia clinica: le origini, gli sviluppi, la scuola italiana*, Torino, Utet, 2020.

³⁹ U. SONNEMAN, *Existence and therapy*, New York, Grune & Stratton, 1954.

in francese,⁴⁰ in quanto il termine aveva accezioni diverse in altri autori come Frankl.⁴¹ Fu Cargnello a introdurre in Italia – oltre a Binswanger – il pensiero di Minkowski, Straus, Schilder, von Gebsattel e dello stesso Frankl (di cui presentò l'opera *Logoterapia e analisi esistenziale*).

Nel suo libro *Alterità e alienità*⁴² l'antropoanalisi non è presentata come una nuova teoria psicologica in cui, inevitabilmente, riaffiorerebbe la scissione tra Io-soggetto e Mondo-oggetto, che la fenomenologia si è sempre sforzata di evitare. Essa si configura diversamente da qualsiasi altra psicologia che tenta di comprendere i “vissuti” (inclusa la teoria freudiana). Riprendendo Binswanger, e l'individuazione heideggeriana della struttura fondamentale della presenza come *essere-nel-mondo*, lo psicopatologo acquisisce un filo conduttore, una guida metodologica che rende possibile considerare e descrivere i fenomeni esaminati e i loro essenziali rapporti fenomenici nella pienezza del loro contenuto, senza prevenzioni, il che significa “affrancato da ogni teoria”.

Altro importante esponente della fenomenologia psichiatrica italiana fu Callieri.⁴³ Riconoscendo che la psichiatria è alle sue radici una scienza dell'esistenza umana, ribadisce che esistenza che non è solo natura ma altresì cultura e storia, in una parola *persona*. Superando il riduttivismo dell'empirismo e i pregiudizi del naturalismo si riscoprono gli aspetti della psicopatologia rimasti in ombra dietro criteri diagnostici e formule statistiche prefissate. Applicando il metodo dell'*epochè* husserliana è possibile far apparire l'essenza dei problemi del paziente: la «epifania dell'altro come altro è la porta aperta attraverso la quale il feno-

⁴⁰ P. FÉDIDA, *Introduction a Discours, parcours, et Freud. Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1970.

⁴¹ Frankl è considerato da May (*op. cit.*, ed. it., pp. 41-42) vicino alla terapia esistenziale, in quanto la sua logoterapia ricerca il significato (*logos*) mediante la reciprocità intenzionale. Un suo saggio è interamente dedicato alla ricerca del significato come obiettivo essenziale della psicologia umana, e al “vuoto esistenziale” che deriva dalla sua mancanza: V.E. FRANKL, *Man's search for meaning*, New York, Washington Square Press, 1963.

⁴² D. CARGNELLO, *Alterità e alienità: introduzione alla fenomenologia antropoanalitica*, Milano, Feltrinelli, 1966.

⁴³ B. CALLIERI, *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1972.

menologo, mettendo in parentesi le teorie, non esita ad entrare»⁴⁴. Si scoprono così le origini dei sintomi come «distorsioni antropologiche dell'*incontro* tra persone», e alterazione della reciprocità che ne è il fondamento.⁴⁵ Riscoprendo i principi di Buber e l'essere come *co-essere* di Marcel, l'antropologia dell'*incontro* - costitutivo del vivere umano - fa compiere un vero giro di boa al pensiero psichiatrico moderno. In tempi in cui predominano gli indirizzi clinico-nosografici e biologici, la psicopatologia fenomenologica propone una permanente apertura agli orizzonti critici in chiave co-esistenziale, e costituisce una risorsa per la creatività e l'originalità nel far emergere, descrivere e comunicare le alterazioni patologiche. Consente di esprimere ciò che non si sa o non si può esprimere con le parole.⁴⁶

Anche Galimberti, traduttore e divulgatore di Jaspers in Italia, fu autore di un saggio,⁴⁷ in cui riprende il metodo fenomenologico tendente alla descrizione delle relazioni fra mente, corpo e mondo esterno e alla comprensione delle diverse modalità in cui queste relazioni si declinano in ogni persona, e dei significati che assumono, mettendo in discussione la possibilità di separare nettamente salute e patologia mentale.

Ribadendo il valore dell'approccio fenomenologico per la comprensione dell'intersoggettività, in alternativa all'oggettivismo naturalistico, Savoldi e Torre affermano che

contro il feticcio dei metodi delle scienze naturali si erge l'atteggiamento di colui (Husserl) per il quale 'rigorosa è l'evidenza' cioè la presenza delle cose stesse, rigoroso è l'operare in quell'ambito ove le cose appaiono e si danno in carne ed ossa, prima di ogni intervento dello spirito.⁴⁸

⁴⁴ Id., *Corpi, esistenze, mondi*, Roma, Edizioni Universitarie Romane 2007, cit. p. 126

⁴⁵ Id., *Appunti per una psicopatologia della reciprocità*, «Attualità in psicologia», XIV (2), 1999, pp. 149-154.

⁴⁶ CALLIERI B., MALDONATO N.M., *Ciò che non so dire a parole. Fenomenologia dell'incontro*, Napoli, Guida, 1998.

⁴⁷ U. GALIMBERTI, *Fenomenologia e psichiatria*, Milano, Feltrinelli, 1979.

⁴⁸ F. SAVOLDI, E. TORRE, *Introduzione alla psichiatria fenomenologica*, Parma, Kadmos, 1971, p. 366.

Non sono mancati critici secondo cui i casi citati da Binswanger sono “romanzi psicologici” affascinanti ma di scarsa utilità per il progresso in campo clinico.⁴⁹ Viene comunque riconosciuto che l’approccio può contribuire a differenziare meglio, a penetrare maggiormente, e ad umanizzare i sintomi psicopatologici, offrendo «numerose occasioni di ripensamento dell’intera psichiatria, non solo nel campo della teoria, ma anche nella pratica clinica».⁵⁰

E un grande ripensamento l’approccio fenomenologico portò certamente nella psichiatria italiana, se si pensa che esso fu praticato da Basaglia, considerato il principale revisore della cura psichiatrica nel senso della deistituzionalizzazione dei malati di mente, e che proprio per la sua adesione alla fenomenologia veniva definito “il filosofo” dai colleghi psichiatri biologi. In effetti Basaglia condivideva posizioni antipositivistiche di matrice husserliana e heideggeriana, con Minkowski il concetto di contatto vitale con la realtà (mancante nello schizofrenico),⁵¹ con Sartre e Merleau-Ponty il valore del corpo vissuto, diverso da quello fisico e oggettivabile; mentre da Jaspers riprendeva l’atteggiamento del clinico nei confronti del paziente non più considerato come ‘oggetto’ di cura ma come soggetto con cui costruire il percorso terapeutico. Queste idee espresse in un volume sulla necessità di revisione della psichiatria⁵² precedettero di un solo anno la pubblicazione dell’esperienza dell’ospedale psichiatrico di Gorizia⁵³ collegandola alle suggestioni di autori come Foucault, Goffman e Cooper. Premesse per la proposta di legge di chiusura dei ma-

⁴⁹ Le critiche richiamano quelle di Holt che definisce ‘mistica’, e vicina al buddismo zen, la psicologia esistenziale, che quindi non è considerabile una vera e propria psicologia. (sulle critiche cfr. R. MAY, *op. cit.*, ed. it. pp. 42-46)

⁵⁰ G. GAMNA, *Apporti dell’analisi fenomenologica allo studio dei deliri allucinatori cronici*, «Annali di Freniatria e Scienze affini», 24-27, 1961, pp. 268-289 (cit. p. 286).

⁵¹ F. BASAGLIA, *Il mondo dell’«incomprensibile» schizofrenico attraverso la ‘Daseinsanalyse’*, *Presentazione di un caso clinico*, «Giornale di Psichiatria e di Neuropatologia», 81, 1953, pp. 471-499

⁵² F. BASAGLIA, *Che cos’è la psichiatria*, Parma, Amministrazione provinciale, 1967 (rist. Torino, Einaudi, 1973).

⁵³ F. BASAGLIA, F. ONGARO, *L’istituzione negata*, Milano, Baldini Castoldi, 1968.

nicomi che fu approvata dieci anni dopo. Come per Laing,⁵⁴ la possibilità della psichiatria di riscattarsi dal naturalismo riduttivistico che lo rende tutore della norma sociale, scaturisce da una epistemologia in cui la persona torna protagonista rispetto alle forme di condizionamento e di alienazione che vengono definite psicopatologia.

In tempi più recenti il “progetto di mondo” della psichiatria proposto dalla fenomenologia e dall’antropoanalisi sembra aver perduto il suo slancio propositivo, a fronte della affermazione di scuole di psicoterapia legate a modelli diversi ma tutti radicati su tecniche specifiche su cui basare la formazione degli aspiranti terapeuti, mentre la fenomenologia è una epistemologia più che una metodologia con proprie tecniche specifiche. Tra l’altro, questo approccio ha avuto meno presenza di altri in termini di cattedre universitarie.⁵⁵

Ricordiamo Barison,⁵⁶ esponente della scuola psichiatrica padovana e docente nel primo corso di laurea in psicologia dell’ateneo patavino, per il quale l’atto terapeutico è la realizzazione della “atmosfera della comprensione” che sottrae le espressioni esistenziali alla non-significanza intrinseca del sintomo, e ne riscopre il senso sotteso. Nella psicoterapia di realizza una situazione del tutto nuova, uno spazio e un tempo per essere insieme nel mondo, mediante il quale si possono ri-costruire modi di autenticità esistenziale.

Sempre a Padova, Armezzani⁵⁷ ha ricollegato la fenomenologia al costruttivismo, che ne condivide alcuni aspetti essenziali come la messa tra parentesi della (presunta) oggettività, la scienza dell’esperienza e dell’husserliano “mondo della vita” e non

⁵⁴ R.D. LAING, *The politics of experience and the Bird of Paradise*, Harmondsworth, Penguin, 1967 (trad. it. *La politica dell’esperienza*, Milano, Feltrinelli, 1968).

⁵⁵ M. ROSSI MONTI, F. CANGIOTTI, *Maestri senza cattedra. Psicopatologia fenomenologica e mondo accademico*, Torino, Antigone, 2012.

⁵⁶ F. BARISON, *La psichiatria tra ermeneutica ed epistemologia*, «Comprendrei», 19, 1990, pp. 13-23. F. BARISON, *Opinioni di uno psichiatra di ispirazione heideggeriana sulla psicoterapia*, «Psichiatria e Territorio», VII, 1991, p. 3.

⁵⁷ M. ARMEZZANI, *Costruttivismo e fenomenologia*, in M. Castiglioni e E. Faccio (eds.), *Costruttivismi in psicologia clinica, Teorie, metodi e ricerche*, Milano, Utet, 2010.

degli “oggetti” naturali, l’uso dell’*in-tenzionalità*, secondo cui ciò che pensiamo dovrebbe accadere in futuro influenza lo stato presente. Il concetto di *in-tenzionalità* come coscienza diretta verso un oggetto, che tende verso di esso, proposto in origine dalla filosofia scolastica, era stato recuperato da Brentano e sviluppato dal suo allievo Husserl; in Italia era stato ripreso dal filosofo e psicologo De Sarlo che prendeva anch’egli Brentano a riferimento per la sua teoria della coscienza e dell’esperienza dinamica in cui la percezione dipende dalla relazione del soggetto stesso con l’oggetto percepito.⁵⁸

Uno psichiatra di orientamento fenomenologico attivo in questo secolo (morto alla fine del 2024), seppure fin dagli anni ‘60 aveva applicato i principi dell’antropoanalisi allo studio e al trattamento della malattia mentale, è Borgna.⁵⁹ Nella sua visione, il clinico fenomenologo mette tra parentesi lo studio della genesi formale e causale della patologia (come la malinconia clinicamente rilevante) per illustrarne i modi di viverla interiormente.

Partecipando con la propria soggettività alla soggettività del paziente, e quindi usando la propria esperienza come mezzo di conoscenza, si può comprendere come la persona vive l’esperienza angosciante per coglierne la “visione d’essenza” in termini husserliani, cioè la struttura fondamentale, che va modificata dalla terapia. Come ricordava Sartre, l’esistenza precede l’essenza, ma consente di arrivare ad essa. Si possono così riconoscere le angosce legate alla colpa, alla perdita, all’ipocondria, alla solitudine, che sono vissuti essenziali nella condizione umana, espressi anche nella letteratura e nell’arte. E si possono generare forme di esistenza che recuperano la saggezza, la speranza, la tenerezza, la mitezza: antidoti alla sofferenza e alla patologia psichica.

⁵⁸ V. RUSSO, *Filosofia e psicologia nell’attività psichiatrica di Francesco De Sarlo*, Bologna, Il Mulino, 1987.

⁵⁹ Tra gli altri lavori di E. BORGNA, *Malinconia*, Milano, Feltrinelli, 1992; ID., *Che cos’è la follia?*, Milano, Feltrinelli, 2008; ID., *Le emozioni ferite*, Milano, Feltrinelli, 2009.

Anche in Italia la fenomenologia, grazie al contributo di filosofi come Paci,⁶⁰ ha contribuito a generalizzare a varie discipline (psicologia inclusa) la visione di ricerca scientifica rispondente ai principi husserliani di ricerca di senso.

È stata ribadita la necessità di scoprire la verità della coscienza umana superando il riduttivismo della scienza naturalistica. Nella ricerca scientifica

anche le più rigorose procedure razionali devono confrontarsi con una insopprimibile ulteriorità [...] se riconosciamo come degno di valore scientifico ciò che intuiamo (ma che non sappiamo ancora dimostrare), allora è necessario ammettere che le cose devono essere oggetto non solo di dimostrazione, ma anche di riconoscimento [...] Non vi è conoscenza senza intuizione. Husserl distingue tra un'*intuizione eidetica* che penetra l'essenza generale dei fenomeni (ben oltre i preconetti e i giudizi culturali) e un'*intuizione empirica* rivolta ai singoli oggetti. [...] L'intuizione è il momento di massima tensione euristica della scienza.⁶¹

Questo approccio epistemologico ha permeato teorie psicologiche diverse, creando sinergie che vanno oltre il superficiale eclettismo e costruiscono proficue integrazioni nella comprensione e nella cura delle patologie psichiche.

Un riavvicinamento tra psicoanalisi e fenomenologia, dopo i dubbi reciproci già evidenziati tra Freud e Binswanger, è auspicato da Izzo,⁶² secondo cui teorie delle pulsioni e teorie dell'esistenza vissuta non sono incompatibili, perché hanno in comune l'attenzione verso l'ascolto del paziente considerato nella sua unicità e singolarità di 'soggetto' del trattamento.

⁶⁰ E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza, 1961.

⁶¹ M. MALDONATO, *Intuizione, coscienza e rivelazione*, in Id. (ed.), *Fenomenologia della scoperta*, Milano, Bruno Mondadori, 2011, pp. 3. 6.

⁶² E.M. IZZO, *Pulsione ed esistenza. Psicoanalisi e psichiatria fenomenologica*, Milano, Franco Angeli, 2016.

La Scuola di psicoterapia fenomenologico-dinamica attiva a Firenze si ricollega ad entrambe le tradizioni, mettendo al centro della formazione l'esplorazione della soggettività esperienziale dei pazienti, facendo emergere quanto arriva alla loro coscienza, ma anche *come* questo avviene. Quindi non solo *cos'è* patologico, ma *come* il problema clinico viene vissuto nell'esperienza quotidiana. La malattia mentale va studiata non come "patologia dello psicologico" ma come "psicologia del patologico".⁶³

La psicologia della Gestalt pure in Italia ha ripreso i temi fenomenologici della coscienza come funzione trascendentale che include l'oggetto in sé e quello percepito (*noema* e *noesis*), dell'estetica come ri-apprendere a "guardare" (nel senso di Merleau-Ponty), della co-creazione fra terapeuta e paziente per migliorare il mondo-della-vita e l'inter-corporeità relazionale.⁶⁴

Anche gli approcci cognitivisti e costruttivisti hanno ribadito l'importanza dell'apporto della fenomenologia.⁶⁵ Alla comprensione immediata e intuitiva dell'esperienza si riferisce Guidano⁶⁶ nella terapia mirata a scoprire validare e riconfigurare narrativamente l'esperienza non integrata del paziente. Questo deve avvenire in un setting terapeutico accettante, non giudicante, di fiducia che consenta una relazione sintonica.⁶⁷

Alla fenomenologia in campo terapeutico è stato dedicato un intero capitolo in un recente manuale di psicologia clinica e psicoterapia costruttivista e relazionale. Interessante la conclusione sulle ricadute formative:

⁶³ G. STANGHELLINI, M. ROSSI MONTI, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, Milano, Cortina, 2009.

⁶⁴ Alla fenomenologia è stato dedicato un numero della rivista *Quaderni di Gestalt* (vol. XXIII, 2010, n. 1) a cura di M. Spagnuolo Lobb. A Perls e al tempo della relazione si rifà il "Gestalt Therapy Kairos" e la collana GTK diretta da G. Salonia. Sull'epistemologia ermeneutica nella terapia della Gestalt, richiamando concetti di Gadamer cfr. A. SICHERA, *Vers une épistémologie herméneutique de la Gestalt-thérapie*, «Les Cahiers de Gestalt-thérapie», 11, 2002, pp. 226-257.

⁶⁵ Per i fondamenti filosofici cfr. V. COSTA, *Psicologia fenomenologica. Forme dell'esperienza e strutture della mente*, Brescia, Morcelliana, 2018.

⁶⁶ V.F. GUIDANO, *Psicoterapia cognitiva post razionalista*, Milano, Franco Angeli, 2007.

⁶⁷ B. BARA, *Il terapeuta relazionale. Tecnica dell'atto terapeutico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018.

[...] la fenomenologia può costituire una guida preziosa per gli psicoterapeuti in formazione, che possono trovare in essa un riferimento teorico utile per raggiungere una valida comprensione dell'esperienza umana, esplorare la propria mettendo tra parentesi teorie e pregiudizi, e orientarsi meglio nel corso del lavoro clinico sull'esperienza del paziente, costruendo così una competenza che potrà essere progressivamente affinata attraverso la pratica clinica, la supervisione e ulteriori studi sulla materia della psicoterapia.⁶⁸

Fenomenologia e psicoterapia per la ricerca “autogena” del benessere esistenziale

Se è vero che la fenomenologia ha una portata intrinsecamente terapeutica,⁶⁹ è importante ribadire però che non è un *metodo* di terapia. «Ha influenzato la tendenza attuale verso la terapia attiva, la terapia della ‘realtà’ ... e ha fatto questo senza creare una scuola distinta ... il termine indica una visione dell'uomo piuttosto che una scuola o un gruppo particolare».⁷⁰ È quindi non un insieme di tecniche ma un *atteggiamento* generale verso la patologia e la terapia, “l'assetto disposizionale” nel quale lo psicoterapeuta si pone per capire e curare la persona sofferente.⁷¹ In base a questo atteggiamento la comprensione dell'esperienza esistenziale va scoperta dal paziente insieme al terapeuta.

Le molteplici tecniche che possono essere adottate ... appaiono secondarie, rispetto allo sforzo teso a comprendere la realtà esistenziale di una vita. La meta ultima sarà appunto quella di aiutare il paziente a considerare la sua propria esistenza *reale*; e questo rivelandogli che la sua

⁶⁸ P. GAETANO, A. PICARDI, *Una psicoterapia cognitiva fenomenologicamente informata*, in R. Ardito, B. Bara (eds.), *Manuale di psicologia clinica e psicoterapia cognitiva. La prospettiva costruttivista e relazionale*, Roma, Fioriti, 2024, pp. 118-152 (cit. pp. 151-152)

⁶⁹ L. CALVI, *Fenomenologia è psicoterapia*, «Comprendere», 10, 2000, pp. 49-61.

⁷⁰ R. MAY, *op. cit.*, cit., pp. 7. 20.

⁷¹ G. DI PETTA, *Il mondo vissuto. Clinica dell'esistenza, fenomenologia della cura*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2003.

vita ha un senso, gli darà la libertà necessaria per esercitare la sua facoltà di scelta, di impegnarsi, di *diventare*, insomma, piuttosto che semplicemente *esserci*.⁷²

Quali che siano le tecniche, esse vanno usate in modalità diverse da quella nosografica e nomotetica in cui il professionista “esperto” segue ed applica i criteri derivanti dai manuali della patologia e della terapia: come il medico ha la ricetta da prescrivere per curare il disturbo che ha diagnosticato in base alla sua conoscenza ed esperienza, e tanto più appropriata sarà la cura prescritta quanto più l’inquadramento nosografico è stato accurato e attendibile.

Diversamente dalla terapia farmacologica – che pure è indispensabile in certe condizioni, per la rimozione o riduzione dei sintomi e delle loro cause evidenti - la *co-costruzione* del significato esistenziale, che i due attori della terapia psicologica (paziente e terapeuta) realizzano insieme per dare risposta alla sofferenza psichica e al disadattamento sociale, è la garanzia che questa risposta non sia imposta unidirezionalmente da chi ha il potere di indirizzare il processo di cambiamento.

Che la psicoterapia abbia insita una valenza “persuasiva” (il termine è usato da Beutler)⁷³ è evidente in alcune tecniche specifiche, ad esempio le prescrizioni di comportamenti e azioni contrastanti i sintomi, gli interventi psico-educativi. Ma il rischio di costituirsi come guida e sostegno al modo di vivere pre-definito come “sano” è insito anche nella *relazione* psicoterapeutica, che è il fattore principale del cambiamento.

⁷² S.J. KORCHIN, *Modern clinical psychology*, vol. 2, New York, Basic Books, 1976 (trad. it.: *Psicologia clinica moderna*, vol. 2, Roma, Borla, 1977; cit. p. 624).

⁷³ L.E. BEUTLER, *Values, beliefs, religion, and the persuasive influence of psychotherapy*, «Psychotherapy: Theory, Research, and Practice», 16, 1979, pp. 432-440.

Da tempo autori come Foucault, Laing, Epstein⁷⁴ hanno sottolineato il rischio che la guida esperta orienti chi da essa è guidato, verso motivazioni, valori, e progetti di vita non liberamente scelti ma definiti aprioristicamente “normali” in base al contesto sociale al quale la persona deve adattarsi. Laing è il più esplicito: «Come può uno psichiatra considerare direttamente il paziente per descriverlo, se il vocabolario psichiatrico a sua disposizione serve solo per tenerlo a distanza? [...] Considerando gli atti del paziente come ‘segni’ di una ‘malattia’, gli imponiamo le nostre categorie mentali».⁷⁵

Questo rischio può essere diminuito proprio dall’approccio fenomenologico, il cui scopo essenziale è quello di contrastare la “presenza alienata”, cioè dominata da forze esterne o interne che tendono a sopraffare il progetto di vita della persona, invadendone la coscienza e condizionandone – in senso lacaniano – il linguaggio interno, anche a livelli inconsci.

L’individuo è un essere singolare nella sua storicità in quanto si può diversificare non solo dalle basi biologiche e psicofisiche che non ha scelto, ma anche – come diceva Jaspers⁷⁶ – dalla coscienza generale in grado di produrre un pensiero universalmente valido e presunto “oggettivo”, cui adeguarsi per vivere una esistenza ben adattata.

La fenomenologia, secondo i suggerimenti dell’*epochè* husserliana ripresi da Jaspers e più di recente da Ray,⁷⁷ prevede che il terapeuta metta temporaneamente tra parentesi le sue teorie e ipotesi precedenti, ma anche l’oggettività dei criteri sociali, evitando che possano costituire un pregiudizio per l’emergere spontaneo del significato, non incanalato da fonti esterne per quanto “esperte”.

⁷⁴ M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962; R.D. LAING, *L’io diviso*, cit.; W.M. EPSTEIN, *The illusion of psychotherapy*, New Brunswick, NJ, Transaction, 1995.

⁷⁵ R.D. LAING, *L’io diviso*, cit., pp. 22, 39.

⁷⁶ K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, Gröningen, Wolters, 1935.

⁷⁷ M.A. RAY, *The richness of phenomenology: philosophic, theoretic, and methodological concerns*, in J. M. Morse (ed.), *Critical issues in qualitative research methods*, Thousand Oaks, Sage, 1994, pp. 117-133.

La “mente fenomenologica” lascia che motivazioni, significati e valori emergano senza pre-giudizi, evitando schemi di causa-effetto predeterminati che pretendono di raggiungere la mitica obiettività: come ricordava Minkowski,⁷⁸ questo è il principale punto di forza per comprendere e curare la patologia psichica, e costituisce la vera alternativa alle terapie esclusivamente biologiche in quanto valorizza la soggettività e assicura l’indispensabile “accordo con la vita” che la persona decide di scegliere (o di cambiare, se ritiene quella che sta vivendo insoddisfacente e fonte di malessere).

Un esempio concreto può meglio chiarire come l’apporto del metodo fenomenologico aiuta a comprendere il problema esistenziale che è alla base del disagio della persona, ed a promuovere un cambiamento verso percorsi auto-diretti e non imposti dall’esterno.

Una delle cause del malessere psicologico è la crisi dell’*identità*, termine con cui diverse teorie psicologiche definiscono l’essere-nel-mondo della persona. I disturbi dell’identità sono considerati elemento centrale di molte sindromi psichiatriche, a prescindere dallo specifico inquadramento nosografico di ciascuna di esse.

Una analisi fenomenologica del costrutto di identità porta ad individuarne valenze diverse, che possono addirittura contrapporsi.

La radice del termine riporta ad *idem* che significa uguale, unitario, *identico*: a se stessi, in una coerente e monolitica percezione dell’esistere; e agli altri, cioè ai modelli personali e sociali che attraversano le vite delle persone e identificandosi con i quali si recupera la sicurezza e appunto, l’identità.

Ma questa radice dell’identità non è sufficiente a sostenere una esistenza davvero genuina e priva di costrizione e di disagio interiore e sociale. Essa va bilanciata con l’*autenticità*, che è

⁷⁸ E. MINKOWSKI, *Le Temps vécu*, cit.

l'altra faccia dell'identità e testimonia la radice "*autòs*": essere se stessi, unici e irripetibili, diversi dai modelli familiari e sociali, sfidando il cambiamento, la diversità, l'affermazione di sé verso una meta ideale desiderata anche se non raggiunta. Ma come ben sapevano i pellegrini dell'antichità, il cammino è spesso più importante della meta, perché è quello che occupa davvero la nostra vita in attesa del fatidico faustiano momento finale di 'autentica' realizzazione del desiderio.

Molti disagi esistenziali e patologie psichiche possono derivare dalla cristallizzazione di una di queste due dimensioni imprescindibili dell'identità e dalla loro mancata integrazione: da un lato, patologie basate sulla continua minaccia alla sicurezza e sul timore di perdere l'identità; dall'altro disturbi derivanti da una separazione dall'altro violenta e fine a se stessa, e da una scissione interna non sanata tra sé percepito e sé desiderato.

La terapia si propone come strumento per la ri-acquisizione di una identità diversa da quella intrisa di patologia, stimolo al recupero e alla integrazione delle due componenti dell'identità: *essere-con-gli-altri*, senza schiacciarli o esserne schiacciati, tentando di recuperare così una sicurezza che altrimenti non sarebbe mai tale; ed *essere-se-stessi*, rischiando una vita autenticamente propria, capace di trascendere i limiti dell'esistenza in cui si è gettati.

Per rispondere ad una sfida così complessa, all'azione terapeutica va chiesto di superare la logica che oggettivizza la patologia mentale in schemi nosografici basati sui sintomi, ed il riduttivismo delle tecniche che riescono a curare non la persona, ma solo parti di essa. Viene affermata la stretta unità tra il *corporeo* (genetico, biochimico, fisiologico) e lo *psichico* che lo trascende pur restando sempre pienamente immerso in esso. Le tecniche con cui questo percorso terapeutico può essere sollecitato sono diverse, e dipendono dall'orientamento teorico del terapeuta; ma l'epistemologia e il metodo generale restano quelle proposte dall'approccio fenomenologico: la soggettività di chi aspira al

cambiamento è valorizzata come fondamento essenziale per sceglierne la direzione, mentre la relazione terapeutica lo sostiene nella duplice valenza di ‘prendersi cura’ della persona e di comprendere e monitorare il ‘senso’ di quel che succede nel lavoro diagnostico e terapeutico.

Nella psicoterapia il professionista esperto, quale che siano gli strumenti che privilegia in base alla sua formazione, si mette a disposizione del cliente per far emergere alla consapevolezza, in modo idiografico, del modo in cui sta progettando - o sta subendo - il proprio essere-nel-mondo e quindi la sua storicità esistenziale.⁷⁹ Questo consente di lavorare per progettare e sperimentare un modo di vita alternativo, più sano e privo di sintomi. Uno stile di vita basato su valori autenticamente scelti e non imposti dall'esterno oppure – specie nelle età adolescenziali - dalle aspettative della famiglia o del contesto sociale.⁸⁰

La ri-costruzione – mediante quella che è definita “metafora narrativa della psicoterapia”⁸¹ -dell’identità alterata dal disagio psicopatologico e la co-costruzione dei nuovi significati che emergono nel contesto terapeutico, aiutano la persona ad uscire dai processi mentali che favoriscono e mantengono la patologia, e ad investire su scopi e valori alternativi, liberamente scelti e funzionali al recupero del benessere esistenziale.

⁷⁹ Questi temi sono stati trattati in un precedente scritto: S. DI NUOVO, *S. Back to phenomenology: An (old) new way for psychotherapy research*, in S. Salvatore, J. Valsiner, A. Gennaro, J. Traves (eds.), *Yearbook of idiographic science*, Vol. 2, Roma, Firera Publishing, 2010, pp. 173-179.

⁸⁰ S.C. HAYES, K. STROSAHL, K.G. WILSON, *Acceptance and Commitment Therapy: An experiential approach to behavior change*. New York, Guilford, 1999.

⁸¹ M. WHITE, *Maps of narrative practice*, New York, Norton, 2007.



STORIA E NATURA TRA ILLUMINISMO E ROMANTICISMO: LO STORICISMO PROVVIDENZIALISTICO DI J.G. HERDER E LA SCIENZA NATURALE DI J.W. GOETHE di *Gianluca Bellia*

Gli anni compresi tra la fine del XVIII e il secondo decennio del XIX secolo rappresentano un momento chiave all'interno della Storia della filosofia perché lì si colloca il passaggio dalla Ragione al Sentimento, dall'Illuminismo al Romanticismo. Tuttavia, solo uno sguardo superficiale e privo di sensibilità storica sarebbe portato ad interpretare questo passaggio come un salto e non come una traversata, non riuscendo a cogliere quei brevi e forse impercettibili momenti di intersezione in cui la Ragione illuminista ha aperto le porte al Sentimento e quest'ultimo si è poggiato sulla solidità di quella, creando riflessioni che non possono essere catalogate specificamente all'interno dei due movimenti culturali. I temi della Natura e della Storia sono due esempi di grande interesse per comprendere la tensione filosofica di quegli anni e saranno analizzati attraverso le riflessioni di filosofia della storia di J.G. Herder e le ricerche scientifiche di J.W. Goethe.

Il pensiero di Herder è di difficile interpretazione e presenta dei caratteri ambigui, perché se da un lato è presente un forte storicismo, dall'altro esso si sposa con una fede cristiana che si esprime nella certezza di un piano provvidenziale nella storia. Questo carattere di ambiguità potrebbe portare a mitigare lo storicismo del nostro autore, come sostiene Nicolao Merker,¹ o a

¹ Si vedano le considerazioni di Merker sulle ambiguità herderiane espresse e come, per tale motivo, Herder vada progressivamente allontanandosi, nelle *Ideen* del 1784, dal concetto di Provvidenza, preferendo il concetto di Natura; N. MERKER, *L'Illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Roma,

legarlo indissolubilmente alle riflessioni di filosofia della storia successive. Tuttavia, all'elemento provvidenzialistico, squisitamente romantico, si coniuga un imponente studio dei fatti storici, degli usi, costumi, valori dei singoli popoli e della ricerca di leggi generali e di forze storiche che guidano l'agire dell'essere umano all'interno di un percorso di continuo progresso. Nonostante quest'ultima idea sia radicalmente diversa da quella dei *philosophes* del secolo XVIII, si notino indubbiamente i tratti tipici della storiografia illuminista messi in evidenza dettagliatamente da Cassirer;² ed è questa la tensione filosofica del nostro autore.

Il testo cardine dello storicismo herderiano, che permette di comprendere sinteticamente le posizioni dell'autore, è *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* del 1774, che già dall'incipit prende le distanze dalle posizioni illuministe, affermando che le origini della storia dell'uomo siano da ritrovare in «un'unica coppia umana, sotto i più teneri influssi della Provvidenza creatrice [...] intesa a sviluppare il delicato, duplice seme della specie intera».³ È qui chiaro il forte influsso esercitato dalla religione cristiana e da un'idea di storia guidata dalla Provvidenza, di cui si parlava prima. E tuttavia Herder, con grande sensibilità storica, non rinuncia a volgere lo sguardo alla dimensione umana, alle singole forze storiche; non vuole, cioè, svalutare l'importanza delle singole epoche, dei singoli popoli all'interno di un disegno più grande, ma semplicemente cercare di dare spazio all'individualità e, nel contempo, inserire quest'ultima in una visione più generale della storia, esigenza, questa, avvertita anche dal contesto illuminista.⁴ Per fare davvero ciò, è necessario tenere a mente il valore dei particolari (le singole epoche e popoli) e scoprire al di sotto la legge universale, che è la

Editori Riuniti, 1989, pp. 298-304. Tuttavia, tenendo presente il *Gott* del 1787, l'elemento teologico accompagna sempre la riflessione herderiana.

² Rimando al testo di E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 277-324.

³ J.G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi, 1971, p. 5.

⁴ Come nota lo stesso Cassirer nel citato testo *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., pp. 321-324.

seguente: «*L'uomo non è un vaso capace di perfezione: sempre deve abbandonare qualcosa man mano che procede*». ⁵ In altri termini, ogni epoca storica prende su di sé i prodotti delle forze storiche delle epoche precedenti per poi sviluppare caratteristiche proprie. Tuttavia, ciò non vuol dire che le epoche successive siano migliori delle precedenti o più felici, perché, sostiene Herder, ogni epoca non può essere misurata con un'altra ma deve essere vista «unicamente al suo posto, altrimenti sempre ci troveremo, soprattutto dal punto di vista europeo, di fronte ad altrettante grottesche maschere», ⁶ rompendo con la visione a lui contemporanea del secolo XVIII come il migliore e mostrando la sua spiccata sensibilità storica. A ciò segue che se non si possono mettere a confronto le epoche storiche, il progresso si esiste ma non nella misura del miglioramento, ma solo, diremmo, nella ricchezza delle nuove forze storiche che si susseguono e arricchiscono il variegato e mai completo né perfetto mosaico dell'umanità: «Il giovane non è più felice del fanciullo innocente e contento, né il calmo vecchio più dell'uomo che duramente opera. Il ritmo del pendolo è lo stesso». ⁷ In Herder, dunque, si ritrova uno studio attento e analitico per i singoli particolari, per le forze storiche e per la legge universale dimostrabile razionalmente; d'altra parte, a questa prospettiva fortemente intramondana, si affianca la fervida certezza che la Provvidenza agisca sempre come una sorta di sottotrama che lega insieme l'intero cammino storico.

Per quanto concerne il secondo tema, ad una visione illuminista della natura come ciò che può essere perfettamente calcolabile e concettualizzabile attraverso la Ragione, il Romanticismo contrappone la visione della natura come una Totalità non concettualizzabile ma solo intuibile attraverso il Sentimento. In questo cambio di prospettiva rimane l'esigenza di compiere ricerche scientifiche e nell'intersezione, ancora una volta, tra i due movimenti si inserisce la maestosa figura di Goethe.

⁵ J.G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, cit., p. 26.

⁶ Ivi, p. 18.

⁷ Ivi, p. 41.

La formazione scientifica e culturale di Goethe trova le sue origini nei lavori di fisiognomica condotti sotto la guida di Lavoisier, nella lettura di Spinoza e nelle riflessioni di Kant, il quale, da un lato limitava l'efficacia della matematica di spiegare i fenomeni organici, dall'altro non ammetteva nemmeno la scientificità del finalismo della natura, rigettando, illuministicamente, lo studio delle cause interne dei fenomeni viventi.⁸ La sensibilità per le forme derivanti dalla fisiognomica, la visione panteistica e viva della natura, l'attenzione al piano fenomenico, all'esperienza e il rifiuto razionale di indagare le cause interne e finali della natura organica sono l'impalcatura scientifica di Goethe.

Partendo da ciò, lo studio condotto dall'autore si concentra esclusivamente sul modo in cui i fenomeni si mostrano nella natura, sulla loro forma esteriore; questo rende Goethe il fondatore della «teoria della forma», la morfologia, che «si basa sulla convinzione che tutto ciò che esiste si debba anche delineare e mostrare».⁹ Tuttavia, la forma, la *Gestalt*, come spiega bene Goethe, rimanda a qualcosa di stabile, di immobile, ma nel mondo organico nulla è «in quiete e isolato»; tutto è vivo, in movimento e le forme organiche si trasformano continuamente, richiamandosi a vicenda.¹⁰ La *Gestalt* goethiana è sì stabile, come si vedrà dopo, ma anche dinamica, e quindi, in relazione alla morfologia, si può concludere che «La teoria della forma è teoria della trasformazione. La teoria della metamorfosi è la chiave per tutti i segni della natura».¹¹

L'esigenza di Goethe rimane, però, quella di avere una conoscenza generale della natura, di trovare un'Unità che sappia spiegare la molteplicità fenomenica e permetta, appunto, di rendere la morfologia una scienza. Tenendo presente il processo di

⁸ Sulle influenze culturali nel pensiero di Goethe si veda P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli, Guida, 1993, pp. 25-59.

⁹ J.W. GOETHE, *Saggi per una metodologia della scienza del vivente*, in Id., *Morfologia*, I, Torino, Aragno, 2013, p. 317.

¹⁰ Cfr. J.W. GOETHE, *Idee sulla formazione organica*, in Id., *Morfologia*, I, cit., p. 360.

¹¹ J.W. GOETHE, *Saggi per una metodologia della scienza del vivente*, in Id., *Morfologia*, I, cit., p. 317.

metamorfosi dei fenomeni organici e il richiamarsi delle forme organiche osservabile nelle piante o nei vertebrati, Goethe cerca di individuare una *Gestalt* che accomuni tutte le particolari forme vegetali o osteologiche. Gli studi condotti principalmente nelle opere *La metamorfosi delle piante* e *Primo abbozzo di un'introduzione di anatomia comparata fondata sull'osteologia* portano alla delineazione rispettivamente della *Urpflanze* e del «tipo osteologico». Entrambi altro non sono che espressioni dello *Urphänomen* [fenomeno primordiale], della forma originaria che non esiste empiricamente perché nella natura troviamo solo i molteplici fenomeni, ma può essere colta intuitivamente attraverso un processo di comparazione morfologica.

Goethe, come Herder, oscilla tra l'Illuminismo e il Romanticismo: da un lato, infatti, troviamo il rifiuto della ricerca essenzialista e delle cause finali, l'attenzione ai fatti, le osservazioni scientifiche, gli esperimenti; dall'altro, la scienza goethiana si risolve nella delineazione di un'Unità, di una Totalità che non esiste empiricamente, che non può essere dimostrata razionalmente, ma raggiunta tramite un'intuizione, quasi poetica.

BREVE NOTA SULLA NOZIONE DI FUNZIONE IN DILTHEY E IN CASSIRER. RILEGGENDO ALCUNE PAGINE DI GIANCARLO MAGNANO SAN LIO

di *Domenico Spinosa*

In uno dei non pochi lavori monografici che Giancarlo Magnano San Lio dedica alla figura di Wilhelm Dilthey, *Per una filosofia dello storicismo. Studi di Dilthey*¹ (2017), v'è una sezione, la seconda, che ha come titolo "Intorno a Dilthey". Il volume ne conosce altre due, la prima intitolata *Per una filosofia di Dilthey*, mentre la terza *Testi di Dilthey*. Già solo stando alla struttura dell'opera viene a mostrarsi chiaramente il metodo della ricerca storiografica che Magnano ha nel corso del tempo dei suoi studi applicato, che consiste in sintesi nell'aver esaminato nel contempo sia i testi che i contesti, in particolare, delle figure maggiormente rappresentative del movimento storicistico europeo. In questo che vuole essere un piccolo contributo-omaggio alla memoria dello studioso, si intende ritornare sulla messa in prova del suo tentativo di mettere a confronto due pensatori non proprio "vicini" tra loro come Dilthey e Cassirer, individuando nella nozione di funzione il possibile "centro di gravità" che attraversa le loro rispettive prospettive filosofiche. Nel svolgere il compito che qui si è dato, si terrà come riferimento il contributo, "Filosofia

e scienze tra essenza e funzione: Dilthey e Cassirer"² (pubblicato

¹ G. MAGNANO SAN LIO, *Per una filosofia dello storicismo. Studi di Dilthey*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017.

² ID., *Filosofia e scienze tra essenza e funzione: Dilthey e Cassirer*, in *ivi*, pp. 263-281. Per uno sguardo

la prima volta già nel 2006), che appare raccolto poi proprio nel volume prima richiamato.

Se è pur vero che tra i due pensatori tedeschi v'è «quasi mezzo secolo di differenza, [entrambi] si muovono nell'ambito della stessa problematica filosofico-culturale essenziale, vale a dire la definizione della conoscenza tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*». ³ Ciò che nello specifico interessa a Magnano è ritornare a considerare i punti di vista attraverso cui i due filosofi, «tra affinità e differenze (soprattutto rispetto agli ambiti di riferimento)», hanno fatto riferimento alla nozione di funzione. Certo è che bisogna tener conto dei quarant'anni che dividono Dilthey da Cassirer.

Basti pensare, ad esempio, che le importanti innovazioni della fisica cui Cassirer fa fondamentale riferimento nel suo argomentare intorno al concetto di funzione erano di fatto ancora di là da venire quando Dilthey, nel 1911, morì. Inevitabili, dunque le differenze di riferimento, e tuttavia mi pare interessante notare come entrambe le accezioni di funzione affondino le radici in un terreno comune, pur riferendola Dilthey al campo filosofico, Cassirer a quello più direttamente legato alle scienze. Qui intendo muovermi proprio su questo terreno di *comunanza dell'intenzione e di diversità dei riferimenti*. ⁴

Tenendo fermo questo punto, si cercherà quindi di ripercorrere brevemente la linearità delle argomentazioni introdotte da Magnano.

Come sostiene Magnano, il termine “funzione” viene adoperato da Dilthey in stretta connessione col compito che la filosofia adempie fermamente attraverso la sua storia, operando col metodo comparativo e trovando come assunto il fatto che nessun si-

d'insieme delle possibili connessioni tra i due pensatori, cfr. ancora oggi T. LEINKAUF (hg.), *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, Cassirer-Forschungen 10, Hamburg, Meiner, 2003.

³ Ivi, p. 263.

⁴ *Ibidem* (corsivi miei).

gnificato universalmente valido può essere assegnato a qualsiasi sistema filosofico. Si dipana così la nota polarità diltheyana tra il fine dell'uomo che tende a una "fondazione assoluta della conoscenza" e l'irriducibilità della vita che dà origine all'antinomia tra la "pretesa assolutezza" di ogni sistema filosofico e la "molteplicità effettiva" di tali sistemi nella storia. Si legge a proposito in Dilthey:

«Sorge così la seguente antinomia: alla variabilità delle forme umane di esistenza corrisponde la molteplicità dei modi di pensiero, dei sistemi religiosi, degli ideali etici e dei sistemi metafisici. Questo è un fatto storico. I sistemi filosofici cambiano come i costumi, le religioni e le disposizioni. Ciò che è condizionato da relazioni storiche è anche relativo nel suo valore. Ma l'oggetto della metafisica è la conoscenza oggettiva della connessione della realtà. Solo una tale conoscenza oggettiva sembra rendere possibile per l'uomo un atteggiamento sicuro in questa realtà, e per l'agire umano uno scopo oggettivo».⁵

Dunque è "la coscienza storica" che evidenzia l'inesorabile relatività di ogni sistema filosofico mostrando quelle che provano essere le sue contraddizioni interne. Ogni sistema non può che risultare relativo e transitorio. Eppure bisogna tenere conto che

la coscienza storica non può accontentarsi di tale inevitabile constatazione, ma deve tendere, utilizzando il metodo comparativo, di trovare elementi stabili nella instabilità storica dei diversi sistemi, deve cercare di rendere all'uomo quel fondamento sicuro dal quale non sa né può prescindere. Muovendosi in tale direzione - continua Magnano - che unisce motivazione teoretico-fondativa e analisi storico-storiografica nella fondamentale dimensione della *Weltanschauungslehre*, Dilthey ricava l'importante nozione di *Philosophie der Philosophie*, che tanto da vicino riguarda il flessibile concetto di funzione,

⁵ W. DILTHEY, *La coscienza storica e le visioni del mondo*, in ID. *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, a cura di G. MAGNANO SAN LIO, Napoli, Guida, 1998, p. 62.

e questo proprio nell'ottica di rinvenire un fondamento unitario della filosofia capace di sottrarla agli esiti relativistici della coscienza storica svolta fino alle estreme conseguenze, restando fuori, però, da ogni dogmatismo metafisico.⁶

Se è necessario, come lo è, ricondurre a una interpretazione "antirelativistica" la storia della filosofia, occorre però scongiurare di tornare a "sistematiche dogmatiche" che sarebbero poste a critica da parte della coscienza storica, che evidenzia, grazie alla prassi speculativa di Dilthey, l'infondatezza di ogni "determinazione contenutistica univoca" della filosofia. Ed è proprio in tale contesto teoretico che il concetto diltheyano di

Philosophie der Philosophie rappresenta proprio l'esigenza di una lettura, per così dire, funzionalistica della filosofia nella sua storia, vale a dire di una lettura volta a sottolineare la funzione costante che essa esercita nella storia come unico elemento sempre rinvenibile in ogni sistema e in ogni filosofo. In tal modo, Dilthey traspone la ricerca intorno all'essenza della filosofia sul piano di una sua eventuale determinazione funzionale nella storia, l'unica che appare lecita, dopo l'esercizio della coscienza storica.⁷

Magnano insiste nel sottolineare come Dilthey intenda esaminare il corso storico della filosofia al fine di affermare la sostanziale non fattibilità di definire l'essenza in una visione unitaria. L'attestarsi della storicità della filosofia non deve, però, condurre a esiti scettico-relativistici, piuttosto deve spostare l'attenzione sulla funzione costante che essa esercita nella storia. «All'essenza della filosofia in chiave, per così dire, ontologico-categoriale si sostituisce la constatazione della sua funzione storica, che le permette di ancorarsi a un fondamento

⁶ G. MAGNANO SAN LIO, *Filosofia e scienze tra essenza e funzione: Dilthey e Cassirer*, cit., p. 265.

⁷ Ivi, pp. 265-266.

comune in grado di sottrarla tanto agli esiti relativistici quanto alle conclusioni dogmatiche». ⁸ Dunque la coscienza storica ha condotto a dissolvimento i “dogmi della sistematica metafisica”, riguadagnando una prerogativa solida per mezzo dell’esercizio relativo alla funzione storica coerente in grado di superare la dogmatica senza capitolare rispetto a “esiti scettico-relativistici”. Ed è qui che, secondo Magnano, ad attuazione del percorso speculativo di Dilthey, il concetto di funzione emerge come principale tratto distintivo della filosofia, sia nella sua dimensione storica sia nella sua definizione teorica. Indubbiamente, precisa Magnano, ci troviamo in un ambito diverso da quello che sarà poi argomento peculiare della riflessione di Cassirer. Tuttavia è possibile constatare che l’idea di funzione presente in Cassirer consente una prospettiva che allontanandosi da soluzioni ontologico-sostanzialistiche tende a elaborare una sistematica della cultura che fonda le sue radici nel più flessibile “universo delle relazioni funzionali”, in una concezione più dinamica e produttiva di tutti i saperi e delle loro connessioni.

Se Dilthey utilizza il termine funzione per riferirlo, fondamentalmente, alla filosofia, venendo meno ogni possibilità di trarre da essa un’essenza immutabile, Cassirer si sposta più sul terreno delle scienze, quando rileva la necessità di una sostituzione, all’interno del nucleo problematico fondamentale della riflessione gnoseologica, dell’idea di sostanza con quella della funzione. Egli, infatti, muovendosi in perfetta sintonia con le più importanti scoperte della fisica e della matematica tra la fine dell’Ottocento e i primi decenni del Novecento, nota come qualunque caratterizzazione ontologica sia ormai anacronistica, essendo assai più produttivo e realistico parlare di rapporti di grandezze, di misurazione delle loro reciproche variazioni, in una parola, di funzioni. Rispetto a Dilthey, è opportuno notare che ci si è spostati di diversi decenni avanti, oltre al fatto che Cassirer si

⁸ Ivi, p. 267.

muove più direttamente nell'ambito neokantiano, vale a dire sul solco dei suoi maestri della Scuola di Marburgo, dei quali continua il progetto di ampliare ed estendere la filosofia critica kantiana; inoltre, la sua formazione è a più stretto contatto con le scienze esatte, delle quali è partecipe, per così dire, dall'interno, muovendosi sempre in un'ampia area di intersezione tra le scienze dello spirito e scienze della natura.⁹

Dunque Cassirer, prendendo le mosse da Marburgo, tende a dislocare il baricentro dei suoi interessi di ricerca dalle funzioni logiche fondamentali della conoscenza verso un più dinamico concetto di funzione, che, tenendo conto delle nuove scoperte fisico-matematiche, viene ripensata in quanto "elemento flessibile" del rilevamento dei rapporti tra grandezze. Cassirer allenta progressivamente il punto di vista fondazionale dei maestri, anche se vi riconoscerà sempre le proprie motivazioni genetiche fondamentali, per muoversi in un orizzonte più prossimo alle moderne dinamiche funzionali delle scienze. D'altra parte, i nuovi progressi, ad esempio, della fisica e della geometria implicavano nuovi sviluppi delle questioni fondazionali di evidente derivazione kantiana, si pensi alla teoria della relatività e alla fisica sub-atomica che richiedevano una riflessione in grado di volgere dalla ferma determinazione ontologica alla dimensione della determinazione funzionale delle dimensioni. In questa direzione Cassirer rivede il concetto di realtà verso posizioni più dinamiche e multiformi, idoneo a rimandare l'individuale non più a una elaborazione ontologico-sostanziale, ma a un mobile e complesso sistema di connessioni tutto da configurare. Così viene a mutare anche il significato della conoscenza che non viene più pensata nei termini di una messa a punto dei fatti oggettivi in un dato sistema di formule, bensì di una costruzione produttiva e funzionale appunto.

In tale prospettiva Cassirer, dopo aver mostrato l'esigenza

⁹ Ivi, pp. 270-271.

di rinunciare anche al vecchio concetto di causalità, evidenza esplicitamente come sia non più possibile continuare a osservare all'interno del moderno *operari* delle scienze l'idea di causalità come decisiva e risolutiva. In *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937), egli porta a compimento il volgersi verso categorie interpretative profondamente aggiornate, e lo fa chiarendo come il principio di indeterminazione, insieme a quello ormai assimilato di relatività, metta in definitiva crisi ogni "ipotesi deterministica" e di "rigida concatenazione della realtà" attraverso successioni determinabili di nessi causali: le obsolete concettualizzazioni non sono più in grado di rendere ragione di un "universo desostanzializzato" e ormai posto in una successione dinamica di relazioni funzionali.

Come pone in evidenza Magnano, Dilthey e Cassirer si muovono in contesti ambientali profondamente diversi e, anche dal punto di vista strettamente legato al dibattito filosofico e scientifico, le diverse situazioni comportavano strategie teoretiche legate ai presupposti ed esiti differenti. Scrive infatti Magnano:

Dilthey aveva affermato le prerogative dello storicismo nel continuo rapportarsi al neokantismo e, soprattutto, al dilagante ottimismo positivistico, che doveva portare all'assolutizzazione del modello gnoseologico delle *Naturwissenschaften*, rispetto alla quale egli si oppose con ogni energia; Cassirer interviene in un tale dibattito quando le posizioni sono già di molto avanzate, più libero di trasferire le nuove riflessioni sul terreno concreto della scienza, partendo da una tradizione forte, quella neokantiana, che lo forma, ma, dati i tempi, non lo costringe a posizioni di staticità dottrinale.¹⁰

Eppure entrambi si trovarono protagonisti, chi prima chi dopo, di un processo irreversibile iniziato proprio al tempo di Dilthey all'interno del quale egli aveva avuto una precisa collocazione: l'idea di una funzione della filosofia, in luogo di una mai

¹⁰ Ivi, p. 280.

rinvenuta essenza, offriva il significato di una lettura non più statica della realtà, in qualsiasi ambito, bensì più flessibile, dinamica, funzionale. La scelta diltheyana di non costruire e di non lasciare un sistema filosofico compiuto e totalizzante non è che una conferma in tale direzione. Dilthey aveva in qualche modo avvertito il mutamento del paradigma epistemologico, sebbene ancora più a livello di una considerazione più strettamente generale della filosofia che invece come esito dei grandi cambiamenti relativi alle scienze, ancora al di là da venire in realtà. Afferma infatti Magnano che «l'idea di una sistematica come rispecchiamento di una presunta strutturazione ontologica non rispondeva più alle mutate esigenze: nell'arco di pochi decenni, complici i radicali mutamenti dell'ambito delle concezioni fisico-matematiche (soprattutto), Cassirer portava a maturazione, con una riflessione più circostanziata e capace di includere le diverse forme della cultura in modo più dinamico, proprio quel laborioso processo già avviato, in terra tedesca, qualche tempo prima. Va da sé, e credo sia superfluo spendere spazi ulteriori per sottolinearlo, che le condizioni erano assai diverse, come assai diverse erano le accezioni e le teorizzazioni del concetto di funzione (che, peraltro, Dilthey limitava, sostanzialmente, alla filosofia, mentre Cassirer riferiva, in primo luogo, all'ambito delle scienze esatte, per poi muovere da lì verso la filosofia), ma rimane indubbio che entrambi gli autori manifestavano esigenze condivise, d'altra parte motivate anche dal radicamento su un suolo comune e, peraltro, quanto mai fertile, come quello della cultura tedesca tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima parte del Novecento e, in particolare, del fondamentale dibattito epistemologico che lì si era sviluppato».¹¹

¹¹ Ivi, p. 281.



THE IMPORTANCE OF THE READER

di Marta Maria Vilardo

Introduction

This paper aims to explore a theory that highlights the reader's role in literary studies and includes a very brief philosophical analysis of fictional characters' nature. It examines debates on the role of the author and the reader, and the concept of interpretation within continental and analytic philosophy, focusing on how readers shape the understanding of characters.

My main thesis asserts that literature arises from the interaction between the reader¹ and a work of art, emphasizing the role of the reader rather than the one of the author. This perspective is crucial for understanding what a work of art and a literary character could represent. I aim to underscore the reader's significance in literary criticism and highlight the often-overlooked connection between analytic and continental traditions. Both traditions explore, among other things, the nature of art and interpretation, addressing similar issues and making comparable points despite being commonly viewed as opposing approaches.²

The key question is: are there as many *valid* interpretations as readers? The goal is to address this question through the hermeneutic and the literary tradition that also considers the concepts

¹ I will use the terms "reader" and "interpreter" interchangeably, referring to the individual who engages with a work of art and, through reading, interprets it. I use work of art referring to texts in literature.

² F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997.

Siculatorum Gymnasium

Marta Maria Vilardo, *The importance of the reader*

of *empirical* and *abstract* reader and the idea of the author potentially replaced by the reader, following from the famous thesis of Barthes' *The Death of the Author*.³

The discussion will start with a very brief summary of central theses on fictional characters to connect them to the reader's debate. It will then explore hermeneutic traditions and analytic perspectives on interpretation, especially from an anti-intentionalist perspective. I propose that the author's intention is not the sole determinant of a text's meaning; we may indeed never fully know it. Instead, the reader provides his/her own interpretation, making him/her the primary receiver of a work. Thus, regardless of the so called realist or anti-realist⁴ perspectives on characters, my argument is that we cannot refrain from considering how characters are interpreted by readers, not only to understand how, e.g., specific cultures or background knowledge affect characters' reception but also to understand what characters are, and how multiple characters relate to each other's.

I start from a brief sketch on the debate on the nature of fictional characters (Section 2) in order to say something about the main approaches on their nature and to underline that even though there may be an intuitive sense in which we may recognize some *essential* properties to fictional characters, properties that are in some sense constitutive of the character as such independently from any interpretation, as readers we may not at the end assign those properties. And this is because when we deal with literature, we may create, at some higher level, different fictional characters, with different properties, with all the freedom that we may have. This could mean having different characters as the readers are, as I will discuss further in this work.

In Section 3, I discuss the concept of interpretation from

³ R. BARTHES, *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Torino, Einaudi, 1988.

⁴ F. KROON, A. VOLTOLINI, *Fictional Entities*, in E.N. ZALTA, U. NODELMAN (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023 <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/fictional-entities/>>.

the continental approach of the hermeneutic tradition, focusing more specifically on Gadamer's perspective, in order to highlight the promising features of his approach relative to the thesis of multiple valid interpretations of works of art. This perspective is useful to give a historical and philosophical justification of a more recent thesis, that is, pluralism, the view that there can be more than one acceptable interpretation of a work of art.

In Section 4, I examine the debate on the notion author and, in particular, if authorial intentions are relevant to fix the meaning of a work of art, and if so, to what extent.

In Section 5, I analyze the figure of the reader, as the most interesting feature of this paper, trying to justify the importance of his/her role in interpreting a work of art. In particular, I will provide some arguments supporting the thesis according to which the interpretation of an artwork is built by the reader rather than by pure reference to authors' intentions, hence there can be as many valid interpretations as readers. Finally, in Section 6 I conclude the paper.

1. A brief discussion on literary characters

As it is well-known, a literary character is widely recognized as a special kind of entity;⁵ it is used here to indicate a character that exists only with respect to a work of art and does not correspond to any physical existing entity that is independent of the work in which it appears. The special status of character raises philosophical inquiry into its nature, specifically regarding what constitutes it. This question leads to another, concerning the justification for its presumed existence, given that it is present in works of fiction rather than in our empirical world. Thomasson (1999)⁶ calls the first inquiry *the metaphysical*

⁵ *Ibidem*.

⁶ A.L. THOMASSON, *Fiction and metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Siculatorum Gymnasium

Marta Maria Vilardo, *The importance of the reader*

question, while the second is identified as *the ontological question*. According to the second question, very briefly, there are two positions, called realist and anti-realist; the first one states that there are fictional characters, while the second denies it:

Realists have always been fascinated by the fact that there are sentences in language that seem to commit one to fictional entities. Antirealists have instead insisted that such appearances are deceptive: whenever a sentence seems to commit one to fictional entities, one can always provide a paraphrase which has the same truth-conditions as the original sentence but is not so committed. Realists in turn try to show either that those paraphrases are inadequate or that there are still further sentences for which no adequate paraphrases can be found. Antirealists will reply that, despite appearances, these sentences can also be paraphrased in noncommittal terms; and so the game goes on.⁷

The first question wonders about the nature of literary characters. There are many approaches that try to deal with this matter in different and interesting ways, I shall now sketch some of them. One way of considering the issue is from the *possibilist* perspective, according to which fictional characters do not exist in the actual world, but only in a possible one⁸. According to another approach, belonging to the *Meinongian*⁹, among the entities that have a kind of being, there are real entities and ideal entities. But there is also a special kind of object which is the one that lacks any kind of being, as for example *the round square*. Therefore, in this view, we do have some kind of objects that do not have

⁷ F. KROON, A. VOLTOLINI, *Fictional Entities*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023, E.N. ZALTA, U. NODELMAN (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cit., p. 15.

⁸ *Ibidem*.

⁹ A. VOLTOLINI, *How ficta follow fiction: A syncretistic account of fictional entities*, vol. 105, Springer Science & Business Media, 2006.

the property of existence, but they do have other properties based on their characterization. According to Meinong's view, there are objects that have no form of existence, or being, whatsoever. Fictional objects are, according to this view, just a subset of Meinongian objects: they are Meinongian objects that are given in terms of the properties they have in the stories that feature them. *Neo-Meinongians* is a modern development of Meinongian theses, they distinguish themselves into concrete and abstract. Concrete neo-Meinongianism maintains that Meinongian objects are concrete correlates of sets of properties, possessing the properties in exactly the same sense as ordinary concrete objects:

Concrete neo-Meinongians claim that fictional objects can similarly be regarded as concrete correlates of sets of properties. Consider Holmes, a cocaine-addicted detective who lives (lived) in London at 221B Baker Street, solves many baffling crimes, has a friend called "Watson", and so on (where the "and so on" includes all the properties P such that it is true in the Holmes stories that Holmes has P). For concrete neo-Meinongians, Holmes is a concrete, albeit nonexistent, correlate of the set having those properties as members.¹⁰

Abstract neo-Meinongians claim that fictional objects are those forming a subset of Meinongian objects, but they have to be conceived as objects that have a non-spatiotemporal mode of existence, and therefore abstract and not concrete. Another interesting approach, called *creationism*,¹¹ claims that fictional characters are created by their authors, hence they are abstract entities, but not in a Platonic sense. They have a beginning in time and are dependent entities.

¹⁰ F. KROON, A. VOLTOLINI, *Fictional Entities*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023, E.N. ZALTA, U. NODELMAN (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cit., p. 7.

¹¹ *Ibidem*.

Siculatorum Gymnasium

Marta Maria Vilardo, *The importance of the reader*

As I said before, there seems to be an intuitive sense in which we may consider a character, say Sherlock Holmes, as one and the same in all Doyles' stories, and this is probably because we recognize the same *essential* properties to the character in question. Concerning the character's properties in the philosophical debate aforementioned, as I already underlined, Meinongians argue that there are objects which lack the property of existence, but they have other properties based on their characterization; neo-Meinongians add that there is a distinction between *nuclear* and *extra-nuclear* properties, so two characters are the same when they have the same nuclear properties:

some neo-Meinongians take these properties to be the object's nuclear properties, where, in general, if M is the Meinongian object correlated with a set of properties S, the members of S are the object's nuclear properties. On this view, being a detective, for example, is a nuclear property of Holmes, while being a king is a nuclear property of King Arthur. [...] But a Meinongian object also has other properties on this view: its extranuclear properties are those of its properties that are not among its nuclear or characterizing properties. In the case of fictional story in which it appears—properties, we might say, that it has in virtue of the way the world really is, not properties that it has from the point of view of that story.¹²

In conclusion, it is commonly argued that, on the one hand, Meinongians seem to possess well-defined identity criteria but tend to overlook the aspect of fictional characters as artifacts of human creations. On the other hand, creationists, who think that fictional characters are in some sense created by their authors, emphasize the process of creation but lack clear identity crite-

¹² *Ibidem.*

ria.¹³ This was just brief sketch on the debate on fictional characters useful here to introduce the main question which I will address in this work, which is linked to the question whether we are able to construct a strong argument that identifies and limits certain properties as essential, and, if so, to what extent. My main concern here is connected to the problem that may arise when we try to follow this intuitive sense and simultaneously consider the text as an object of multiple different interpretations. The question is the one if, instead, valid interpretations of a work and consequently of a fictional character are as varied as the readers themselves; consequently, if interpretations depend on the mind of single readers and not, alternatively, on other dimensions like a sort of objective meaning of the work or the intended meaning given by its author. This may suggest that fictional characters are varied and dependent on single readers' mind, and not in that intuitive sense constituted by some essential properties, that make them the same for different readers; I am aware that the essential properties might be viewed as conventional, allowing different interpreters to provide varying characterizations of them, but I am more concerned here on a rigid and strong sense of essential, in denying that "intuitive" sense.

2. Interpretation on philosophical grounds

To address these latter issues, it is useful to examine the philosophical basis of the continental tradition on interpretation. This might help clarifying what art interpretation amounts to. My approach begins with the hermeneutic perspective, which I find relevant and insightful. I will briefly show the argument of Gadamer,¹⁴ the author that mostly aligns with this paper's subject, without delving into the entire hermeneutic tradition. Hermeneutics intends to elaborate a theory on the meaning of

¹³ See A. VOLTOLINI, *How ficta follow fiction: A syncretistic account of fictional entities*, cit.

¹⁴ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.

a work and on the possibility for individuals to know it. Historically, the first step into answering that question is made by Schleiermacher,¹⁵ who tries to fill the gap between the present (the interpretation at the moment of reading) and the past (the time in which the text was written), in order to give the best historical reconstruction of the meaning of text itself, through a philological approach. It is considered as a rigid position, according to which it is essential, in order to fix the correct meaning, to rely on the intentions of the author.¹⁶ Schleiermacher creates what is known as *the Hermeneutic Circle*, according to which the interpreter develops a hypothesis of what the work of art means overall, then he/she analyzes each part of the text in its details, and finally he comes back to a modified understanding of the whole. This method was famously criticized¹⁷ because it demands to account for the gap between the present and the past, the gap between the single parts and the whole and the gap between the subject and the object, in an exhaustive and complete manner. It is hard to think to have success in doing something like this, mostly because the process seems to be too objective and not consider other variables that may be involved when we approach to interpret a text, as we shall see. This method is however overcome by Dilthey,¹⁸ who tries to substitute the *explanation* used by the Hermeneutic Circle, which tended to be objective and rigid, as we have seen, with the *understanding*, which is a more modest way to deal with this issue: a text can be understood but not explained, involving here a different dimension and introducing the difference between the science of nature (*Naturwissenschaften*), reign of the explanation, and the science of the spirit (*Geisteswissenschaften*), reign of the comprehension. Dilthey argues that while natural sciences rely on external ob-

¹⁵ F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics and criticism and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

¹⁶ This seems problematic, as I will try to explain later in this work.

¹⁷ A. COMPAGNON, *Il demone della teoria: letteratura e senso comune*, Torino, Einaudi, 2000.

¹⁸ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito: tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, tr. it. di G. de Toni, Milano, Bompiani, 2007.

servation and objective analysis (explanation), humanities require a different approach that privileges introspection and cultural context (understanding) to grasp human reality. Neither of them account for interpretation per se, so later Gadamer tries to give a theory of interpretation, as an analysis of the structures that make comprehension possible. Before him, Heidegger claimed that the process of understanding is one of the constitutive structures of being-there,¹⁹ the interpretation is the intern development of comprehension. Gadamer explicitly takes inspiration from him²⁰ and claims that understanding happens only in those truth experiences that have nothing to do with science, such as art, philosophy and history. He claims that any interpretation depends on the context and on criterion on the context, which means that a text cannot be interpreted isolated from those features. He made several criticisms about the act of separate the work of art from its context. Art is an experience of the world and in the world, that radically modifies who undertakes it. There is a conflict here between the world of the work of art and the world of the reader, a conflict that should be considered as an encounter. How to let these different worlds meet is precisely the main task of hermeneutics. The answer of a text depends on the question we ask to it, from our historical perspective in a dialogue between our story and its. It follows that the meaning of a text does not end with the intention of the author, we need to consider the reader and above all the literature about it, built all over the years. The process of interpretation is only possible starting from a specific historical and cultural perspective. There is no clear and unique interpretation of a text, because we are always influenced by our background and by all the literature

¹⁹ This concept in the Heideggerian philosophy seeks to capture the sense of the way in which the human being exists in the world, characterized by the awareness of one's own existence and one's being in time. *Dasein* is a central concept in Heidegger's philosophy, particularly in his work *Being and Time* (*Sein und Zeit*), where he explores the meaning of being through the analysis of human existence in a phenomenological way.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005.

Siculatorum Gymnasium

Marta Maria Vilardo, *The importance of the reader*

that has been made about that specific text. There is a gap, again, between our time and the time of creation of the work of art. The reader must put his/her time at service of the understanding of the other interpreters' time. It is a constant dialogue between different ages. It is a dialogue based on the language as well, because Gadamer claims that our essence is in the language, and for this reason, we can understand each other through it: there is a coincidence between essence, language and interpretation. The continental tradition, particularly the philosophy of Gadamer, suggests that there is a pluralism in interpreting a work of art. This raises the question of whether the meaning of a work of art is singular or if multiple legitimate interpretations are possible. In more recent years, two different ways of accounting for this issue arose: the pluralist and the monist:

Pluralism is the view that there can be more than one acceptable interpretation of a work. But pluralism should allow for comparative judgments between interpretations even while acknowledging that different interpretations are tenable, plausible, and worthwhile. [...] While monism insists that ultimately there is only one correct interpretation.²¹

In most cases, this issue is related to the author's intention. Therefore, the correct interpretation typically aligns with what the author originally intended. The following section will discuss this issue in more detail. For now, it is important to note that, in my view, a pluralist approach is in agreement with the hermeneutic tradition, as interpretation involves various factors. Given that human categories can differ over time, multiple correct interpretations may exist. Additionally, determining the author's original intent may not always be possible.

²¹ P. LAMARQUE, *The Philosophy of Literature*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2008, p. 160.

3. *The Author*

The aforementioned theses are indeed part of a classic debate in hermeneutics, literary theory, and philosophy of language. There are multiple perspectives on whether the author's intention is in some sort essential in fixing the meaning of his/her work and therefore for interpreting it. A first approach on the subject is called *actual intentionalism*. In its strong version, called *absolute*,²² this view holds that the author's intended meaning is the only valid interpretation of a work. According to this perspective, the work's meaning is what the author consciously means to express, and understanding this intention is necessary to correctly interpret the work itself. The *moderate* version acknowledges the relevance of the author's intention but does not make it the sole determinant of meaning. It suggests that while the author's intention can guide interpretation, other factors, such as cultural context, reader reception, textual evidence and conventions, also play a role. Another interesting perspective is the one of *hypothetical intentionalism*, which states that the meaning of a work is the result of the best hypothesis made by a competent audience on the author's intentions, based on the publicly information available. The intention is relevant, but it is not ultimately what constitutes the meaning of a work. According to Tolhurst,²³ a supporter of this position, we may need the context of a text as well: «a text must be viewed as an utterance whose meaning and identity are defined in

²² S.Y. LIN, *Art and interpretation*, 2018, in *Encyclopedia of Philosophy*: <https://iep.utm.edu/art-and-interpretation/#H8>.

²³ W.E. TOLHURST, *On what a text is and how it means*, in «The British Journal of Aesthetics», 19, 1979, pp. 3-14.

part by the context in which it has been produced». ²⁴ When we want to interpret a text, then, we shall consider both the meaning of the words in it and the context, which may or may not include the intention of the author, even because considering also that the author may fail to express what he/she intended. And this is precisely an epistemic dilemma, clearly put by Trivedi. ²⁵ That is, it is not easy to understand when and how the intentions of an author are fully realized in a work: «The question, then, is how do we, as the audience, *know* whether the artist's semantic intentions have been successfully realized or not?». ²⁶

And:

an *epistemic dilemma*, a dilemma with *redundancy* as one of its horns, and *indeterminacy* as the other. As competent audience members seeking to understand an artwork correctly, either we can have access to work-meaning independently of knowing successfully realized semantic intentions, or we cannot. If, on the one hand, we can have access to work-meaning independent of knowledge of successfully realized actual semantic intentions—say through knowledge of the artwork, its context of production, and the public conventions that apply to it—then actual intentionalism is otiose, for we need not ascertain successfully realized semantic intentions to correctly interpret artworks and know their correct meanings. On the other hand, if we cannot have access to work-meaning independently of knowing successfully realized actual semantic intentions, then perhaps we have no way of knowing whether the artist's actual semantic intentions have been successfully realized in a given artwork. ²⁷

²⁴ Ivi, p. 3.

²⁵ S. TRIVEDI, *An Epistemic Dilemma for Actual Intentionalism*, in «British Journal of Aesthetics», 41, 2001, pp. 192-206.

²⁶ Ivi, p. 198.

²⁷ Ivi, pp. 198-199.

On the other side, we can appreciate the Reader-Response Theory, which emphasizes the role of the reader in constructing meaning. According to Fish,²⁸ meaning is not fixed but emerges through the interaction between the reader and the text. The author's intention may be one factor, but it is not essential. Finally, there is the so called *textual autonomy* from New Criticism,²⁹ according to which the meaning of a work is contained within the text itself and should be analyzed independently of the author's biography or intentions. Close reading of the text, rather than speculation about the author's mind, is key to interpretation. Another perspective in this context, which does not consider the intention of the author as essential in fixing textual meaning, which I think is some sort of modern development of hermeneutics, is the one following from the famous thesis of the *Death of the Author* by scholars like Barthes or Foucault.³⁰ This view argues that once a text is published, it enters a network of cultural and linguistic meanings that go beyond what the author consciously intended. Readers bring their own perspectives, and meaning is shaped by interpretation rather than authorial control: «it exists a place where the multiplicity gather, this place is not the author, as it was said since now, but the reader: the reader is that place in which every quotations of the art of writing find a place, without getting lost».³¹

²⁸ S. FISH, *Is there a text in this class?*, in *Campus wars*, London, Routledge, 2021, pp. 49–56.

²⁹ A. COMPAGNON, *Il demone della teoria: letteratura e senso comune*, cit.

³⁰ C. NEW, *Philosophy of literature: an introduction*, London, Routledge, 2002.

³¹ «Esiste però un luogo in cui tale molteplicità si riunisce, e tale luogo non è l'autore, come sinora è stato affermato, bensì il lettore: il lettore è lo spazio in cui si inscrivono, senza che nessuna vada perduta, tutte le citazioni di cui è fatta la scrittura» (R. BARTHES, *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, cit., p. 56).

Siculatorum Gymnasium

Marta Maria Vilardo, *The importance of the reader*

Sometimes it is very difficult to grasp the intention of the author, even because there are some situations in which even the author may not know what really his/her intention in the first place is. This is something that is clearly stated in a famous article, *The Intentional Fallacy*, whose authors maintain an account called *anti-intentionalism*:

confession of how poems were written which would do as a definition of poetry just as well as “emotion recollected in tranquility”- and which the young poet might equally well take to heart as a practical rule. Drink a pint of beer, relax, go walking, think on nothing in particular, look at things, surrender yourself to yourself, search for the truth in your own soul, listen to the sound of your own inside voice, discover and express the *vraie vérité*.³²

According to this view the intention is not relevant, similarly to what is claimed by Barthes, for fixing the meaning of a work, and this is extremely interesting in order to reconsider the role of the reader as well, as we will see. If one thinks that meaning is primarily determined by the author’s conscious goals, then intention is crucial. However, if one sees meaning as something that emerges from the text and its engagement with different readers, then authorial intent is just one factor among others. A balanced view might be that intention can provide valuable insights into a work but should not be treated as the final authority on meaning. Many great works resonate precisely because they allow for multiple interpretations beyond what the author originally envisioned. As Richardson claims, the intention of the author may be relevant in interpreting an artwork, and it is in most cases, but it does not mean that it fixes the meaning of the work of art itself.³³

³² W.K. WIMSATT, M.C. BEARDSLEY, *The Intentional Fallacy*, in «The Sewanee Review», 54 (3), 1946, p. 475.

³³ B. RICHARDSON, *Essays in narrative and fictionality: Reassessing nine central concepts*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2021.

5. *The Reader*

If we see the role of the reader following from the discussion about the author's death, we can better appreciate the role on interpretation as well. We may have as many different valid interpretations as are the readers analyzing the same text. This means that the significance of the hermeneutics in this context is as important as it used to be. I am considering literature here as identifying with the activity of reading, as Proust used to say in *Le temps retrouvé*: like a mind that reacts to a book.³⁴ In this context, it is not simple, indeed, to consider what actually counts as reader, there are many different approaches that reflect on the topic, such as the ones that consider the dichotomy abstract/concrete, or the ones that focus on the expert reader, to name just a few, as I will briefly sketch, even though my concern here is more general. How does a work relate to a reader? We can rethink this problem in two different ways: 1) through the phenomenology of the individual act of reading; 2) through the hermeneutics of public answer to a text. The first account considers the time of reading: the text becomes a potential tool that can be identified with the reader and the activity of reading becomes a process that links the text with values and laws that are not inside the text as well. The text gives the guidelines for interpreting it, but it is the reader, ultimately, who builds the text with his/her own interpretation. This tradition belongs to his founder Ingarden,³⁵ who claimed that the text was in some sense a potential structure that become concrete in the reader: «Literature realizes itself in rea-

³⁴ A. COMPAGNON, *Il demone della teoria: letteratura e senso comune*, cit.

³⁵ R. INGARDEN, *Das Literarische Kunstwerk*, Tübingen, 1965.

ding. Literature has indeed a double and heterogeneous existence: it exists independently from reading, in texts and libraries, in a sort of potential aspect, but it becomes concrete only through the process of reading». ³⁶

The second account is more incline to a historical approach, which can be seen in the works of Jauss, ³⁷ who claims that we have a set of conventions that constitute an expert reader (or a set of expert readers). All these accounts consider the reader as abstract, which is a hypothetical or idealized reader, imagined by the author or assumed by the text itself. This reader perfectly understands the nuances, underlying themes, and stylistic devices of the text. They are not actual persons but a construct that represents an ideal audience capable of grasping every intended meaning and emotional nuance. The concept of the abstract reader allows authors and critics to discuss how texts are designed to be interpreted, assuming an ideal set of conditions for comprehension. The empirical reader is the real-life individual who reads the text. This reader brings their own experiences, biases, cultural background, and personal interpretations to the reading process. Empirical readers may not always capture every intended nuance of the text due to these individual differences. The interactions between empirical readers and texts are studied in Reader-Response criticism, which emphasizes how different people understand and react to literary works in diverse ways based on their personal contexts.

³⁶ «la letteratura si realizza nella lettura. La letteratura ha quindi un'esistenza doppia ed eterogenea: esiste indipendentemente dalla lettura, nei testi e nelle biblioteche, in potenza per così dire, ma si concretizza soltanto attraverso la lettura» (A. COMPAGNON, *Il demone della teoria: letteratura e senso comune*, cit., p. 161).

³⁷ H.R. JAUSS, A. GIUGLIANO, *Estetica della ricezione*, Napoli, Guida Editore, 1988.

In summary, the abstract reader is a theoretical concept that represents an idealized audience fully attuned to the author's intentions, whereas the empirical reader is the actual individual engaging with the text, each bringing their unique perspective and context to their reading experience. This distinction is a topic explored by several key theorists in the field of Reader-Response criticism and literary theory.

In this context we may provide a range of perspectives on how texts interact with readers, highlighting the dynamic between the envisioned and the actual reader, giving strength to the idea that there are as many interpretations of a work of art as there are readers. More specifically, we may consider Iser, as perhaps one of the most influential figures when it comes to the concept of the implied reader, which is closely related to the idea of the abstract reader. In his works³⁸ Iser discusses how texts guide readers towards a particular interpretation, shaping the reading experience by suggesting an implied reader who is equipped to fully engage with the text's complexities. Iser highlights the concept of *gaps* in a text—places where the reader must actively fill in missing information, leading to different interpretations. In his theory of interpretive communities, Fish emphasizes that the meaning of a text is shaped by the expectations and conventions of the reader's cultural and social group rather than by the text itself. His approach focuses more on the empirical readers and how their interpretations are influenced by their communal norms. Fish's interpretive communities' theory suggests that meaning is not in the text itself but in the way communities

³⁸ W. ISER, *L'atto della lettura*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 212.

of readers construct it.³⁹ Eco introduces the concept of the model reader⁴⁰ and he explores how texts anticipate certain competencies in their readers. This model reader is akin to Iser's implied reader but focuses more on the competencies required to decode text complexities. Jauss, a key figure in the development of Reception Theory, emphasizes the historical audience and their aesthetic experience. His work often looks at how different historical readers (empirical readers) interpret texts based on their own temporal and cultural contexts. Finally, as I have already mentioned, Barthes⁴¹ discusses the role of the reader in creating the meaning of a text, arguing for a more active role for the empirical reader, in favor of empowering the reader's interpretive role. As was already underlined before, even the hermeneutic perspective may be helpful in the same purpose. Gadamer's philosophical hermeneutics argues that interpretation is shaped by the horizon of expectations of the reader. Each reader brings a unique set of experiences, cultural background, and personal biases that shape how they understand a text, while Ricoeur⁴² suggests that meaning is polysemic (multi-layered) and is never fixed, as the reader actively constructs meaning rather than passively receiving it; and Wimsatt and Beardsley,⁴³ from an Anti-Intentionalist perspective, state that it is the reader that makes the text, since we may never know the intentions of the author. Another point to consider on the importance of the reader is made by Lamarque: «a work can only survive if there are

³⁹ S. FISH, *Is there a text in this class?*, in *Campus wars*, cit., pp. 49-56.

⁴⁰ U. ECO, *The role of the reader: Explorations in the semiotics of texts*, Vol. 318, Bloomington, Indiana University Press, 1979.

⁴¹ R. BARTHES, *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, cit.

⁴² P. RICOEUR, *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, TCU press, 1976.

⁴³ W.K. WIMSATT, M.C. BEARDSLEY, *The Intentional Fallacy*, cit.

readers competent to read it. Even if written texts survive it seems that if no one decipher them then the works they embody are lost».⁴⁴

This quote arises the issue of a competent reader, that, together with interpretive communities, is something that one should consider in order to give a valid account in Literary Studies of what count as competent readers, especially when it comes to literary criticism. We may elaborate other arguments in favor of the idea that there are as many valid interpretations as the readers. We may take one from the cognitive science and perception. Psychological studies suggest that perception is subjective. Two individuals looking at the same painting or reading the same book may focus on different details based on their cognitive biases and prior experiences; memory and emotions also play a role in interpretation. The same person might interpret a text differently at different points in their life. Postmodernism and Deconstructionism may have argument on this topic, as well. Derrida's⁴⁵ deconstruction shows that meaning is never fully stable. A text contains multiple, sometimes contradictory meanings that emerge depending on the reader's focus and interpretive framework. This implies that no single, final interpretation of a work exists. Studies in literary criticism and education may also show that different readers produce different interpretations even when reading the same text under the same conditions. Book clubs and academic discussions often demonstrate that individuals take away different themes, meanings, and emotional responses from the same piece of literature. This multitude of interpretations arises because meaning is considered here not as an inherent property of the artwork but as actively co-constructed between the work and each individual reader. If interpretation depends

⁴⁴ P. LAMARQUE, *The Philosophy of Literature*, cit., p. 71.

⁴⁵ J. DERRIDA, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1990, pp. 359–376.

Siculatorum Gymnasium

Marta Maria Vilardo, *The importance of the reader*

on the reader's background, emotions, and context, then, by definition, each reading experience is unique. For example, in artistic interpretation, we may say that no unique model exists, because the same text or artwork is interpreted differently across historical and cultural contexts; because of individual cognitive and emotional differences, that lead to different meanings; and because of ambiguity of meaning, any given work allows multiple, sometimes contradictory, readings. This may mean that there is no single universal meaning. Let's apply this idea to a specific work of literature, let's say, Franz Kafka's *The Metamorphosis*. For different readers r_1 , r_2 , r_3 , r_4 and r_5 , we may have distinct interpretations:

- a) *Existentialist Interpretation*: reader r_1 understands, for example, Gregor Samsa's transformation into an insect as a metaphor for existential alienation. The story represents that the human condition—Gregor loses his social identity and becomes an absurd figure.
- b) *Psychoanalytic Interpretation*: reader r_2 , using Freudian psychoanalysis, interprets Gregor's transformation as an expression of repressed desires or the Oedipus complex. His transformation reflects unconscious guilt and internalized pressures.
- c) *Marxist Interpretation*: reader r_3 views *The Metamorphosis* as a critique of capitalism. Gregor, a dehumanized worker, is discarded when he becomes useless. His insect-like form symbolizes the exploitation of the working class.
- d) *Disability Studies Interpretation*: reader r_4 sees the narration as an exploration of how society treats disabled individuals. Gregor's transformation represents a person whose disability renders them *unproductive*, leading to neglect and eventual disposal.
- e) *Personal Emotional Response*: reader r_5 connects Gregor's story to personal experiences of family estrangement and emotional neglect. Meaning is subjective and unique to this reader's life.

If there were a single objective meaning, there would exist just one valid interpretation, but since no interpretation may fully exhaust the meaning of the text, readers may interpret it based on their own background (philosophy, psychology, politics, personal experience), and interpretation may change over time for the same reader, thus, *The Metamorphosis* seems not to have just one valid meaning but as many interpretations as there are readers. This pluralistic thesis can, of course, encounter several criticisms. These critiques come from hermeneutics, formalism, analytic philosophy of language, and cognitive science. A first mild criticism belongs to the argument from objective constraints (Eco, Hirsch, Putnam), according to which not all interpretations are equally valid. A text or artwork imposes constraints on possible meanings. Eco⁴⁶ argues that while texts allow multiple interpretations, they are not infinitely open. Some interpretations are outright incorrect (e.g., reading *The Metamorphosis* as a romance novel). Hirsch distinguishes between meaning (which is fixed by the author's intent) and significance (how readers interpret it): while significance may vary, the core meaning is not purely subjective. Putnam argues that words and symbols refer to objective meanings based on shared linguistic conventions. If each reader's interpretation were radically unique, communication itself would break down. But while meaning is constrained, this does not mean that it is fixed. Interpretation is not arbitrary, but it remains open-ended. The existence of implausible interpretations does not imply the existence of a single correct one. While some interpretations may seem less plausible, the existence of constraints does not imply a single correct meaning. Even Eco, who argued for interpretive limits, recognized the *open work*, where meaning depends on the reader's engagement and Hirsch's distinction between meaning and significance collapses when applied practically:

⁴⁶U. Eco, *The Limits of interpretation*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

Siculatorum Gymnasium

Marta Maria Vilardo, *The importance of the reader*

even meaning is shaped by cultural and historical changes. So maybe we can say that constraints do not negate the individuality of interpretation; they simply guide the interpretive process. A second criticism is the argument from communal interpretation (Davidson, Fish), that claims that interpretation is not individual but shaped by interpretive communities. Fish argues that meaning is not purely personal but constructed within interpretive communities (e.g., scholars, critics, religious groups). These communities establish shared norms for interpretation, while Davidson suggests that interpretation is governed by shared linguistic and cultural norms. If meaning were entirely individual, communication would be impossible. I guess we can say here that even within communities, individual interpretations still differ. While communities provide guidelines, they do not dictate a single interpretation, while they influence interpretation, they do not eliminate individual variation. Even within academic, religious, or artistic communities, interpretations remain diverse. Different readers within the same community disagree. A literary scholar and a casual reader might interpret *The Metamorphosis* differently, even if they share some interpretive norms. Interpretive communities evolve over time, showing that meaning is not fixed. Consider how feminist or postcolonial readings of classic texts emerged only in recent decades. Communities provide a framework, but interpretation remains ultimately personal and context-dependent. A third argument is from *intentionalism* (Knapp and Michaels, Nehamas), that claims that the author's intent plays a crucial role in determining meaning. Knapp and Michaels argue that meaning is determined by the author's intention, not by readers. They claim that allowing infinite interpretations leads to interpretive nihilism, where meaning becomes arbitrary. Nehamas suggests that while interpretation can be flexible, it should not ignore the author's historical and cultural context. But authorial intent is often unclear or unknowable, as I have already underlined before. Even if an

author has a specific meaning in mind, that meaning may not be accessible to all readers, and texts can take on new meanings beyond their original intent. It is also worth to say that as the authors of *The Intentional Fallacy* state, it occurs sometimes that neither the author is fully aware of his/her intention.⁴⁷ Authorial intent can be unknowable or contradictory. Many authors have left ambiguous or multiple possible readings. Even if an author attributes a specific meaning to his/ her text, this often acquires new meanings over time (e.g., Orwell's 1984 has been interpreted as a critique of both Soviet totalitarianism and modern surveillance capitalism). Authorial intent may be relevant, but it does not exhaust the meaning of a text. Interpretation remains open-ended. There also is a fourth argument from cognitive science (Fodor, Pinker, Sperber and Wilson), according to which human cognition is structured in a way that limits possible interpretations. Fodor argues that our brains are wired to recognize patterns and meanings based on innate cognitive structures. This suggests that not all interpretations are possible. Pinker claims that language and perception are shaped by universal cognitive constraints, meaning that readers will tend to converge on certain core meanings. Sperber and Wilson's Relevance Theory suggests that humans seek the most relevant meaning in communication, limiting extreme interpretations. It is important to stress that these arguments have received, as it is well-known, criticisms as well, that I do not evaluate here, being out of my scope. Cognitive structures may guide interpretation, but they do not determine it. Cultural, emotional, and contextual differences ensure that interpretations remain diverse. Cultural, historical, and emotional factors shape how

⁴⁷ Here is a confession of how poems were written which would do as a definition of poetry just as well as "emotion recollected in tranquillity"- and which the young poet might equally well take to heart as a practical rule. Drink a pint of beer, relax, go walking, think on nothing in particular, look at things, surrender yourself to yourself, search for the truth in your own soul, listen to the sound of your own inside voice, discover and express the *vraie vérité*. Cfr. W.K. WIMSATT, M.C. BEARDSLEY, *The Intentional Fallacy*, in *The Sewanee Review*, 54 (3), 1946, p. 476.

Siculatorum Gymnasium

Marta Maria Vilardo, *The importance of the reader*

we interpret texts. If cognition truly fixed interpretation, we would expect all readers to interpret the same work similarly. In reality, interpretations vary widely across cultures and individuals. Even highly structured texts (e.g., legal texts, religious scriptures) are interpreted in multiple ways despite cognitive constraints. So maybe cognition provides a starting point, but interpretation remains flexible and context-dependent. A moderate position may be that interpretations are not infinite but are contextually constrained by language, culture, and the work itself; some interpretations are more plausible than others, but plausibility is often debated within interpretive communities; and authorial intent is informative but not authoritative, meaning is co-constructed between the work and the reader. Even if some interpretations are less likely or less conventional, this does not imply a single objective meaning. Interpretation is a negotiation between text and reader, where each individual constructs meaning uniquely.

6. Conclusions

I tried to give some arguments supporting the thesis that the interpretation of an artwork is built by the reader rather than by pure reference to authors' intentions, so that there can be as many *valid* interpretations as readers. This means that we could have many literary characters as well, depending on the mind of the reader and not just the author that in some sense created them. While an author provides the framework and descriptions of a character, it's ultimately the reader who breathes life into these descriptions through his/her imagination; this could mean, as I tried to show, that we may not attribute to literary characters some essential properties, in a rigid sense. We may not agree on these kinds of properties because of the difference of interpretations that different readers may have. Different readers may envision a character's appearance,

voice, and mannerisms in varied ways, based on their personal experiences, cultural background, and even their mood while reading. This subjective interpretation means that each reader constructs a unique mental image and understanding of the character. Authors often leave gaps in their narratives, whether intentionally or not, which readers fill based on their interpretation. Ambiguity in character actions, motivations, or histories invite readers to use their imagination to supply these missing details, effectively participating in the character's construction. Readers often connect with characters based on their own emotions. This connection can cause readers to empathize with a character in ways that the author may not have anticipated or explicitly intended. This emotional engagement can lead to readers perceiving characters in light of their own values, fears, desires, and prejudices. Readers' understandings of characters are influenced by their cultural and historical contexts, which might be different from the contexts of the author at the time of writing. As such, characters may be perceived and understood in radically different ways by different generations or cultures, demonstrating that it is the reader's mind that molds the character to fit contemporary or local norms and values. Various schools of literary criticism, such as reader-response theory, emphasize the reader's role in creating the meaning of a text. According to this perspective, the text itself is like a blueprint or script, and the reader is the performer or director who brings it to life, constructing characters and narratives through their engagement with the text. Readers often project their own psychological states and developments onto characters, seeing parts of themselves reflected in them or using characters as a way to explore parts of themselves indirectly. This projection can deeply influence how a character is perceived and understood, with readers effectively co-creating the character's psychological depth based on their own experiences. These arguments may suggest that while authors set

the stage and script, it is the readers who play a crucial role in building characters, highlighting the interactive nature of reading and the co-creative process of literary interpretation. This focus on the reader should not suffer from the same destiny that the role of the author suffered before.⁴⁸ The point here that I would like to stress is that even though, as I tried to argue, the role of the reader should have more importance and should be counted as one of the fundamental features in analyzing fictional characters and a work in general, it is not the only one. Interpreting a text is a complex activity as the hermeneutic perspective in continental tradition clearly showed. As human being, we have a dimension that is intrinsically interpretive, symbolic, and it cannot and should not reduce to a single correct perspective, not even a simple one.

REFERENCES

- BARTHES, R., *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Torino, Einaudi, 1988.
- COMPAGNON, A., *Il demone della teoria: letteratura e senso comune*, Torino, Einaudi, 2000.
- D'AGOSTINI, F., *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997.
- DERRIDA, J., *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1990, pp. 359-376.
- DILTHEY, W., *Introduzione alle scienze dello spirito: tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, tr. it. di G. de Toni, Milano, Bompiani, 2007.
- ECO, U., *The Limits of interpretation*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

⁴⁸ A. COMPAGNON, *Il demone della teoria: letteratura e senso comune*, cit.

- ECO, U., *The role of the reader: Explorations in the semiotics of texts*, Vol. 318, Bloomington, Indiana University Press, 1979.
- FISH, S., *Is there a text in this class?*, in *Campus wars*, London, Routledge, 2021, pp. 49-56.
- GADAMER, H.G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983.
- HEIDEGGER, M., *Essere e tempo* (1927), a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005.
- INGARDEN, R., *L'opera d'arte letteraria*, tr. it. di Lidia Gasperoni, Verona, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, 2011.
- ISER, W., *L'atto della lettura*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- JAUSS, H.R., GIUGLIANO, A., *Estetica della ricezione*, Napoli, Guida Editori, 1988.
- KROON, F., VOLTOLINI, A., *Fictional Entities*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023. E.N. Zalta, U. Nodelman, U. (eds), Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023.
- LAMARQUE, P., *The philosophy of literature*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2008.
- LIN, S.Y., *Art and interpretation*, 2018, in *Encyclopedia of Philosophy*: <https://iep.utm.edu/art-and-interpretation/#H8>
- NEW, C., *Philosophy of literature: an introduction*, London, Routledge, 2002.
- RICHARDSON, B., *Essays in narrative and fictionality: Reassessing nine central concepts*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2021.
- RICOEUR, P., *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, TCU press, 1976.
- SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutics and criticism and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- THOMASSON, A.L., *Fiction and metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- TOLHURST, W.E., *On what a text is and how it means*, in *The British Journal of Aesthetics*, 1979, 19, pp. 3-14.

Siculatorum Gymnasium

Marta Maria Vilardo, *The importance of the reader*

TRIVEDI, S., *An Epistemic Dilemma for Actual Intentionalism*, in *British Journal of Aesthetics*, 2001, 41, pp. 192-206.

VOLTOLINI, A., *How ficta follow fiction: A syncretistic account of fictional entities*, Vol. 105, Luxembourg, Springer Science & Business Media, 2006.

WIMSATT, W.K., Beardsley, M.C., *The Intentional Fallacy*, in «The Sewanee Review», 54 (3), 1946, pp. 468-488.

NATURA E SPIRITO: LA RIVOLUZIONE METODOLOGICA DI JOHANN WOLFGANG GOETHE

di *Isabella Bazzano*

I molteplici interessi di Goethe sono sempre stati accompagnati dall'idea dell'inscindibile totalità armonica di natura e spirito. La grande rivoluzione metodologica goethiana consiste proprio nel tentativo di armonizzare i due campi del sapere, come è stato efficacemente sottolineato da Steiner:

Goethe fu condotto alla geologia dagli incarichi del suo ufficio relativi alle miniere di Ilmenau [...]. In mezzo al relativo lavoro pratico nacque in lui il bisogno scientifico di scoprire le leggi di quei fenomeni ch'era messo in grado di osservare da vicino [...]. Qui emerge subito una peculiarità insita profondamente nella natura di Goethe. Egli ha un bisogno essenzialmente diverso da quello di molti scienziati. Mentre per questi ultimi l'importante sta soprattutto nella conoscenza del particolare, e una costruzione ideale, un sistema, li interessa generalmente solo in quanto ne ricevono aiuto nell'osservazione dei particolari, per Goethe il singolo fenomeno è solo un punto di passaggio verso una vasta comprensione generale dell'esistenza.¹

Più che insistere sulle singole scoperte di Goethe nei vari campi del sapere, è importante puntare l'attenzione sul suo metodo di lavoro e sulle modalità di divulgazione di quanto lui ha teorizzato. Da questo punto di vista, non ha senso separare lo

¹ R. STEINER, *Le opere scientifiche di Goethe*, a cura di G. Berrettoni, Genova, Melita, 1988, pp. 171-173.

studioso della natura dall'umanista, così come sarebbe riduttivo separare i due ambiti di applicazione della ricerca goethiana, ovvero quello scientifico e quello umanistico.

Il metodo utilizzato da Goethe è infatti rivoluzionario nel suo tentativo di armonizzare l'approccio epistemologico con un atteggiamento umanistico-letterario, argomento ancora oggi di grande attualità e complessità, entro il dibattito culturale tedesco ed europeo in genere. Significativo in tal senso è il giudizio di Meinecke a proposito della grande rivoluzione culturale ascrivibile a questo intellettuale:

Senza Goethe non saremmo quel che siamo [...]. Un'azione come è stata quella di Goethe, un'azione che ha mutato il clima spirituale dell'umanità, dev'essere ripercorsa con l'aiuto di una sintesi intuitiva in cui confluiscono un largo sapere e una intima esperienza personale.²

Per quanto concerne la speculazione, a Goethe è stato riconosciuto immediatamente un ruolo di rilievo, soprattutto per quanto riguarda la ricerca nell'ambito delle scienze naturali, anche se i suoi studi naturalisti vennero tal volta considerati dai suoi contemporanei come il frutto di una certa genialità filosofica, non corredata da un modo di procedere epistemologicamente rigoroso.

Sebbene sia in qualche misura avventato considerare Goethe come il progenitore di talune grandi scoperte scientifiche, è certo, però, che nei suoi scritti egli abbia spesso saputo riferire in maniera sistematica il procedere di tali ricerche. A conferma del rigore e della coerenza dell'operare del Goethe scienziato, è possibile considerare le influenze che questo intellettuale ebbe su illustri scienziati, tra i quali il botanico J.F. Wolff (per quanto riguarda la metamorfosi delle piante), l'anatomista V. d'Azyl (per lo studio cranico e facciale) ed il filosofo della natura L. Oken (per

² F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, a cura di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Firenze, Sansoni, p. 376.

quel che concerne gli studi su vertebre e cranio). Tuttavia, è ampiamente provato che Goethe ignorasse quasi del tutto gli studi degli altri naturalisti, anche se partecipò attivamente a molti importanti dibattiti scientifici del tempo e promosse la ricerca corrispondendo con molti illustri esponenti del mondo della scienza di allora, pubblicando diversi importanti studi in materia.

È certamente vero che gli interessi scientifico-naturalistici di Goethe sono stati il punto di partenza di tante sue riflessioni sull'uomo, ma è necessario ammettere che il suo empirismo metodologico si differenziò notevolmente da quello praticato dalla scienza ufficiale, e ciò proprio in virtù dell'approccio umanistico che egli seppe dare agli studi naturalistici.

Se si considera invece la formazione filosofica di Goethe, è possibile affermare una variegata mole di influssi che hanno contribuito a formare la sua *Weltanschauung*. Goethe lesse e studiò parecchi autori, tra cui Plotino, Spinoza, Kant, Fichte e Schelling, ed è senz'altro possibile anche ammettere che egli abbia attinto dalla filosofia presocratica, in particolare da Eraclito. Evidente, poi, è l'influsso della filosofia platonica, dal momento che la teoria morfologica è fondata sul principio per cui tutte le cose che l'uomo percepisce non sono altro che manifestazioni dell'idea, intesa come entità unitaria ed eterna. Agli studi di Aristotele si devono, poi, l'utilizzo del metodo comparativo, l'amore per la concretezza dei fatti, l'avversione per qualunque forma di meccanicismo e di atomismo e, infine, la concezione olistica della natura, intesa come ordine dinamico ed armonico.

Per quanto concerne la grandezza e l'importanza dell'opera storico-filosofica goethiana, queste non furono spesso immediatamente percepite, venendo alla ribalta soprattutto dopo la sua morte. Di ciò ha dato una lettura significativa W. Jablonsky, come emerge da questa osservazione:

Noi dobbiamo cercare le radici storiche dell'indagine goethiana in quelle epoche, in cui non si era ancora separato il sapere in singoli rami, in cui invece la vita spirituale

di un popolo, giovane e forte, formava ancora un'unità [...]. In questi periodi noi ci imbattiamo in alcune posizioni umane, che sono intimamente della stessa natura di quelle assunte da Goethe nei suoi scritti scientifici, e la concordanza delle stesse posizioni spirituali nell'uomo è in fondo quello che caratterizza la tradizione vivente.³

Indubbiamente la formazione umanistica di Goethe ha concorso allo sviluppo dei suoi interessi scientifici. Egli stesso, inoltre, ha sempre avuto chiara consapevolezza della portata degli avvenimenti storici che hanno attraversato la sua vita, attribuendo a questi una significativa influenza sul suo vissuto e sulla sua attività intellettuale.

È possibile rintracciare le indicazioni metodologiche prospettate da questo intellettuale approfondendo la lettura della sua sterminata produzione: le riflessioni epistemologiche non si trovano raccolte in opere dedicate a questo, ma percorrono trasversalmente ed in modo rilevante la sua molteplice produzione scientifica e letteraria.

In questo senso appare ancora aperta la questione sulla possibile sistematicità del pensiero goethiano, anche alla luce di alcune esplicite omissioni, specie in relazione ad alcune più specifiche conoscenze scientifico-naturalistiche.

I criteri di indagine sulla natura hanno certamente influenzato la ricerca storica goethiana: l'interesse dell'intellettuale per i processi morfologici e per il dinamismo della natura gli fecero riscoprire, in ambito umanistico, l'evoluzione temporale, intesa come un ininterrotto fluire, di passato, presente e futuro. Viceversa, l'approccio intuitivo utilizzato dall'intellettuale nella comprensione autentica dei fatti umani, allontanò lo scienziato Goethe da ogni visione meramente meccanicistica del reale.

³ W. JABLONSKY, *Goethe e le scienze naturali*, Bari, Laterza, 1938, p. 57.

Appare dunque chiaro che l'intellettuale tedesco abbia sempre tentato una possibile conciliazione tra istanze della scienza e motivazioni spirituali, privilegiando una forma di penetrazione più vasta dello spirito dell'universo.

Goethe trasse certamente la sua visione spirituale della natura dalle discipline umanistiche cui si dedicò con maggiore passione: la poesia, l'arte, la letteratura. La poesia, prima ancora che la letteratura, lo ha condusse ad una vicinanza empatica con la realtà, mentre gli studi religiosi lo misero poi al cospetto dei limiti e della fragilità umana, spingendolo verso una lettura vitalistica della realtà (con l'approdo ad una sorta di panteismo mistico); l'arte, infine, ne determinò l'approccio "intuitivo-sentimentale" alla natura. L'indissolubile connessione gnoseologica (generalmente collegata alla costitutiva complessità naturale/spirituale dell'essere umano), però, non deve occultare le inevitabili, per certi versi decisive, differenze che Goethe individua tra i due ambiti fondamentali del sapere, vale a dire quello scientifico e quello umanistico: egli si mostra chiaramente scettico circa la possibilità di una conoscenza oggettiva del mondo storico, che invece ritiene perseguibile in ambito naturalistico.

Nel complesso itinerario di ricerca di tale intellettuale è possibile rintracciare alcuni aspetti fondamentali, come per esempio la visione globale e dinamica del reale, l'utilizzo del metodo comparativo e dell'abduzione, l'importanza riservata all'azione non meno che alla teorizzazione, all'intuizione e all'immaginazione; criteri, questi, che rimangono validi tanto in ambito umanistico quanto nel contesto scientifico-naturale.

Tuttavia Goethe individua anche precisi limiti rispetto ad ogni smisurata pretesa conoscitiva come pragmatica, da parte dell'uomo. La causa principale di tale limitazione è individuata nel carattere stesso della verità, che in ambito naturalistico risulta chiaramente spiegato attraverso il concetto di *Urphänomen*; ma anche restando in ambito strettamente umanistico è evidente il continuo richiamo goethiano al dramma esistenziale derivante

dalla chiara consapevolezza individuale del limite gnoseologico. In quest'ottica, poi, la divinità (con la sua forte definizione in senso panteistico) diventa l'anello di congiunzione tra natura e spirito e la sua azione determinante, nella natura come nella storia, non risulta in alcun modo comprensibile da parte dell'uomo, nonostante venga riconosciuta all'individuo una limitata (certamente maggiore nei soggetti eccellenti) capacità di modificare il corso degli eventi.

Il concetto di verità viene affrontato da questo intellettuale, anche da un punto di vista psicologico. Per certi versi è possibile affermare, come ha fatto Steiner, che Goethe abbia inclinato verso l'antroposofia, intesa come percorso di conoscenza capace di guidare l'uomo alla comprensione dello spirito dell'universo. Secondo tale concezione, l'individuo raggiunge la conoscenza di ciò che desidera autenticamente sapere e questo rimanda chiaramente al concetto goethiano di verità, intesa come ciò che all'uomo si addice di sapere, ma Goethe non chiarì mai tale affermazione, limitandosi a continui riferimenti ai confini gnoseologici propri dell'essere umano. La verità è una rivelazione che dall'interno procede verso l'esterno, per questo risulta essere una sorta di sintesi tra mondo e spirito, un risultato dato dall'esercizio dell'intuizione, dell'immaginazione e dell'intelligenza; per questo motivo l'utilizzo degli strumenti tecnologici è visto (ed in questo l'antimodernità di Goethe è evidente) come un impoverimento ed un travisamento della realtà conosciuta.

L'incapacità umana di penetrare i misteri ontologici provoca nell'individuo un lacerante conflitto interiore, perché alla sua certezza di non essere niente di fronte alla vastità dell'universo fa da contraltare la convinzione della sua potenza in quanto essere razionale.

Lontano dal ricercare la realtà ultima e più intima dell'universo nei suoi elementi fisici o nella legge che le governa, Goethe la individuò, piuttosto, nell'Idea, schierandosi decisamente contro l'accumulazione empirica e cumulativa dei dati, tipica delle

scienze moderne. Egli era veramente convinto che la scienza autentica avesse a che fare unicamente con oggetti ideali, perché essa ha la sua ragione ultima nel bisogno conoscitivo che si origina dallo spirito.

Le questioni scientifiche riguardano, quindi, interrogativi umani cui la natura, da sola, non può rispondere, e l'attività scientifica consiste nel risolvere quesiti intellettuali per mezzo di risposte che derivano dalla capacità ideativa dell'uomo. Per questo motivo, la legge scientifica ha, dunque, carattere puramente ideale, e la conoscenza trova la sua vera essenza nella capacità umana di creare un'immagine più complessa di quella che sono in grado di fornire i sensi, che pure restano il tramite di ogni esperienza. Secondo questo punto di vista, è la conoscenza teoretica a rendere note le condizioni ideali dell'esperienza sensibile, inducendo all'azione concreta. Da ciò discende il riconoscimento dell'intimo legame tra pensiero ed azione, tra sfera naturale e dimensione spirituale.

Nell'interesse goethiano per lo sviluppo armonico di tutte le facoltà può essere dunque vista la risposta ad ogni forma di empirismo riduzionista: solo mediante la più elevata tensione di tutte le facoltà, l'uomo può comprendere la produttività e la dinamicità della natura.

Proprio tale convinzione di fondo ha poi reso complessa e tal volta criptica l'interpretazione critica del pensiero di Goethe. Viene dunque a cadere uno dei principi fondanti della scienza moderna, quello del rigore empirico e della sua priorità gnoseologica, di una scienza attenta solo al dato fenomenico e in grado di disegnare un'immagine obiettiva del mondo, e di una sfera spirituale reclusa nella volontà di colui che indaga.

Questo non esclude, però, che il filosofo tedesco abbia attribuito alla natura una minore arbitrarietà rispetto alle manifestazioni umane, è però importante sottolineare la sua radicata convinzione della conoscenza umanistica come rivelatrice delle leggi profonde della natura.

A sostenere con convinzione l'esistenza di un profondo intreccio, in Goethe, tra il metodo d'indagine naturalistico e quello storico è stato, tra gli altri, Löwith,⁴ mentre Cassirer⁵ gli ha riconosciuto il merito di aver posto le basi per una nuova concezione della storia e per un'innovativa metodologia storica. Questi ha considerato l'intuizione del "Goethe storico" di poco inferiore a quella del "Goethe naturalista"; secondo questo punto di vista, Goethe avrebbe avuto il merito di affidarsi ad un unico metodo d'indagine tanto nello studio della storia quanto nella ricerca scientifico-naturale, riconoscendo il valore umano della storia. Tale "senso storico" insegna, come legge fondamentale di ogni scienza, a collegare la propria attività ed i propri risultati a ciò che altri hanno già fatto e portato a compimento: la chiave del comprendere storico risiede, dunque, nella necessità di combinare il "produttivo" con lo "storico".

È indubbio che la metodologia di ricerca goethiana derivi principalmente dall'innata propensione (ereditata dal maestro Hamann) a rigettare tutto ciò che è separato dalla totalità: egli applicò questo principio alla comprensione della storia e della natura, delle grandi individualità e dei singoli fatti, così che ogni cosa doveva sembrargli riferita ad una più ampia totalità armonica.

L'influenza di Goethe è stata fondamentale, anche perché egli aveva chiaramente percepito la trasformazione della sensibilità europea, sebbene non si possa riscontrare in molti altri intellettuali del tempo un modo simile di intendere l'idealità della conoscenza e della vita:

Si potrà dire che Kant e Hegel hanno guidato il pensiero dei contemporanei [...] e così le opere poetiche di Schiller [...] Ma pensiero e sentimento fra loro uniti e in genere la

⁴ Cfr. K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, a cura di G. Colli, Torino, Einaudi, 2000, pp. 327-380.

⁵ Cfr. E. CASSIRER, *Goethe e il mondo storico*, a cura di R. Pettoello, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 53-63.

totalità della vita interiore, nessuno è stato in grado di afferrarli così profondamente come Goethe [...] Neppure i romantici.⁶

Il Goethe poeta e artista è anche un intenditore della natura: egli crede di rintracciare la chiave di comprensione del mondo e della totalità dell'esistenza nelle cognizioni scientifiche.

⁶ F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, cit., pp. 376-377.

ORGANOLOGIA, ESPERIENZA E STORIA.

LA MATERIA SECONDO FRANS HEMSTERHUIS

di Viviana Galletta

Il presente contributo prende in esame taluni aspetti della prospettiva antimaterialista articolata dal filosofo olandese Frans Hemsterhuis (1721-1790),¹ con particolare riguardo per le nozioni di organo e di esperienza. Perseguendo l'obiettivo di confutare i materialisti, i quali riducono la totalità del reale alla sola materia e alle sue modificazioni, Hemsterhuis propone un ripensamento critico della nozione di materia, dimostrandone il carattere relativo e parziale. Alla luce di un'organologia perfettibile, il filosofo olandese introduce il riferimento ad una nuova specie di esperienza in grado di attestare, attraverso mezzi inediti come l'organo morale, l'esistenza di aspetti della realtà irriducibili alla sola *face* fisico-materiale dell'universo.

¹ Filosofo olandese attivo nella seconda metà del Settecento, Frans Hemsterhuis fu apprezzato soprattutto nel contesto culturale tedesco, grazie alla funzione di mediazione svolta dalla principessa Amelie von Gallitzin, alle traduzioni di Jacobi e alle opere di recensione, traduzione e commento da parte di Herder. La filosofia hemsterhuisiana muove dalla confutazione dei materialismi europei per sviluppare, in termini assai originali, una teoria sull'immateriale e il progetto di fondazione di una scienza psicologica. Per una ricostruzione dettagliata degli studi critici sull'autore si rinvia a R. PARIGI, *Frans Hemsterhuis nella storiografia del Novecento*, «Cultura e scuola», XXIV, 1985, pp. 113-119. Tra i lavori monografici dedicati all'autore olandese si segnalano K. HAMMACHER, *Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis*, München, Wilhelm Fink, 1971; H. MOENKEMEYER, *François Hemsterhuis*, Boston, Twayne, 1975; E. MATASSI, *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Napoli, Guida, 1983. Per quanto concerne gli studi più recenti, segnalo L. ILLETERATI, A. MORETTO (a cura di), *Frans Hemsterhuis e la cultura filosofica Europea fra Settecento e Ottocento*, Trento, Verifiche, 2004; C. MELICA (a cura di), *Hemsterhuis: a European Philosopher rediscovered*, Napoli, Vivarium, 2005.

1. L'organologia hemsterhuisiana

Partendo dall'esame dei rapporti tra l'uomo e le «cose esteriori», ricerca che costituisce l'oggetto principale della *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti* (1772), Hemsterhuis introduce la nozione di organo. Esso è innanzitutto un mezzo, indicato anche nei termini di una «cavità»² o di un'«apertura»,³ che consente all'anima, e quindi all'uomo in quanto essere senziente, di ricevere passivamente le sensazioni da parte dei corpi materiali, di esserne affetto e modificato. In seguito, l'anima lavora attivamente, per mezzo dei segni, per elaborare le idee al fine di dire, conoscere e rappresentare l'universo, e quindi per agire su di esso modificandolo a sua volta. Nell'ambito di tali rapporti, che sono plurali tanto quanto lo sono i mezzi di cui si può disporre, l'anima, che è passiva fintanto che sente, svolge poi un ruolo attivo, in termini di capacità di rappresentazione e di progettazione, distinguendosi dalla mera passività della dimensione corporea e materiale: «Perciò, il corpo è uno strumento passivo del quale l'anima deve servirsi».⁴ Uno degli elementi di maggiore originalità dell'organologia hemsterhuisiana, e sul quale viene imposta una riconsiderazione critica intorno alla nozione di materia, è costituito dalla dimensione plastica, e quindi storica, attribuita agli organi.⁵ Difatti, secondo il filosofo olandese gli organi sono modificabili nel corso del tempo e nel senso di un loro possibile perfezionamento per mezzo dell'allenamento e dell'esercizio. In altri termini, per mezzo dell'educazione. Dunque, egli non esclude – riconoscendone, anzi, la ragionevolezza – che in futuro gli uomini possano sviluppare organi nuovi rispetto a quelli attuali.

² F. HEMSTERHUIS, *Sofilo o la filosofia*, in ID., *Opere*, a cura di C. Melica, Napoli, Vivarium, 2001, p. 574.

³ *Ibidem*.

⁴ F. HEMSTERHUIS, *Lettera sui desideri*, in ID., *Opere*, cit., p. 515.

⁵ Cfr. E. MATASSI, *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Napoli, Guida Editori, 1983, pp. 103-109. Si veda anche D. WHISTLER, *François Hemsterhuis and the Writing of Philosophy*, Storbritannien, Edinburgh University Press, 2022. In particolare, la terza parte di tale monografia è dedicata alla storia degli organi nel contesto della filosofia hemsterhuisiana e al confronto con le organologie di Charles Bonnet e di Denis Diderot (nello specifico, le pp. 101-196).

Difatti, secondo la filosofia della storia tracciata all'interno della *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, espressa attraverso l'immagine di una traiettoria eccentrica tracciata dalle «comete intorno al sole»,⁶ la plasticità degli organi e, di conseguenza, delle conoscenze umane, implica che nel corso del tempo, il cui andamento rivoluzionario è scandito da «periel» e da «afeli», gli uomini abbiano perso alcuni organi e, con essi, alcuni aspetti della realtà, e che, mediante l'esercizio, si possano perfezionare gli organi attuali, recuperare gli organi persi e persino svilupparne di nuovi nel futuro.⁷ In tal senso, l'organologia, sulla quale si incentra la teoria hemsterhuisiana della conoscenza, presenta una connotazione non tanto biologica quanto gnoseologica.⁸ Il potenziamento degli organi nel corso del tempo consente all'uomo di conoscere nuovi aspetti della realtà e, viceversa, il loro depotenziamento porta alla perdita di certi altri aspetti, alterando l'idea o immagine dell'universo per l'uomo, e così della nozione stessa di materia. Proprio in quanto idea o immagine costruita a partire dalla costituzione organica degli uomini in un dato tempo, la materia non ha per l'uomo, come invece vorrebbero ingenuamente i materialisti, un significato rigido e stabilito una volta per tutte.⁹ Al

⁶ F. HEMSTERHUIS, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, in ID., *Opere*, cit., p. 79.

⁷ Per un approfondimento circa la filosofia della storia hemsterhuisiana, con particolare riguardo per il ruolo delle metafore scientifiche e astronomiche e per il loro impatto nel contesto del preromanticismo e del romanticismo, si rimanda a M. COMETA, *Il romanzo dell'infinito Mitologie, metafore e simboli nell'età di Goethe*, Palermo, Aesthetica, 1990 (a proposito della «metaforica organica», si vedano le pp. 108-112); C. MELICA, *Astronomy and Mythology: Hemsterhuis on the Moon*, in C. MELICA (ed.), *Hemsterhuis: a European Philosopher Rediscovered*, Napoli, Vivarium, 2005, pp. 85-101; V. GALLETTA, «Come le comete intorno al sole». Il confronto tra gli antichi e i moderni in Hemsterhuis e la sua ricezione, «Symphilosophie. Rivista internazionale sulla filosofia romantica», 4, 2022, pp. 141-173.

⁸ L'accentuazione della funzione mediatrice degli organi conferisce all'organologia hemsterhuisiana una fisionomia peculiare rispetto alle coeve discussioni, tra le quali quelle di Bonnet e di Robinet, che davano priorità all'aspetto fisiologico associato alla funzione dell'organo. Al riguardo, si rimanda a E. MATASSI, *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, cit., p. 103.

⁹ Il «segno» ha una funzione decisiva nella ridefinizione hemsterhuisiana della nozione di materia. Si pensi alla definizione che il filosofo fornisce nel dialogo *Sofilo o la filosofia*: «Il termine materia è un segno per esprimere essenze analoghe ai nostri organi attuali» (F. HEMSTERHUIS, *Sofilo o la filosofia*, cit., p. 138). Per un approfondimento circa i nessi tra linguaggio e teorie sulla materia, si rimanda a S. GENSINI, *Mente e materia nella filosofia linguistica del Settecento: appunti per una tipologia interpretativa*, in A. DI MEIO, S. TAGLIAGAMBE (a cura di), *Teorie e filosofie della materia nel Settecento*, Roma, Editori Riuniti, 1993, pp. 191-205.

contrario, la natura della materia si definisce all'interno della dimensione relazionale tra l'anima e la realtà esterna, e assume, quindi, una plasticità associata alla storicità propria dell'organologia umana e delle conoscenze che da essa derivano.¹⁰ Per le ragioni appena esposte, Hemsterhuis sostiene che la nozione di materia non possa indicare, come invece vorrebbero i «rigidi fisici», un'essenza assoluta e imm modificabile, riducibile ai soli attributi conoscibili mediante gli organi di senso attuali. Essa dipende, ad un'analisi più attenta, dalla dimensione storica propria della conoscenza umana ed è quindi soggetta ad un «processo di amplificazione»¹¹ dovuto al possibile perfezionamento degli organi e, quindi, all'aumento dei rapporti potenzialmente infiniti tra l'anima e la realtà esterna. Commentando la posizione hemsterhuisiana, Moenkemeyer scrive:

“Matter” is forever more than we know of it at any given time. This concept of “matter” was employed to oppose a dogmatic *Weltanschauung* that claimed to have solved the riddles of the universe by reducing them to “matter in motion”.¹²

Per Hemsterhuis, dunque, taluni aspetti dell'universo sono eccedenti rispetto a quanto attestato dai soli cinque sensi. L'essere, in altre parole, non si esaurisce negli attributi attualmente esperibili ma si espande in relazione a tutti i rapporti possibili. Se per materia si intende ciò che è analogo agli organi, laddove in futuro l'anima dovesse divenire totalmente organo, allora la materia verrebbe a coincidere con la totalità finalmente esperita, secondo un'accezione di materia che, in questo caso, includereb-

¹⁰ Al riguardo, si rimanda a A.J. MITCHELL, *Hemsterhuis and Mediation*, «Symphilosophie», 4, 2022, p. 96: «Matter is typically construed as the objective par excellence. But Hemsterhuis again will not allow such a naïve realist conception to invade his thinking. Instead, matter, too, like beauty, must be understood relative to our organic constitution».

¹¹ D. WHISTLER, *Forms of Philosophical Creativity: An Introduction to Hemsterhuis' Dialogues*, in F. HEMSTERHUIS, *The Dialogues of François Hemsterhuis, 1778-1787*, ed. and trans. by Jacob van Sluis and Daniel Whistler, Edinburgh University Press, 2022, p. 10.

¹² H. MOENKEMEYER, *François Hemsterhuis*, cit., p. 92.

be anche gli aspetti ritenuti immateriali secondo i criteri dell'organologia attuale: «Esiste una probabilità altissima che ci siano una molteplicità di veicoli d'azione, per i quali non abbiamo organi». ¹³ Immateriale e materiale si confondono, così, all'altezza di un'esperienza che, se circoscritta agli organi attuali, li separa nettamente. Se, invece, tale esperienza si espande sino a includere aspetti dell'universo fino ad ora sconosciuti, poiché non si dispone degli organi ad essi analoghi, allora la stessa separazione tra materiale e immateriale, nel senso appena descritto, perde di senso: «Vi prego di osservare che abbiamo imparato a designare fisico e materiale tutto ciò di cui possediamo delle idee distinte ed individuali, e se avessimo idee simili di ciò che definiamo immateriale, anche quest'ultimo lo chiameremmo fisico e materiale». ¹⁴

2. L'esperienza e le sue «specie»

Benché l'ambito della sensibilità sia un punto di partenza condiviso con i materialisti, Hemsterhuis articola una sorta di ampliamento della concezione di esperienza abbracciata da questi ultimi, la quale risulta limitata ai soli organi di senso attuali. Difatti, sulla scorta di quanto si è argomentato nel precedente paragrafo, la prospettiva dei materialisti presenta il limite di fondarsi su una concezione statica degli organi, conducendo ad un'immagine della realtà il cui difetto non è tanto la falsità quanto la parzialità. L'esito di siffatta impostazione, che enfatizza il ruolo degli organi sotto il profilo fisico-fisiologico, con scarso riguardo per la specificità dei mezzi intellettuali e morali, è il materialismo, vale a dire una concezione filosofica che identifica l'essenza e l'universo nella sua totalità con ciò che è conosciuto attraverso gli organi di senso attuali e, quindi, con la sola materia. All'interno del dialogo *Sofilo o la filosofia* (1776) l'adesione a questo genere

¹³ F. HEMSTERHUIS, *Sull'immateriale*, in Id., *Opere*, cit., p. 109.

¹⁴ Id., *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, cit., pp. 52-53.

di materialismo viene espressa dal personaggio di Sofilo, strenuo sostenitore di una esatta corrispondenza tra l'esperienza sensibile, la verità e la materia: «Io vi dico e vi ripeto che non è data verità al di là dell'esperienza dei nostri sensi, in una parola: esiste solo materia».¹⁵ Nella prospettiva hemsterhuisiana, della quale il personaggio di Eutifrone è il portavoce, l'esperienza viene sì ritenuta il canale privilegiato per accedere alla conoscenza della realtà ma entro una ridefinizione dell'organologia umana tale da mettere in discussione la rigidità e la parzialità che la nozione di materia assume per i materialisti: «Siamo d'accordo. Una filosofia fondata sull'esperienza è senza dubbio la sola buona. Tuttavia, quante specie di esperienze ci sono!».¹⁶ Esistono, dunque, delle «specie» di esperienza in grado di attestare l'esistenza di altre essenze rispetto a quelle conosciute per mezzo degli organi di senso attuali, con la conseguente ridefinizione delle stesse nozioni di materiale e di immateriale, che assumono un carattere sostanzialmente relativo.

In definitiva, quanto per i materialisti rappresenta l'essenza nella sua totalità, vale a dire la materia con gli attributi conoscibili per mezzo della sensibilità attuale, per Hemsterhuis costituisce soltanto uno degli infiniti aspetti del reale, la cosiddetta *face* fisico-materiale, essendo l'essenza assai più estesa. Introducendo la nozione di «organo morale», costruita secondo un'analogia con tutti gli altri organi di senso, il filosofo olandese introduce la possibilità di fare esperienza, mediante un organo ad esso analogo (essendo gli organi analoghi alle diverse specie di sensazione, come per esempio ciò che è visibile è analogo all'occhio e così via), dell'aspetto morale dell'universo.

¹⁵ Id., *Sofilo o la filosofia*, cit., p. 118.

¹⁶ Ivi, p. 116.

3. Osservazioni conclusive

L'esame intorno alla nozione di materia nei testi hemsterhuisiani ne mette in luce la centralità sul piano speculativo. L'anti-materialismo hemsterhuisiano si articola soprattutto nei termini di un rigetto del riduzionismo, dal momento che il materialismo si presenta come una filosofia monista, riducendo il reale alla sola materia ed eliminando ogni riferimento all'anima e a Dio. Muovendosi nel solco della tradizione empirico-sperimentale, Hemsterhuis tenta, invece, di costruire una prospettiva empiricamente fondata circa l'esistenza di una *face* morale della realtà, al fine di comprendere la specificità di alcuni fenomeni che gli apparivano altrimenti incomprensibili, come la vita dell'universo, l'organizzazione delle forme naturali, l'ambito delle relazioni sociali tra esseri morali, il rapporto dell'uomo con la divinità, l'esperienza del bello.

BiblioSicily

BIBLIOSICILY

ARCHEOLOGIA

DARIO CALDERONE, *Archeologia Digitale e patrimonio archeologico preistorico in Sicilia: tutela, valorizzazione e comunicazione*, Roma, Arbor Sapientiae Editore (IRAW - Italian Research on Ancient World, 25), 2024, pp. 90, € 70,00.

GRAZIANA D'AGOSTINO 311

MARIA CONCETTA PARELLO (a cura di), *L'Isola dei tesori. Ricerca archeologica e nuove acquisizioni*, atti del Convegno internazionale (Agrigento, Museo Archeologico Regionale "Pietro Griffo", 14-17 dicembre 2023), Bologna, Ante Quem, 2024, pp. 720, € 80,00.

CRISTINA DI LORENZO 315

MASSIMO FRASCA, *Guida all'archeologia di Leontinoi. Protagonisti, monumenti, itinerari*, Roma, Gangemi Editore, 2024, pp. 128, € 24,00.

ROSARIO P.A. PATANÈ 319

MD. ALEX WALTHALL, *Sicily and the Hellenistic Mediterranean World. Economy and Administration during the Reign of Hieron II*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2024, pp. 398, £ 100,00.

ROSARIO P.A. PATANÈ 323

BIBLIOTECONOMIA

ENZA AGRUSA, DOMENICO CICCARELLO, SIMONA INSER-
RA, VALERIA MERCURIO, MARCO PALMA, MARZIA SOR-
RENTINO (a cura di), *Incunaboli a Monreale. Biblioteca comunale "Santa Maria La Nuova" e Biblioteca del Seminario Arcivescovile "Ludovico II de Torres"*, Roma, Viella (Incunaboli, 10), 2024, pp. 232, tavv. XX, € 30,00.

AGNESE CONTADINI 327

CARMELINA PUGLISI, ROSARIA STRACUZZI (a cura di), *I manoscritti della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Messina*, Messina, Intervolumina, 2024, pp. 246, edizione fuori commercio.

SIMONA INSERRA 331

FILOLOGIA CLASSICA

STAMATIA DOVA, CATHY CALLAWAY, GEORGE ALEXANDER GAZIS (a cura di), *Homer in Sicily*, [atti del Convegno (Siracusa, 5-8 ottobre 2022)], Sioux City, Parnassos Press - Fonte Aretusa, 2023, pp. 265, \$ 50,00.

FEDERICO CATANIA 335

MUSEOLOGIA

MARIA CONCETTA DI NATALE, ROBERTA CRUCIATA (a cura di), *Gioielli al Museo Pepoli. Un tesoro di arte e devozione*, Palermo, Palermo University Press (Artes, 32), 2023, pp. 92, edizione fuori commercio.

ANTONIO AGOSTINI 345

PATRIZIA MONTEROSSO (a cura di), *Thesaurus. Alla scoperta di un patrimonio segreto*, Palermo, Fondazione Federico II, 2023, pp. 396, € 150,00.

ANTONIO AGOSTINI 347

ANNAMARIA PRECOPI LOMBARDO, *La Cattedrale di San Lorenzo in Trapani. Storia del monumento e percorsi pastorali*, Erice, Edizioni Meeting Point, 2023, pp. 254, € 40,00.

ANTONIO AGOSTINI 349

SILVIA MAZZA (a cura di), *Parchi archeologici. Analisi e proposte*, atti del Convegno (Università degli Studi di Messina, 16-17 giugno 2022), Palermo, Fondazione Federico II, 2023, pp. 291, tavv. LXXVI, edizione fuori commercio.

GRETA TOMMASI 351

STORIA DELL'ARCHITETTURA

- SALVATORE MARIA CALOGERO, *Catania barocca. III. La Strada della Porta di Aci (oggi via Etnea)*, Catania, Editoriale Agorà, 2024, pp. 287, € 22,50.
TANCREDI BELLA 355
- ROSANGELA LAMAGNA, *"rabeschi, angeletti, e fogliami". Il Monastero e la chiesa di San Benedetto in via dei Crociferi a Catania*, Roma, Campisano Editore, 2023, pp. 151, € 40,00.
TANCREDI BELLA 361
- LAMIA HADDA, *Architettura islamica nel Mediterraneo fatimide (X-XII secolo)*, Firenze, Firenze University Press (Ricerche. Architettura, Pianificazione, Paesaggio, Design, 28), 2023, pp. 156, € 25,00.
ARIANNA CARANNANTE 367

STORIA DELL'ARTE MEDIEVALE

- GIUSEPPE MANDALÀ, ANGELA SCANDALIATO, *Palermo ebraica. Spazio urbano, cultura e società nel Medioevo*, Roma, Viella, 2024, pp. 264, € 26,00.
CARLA LIVOLSI 369
- LUCIO ORIANI, *La biblioteca di Alfonso d'Aragona e Ippolita Maria Sforza, duchi di Calabria*, Napoli, FedOA - Federico II University Press, 2024, pp. 807, edizione fuori commercio.
CARLA LIVOLSI 373
- AGOSTINO GIULIANO, *Le iscrizioni in arabo del Palazzo di Ruggero II a Messina, con alcune lettere inedite di Michele Amari*, Messina, Di Nicolò Edizioni, 2023, pp. 166, € 20,00.
ADRIANO NAPOLI 377
- EUGENIO RUSSO, *La scultura bizantina in Sicilia*, Monte Compatri, Edizioni Espera, 2023, pp. 240, € 49,00.
ADRIANO NAPOLI 381

ERNST KITZINGER, *Il corpus dei mosaici del periodo normanno in Sicilia. Le introduzioni 1992-2000*, a cura e con un saggio di Paolo Cesaretti, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini", 2023, pp. 192, tavv. XXXVI, € 55,00.

SARA SALVADORI

387

EWALD KISLINGER, *Spigolature bizantine dal Valdemone centrale*, a cura di Carolina Cupane e Francesca Paola Vuturo, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini", 2024, pp. 122, € 30,00.

MARIA TOSCANO

391

STORIA DELL'ARTE MODERNA

PIERLUIGI CAROFANO, *La Sicilia di Caravaggio*, catalogo della mostra (Noto, 30 marzo - 3 novembre 2024), Pisa, Felici Editore, 2024, pp. 168, € 35,00.

MIRYAM CATALANO

395

GIOVANNA CAPITELLI, TANIA DE NILE, ARNOLD WITTE (a cura di), *Fiamminghi al Sud. Oltre Napoli*, [atti del Convegno (Roma, 20-21 settembre 2018)], Roma, Edizioni Quasar (Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome, 73), 2023, pp. 328, € 65,00.

AGATA FARRUGIO

399

ROBERTA CRUCIATA, MARIA CONCETTA DI NATALE, SERGIO INTORRE (a cura di), *Arti Decorative, costume e società nel Mediterraneo tra XVIII e XIX secolo*, atti del Convegno internazionale di studi (Trapani, 21-22 aprile 2023), «OADI. Rivista dell'Osservatorio per le Arti Decorative in Italia», numero speciale, 1/2024, pp. 230, edizione fuori commercio.

SERGIO FRENNA

403

- IRENE LUZIO, *Sicula ornamenta. Gli ori della Collezione Fecarotta*, a cura di Giuseppe Fecarotta, Palermo, Edizioni Ex Libris, 2024, pp. 104, € 25,00.
ELENA MIGLIORE 407
- VINCENZO ABBATE, *I Branciforti in Sicilia nel Seicento. Collezionismo e ideologia*, Roma, De Luca Editori D'Arte, 2024, pp. 207, € 30,00.
EMILIANO RICCOBONO 411
- LUCIA TRIGILIA (a cura di), *Annali del Barocco in Sicilia*, vol. X, *Apparati festivi e macchine tra Rinascimento e Barocco. Cerimonie, potere e città nell'area del Mediterraneo*, Roma, Gangemi Editore, 2024, pp. 143, € 20,00.
TERESA RUSSO 415
- PIETRO MESSANA, LINA NOVARA (a cura di), *Wolfgang Hüber. Un argenteo tedesco a Trapani (1764-1782)*, catalogo della mostra (Erice, Chiesa di S. Giuliano - Oratorio dei 33 del SS. Crocifisso, 21 luglio - 15 settembre 2023), Erice, Edizioni Meeting Point, 2024, pp. 248, edizione fuori commercio.
ANGELA SCIALFA 419
- MARIA CONCETTA DI NATALE (a cura di), *Le estasi di Santa Rosalia. Antoon van Dyck, Pietro Novelli, Mattia Preti, Luca Giordano*, catalogo della mostra (Palermo, 24 febbraio - 19 maggio 2024), Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 2024, pp. 112, € 26,00.
SALVATORE VECA 423



DARIO CALDERONE, *Archeologia Digitale e patrimonio archeologico preistorico in Sicilia: tutela, valorizzazione e comunicazione*, Roma, Arbor Sapientiae Editore (IRAW - Italian Research on Ancient World, 25), 2024, pp. 90, € 70,00.

Protagonista di questo volume è il territorio, situato nella parte centro-settentrionale della Sicilia, ricadente nei confini comunali di Milena, Sutera, Mussomeli e Campofranco. Si tratta di un contesto, sostanzialmente non urbanizzato, in cui la presenza dell'uomo nei secoli è stata legata a fenomeni pastorali e attività agricole, afflitto oggi da numerose problematiche (difficoltà economiche, crisi demografica, carenza di infrastrutture), ma caratterizzato anche dalla presenza di decine di evidenze archeologiche – tombe e resti di insediamenti – soprattutto di periodo preistorico. L'Autore presenta gli esiti di un progetto condotto durante la sua ricerca dottorale, svoltasi anche presso l'Institute for Digital Exploration al College of Arts & Sciences dell'University of South Florida.

Il Capitolo I è focalizzato sull'analisi delle esigenze specifiche legate al patrimonio archeologico preistorico, siciliano e non solo, con la descrizione di alcune soluzioni ottimali per la sua valorizzazione incentrate sull'uso di strumenti digitali. Il testo, come si evince dal Capitolo II, non mira a fornire un quadro dettagliato delle evidenze archeologiche ricadenti nel territorio oggetto di analisi, per il quale si rimanda alla bibliografia precedente, il cui limite, come sottolineato dall'Autore, è quello di non essere aggiornata, visto che le indagini sul campo e lo studio approfondito di questa porzione di territorio si sono concentrate tra gli anni

'70 e i primi anni 2000. L'intento è piuttosto quello di rifocalizzare l'attenzione su quest'area, provando a far comunicare i dati archeologici pregressi con quelli di nuova acquisizione, ottenuti grazie all'ausilio di tecnologie non invasive (telerilevamento satellitare, aerofotogrammetria da drone, fotogrammetria terrestre, scansioni laser, modellazione 3D) in grado di ottimizzare tempi e costi della ricerca (Capitolo III). Interessante è la volontà di sfruttare il potenziale turistico della *Magna Via Francigena*, percorso che connette Palermo e Agrigento e che intercetta le principali emergenze archeologiche ricadenti in quest'area. Nel Capitolo IV l'Autore analizza punti di forza, debolezze, opportunità e limiti (analisi SWOT) di questo territorio e prova a suggerire delle soluzioni per il raggiungimento di obiettivi quali: la creazione di contenuti tramite digitalizzazione, una comunicazione adeguata e mirata, la costituzione di reti, l'investimento nel mondo dell'istruzione, l'inclusività. Il fine ultimo è quello di rendere il patrimonio archeologico di quest'area una risorsa per la comunità in termini di sviluppo economico e culturale. Si analizzano, quindi, le potenzialità offerte dalla digitalizzazione del patrimonio archeologico presente nell'area oggetto di studio (Capitolo V). I prodotti digitali realizzati vanno dalla realizzazione di DEM e ortofoto, inserite in ambiente GIS, alle restituzioni e ricostruzioni 3D. In particolare l'attenzione si focalizza sui modelli 3D realizzati per le strutture di Serra del Palco (una capanna neolitica e una dell'Età del Bronzo, sfruttando anche i rilievi realizzati negli anni '80); per alcune tombe dell'Età del Bronzo site in località Rocca Aquilia e per la *Tholos B* di Monte Campanella; per dodici manufatti – reperti vascolari e idoletti – particolarmente rappresentativi fra quelli custoditi nell'*Antiquarium* di Milena, alcuni dei quali anche stampati in 3D. Una ricostruzione 3D è stata proposta per la capanna neolitica di Serra del Palco, ipotizzando, sulla base di una serie di confronti, una struttura portante in pietra e legno. Infine, nel Capitolo VI, si auspica che la fruizione dei contenuti multimediali realizzati possa avvenire non solo

nell'*Antiquarium* di Milena ma, grazie all'installazione di pannelli corredati da *QR codes*, anche nelle stesse aree archeologiche raggiungibili – previa loro messa in sicurezza – attraverso un percorso parzialmente coincidente con la *Via Francigena*. L'apparato iconografico avrebbe potuto includere ulteriori riferimenti alle evidenze archeologiche indagate e ai prodotti digitali sviluppati, ma quello proposto risulta comunque utile per comprendere chiaramente il *workflow* di ricerca seguito dall'autore.

Questo lavoro ha il merito di tornare ad accendere i riflettori su un territorio ricco di evidenze archeologiche preistoriche, che spesso in Sicilia risentono di una minore attenzione e faticano ad attrarre i flussi turistici. Filo conduttore è un uso consapevole del digitale in grado di coniugare finalità scientifiche e divulgative e di raggiungere una serie di obiettivi che si possono riassumere in alcuni concetti chiave: contenuti dinamici, accessibilità, forza comunicativa, tutela e conservazione, centralità, retaggio e memoria, fruizione da remoto, innovazione e interattività.

Graziana D'Agostino



MARIA CONCETTA PARELLO (a cura di), *L'Isola dei tesori. Ricerca archeologica e nuove acquisizioni*, atti del Convegno internazionale (Agrigento, Museo Archeologico Regionale "Pietro Griffo", 14-17 dicembre 2023), Bologna, Ante Quem, 2024, pp. 720, € 80,00.

Il volume raccoglie gli atti del Convegno internazionale intitolato *L'isola dei tesori. Ricerca archeologica e nuove acquisizioni*, tenutosi dal 14 al 17 dicembre 2023 presso il Museo Archeologico "Pietro Griffo" di Agrigento sotto l'egida dell'Assessorato dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana. Il convegno, da considerare come opportunità cruciale per l'intensificazione del dialogo, della cooperazione e del lavoro sinergico tra l'Assessorato, le Università italiane e straniere e gli Enti di ricerca, ha offerto una dettagliata panoramica delle ricerche in campo archeologico intraprese nel territorio siciliano. Il testo, presentando un approccio articolato e multidisciplinare, si distingue per la varietà delle tematiche affrontate. Si erge come un faro di conoscenza e riflessione ponendo in evidenza l'importanza cruciale della salvaguardia, della gestione e valorizzazione del patrimonio storico-archeologico isolano. Fornisce una rassegna dettagliata e puntuale delle ricerche nel campo dell'archeologia, mettendo in luce il valore di un approccio critico e consapevole e sottolineando l'importanza di un dialogo proficuo tra passato e presente con l'obiettivo della diffusione della conoscenza, dell'ottimizzazione delle condizioni di accessibilità e valorizzazione dei luoghi di interesse non solo in chiave scientifica, ma anche sociale, economica e turistica.

Tra i temi affrontati spicca l'approccio interdisciplinare che caratterizza lo studio delle stratigrafie e dei materiali nonché l'analisi degli spazi urbani, delle infrastrutture e della cultura materiale. Viene data particolare attenzione alle indagini archivistiche e ai nuovi approfondimenti sui reperti rinvenuti durante vecchie campagne di scavo che hanno consentito una revisione più articolata e una rilettura più accurata dei materiali. I contributi esplorano inoltre i diversi interventi di scavo, documentano le indagini non invasive affiancate da tecniche avanzate di *proximal* e di *remote sensing*, forniscono informazioni sulle prospezioni geofisiche GPR e sulle campagne di telerilevamento. Gli interventi presenti nel volume arricchiscono anche gli studi topografici, le ricerche sulle pitture murali e le indagini archeologiche preventive, la digitalizzazione tridimensionale e le analisi geospaziali. A tutto ciò si aggiungono i differenti progetti come *Pinxerunt, I. Sicily* e *Crossreads*, di importanza fondamentale dal momento che evidenziano non solo la complessità e la vastità delle ricerche in corso, ma sottolineano l'importanza della collaborazione tra le diverse istituzioni e discipline, facendo in tal modo emergere risultati significativi nella ricerca. Si tratta di contributi che, senza alcun dubbio, mirano a fornire un quadro complesso e sfaccettato della realtà siciliana offrendo nuove prospettive per la comprensione e la conservazione del patrimonio archeologico.

La competenza e l'entusiasmo degli autori sono palpabili nelle pagine di questo volume, dal momento che conferiscono alle diverse tematiche trattate un carattere coinvolgente e fruibile da un pubblico eterogeneo. Gli autori, con rigore metodologico e approccio critico, offrono un contributo di straordinaria profondità, che invita a una rivisitazione delle tradizionali interpretazioni. Gli interventi non solo arricchiscono il confronto accademico ma invitano il lettore a un'analisi approfondita sull'importanza del patrimonio archeologico della Sicilia. Il testo si propone anche di agevolare la comprensione e la valorizzazione dell'eredità culturale dell'isola, la quale si distingue per una straordinaria va-

rietà di testimonianze archeologiche e storiche che abbracciano un ampio arco temporale che va dalla preistoria all'età contemporanea. Il volume si impone dunque come un imprescindibile strumento di studio e di riflessione capace di arricchire in modo sostanziale il panorama della ricerca archeologica contemporanea. La sua rilevanza, quindi, non si limita alla sola dimensione teorica, ma si estende alla pratica della ricerca, rendendolo un punto di riferimento imprescindibile nel panorama archeologico odierno.

Cristina Di Lorenzo



MASSIMO FRASCA, *Guida all'archeologia di Leontinoi. Protagonisti, monumenti, itinerari*, Roma, Gangemi Editore, 2024, pp. 128, € 24,00.

Sull'archeologia di *Leontinoi* (la dizione greca consente agli archeologi di schivare il bisticcio Lentini/Carlentini) M. Frasca, nel corso degli anni, ha scritto molto. Questo libro si pone programmaticamente come una guida per l'appassionato, che all'interesse e alla buona cultura generale non associa la *forma mentis* e il bagaglio culturale dell'archeologo professionista. Da questo presupposto deriva l'articolazione in capitoli, dedicati rispettivamente ai protagonisti, a storia e monumenti, ai percorsi di visita, al Museo Archeologico.

Le pagine dedicate ai protagonisti ripercorrono la storia degli studi. Viene fuori un quadro di una realtà locale in cui l'attività di esponenti della società civile si interseca con l'attività delle figure istituzionali preposte a ricerca e tutela.

Il capitolo dedicato a storia e monumenti si dipana dalla descrizione dei luoghi. La descrizione di Polibio presenta la città su due colli, pieni di case e di templi, e in mezzo una valle piana in cui si trovano gli edifici pubblici a carattere civile; la porta sud conduce verso Siracusa, la porta nord conduce verso i campi *Leontinoi* (noi diciamo Piana di Catania); nelle profonde vallate scorrevano corsi d'acqua confluenti nel fiume San Leonardo, navigabile fino alla foce. L'aspetto dei luoghi avrà certo avuto un ruolo nella scelta del sito da parte dei coloni calcidesi. Seguendo i risultati delle ricerche archeologiche, si narra la storia dell'insediamento umano dalla preistoria alla fase di coabitazione di Calcidesi e Siculi. Al momento dello stanziamento dei Calcidesi,

i locali dovevano essere in numero limitato; alleanze e processi di integrazione diedero luogo negli ultimi decenni dell'VIII secolo a.C. a insediamenti indigeni ai margini della *chora*. Un ruolo importante dev'essere stato svolto dal porto sul fiume San Leonardo. Non si può dire molto del primo abitato calcidese; la città doveva essere articolata in diversi nuclei; data la particolare conformazione dei luoghi, non avrà seguito lo schema ortogonale tipico delle fondazioni greche. Sin dai primi momenti si nota la presenza di abitazioni scavate nella roccia nei fianchi dell'altura, ma anche di case costruite. Non si conosce nulla degli edifici pubblici: Polibio ne indica la presenza nella valle, nei pressi dell'agorà; Plutarco cita un teatro. Delle fortificazioni urbane sono stati identificati resti risalenti a diverse epoche. La porta sud, scavata nel 1950, presenta diverse fasi. La porta nord è stata indagata tra il 1987 e il 2017. Polibio parla di templi sulla sommità delle due alture; templi databili nel VI secolo a.C. sono presenti sui colli di Metapiccola e San Mauro. Quasi contemporaneamente alla fondazione della città i Calcidesi fondano almeno due santuari periurbani. Il santuario di Scala Portazza, indagato tra 2000 e 2001, probabilmente trae origine da un altare realizzato dagli *apoikoi* calcidesi di Teocle nel primo luogo di contatto con il sito della nuova città; probabilmente si tratta di un *Heraion*, in sintonia con la posizione di Hera nel *pantheon* euboico. Agli inizi del V secolo a.C. il santuario è distrutto e in seguito conosce una nuova frequentazione, forse con la sostituzione di Hera con Demetra. Il santuario periurbano di Alaimo, indagato nel 1988-1989 in un'area compromessa da costruzioni moderne, presenta all'incirca le stesse fasi cronologiche; ha un periodo di maggiore frequentazione tra metà VII e inizi VI secolo a.C.; poi un periodo di crisi e una ripresa nella seconda età del V secolo a.C. Si sa poco di *Leontinoi* dopo la conquista romana nella seconda guerra punica. Cicerone parla di una città in decadenza; in effetti i rinvenimenti di epoca romana sono scarsi. Una ripresa sembra esserci stata tra IV e V secolo e soprattutto in epoca bizantina. Importanti complessi di epoca medievale sono oggetto di ricerche in corso.

Il capitolo dedicato agli itinerari suggerisce sei possibili percorsi per la visita dei monumenti antichi e medievali.

Il capitolo dedicato al Museo non si limita a dare una presentazione per la visita, ma traccia una rapida storia del Museo dall'apertura, nel 1962, fortemente voluta dai locali, agli allestimenti successivi, 2004 e 2016 (ai quali ha contribuito lo stesso M. Frasca). Vengono anche elencate le cose archeologiche più note provenienti da *Leontinoi* e che si trovano in altri musei. Un testo più ampio è dedicato al *Kouros ritrovato*: ricomposizione, 2018, del torso al Museo di Siracusa e della testa Biscari.

Si tratta quindi di una guida accessibile e ben informata per l'appassionato, ma anche di un aggiornato primo approccio per l'archeologo che si accosta a *Leontinoi*.

Rosario P.A. Patané



D. ALEX WALTHALL, *Sicily and the Hellenistic Mediterranean World. Economy and Administration during the Reign of Hieron II*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2024, pp. 398, £ 100,00.

Il libro prende in esame il regno di Ierone II, il monarca siracusano che nel III secolo a.C. stabilì un florido regno, un'importante potenza economica e culturale che si inseriva nel contesto del Mediterraneo. Si prendono in considerazione, in maniera globale, dati storici e dati archeologici. Le risorse furono sistematicamente tassate, con un sofisticato sistema per riscuotere annualmente la decima della produzione agricola. Siracusa è uno dei principali centri culturali del primo ellenismo, rivaleggiando anche con Alessandria e Atene: si affronta l'esame delle motivazioni che rendevano possibile questa fioritura culturale. Viene presa in considerazione la valutazione dei dati archeologici, oggi molto numerosi, utili per definire l'attività politica di Ierone. Il regno ieroniano era piuttosto piccolo rispetto ai vasti regni territoriali delle dinastie ellenistiche; tuttavia non ci sono dubbi che Ierone si rivolgeva da pari ai re del Mediterraneo orientale, Attalidi, Tolomei, Seleucidi, e conformava la sua *basileia* sul modello culturale e politico contemporaneo.

Il libro si divide in due parti. La prima parte, *Fashioning a Kingdom*, "Modellare un regno", colloca la *basileia* di Ierone nel quadro della monarchia ellenistica. L'autorità politica di Ierone si confronta con le contemporanee forme di potere dei regni dei diadochi nel Mediterraneo orientale; coltiva l'immagine di *eu-ergetes* delle città greche e come tale si inserisce nella competizione tra i monarchi ellenistici. Le storie di Roma repubblicana

hanno caratterizzato Ierone come re-cliente; in realtà il rapporto con Roma non si riduce ad una dipendenza politica. La Sicilia era stata a lungo un *middle ground* per modelli culturali diversi; ma nessuno di questi modelli offre basi sufficienti per la *basileia* di Ierone; invece bisogna guardare ai regni dei diadochi, come faceva lo stesso Ierone.

La seconda parte, *Measuring a Kingdom*, “Misurare un regno”, è dedicata all’amministrazione dello stato ieroniano. Come nella maggior parte delle monarchie ellenistiche, Ierone contava sulla possibilità di regolare le capacità produttive del regno per mezzo della tassazione, usando le risorse estratte dalle *poleis* sotto il suo controllo per arricchirsi e per mantenere la sua autorità tramite espressioni di potere quali il mantenimento di un esercito, la promozione di progetti edilizi nelle città, mandare grano o denaro agli alleati. L’interesse degli studiosi si è incentrato a lungo sulla *lex Hieronica*, la cui conoscenza viene quasi esclusivamente dalle Verrine di Cicerone. Mancano fonti contemporanee che conservino dettagli sul sistema di tassazione nella Sicilia ieroniana. Manca l’abbondante documentazione che è presente ad esempio per l’Egitto tolomaico e che doveva essere in uso anche nella Sicilia ieroniana. La stesura e l’archiviazione di tali documenti richiedeva personale amministrativo, ma anche spazi; come ad esempio il cosiddetto *Public Office* nell’agorà di Morgantina; d’altra parte l’uso del papiro è attestato a Morgantina da *cretulae*. Nel volume si prende in considerazione un ampio spettro di dati materiali (misure standardizzate per grano e per liquidi, monete, granai monumentali) pertinenti al complesso di operazioni amministrative. Vengono anche indagate le ripercussioni che derivano dall’amministrazione della tassa; i dati archeologici fanno vedere la rapida adozione di strumenti di misura in diverse città della Sicilia sudorientale, e la loro adozione fino alla conquista romana: dev’essere stato il risultato di una decisione regia. Nell’agorà di Morgantina sono i resti di granai monumentali: il complesso di edifici viene studiato confrontandolo ad esempio con situazioni come quella di Pergamo; i granai a Morgantina

possono essere considerati indice del controllo politico di Ierone. I granai definivano l'aspetto dell'agorà bassa; non erano solo magazzini amministrativi, ma avevano anche un ruolo ideologico nell'attestare l'autorità di Ierone all'estremità occidentale del regno. Vengono presi in esame i modi in cui la politica monetaria viene usata per rafforzare il potere. Il capitolo conclusivo, dedicato a istituzioni e mercati, prende in esame il modo in cui il consolidarsi dell'autorità regia influisce sul panorama agricolo ed economico della Sicilia sudorientale, con particolare attenzione al modo in cui l'amministrazione della decima può avere favorito commercio e prosperità economica: il sistema di tassazione di Ierone portò le comunità dell'interno a sviluppare contatti economici con Siracusa e quindi con i più ampi circuiti mediterranei. Cicerone afferma che i Romani applicarono la *lex Hieronica* all'intera Sicilia, cambiando poco; ma in realtà sembra di vedere punti di discontinuità nell'amministrazione della decima dopo che la Sicilia entra a far parte dell'Impero Romano.

Interessante il confronto con un contributo pubblicato quasi contemporaneamente (e quindi indipendentemente): C. Soraci, *La fiscalità preromana in Sicilia*, in M. Girardin (ed.), *Fiscalités Antiques. Aux origines de l'administration provinciale romaine*, Roma-Bristol 2023, pp. 45-73.

Rosario P.A. Patané



ENZA AGRUSA, DOMENICO CICCARELLO, SIMONA INSER-
RA, VALERIA MERCURIO, MARCO PALMA, MARZIA SOR-
RENTINO (a cura di), *Incunaboli a Monreale. Biblioteca
comunale “Santa Maria La Nuova” e Biblioteca del Semi-
nario Arcivescovile “Ludovico II de Torres”*, Roma, Viella
(Incunaboli, 10), 2024, pp. 232, tavv. XX, € 30,00.

Il volume *Incunaboli a Monreale* costituisce un contributo di rilevante interesse nell’ambito degli studi bibliografici e per la storia della tipografia, rappresentando un’aggiunta significativa alla collana *Incunaboli* dell’editrice Viella che, sotto la direzione di Marco Palma, si è consolidata come un punto di riferimento nel panorama dei cataloghi dedicati ai primi sviluppi dell’arte tipografica e alla diffusione del libro stampato.

Il progetto specifico della città di Monreale prende forma nel 2021, grazie alla collaborazione tra la Biblioteca Diocesana di Monreale, rappresentata dal suo direttore, don Giuseppe Ruggirello, e l’Amministrazione comunale. Questo intervento sinergico ha reso possibile l’indagine delle collezioni librerie monrealesi, con lo scopo di valorizzare il patrimonio documentale della città attraverso un approfondito studio delle edizioni incunabile conservate nelle principali biblioteche storiche locali. In particolare, nel volume sono presi in esame i complessi bibliografici della Biblioteca del Seminario Arcivescovile “Ludovico II de Torres”, e le collezioni della Biblioteca Comunale “Santa Maria La Nuova”.

Il volume si inserisce quindi in un contesto di grande spessore culturale, in cui la storia del libro si intreccia con quella del territorio, mirando non solo alla catalogazione e descrizione dei testi, ma anche alla comprensione del loro ruolo nel contesto sociale

di Monreale. Come per le precedenti pubblicazioni della collana, il progetto segue il rigoroso approccio metodologico tracciato da Marco Palma e Simona Inserra che integra il recupero, lo studio e la catalogazione degli esemplari, focalizzandosi in particolare sugli incunaboli presenti nelle biblioteche storiche di Monreale.

La pluralità di contributi che arricchisce il volume si riflette già nel frontespizio, che attribuisce il giusto merito a tutti gli esperti coinvolti in questo lavoro, e nei saggi introduttivi che forniscono le chiavi interpretative necessarie per comprendere l'importanza del patrimonio analizzato. In particolare, i primi due saggi, scritti rispettivamente da Elisabetta Lo Coco (*Biblioteca Comunale "Santa Maria la Nuova"*) e Giuseppe Ruggirello (*Biblioteca "Ludovico II de Torres" del Seminario Arcivescovile di Monreale*), offrono un *excursus* storico sulle vicende delle due biblioteche coinvolte nel progetto. Entrambi gli autori adottano un metodo di ricerca basato sull'analisi delle fonti documentarie, tra le quali inventari manoscritti e carte d'archivio, come strumenti principali per ricostruire la storia e l'evoluzione delle collezioni librarie.

Il terzo contributo, di Domenico Ciccarello (*Di libri e viaggi, di arcivescovi e biblioteche. Possessori e provenienze degli incunaboli monrealesi*), si concentra invece sull'analisi degli esemplari, esaminando i percorsi che questi volumi hanno compiuto nel tempo fino a giungere alle due raccolte di Monreale. Grazie ad un'attenta analisi delle tracce lasciate sui singoli volumi, l'autore può delineare i passaggi, indicare i possessori e le provenienze disegnandone l'ampio quadro di circolazione e uso.

L'attenzione ai *marks on books* è infatti, come sappiamo, centrale nella progettualità rappresentata dai cataloghi Viella, e viene richiamata ancora nella nota metodologica di Simona Inserra, che ricorda come le caratteristiche specifiche di ogni singolo esemplare non solo arricchiscono la storia delle biblioteche di cui furono parte fino a quelle che attualmente le conservano, ma contribuiscono in modo sostanziale alla comprensione delle dinamiche di gestione e conservazione del libro in antico regime tipografico.

Il volume si distingue per l'accurata compilazione delle schede catalografiche, che ne costituiscono il cuore. Il modello di descrizione adottato, infatti, coniuga elementi codicologici e tipografici; l'esemplare viene analizzato nel dettaglio, includendo informazioni relative al luogo di conservazione, alla segnatura, ai dati tipografici (anno, luogo e stampatore), nonché una bibliografia aggiornata che facilita tanto l'identificazione dell'edizione, quanto la ricostruzione della storia del singolo volume. Per ogni incunabolo inoltre vengono riportate anche le trascrizioni dell'*incipit* e dell'*explicit* (o *colophon*), di cui sono indicate le carte di riferimento in modo da consentire al lettore di individuare facilmente questi passaggi interni all'opera nel caso di un eventuale confronto con l'esemplare fisico.

La particolare analisi dei segni d'uso, che trova ampio spazio all'interno della descrizione, consente inoltre di tracciare la storia di ogni singolo esemplare, contribuendo così alla ricostruzione delle sue vicissitudini. L'esemplare diviene quindi un 'veicolo di informazioni storiche', testimonianza unica di un contesto storico e culturale, cosa che offre un valore aggiunto alla catalogazione.

Alle 63 voci di incunaboli presenti nel volume si aggiunge un ampio apparato di indici. Oltre ad un'aggiornata bibliografia, sono inclusi un indice cronologico, un indice degli autori, delle rispettive opere e degli *incipit*, e un indice dei nomi di persona e di luogo. Di particolare rilevanza sono le sezioni dedicate agli aggiornamenti sui codici ISTC (*Incunabula Short Title Catalogue*), puntualmente correlati alle singole schede di catalogo, migliorando così la fruibilità delle informazioni e la loro precisione.

In conclusione *Incunaboli a Monreale* consolida il valore di un'iniziativa che, unendo ricerca accademica e impegno istituzionale, punta a diffondere una maggiore consapevolezza del valore storico e documentario delle raccolte bibliografiche, favorendone una valorizzazione nel contesto d'uso e conservazione.

Agnese Contadini



CARMELINA PUGLISI, ROSARIA STRACUZZI (a cura di), *I manoscritti della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Messina*, Messina, Intervolumina, 2024, pp. 246, edizione fuori commercio.

«Tutti i beni culturali possono essere fruiti immediatamente: di fronte a un edificio, a una statua o a un dipinto se non si hanno informazioni o competenze la ricezione sarà forse superficiale ma l'accesso sarà comunque possibile e si potrà godere della vista di un'opera d'arte. Per usare o, semplicemente, guardare un libro, invece bisogna prima sapere che esiste: da qui la vitale importanza di inventari e cataloghi, da allestire con riferimento costante a criteri di descrizione condivisi».

Non credo possano esserci parole migliori di queste per introdurre il volume che qui presento, scritte da Adriana Paolini, paleografa e codicologa, che ne ha curato il saggio introduttivo. Paolini sottolinea l'importanza dei lavori di ricognizione effettuati negli archivi e nelle biblioteche: censimenti e cataloghi che, prima ancora che per far conoscere il contenuto di documenti e libri, servono a renderne nota l'esistenza, creando in tal modo le condizioni per salvaguardare il patrimonio bibliografico.

La scelta delle autrici del presente lavoro, Carmelina Puglisi e Rosaria Stracuzzi, nel descrivere i manoscritti cappuccini messinesi, si è rivolta alla forma dell'inventario, con l'inserimento in ciascuna scheda di sommarie informazioni che hanno come primo obiettivo quello «di dare conto dell'entità del patrimonio posseduto e di conseguenza di evitare nuove dispersioni e perdite,

come quelle subite, per esempio, nel corso delle soppressioni degli ordini religiosi, i cui beni furono confiscati nel 1866, che è anche il caso del convento messinese dei cappuccini»¹.

Il fondo manoscritto dei cappuccini messinesi, costituito da 285 esemplari, può essere considerato come una collezione stratificata, la cui natura organica è stata garantita, prima di tutto, dalla committenza e dal luogo di conservazione. Al primo fondo cappuccino messinese si sono uniti nel tempo manoscritti provenienti da conventi dei territori vicini e anche alcune donazioni, qualcuna di carattere più propriamente archivistico, riuniti insieme come strumento di fruizione e utilità per l'intera comunità cappuccina, e non come oggetti personali, seguendo i dettami della regola francescana.

Le due autrici, nel capitolo introduttivo intitolato *I manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina: 'pregando tutt'i lettori riponete i libri là dove si prendono, acciò di bel nuovo ritrovar lo possono'*, descrivono lo stato del fondo nel contesto della più ampia biblioteca dei Cappuccini di Messina, fondata nel 1534, negli stessi anni all'incirca della fondazione del convento, e ricostruiscono la provenienza dei manoscritti, di cui daranno conto nelle singole schede descrittive; a questo primo capitolo segue una pagina e mezzo, intitolata *Schema di descrizione*, in cui si spiega appunto lo schema descrittivo adottato. A questo *Schema* segue poi il catalogo vero e proprio, che occupa la maggior parte del volume.

I manoscritti sono analizzati prendendo a modello la descrizione adottata dal Censimento Nazionale dei Manoscritti delle Biblioteche Italiane² e ordinati cronologicamente, dal più antico, attribuito alla metà del xvi secolo, sino al più recente, prodotto nella prima metà del xx secolo.

¹ A. Paolini, *Il fondo dei manoscritti della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Messina. Una introduzione metodologica*, in *I manoscritti della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Messina*, a cura di Carmelina Puglisi e Rosaria Stracuzzi, Messina, Intervolumina, 2024, pp. 11-12.

² Cfr. *Manus online*: <<https://manus.iccu.sbn.it>>.

Come si vedrà leggendo le schede del catalogo, molti manoscritti sono stati redatti in anni in cui la stampa era già pienamente attiva, anche in Sicilia, e tuttavia la produzione manoscritta continuava ad essere praticata e mantenuta viva, come «espressione di interessi e di obiettivi più *personali*, legati alla professione ma anche alla curiosità, ai desideri di conoscenza e di studio degli scriventi. La rinnovata natura dei manoscritti si riverbera anche nelle scritture, non più pensate, canonizzate e standardizzate per consentire la lettura a persone con competenze grafiche differenti, ma caratterizzate da un uso diversificato rispetto alla destinazione dei testi redatti»³.

Nella descrizione di ogni manoscritto si dà conto, oltre che dei dati identificativi, quali autore e titolo⁴, della composizione materiale, indicando la materia scrittoria, la natura omogenea o composita del codice, l'identificazione di eventuali unità codicologiche; le dimensioni espresse in millimetri, la datazione per secolo, se desunta da elementi paleografici o interni al testo, altrimenti espressa come appare; e ancora il numero delle carte, la lingua, la legatura, eventuali segnature, segni di possesso e provenienza. La presenza di tutti questi elementi arricchisce il lavoro e permette di seguire (o lasciare che altri studiosi lo facciano) alcune tracce lasciate da possessori privati o da biblioteche che, nei secoli, hanno visto disperdersi il proprio patrimonio per varie cause.

Simona Inserra

³ A. Paolini, *Il fondo*, cit., p. 12.

⁴ Il nome dell'autore è normalizzato secondo le REICAT qualora espresso o desumibile da altre fonti, mentre il titolo è riportato o come presente sul frontespizio o tra parentesi quadre e in corsivo se desunto da altre parti del testo o, per esempio, dalla legatura.



STAMATIA DOVA, CATHY CALLAWAY, GEORGE ALEXANDER GAZIS (a cura di), *Homer in Sicily*, [atti del Convegno (Siracusa, 5-8 ottobre 2022)], Sioux City, Parnassos Press - Fonte Aretusa, 2023, pp. 265, \$ 50,00.

Il volume collettaneo *Homer in Sicily* mira ad approfondire e a indagare un tema di lunga e problematica tradizione all'interno degli studi di filologia classica: il ruolo della Sicilia nell'*Odissea* e nella geografia mitologica dell'immaginario greco arcaico. Difatti, sebbene il toponimo *Sicilia* non sia esplicitamente riscontrabile entro lo svolgersi del poema omerico, i numerosi riferimenti indiretti, sui quali il volume intende soffermarsi, suggeriscono una sua centralità nel νόστος odissiaco e nella mitopoiesi del Mediterraneo occidentale. I toponimi menzionati che, invece, suggeriscono un accostamento con la Sicilia sono Σικανίη, in *Od.* 24,307, e l'etnico Σικελός in *Od.* 24,211; 24,366; 24,389: il che, in effetti, corrobora la documentazione già esistente circa una vivace interazione commerciale e culturale tra il mondo greco e l'Occidente già in epoca arcaica. Tuttavia, è soprattutto il termine *Thrinacia*, in *Od.* 12,127 e 12,260, a essere tradizionalmente associato alla Sicilia, in quanto isola sacra a Helios e palcoscenico esemplare di uno dei 'motivi' più drammatici del peregrino e travagliato ritorno di Odisseo. Gli autori esplorano il ruolo della Sicilia – crocevia essenziale del 'viaggio del ritorno' – come *limen* tra pericoli e salvezza, con particolare attenzione all'eredità culturale dell'isola e alla sua interpretazione nella storia della filologia. Volta a orientare ulteriori suggestioni (anche) a partire dagli studi di geografia mitica e dai dati archeologici confermantì contatti tra le popolazioni dell'Egeo e quelle dell'Occidente mediterraneo a

partire dal secondo millennio a.C., l'opera si prefigge l'obiettivo di scandagliare questa fitta e complessa rete di connessioni e relazioni attraverso uno sguardo multi e interdisciplinare, che combina approcci di natura filologica, archeologica, antropologica, sociologica, finanche legati all'estetica della ricezione. Il volume si presenta strutturato in quattro macrosezioni, ciascuna delle quali si propone di analizzare una specifica dimensione della relazione tra Omero e la Sicilia: *Thrinacia; Homeric Epic and Hymns; Sicily and Cyclops; Reception*.

Rivolgendoci alla prima macrosezione, che è composta da tre articoli, S. Dova, in *Helios, Hades, and the Power of Thrinacia* (pp. 1-30), insiste sul ruolo dell'isola, identificata con la Sicilia per la sua forma triangolare, sacra a Helios e situata al limite del viaggio solare, confine tra ordine divino e caos umano, tra vita e morte. Ospitante sette mandrie di buoi e sette greggi di pecore, ognuna con cinquanta capi eterni e inviolabili, sorvegliati dalle figlie di Helios, Phaethousa e Lampetie, diviene teatro di un atto sacrilego, dovuto alla fame dei compagni di Odisseo, guidati da Euriloco, e di una corrispondente *τίσις* (punizione divina), secondo un principio volto a ristabilire l'ordine cosmico violato dalla *hybris* umana. A fronte di una crisi di leadership di Odisseo, la studiosa pone in evidenza una riflessione sul conflitto tra *νόος* (intelletto) e *γαστήρ* (bisogno fisico): i compagni dell'eroe, schiavi dell'istinto, privi di controllo, sono condannati alla rovina; mentre Odisseo, rappresentazione della razionalità e della resistenza al desiderio, è destinato al *νόστος* (ritorno in patria). *Thrinacia* non è solo un luogo geografico, ma il confine tra divinità, mortalità e destino, traiettoria epica dell'eroe omerico.

E. Limongelli, in *"They Perished through Their Own Folly". An Enquiry into Homeric Atasthalia* (pp. 31-52), esamina il concetto di *ἀτασθαλία* nell'Odissea, quale trasgressione perpetrata pur a seguito di un avvertimento profetico, che conduce ineluttabilmente a distruzione. Ricorrente 11 volte nei poemi omerici (7 nell'*Odissea*), di etimologia incerta (può essere collegato, sebbene con

dubbi, ad ἄτη, la cecità mentale inviata dagli dèi, o a θαλίαι, i banchetti sfrenati), il sostantivo si distingue da *hybris* e *atē* per la sua natura deliberata e non inevitabile: chi la commette ha ricevuto un avvertimento, ma lo ignora. Il termine, con valore di ‘follia cieca’, ‘sconsideratezza’ o ‘malvagità sfrenata’, è associato ai compagni di Odisseo che, nonostante gli avvertimenti di Tiresia e Circe, macellano il bestiame sacro di Helios, nonché ai proci che ignorano la profezia di Haliterses (*Od.* 2,167-169). E a Odisseo medesimo, che penetra nell’antro di Polifemo pur consigliato diversamente dai compagni, risulta connesso il verbo ὀλλυμι (distruggere), che suggerisce una conseguente rovina. Infine, la studiosa pone in evidenza che tutti gli ‘atasthaloi’ sono anche ‘nēpioi’ (stolti), poiché, non comprendendo la relazione tra azione e conseguenza, attribuiscono la propria sorte agli dèi invece che alla propria insipienza.

In *What if Odysseus had Avoided Sicily? Thrinacia as the Threshold of Nostos and Death* (pp. 53-74), R. Blankenborg offre un’analisi filologica e narratologica di *Thrinacia* nell’Odissea, interpretandola come un bivio narrativo tra νόστος (ritorno) e θάνατος (morte). L’autore esamina fonti antiche (Tucidide, Virgilio, Strabone, Plinio) e commentari moderni (Heubeck, Fernández-Galiano, Russo) tentando di provare come *Thrinacia* sia non una località geografica identificabile, bensì una costruzione narrativa, adempiente a una funzione di prova divina (πειρά). L’isola rappresenta una soglia narrativa tra la vita e la morte, più significativa della stessa discesa nell’Ade. Infine, ricalcando la tesi di una ‘predestinazione’ circa la tragedia delle mandrie di Helios, lo studioso propone un’ipotesi controfattuale: se Odisseo avesse evitato *Thrinacia*, il suo νόστος sarebbe stato diverso, forse meno tragico. Tuttavia, l’Odissea non contempla questa possibilità: l’episodio, non è solo una tappa del viaggio, ma un passaggio teologico e fatalistico, che enfatizza il primato del destino sugli sforzi umani.

Passando in rassegna, invece, la seconda macrosezione, anch'essa composta da tre articoli, si segnala il saggio di A.E.W. Hall, in *Rhapsody in Siracusa: Sicily and the Homeric Hymns* (pp. 77-92), che esamina il ruolo della Sicilia nella trasmissione e compilazione degli *Inni omerici*, con particolare attenzione alla città di Siracusa. Partendo dalla figura di Cineto di Chio, un rapsodo attivo alla fine del VI secolo a.C., menzionato negli *scholia* a Pindaro come il primo a recitare pubblicamente Omero in Sicilia, lo studioso esplora il contributo di Cineto alla formazione del *corpus* degli *Inni omerici*, proponendo, quindi, che la compilazione degli *Inni omerici* sia avvenuta in tre fasi: un primo nucleo di ventiquattro inni, raccolti probabilmente a Samo nel VI secolo a.C.; l'aggiunta di sette inni supplementari, caratterizzati da un'influenza esiodea e da un'organizzazione non casuale; l'inclusione finale dell'*Inno ai Dioscuri* (Inno 33), che chiude la raccolta con un riferimento alla regalità divina di Zeus, riflettendo il modello di sovranità geroniana. Pertanto, la Sicilia e l'opera di Cineto con il suo circolo si configurano come attori di un processo ben più ampio di trasmissione del corpus omerico che, a partire dalla Grecia *stricto sensu*, arriva a coinvolgere anche le colonie occidentali, con Siracusa come epicentro della diffusione e sistematizzazione degli *Inni Omerici*.

Inoltre, J. Strauss Clay, in *Divine and Human in Odyssey 5* (pp. 93-106), analizza *Odissea* V, sottolineandone il ruolo chiave nella separazione tra sfera divina e condizione umana. Esso rappresenta l'*incipit* del νόστος di Odisseo, ma anche il declino dell'interazione diretta tra dèi e uomini, tratto distintivo dell'epica eroica dell'*Iliade*. Odisseo, difatti, rifiutando l'immortalità offertagli da Calipso, la cui etimologia (Καλυψώ, 'colei che nasconde') suggerisce che rappresenti la tentazione dell'oblio, in opposizione al νόστος, ovvero il recupero dell'identità e della memoria, ribadisce la propria identità mortale, scegliendo il ritorno a Itaca e rivendicando il passaggio da un modello epico-eroico a una prospettiva più esistenziale e umana. Il distacco tra dèi e uomini si manifesta

anche attraverso dettagli simbolici, come il cibo divino (nettare e ambrosia), contrapposto a quello mortale di Odisseo, nonché mediante il ruolo di Poseidone medesimo che, antagonista divino dell'eroe, incarna l'ineluttabilità della sofferenza di Odisseo (secondo anche il *nomen loquens* Ὀδυσσεύς da ὀδύσσομαι, 'essere odiato, soffrire'). Il libro diviene, pertanto, chiave di lettura per l'intera *Odissea*, poiché trasforma il νόστος da viaggio a processo interiore e sancisce il tramonto della vicinanza tra dèi e uomini.

Infine, I. Kantzios, in *Sight and Blindness in the Second Song of Demodocus* (pp. 107-124), esplora il paradosso della vista a partire dal secondo canto di Demodoco (*Od.* 8,256-366), in cui il bardo cieco narra l'adulterio tra Ares e Afrodite, scoperti e intrappolati da Efesto in una rete invisibile. Nonostante la cecità dell'aedo, il lessico visivo è insolitamente ricco: i verbi legati alla visione (ὁράω, σκοπέω, εἶδομαι, ἐνοέω) compaiono sei volte più frequentemente della media dell'*Odissea*. L'autore interpreta questa tensione come un'ironia poetica deliberata, che enfatizza il contrasto tra l'incapacità fisica di vedere e la visione profonda della poesia. L'analisi si articola su tre livelli. Dapprima lo studioso collega la cecità di Demodoco alla tradizione epica, quale segno di sapienza e di ispirazione divina. In seguito, l'autore propone un'interpretazione psicologica secondo cui la cecità solleciterebbe il cantore a compensare inconsciamente questa privazione attraverso un'enfasi ossessiva sul vedere (come nella produzione poetica di John Milton, Jorge Luis Borges e James Holman). In conclusione, individua in Demodoco un autoritratto letterario di Omero riflettente la sua condizione di poeta cieco. Il secondo canto di Demodoco rappresenta, quindi, una riflessione metapoeica sul potere della poesia e sulla condizione umana: con uno 'sguardo' ironico, il bardo supera i limiti del mondo sensibile e accede a una dimensione più profonda della realtà.

Nella terza macrosezione, articolata in tre contributi, il saggio dal titolo "Guess Who's Coming to Dinner?" *Strange, Stranger, Strangeness in the Encounter between Odysseus and Polyphemus* (pp. 127-

154), a cura di A. Lițu e A. Țârlea analizza l'incontro tra Odisseo e Polifemo (*Od.* 9,105-542) attraverso una prospettiva antropologica e narratologica. Le autrici mostrano che lo scontro tra Odisseo e il Ciclope rappresenta un conflitto tra modelli di civilizzazione contrapposti, in cui la società greca della *pòlis* si confronta con un mondo prestatale e arcaico. Lo studio si concentra sulla sovversione della *xenia*, il codice sacro di ospitalità garantito da Zeus *Xenios*. Seguendo la classificazione di Sahlins, le studiose collocano questa interazione nella 'reciprocità negativa', ovvero una situazione in cui entrambe le parti cercano di ottenere un vantaggio unilaterale, senza alcun obbligo di restituzione o riconoscimento reciproco. Il tema dell'accecamento di Polifemo assume una valenza simbolica profonda: il Ciclope è cieco, poiché ignora le norme di civiltà, venendo, poi, sopraffatto dall'intelligenza strategica (Οὐτίς, 'nessuno'). Scontro tra modelli culturali inconciliabili, narrato, poi, ai Feaci con alterazioni giustificatrici e attenuanti la responsabilità odissiaca.

In seguito, I. Nova, in *The Cyclops Comes to Sicily: The Western Setting of a Homeric Episode* (pp. 155-178), pone sotto esame l'evoluzione della localizzazione geografica del mito di Polifemo, mostrando come l'associazione con la Sicilia sia un fenomeno tardivo, sviluppatosi dal V secolo a.C. in poi. Nel testo omerico, la terra dei Ciclopi non ha una collocazione precisa: viene descritta come uno spazio remoto e primitivo, privo di istituzioni sociali. Tuttavia, con Tucidide (VI, 2,1) ed Euripide (*Ciclope*), la Sicilia diventa lo sfondo privilegiato del racconto, un luogo che oscilla tra la fertilità bucolica e un paesaggio ostile e selvaggio. A partire dall'identificazione dell'episodio omerico con il 'racconto dell'orco accecato' di Hans-Jörg Uther, la studiosa ritiene che nell'*Odissea* il modello archetipico venga arricchito con elementi nuovi. Per concludere, asserisce che l'associazione tra Polifemo e la Sicilia sia il risultato di una costruzione culturale progressiva, forse già intrapresa nell'VIII secolo a.C., con la colonizzazione euboica, che diffuse le vicende omeriche nel Mediterraneo occi-

dentale e sviluppatasi con Euripide (*Ciclope*), ove la Sicilia è una terra desolata e inospitale, priva di agricoltura e civiltà, riflettendo l'assenza di cultura e di dèi nel mondo ciclopico; oltre che con Teocrito (*Idillio* 11), ove, invece, la Sicilia è un paradiso bucolico, in cui Polifemo, innamorato di Galatea, canta il proprio amore in un *locus amoenus*, ricco di vigneti e ulivi.

B. D. McPhee, in *What Became of the Sicilian Cyclopes? And Other Monstrous Homeric Problems* (pp. 179-202), si propone di affrontare il problema della scomparsa dei mostri omerici dall'orizzonte storico dell'antichità, concentrandosi sul caso dei Ciclopi siciliani. Se l'*Odissea* colloca questi esseri mitici in una terra remota e primitiva, la loro successiva identificazione con la Sicilia ha generato un conflitto tra geografia mitologica e geografia reale, costringendo gli antichi a trovare spiegazioni per la loro assenza. L'autore esamina le due principali risposte a questa discrepanza: razionalizzazione (reinterpretazione dei mostri come fenomeni naturali) e mitopoiesi (creazione di nuove narrazioni per giustificare la loro scomparsa). Di fronte a tale questione, una soluzione viene fornita mediante l'uso di 'anti-etologie', resoconti che non spiegano la nascita di un fenomeno, bensì la sua estinzione. La proposta dello studioso suggerisce un'assimilazione dei Ciclopi ai fabbri della tradizione uranide, gli artigiani divini di Efesto, ritenuti esseri invisibili piuttosto che estinti. Pertanto, a detta di McPhee, la collocazione siciliana del mito di Polifemo è un'invenzione successiva alla tradizione omerica, nata dalla necessità di armonizzare il mito con il paesaggio reale.

Infine, nella quarta macrosezione, anch'essa contenente tre contributi, S. Nikolaidou-Arampatzi in *The Literary Significance of the Sicilian Cyclops in Ioannes Malalas's Chronicle* (pp. 205-226), propone una rilettura del mito di Polifemo nella *Chronographia* di Giovanni Malala (VI sec. d.C.), evidenziando il modo in cui il cronista bizantino rielabora le tradizioni omerica e tragica per adattare a una nuova prospettiva storico-allegorica. L'autrice si concentra su tre aspetti fondamentali: l'originalità della versione

di Malala, che introduce il rapimento della figlia di Polifemo, la sua critica a Euripide, accusato di aver distorto il mito, e il suo uso dell'allegoria per reinterpretare la cecità del Ciclope. La versione di Malala vede intervenire tre Ciclopi, propone un conflitto tra Odisseo e uno di questi tre (non Polifemo) e attribuisce al 'atto' della figlia di Polifemo, di cui si era invaghito uno dei compagni dell'eroe, l'ira del ciclope. Pur suggerendo il bizantino che suddetto resoconto sia di Sisifo di Cos, la studiosa ipotizza che egli si sia ispirato agli antichi commentatori omerici e a fonti come la *Ephemeris belli Troiani* di Ditte Cretese (I sec. d.C.), che presenta un episodio simile. Proponendo un'interpretazione allegorica, quindi, a partire dagli elementi della nuova narrazione, Malala rivendica per il mito dei Ciclopi un'entità dinamica, che si adatta alle esigenze di ogni epoca: da mostri selvaggi in Omero, a figure satiriche in Euripide, fino a simboli allegorici, dimostrando la continuità e trasformazione del mito nella tradizione siciliana e finanche tardoantica.

L. N. Quartarone, in *Odysseus, Circe, and the Italian Tradition of National Descent* (pp. 227-250), analizza il ruolo di Odisseo e Circe nella costruzione dell'identità mitica in suolo romano, confrontando la loro tradizione con la vicenda di Enea, promossa da Virgilio per fini propagandistici. L'autrice dimostra che, prima della diffusione del mito di Enea, esisteva già una consolidata tradizione che legava la nascita degli Italici a Odisseo e Circe, i cui figli – secondo diverse fonti – erano eponimi di città laziali. Diverse testimonianze antiche confermano questa connessione; tuttavia, Virgilio, nell'Eneide, sostituisce progressivamente Odisseo con Enea, creando una narrazione alternativa più funzionale alla propaganda augustea: Odisseo è un *wanderer*, un eroe errante privo di una patria fissa, mentre Enea è un esule destinato a fondare una nuova civiltà, un modello ideale per il nuovo ordine romano. Se nel poema omerico, la maga incarna il ruolo di guida iniziatica, Virgilio, invece, la relega a una presenza marginale e minacciosa. Pertanto, secondo l'autrice, la cancellazione del mito

di Odisseo a Roma è il risultato di un'operazione ideologica voluta da Virgilio: la discendenza greca dei romani viene sostituita da una genealogia troiana, rafforzando il mito fondativo di Roma.

In *Material Culture Telling the Stories* (pp. 251-265), C. Callaway, indaga il ruolo della cultura materiale nella trasmissione e reinterpretazione delle avventure odissiache, vero e proprio mezzo di costruzione e trasformazione del mito omerico. L'autrice analizza tredici opere d'arte conservate nel Museum of Art and Archaeology dell'Università del Missouri. L'indagine segue un criterio tematico, analizzando i principali episodi dell'Odissea e la loro ricezione iconografica. Ad esempio, Atena, figura guida di Odisseo, appare in dipinti rinascimentali come *Atena respinge Efesto* (Paris Bordone, 1555-1560), mentre l'episodio di Calipso e Odisseo è reinterpretato ironicamente da Honoré Daumier (1842), che immagina la ninfa intenta a riarredare la sua grotta dopo l'abbandono dell'eroe. Le scene di naufragio e ospitalità trovano spazio nelle litografie di Marc Chagall (1974) e Henri Matisse (1935), che illustrano rispettivamente il mare in tempesta scatenato da Poseidone e l'episodio di Nausicaa, evidenziando la centralità del tema della *xenia*. La rappresentazione visiva di Odisseo non è solo una forma di trasmissione del racconto epico, ma un processo attivo di rielaborazione della memoria collettiva, che conferma la centralità del poema omerico nell'immaginario artistico occidentale. Ieri come oggi.

In conclusione, *Homer in Sicily* si configura come un'opera di ampio respiro, capace di ridefinire il rapporto tra l'epica omerica e il Mediterraneo occidentale, con particolare attenzione al ruolo della Sicilia nella costruzione, trasmissione e reinterpretazione del mito di Odisseo. Il volume non si limita a confermare la rilevanza dell'isola nella geografia mitica dell'Odissea, ma indaga le modalità con cui la tradizione antica e la ricezione post-classica hanno progressivamente sovrapposto la realtà storica della Sicilia all'universo narrativo omerico. L'integrazione di prospettive filologiche, archeologiche e iconografiche permette di ricostruire

le dinamiche della ricezione epica, indagando le metamorfosi di Odisseo da eroe errante a figura fondativa di genealogie italiane e simbolo di ibridazione culturale. Particolarmente efficace è l'analisi della persistenza del mito oltre l'antichità, che dimostra come la tradizione omerica non sia solo un'eredità testuale, ma un modello interpretativo che attraversa epoche e linguaggi, adattandosi alla sensibilità medievale, rinascimentale e contemporanea. Il volume non si limita a documentare la connessione tra Sicilia e Odissea, ma problematizza il rapporto tra mito e spazio, tra costruzione letteraria e memoria storica. La solidità metodologica, unita a una trattazione chiara e accessibile, rende il volume un riferimento imprescindibile per chiunque si occupi di studi classici, mitografia e storia della ricezione omerica.

Federico Catania



MARIA CONCETTA DI NATALE, ROBERTA CRUCIATA (a cura di), *Gioielli al Museo Pepoli. Un tesoro di arte e devozione*, Palermo, Palermo University Press (Artes, 32), 2023, pp. 92, edizione fuori commercio.

Il testo è inserito all'interno della collana "Artes" dell'Università di Palermo. Corredato da molteplici riproduzioni fotografiche, tese ad esaltare la bellezza dei manufatti orafi, lo studio continua nel solco della tradizione tesa a valorizzare il patrimonio artistico del Museo Regionale "Agostino Pepoli" di Trapani, poiché segue le mostre avvenute nei decenni scorsi realizzate grazie alla proficua collaborazione tra l'istituzione museale e l'Ateneo di Palermo. Ci troviamo di fronte ad una delle collezioni orafe più interessanti della Sicilia, i cui pezzi sono tutti legati alla devozione per la Madonna di Trapani, dunque donati come *ex voto*. Dal primitivo catalogo, *Il tesoro nascosto. Gioie e Argenti per la Madonna di Trapani* (Trapani 1995), legato alla mostra eponima curata da M.C. Di Natale e V. Abbate, i manufatti del museo sono stati oggetto di ulteriori approfondimenti. Lo studio si articola in sei capitoli accompagnati da un ricco corredo fotografico e apparati scientifici e bibliografici. Nel primo capitolo Daniela Scandariato ripercorre le tappe che portarono al passaggio dei gioielli da *ex voto*, un tempo fissati sul simulacro della Madonna, all'esposizione nelle sale museali. Poiché la custodia era in capo all'ente proprietario, ovvero l'ordine dei Carmelitani, con la soppressione dell'asse ecclesiastico nel 1866, i beni furono incamerati dall'Intendenza di Finanza di Trapani e quindi dalla municipalità. È un momento traumatico per la fede cittadina poiché quegli oggetti che erano stati donati alla Madonna, di cui conosciamo an-

tiche incisioni a colori con la sontuosa manta, improvvisamente subirono un cambio di destinazione d'uso. Tuttavia la mancata dispersione si deve al conte Agostino Sieri Pepoli, che volle istituire un museo in cui riunire tutti i beni della Città. La studiosa presenta dunque la storia dell'esposizione museale e il lungo dibattito cittadino con i successivi ammodernamenti. Nel saggio della Di Natale vengono messe in luce le gioie più rappresentative della collezione, collocabili tra XVI e XVIII secolo, rileggendo gli inventari dei padri Carmelitani da dove si evincono anche i nomi dei donatori, nella maggioranza dei casi di estrazione nobiliare o legati a figure di spicco trapanesi. Allo stesso arco cronologico appartengono i gioielli legati a raffigurazioni del periodo controriformato, analizzati da Roberta Cruciana, recanti la rappresentazione della Vergine Maria o di santi, tutti inquadrabili in un clima internazionale. Un capitolo è riservato ai cammei siciliani dell'Ottocento, periodo in cui la nostalgia del classico porta alla diffusione di iconografie antiche anche su corallo e conchiglie, confermando gli artisti trapanesi veri maestri al pari di quelli famosi di centri italiani quali Napoli e Torre del Greco. Sergio Intorre propone uno spaccato sui diari dei viaggiatori stranieri tra XVII e XIX secolo, fondamentali per documentare l'antica consistenza del tesoro che rivestiva la marmorea statua di Nino Pisano. Nell'ultima parte Maurizio Vitella delinea alcuni manufatti serici impreziositi da pietre preziose, perle e coralli, frutto dell'eterogeneità di materiali che in Sicilia si condensa in splendidi capolavori custoditi in diversi musei diocesani.

Antonio Agostini



PATRIZIA MONTEROSSO (a cura di), *Thesaurus. Alla scoperta di un patrimonio segreto*, Palermo, Fondazione Federico II, 2023, pp. 396, € 150,00.

Tra il 12 dicembre del 2023 e il 30 settembre 2024, presso il Palazzo Reale di Palermo, si è svolta una interessante mostra che ha racchiuso i reperti costituenti il tesoro della Cappella Palatina e il catalogo della stessa costituisce un'occasione di studio per divulgare, con rigore scientifico e con un accurato apparato fotografico, l'importante patrimonio culturale mobile di uno dei più importanti monumenti normanni della Sicilia. Fra gli obiettivi di *Thesaurus*, come sottolineato dalla curatrice Monterosso, c'è il miglioramento della conoscenza, che possa incentivare la fruizione dei beni strettamente connessi con il sito Patrimonio dell'Umanità. E ciò per andare contro il processo di liquidità del contemporaneo e far acquisire, alle giovani generazioni, consapevolezza sui significati originari.

Lo studio si colloca chiaramente all'interno di un ricco dibattito internazionale apertosi già due secoli fa, poiché il tesoro e la stessa Cappella sono stati da sempre oggetto di approfondimenti da parte degli specialisti del settore. A trent'anni dalla mostra su *Federico II e la Sicilia. Dalla terra alla corona* a cura di Maria Andaloro, cui seguì nel 2003 *Nobiles officinae. Perle, filigrane e trame di seta dal Palazzo reale di Palermo*, con gli studi specifici sulle oreficerie curati da Claudia Guastella, il catalogo riaccende i riflettori sull'importante patrimonio prodotto durante il periodo normanno, frutto di una *koinè* culturale eterogenea. Con questi auspici vengono analizzati i manufatti eburnei principali, come il cofano con scene di caccia o quello incrostato con caratteri *naskhi*, la

placchetta col *Pantocrator* e le opere con smalti *champlevés*, il sigillo mesopotamico, l'acquasantiera, le tavole con la Vergine, gli argenti e i gioielli dell'imperatrice Costanza, il quarzo dell'imperatore Federico II.

In una sezione a parte vengono analizzati alcuni reperti documentali come il *Tabularium*, il *kodikellos* dell'imperatore Alessio I per l'*amerās* Cristodulo, la bolla regia di Ruggero II.

Nella terza sezione William Tronzo ritorna a riflettere sull'ibridismo presente nella Cappella Palatina tracciando alcune linee riguardo alla raffigurazione del leone fronte-muso su tre manufatti del XII secolo: il manto di Ruggero II custodito presso la *Schatzkammer* di Vienna, il soffitto della Cappella e il sarcofago di Federico II. È una tematica iconografica interessante perché ci restituisce la circolazione dei modelli tramite le ceramiche egiziane e ciò testimonia la cultura di corte della Palermo di metà XII secolo, «satura di modelli importati da artisti e artigiani provenienti da altre parti del mondo mediterraneo» (p. 226). Un saggio di aggiornamento sulla committenza della Cappella da parte di Ruggero II è presentato da Maria Giulia Aurigemma, mentre alle tecniche costruttive del soffitto a *muqarnas* è dedicato uno studio di Vladimir Zorić, qui ripresentato dopo la sua pubblicazione nel 2005. L'ultima parte del poderoso volume è dedicato al Palazzo Reale con lo scopo di contestualizzare la Cappella con un focus, tra gli altri, sul regio *ergasterion* curato da Roberta Civileto.

Antonio Agostini



ANNAMARIA PRECOPI LOMBARDO, *La Cattedrale di San Lorenzo in Trapani. Storia del monumento e percorsi pastorali*, Erice, Edizioni Meeting Point, 2023, pp. 254, € 40,00.

Nel decennale di servizio episcopale di mons. Pietro Maria Fragnelli la Diocesi di Trapani ha dato alle stampe un interessante volume sulla Cattedrale con la curatela scientifica di Annamaria Precopi Lombardo. Lo studio è articolato in due parti, l'una dedicata alla storia dell'edificio sacro e la seconda ai percorsi pastorali, ambedue presentanti un nutrito repertorio fotografico. Il taglio inedito è dato dall'aver saputo intrecciare l'argomento storico con quello teologico, permettendo di veicolare il linguaggio artistico delle opere del passato nel nostro tempo. Difatti, come dichiarato nella dedica del vescovo mons. Fragnelli, questo studio nasce per le nuove generazioni perché possano riscoprire il valore identitario delle origini.

Il monumento più importante della città è analizzato attraverso l'analisi del contesto in cui sorge, fortemente influenzato dalle rotte verso Cagliari e Genova ovvero verso Tunisi. La filiazione dalla potente città ligure, durante il periodo medievale, rendeva Trapani con la sua chiesa dedicata a san Lorenzo – lo stesso martire a cui è dedicata la Cattedrale genovese – città aperta ai traffici commerciali. Ciò favorì la residenzialità di molte famiglie genovesi, che vedevano proprio nella chiesa un luogo per gli incontri non solo religiosi, ma anche civili ed amministrativi. Quando nel XIII secolo la zona peninsulare venne inglobata nella cinta muraria «San Lorenzo fu acquisita definitivamente al patrimonio cittadino» (p. 36). L'autrice analizza quindi il quartiere su cui insiste la chiesa, presentando il contesto per poi raccontare

il passaggio da parrocchia a collegiata nel 1737. La possibilità poi di eleggere il luogo a sede vescovile, nel 1844, rese la chiesa ancora più centro della vita spirituale del territorio.

Il monumento viene poi analizzato dal punto vista architettonico con un'attenta analisi degli spazi sacri, anche con l'apporto delle notizie derivanti dalle *sacrae visitationes*. Non di minore importanza è lo studio dell'adeguamento liturgico dei poli celebrativi, che vedono la Cattedrale trapanese tra gli adattamenti contemporanei siciliani più in linea con il contesto circostante, realizzati nel segno della continuità. Interessanti sono poi i saggi dedicati alle vari arti, con una scelta legata a tematiche ben precise, come l'iconografia del Santo titolare o i cicli pittorici di Vincenzo e Antonio Manno, dalla chiara impronta barocca. Un capitolo è riservato poi alle suppellettili in argento, a partire dal reliquiario di sant'Alberto, della seconda metà del XVI secolo e con stilemi spagnoleggianti.

L'ultima parte del volume, come si diceva, delinea percorsi pastorali che restituiscono il profilo delle energiche attività del compianto parroco mons. Adragna, per poi tracciare il ruolo della Cattedrale come simbolo di unità, la funzione pastorale svolta dagli spazi della cultura quali il museo ed altri poli espositivi e, infine, la pietà popolare della Settimana Santa.

Antonio Agostini

SILVIA MAZZA (a cura di), *Parchi archeologici. Analisi e proposte*, atti del Convegno (Università degli Studi di Messina, 16-17 giugno 2022), Palermo, Fondazione Federico II, 2023, pp. 291, tavv. LXXVI, edizione fuori commercio.

A distanza di più di vent'anni dalla Legge Regionale n. 20 del 3 novembre 2000, che istituì il Parco archeologico e paesaggistico della Valle dei Templi di Agrigento e stabilì le norme per la creazione del sistema dei Parchi archeologici in Sicilia, il volume curato dall'archeologa Silvia Mazza raccoglie gli atti delle due giornate di lavoro messinesi e riflette su un modello amministrativo che continua a generare perplessità.

La necessità di esplorare il tema dei Parchi archeologici con un approccio interdisciplinare, il solo che possa restituire la complessità della materia, si traduce nell'eterogeneità di indirizzo dei contributi, che affrontano da diverse prospettive i problemi della ricerca e della didattica, della tutela e della valorizzazione, del management dei parchi, del binomio cultura/turismo.

Disseminate fra le varie sessioni, tante sono le occasioni di confronto diretto con il funzionamento dei parchi: i direttori Roberto Sciaratta (Parco archeologico e paesaggistico della Valle dei Templi), Gabriella Tigano (Parco archeologico di Naxos-Taormina) e Lorenzo Guzzardi (Parco archeologico di Leontinoi e Parco archeologico e paesaggistico della Valle d'Aci), presentano le realtà di cui sono a capo, da un lato storicizzandone le circostanze della nascita giuridico-amministrativa, dall'altro illustrando i progetti passati e in corso, le strategie, gli obiettivi, i valori e i temi che orientano la *governance* (tra cui spiccano l'eco-

sostenibilità e il coinvolgimento delle comunità). Concorrono ad ampliare la conoscenza delle realtà regionali i contributi di chi con i Parchi collabora: come Claudio Lucchesi, il cui report concerne la realizzazione di nuove soluzioni, edili e tecnologiche, destinate alla valorizzazione e al miglioramento della fruizione nel Parco di Tindari; come Massimo Cultraro, che presenta alcuni casi studio nati dalla collaborazione tra CNR e amministrazioni regionali siciliane; o come Clemente Marconi, che, in virtù della sua ventennale attività di scavo all'interno del Parco di Selinunte, offre un'analisi lucida e concreta del passaggio dal sistema delle Soprintendenze a quello dei Parchi. Attraverso riferimenti precisi alle realtà territoriali, Adelaide Maresca Compagna e Francesco Mannino informano poi sulle anomalie che affliggono i Musei nei Parchi archeologici, di fatto parificati a semplici *antiquaria* e pertanto privi di autonomia finanziaria e amministrativa. Completano il quadro gli interventi di Alfonsina Russo (direttrice del Parco archeologico del Colosseo) e Fabio Pagano (direttore del Parco archeologico dei Campi Flegrei), che, presentando le esperienze di gestione di grandi Parchi nazionali, offrono gli strumenti per mettere allo specchio il modello regionale e quello statale. D'altronde, più volte nella pubblicazione la L.R. 20/2000 viene comparata alla riforma Franceschini, individuando in quest'ultima principi fortemente ispirati alla legge d'inizio millennio.

Una riforma, quella siciliana, riconosciuta come pionieristica nella sua proposta di un modello decentralizzato di gestione dei beni culturali, ma pesantemente limitata tanto da un'attuazione caotica, quanto da alcune ambiguità giuridiche – *in primis*, la natura stessa di Parco archeologico. Lo spiegano bene i due contributi di Gianfranco Zanna e Silvia Mazza, che, ripercorrendo la vicenda politica che ha segnato le tappe della nascita e dell'entrata in vigore della legge, ne individuano i nodi problematici. Sono le stesse fragilità che emergono dal resoconto puntuale e tagliente di Gioacchino Francesco la Torre, scomparso pochi giorni

prima dell'inizio del convegno da lui stesso organizzato e alla cui memoria il volume è dedicato: la paralizzante presenza politica all'interno degli organi di governo dei Parchi; il difficile percorso verso l'autonomia gestionale e finanziaria della maggioranza di essi; la cronica carenza di personale, unita alla (ormai consolidata) consuetudine del reclutamento di figure con profili curricolari generici.

La ferma volontà di superare queste criticità e le tante altre che ne derivano, anima la discussione della Tavola Rotonda e stimola la definizione della proposta di riforma che conclude, con spirito propositivo, la pubblicazione.

Greta Tommasi

SALVATORE MARIA CALOGERO, *Catania barocca. III. La Strada della Porta di Aci (oggi via Etnea)*, Catania, Editoriale Agorà, 2024, pp. 287, € 22,50.

Nel 2024 è stato pubblicato il terzo volume di Salvatore Maria Calogero dedicato a Catania barocca come i primi due della collana espressamente consacrata alla ricostruzione della città dopo il sisma del 1693: i primi due, lo ricordo, avevano esaminato le vicende della zona urbana della Marina, cioè l'area dell'attuale via Dusmet (2022), e della Strada di San Benedetto, nota come via dei Crociferi (2023). Rispettando la cadenza intrapresa, l'autore ha quindi appena licenziato questo nuovo studio, quello forse più atteso, dedicato alla strada detta della Porta di Aci e successivamente Stesicorea, infine rinominata via Etnea.

L'editore è chiaramente lo stesso e la veste grafica si mantiene pratica e maneggevole, munita di un ricco corredo di immagini nel testo, di tavole, rappresentazioni e foto storiche. Come Calogero afferma in premessa, si tratta della strada più emblematica della città settecentesca, il cardo del nuovo assetto urbanistico. Dapprima nominata strada Uzeda, in onore del viceré don Juan Francisco Pacheco, mutò il nome in via della Porta di Aci dopo la metà del secolo. Col consueto acume, Calogero ripercorre quindi gli edifici e i luoghi che la via Etnea lambisce e attraversa, secando il tessuto urbanistico della città settecentesca da sud a nord. Si tratta dunque di una disamina itinerante, lungo un asse longitudinale, che ha soste e tappe quante sono le entità monumentali e le emergenze artistiche dislocate nei quasi tre chilometri dell'arteria, distribuite da una parte e dall'altra o nei limitrofi pressì. Calogero abbozza dunque la storia della nuova strada, terza tappa della sua guida di città.

Lasciata piazza Duomo, che l'autore ricorda immortalata da numerosi viaggiatori nel corso del XVIII secolo, tra i quali Léon Dufourny, è dapprima la casa del Senato ad essere studiata, ripercorrendone con attenzione le vicende, fra l'altro soffermandosi sull'apporto dell'architetto palermitano Giovan Battista Vaccarini nel quadro di quel cantiere, al quale subentrava nel 1759 Giuseppe Palazzotto, altro nome significativo della ricostruzione urbanistica del capoluogo etneo, fino al più tardo progetto a firma di Stefano Ittar, che mantenne la carica di architetto del Senato sino al 1784. Secondariamente, dello stesso palazzo di città (conosciuto anche come Palazzo degli Elefanti e sede del Comune) sono anche indagati i rimaneggiamenti ottocenteschi a cominciare dalle riparazioni dopo il sisma del 1818 fino ai restauri susseguenti all'incendio del 14 dicembre 1944, iniziati nel 1946.

A seguire è la volta del Palazzo del *Siculorum Gymnasium*, progettato nel sito in cui si trovava la precedente sede dei deputati dell'Università dall'architetto Alonzo Di Benedetto, che ne arretrava il prospetto per consentire alla via della Porta di Aci di allargarsi in piazza, il cosiddetto "Piano della Fera Nova". Dal 1730 la direzione dei lavori, a fabbrica quasi ultimata, passò a Vaccarini, incaricato dal vescovo Pietro Galletti di progettare il nuovo chiostro, mentre per il completamento dell'ala meridionale sarebbe nuovamente subentrato Palazzotto, seguito infine da Antonino Battaglia Amato.

Calogero indaga di conseguenza la storia del monumentale ed antistante Palazzo del marchese di San Giuliano, che ne assegnava il progetto a Vaccarini nel 1735, che sarebbe stato ancora una volta sostituito da Palazzotto negli anni cinquanta dello stesso secolo, sino alla morte nel 1764. Una ventina di restituzioni storiche a colori – sezioni di alzato, prospetti e planimetrie – illustrano al lettore l'evoluzione architettonica dell'edificio sino alle ristrutturazioni avvenute nel XIX secolo, quando se ne ideò la divisione in due ali, che dopo l'Unità d'Italia avrebbero ospitato i Savoia, e la trasformazione delle cantine di tramontana in teatro

(il Machiavelli) e dei piani ammezzato e mansarda in hotel (il leggendario Grand Hotel Central de la Couronne). Il lettore troverà poi ulteriori notizie, tra leggenda e storia, nonché un utile paragrafo sulle più recenti modifiche novecentesche.

Quindi è la volta della chiesa Collegiata, delle cui intricate vicende l'autore dipana un'attorcigliata matassa, svelando nomi, committenti, fatti e progetti, a partire da quello del gesuita fra Angelo Italia sino ai nuovi interventi per la facciata, progettati da Stefano Ittar. Voce a sé hanno poi le trasformazioni realizzate a fine Ottocento da Filadelfo Fichera e i restauri del XX secolo.

Si prosegue, dopo l'incrocio dei Quattro canti fra via Etnea e via di Sanguiliano, con le strutture del plesso regolare dei Minori, inizialmente progettate da Giovan Battista Contini nel 1686 e i cui lavori di edificazione iniziarono poco prima del catastrofico sisma per continuare dal 1711 su direzione di Girolamo Palazzotto e poi dei fratelli Filippo, Antonino e Giuseppe, e proseguire ulteriormente sotto conduzione di Francesco Battaglia, sino all'erezione della cupola. Nello stesso isolato, Calogero non dimentica di soffermarsi inoltre sulle vicende del perduto Palazzo San Demetrio, distrutto il 16 aprile del 1643 dai bombardamenti alleati, e della chiesa di Sant'Euplio, anch'essa abbattuta nello stesso frangente. Seguono le vicende relative al cantiere dell'Ospedale San Marco, costruito nel 1711 per iniziativa di Nicolò Tezzano, protomedico della città e professore universitario, e di Palazzo Villarmosa, entrambi prospicienti su piazza Stesicoro, così come dell'allungamento del tracciato di via Etnea sino al giardino di proprietà del principe di Biscari, noto come del "Labirinto", del quale vengono brevemente ripercorse le tappe e che – a seguito di ampliamenti e annessioni catastali – divenne il giardino comunale, meglio conosciuto a Catania come Villa Bellini.

Proseguendo, Calogero snocciola le vicende di altri e meno noti palazzi e delle ville dell'aristocrazia e dell'alta borghesia urbana, edificati specie nel XIX secolo lungo via Etnea sino ad arrivare alla chiesa di Sant'Agata al Borgo, costruita nel 1709 nel

piano delle Forche, poi piazza Cavour, per offrire assistenza ai rifugiati che provenivano dal suburbio e dai centri pedemontani, colpiti dalla colata lavica dell'eruzione del 1669, poi restaurata nel 1891, così come alla più piccola chiesa del Santissimo Sacramento al Borgo, dirimpetto alla prima. A conclusione dell'itinerario, le intrecciate vicende della progettazione della villa Moncada a fianco della chiesa del Borgo, acquisita nel 1838 dalla famiglia Bertuccio e che vide anche un intervento di Stefano Ittar, della villa Manganelli al Borgo e del Tondo Gioeni, che concluse l'estensione verso nord della via Etnea nel 1822, com'è tutt'oggi.

L'ultima sezione del volume è dedicata ai più rilevanti monumenti accomunati da rapporti di vicinanza con via Etnea o di connessione funzionale ad essa. Si parla delle chiese di Santa Maria dell'Ogninella, commissionata dalla confraternita dello stesso nome e progettata da Vaccarini nel 1741, e di Sant'Orsola, entrambe fra piazza Università e piazza Scammacca, che prende il nome dal palazzo dell'omonima famiglia. Ed ancora, della perduta chiesa di San Giovanni di Fleres, distrutta nel 1693, del cui medievale impianto, connesso agli Ospedalieri, superstite è solamente uno strombato arco acuto del xiv secolo, insistente ancor oggi – pur se murato – nel prospetto su via Cestai, che è tra le poche ma significative emergenze monumentali della Catania del Trecento. Per finire con la prima sede della Banca d'Italia, insistente su via Manzoni e oggi sede della questura, con la chiesa di Santa Maria dell'Ogninella al Rinazzo in via Santa Caterina, oggi via Umberto, ed infine con le piccole chiese di Santa Maria di Monserrato e di San Nicolò al Borgo.

Fra tutela, storia e conservazione, completa il volume un ultimo affondo concernente i palazzi della Catania settecentesca eretti su ampie porzioni dei ruderi dell'anfiteatro romano.

In sintesi, l'attento lettore di storia catanese trova nelle pagine del libro notizie, curiosità e precisazioni, utili a puntualizzare la memoria locale, anche con l'ausilio di pratici indici di nomi e luoghi. Lo storico dell'architettura e dell'urbanistica può invece ben

valutare il volume – alla stregua dei precedenti – come solido studio scientifico, che spazia dalle fonti – ampiamente documentate nel testo e in nota così come in una seppur breve appendice – alle ricostruzioni grafiche, dagli archivi ai monumenti, con il metodo proprio della storia dell'architettura, che infatti sapientemente bilancia il contributo della ricerca storica, fra edito ed inedito, e la lettura del costruito.

Tancredi Bella



ROSANGELA LAMAGNA, *“rabeschi, angeletti, e fogliami”. Il Monastero e la chiesa di San Benedetto in via dei Crociferi a Catania*, Roma, Campisano Editore, 2023, pp. 151, € 40,00.

Il volume che la studiosa Rosangela Lamagna ha pubblicato nel 2023, per i tipi di Campisano Editore, costituisce un importante contributo alla ricostruzione storica, e dunque artistica, delle vicende di Catania a cavallo tra basso medioevo ed età moderna, specialmente attorno ad eventi catastrofici, quali il noto terremoto del 1693. Lamagna l’ha fatto, con un utile e scrupoloso scandaglio archivistico, in buona parte inedito, consapevole della nodale crucialità del complesso monastico femminile di San Benedetto, e delle sue vicissitudini, per un’area di densa stratificazione storica. Parliamo di via dei Crociferi, un tempo via di San Benedetto, com’è noto, e dell’addensamento di complessi regolari tra la fine del XVII secolo e l’inizio del XVIII.

La fitta maglia dell’indice restituisce lo scheletro del libro, sostanzialmente suddiviso in due parti, che opportunamente corrispondono ai due momenti storici della vita del monastero: la storia precedente e quella susseguente al sisma del 1693, irrimediabile spartiacque per la città.

Preziosa è innanzitutto l’indagine relativa agli eventi tardo-medievali che hanno riguardato il monastero, quelli esaminati nel primo corposo capitolo. Ma, è bene rilevarlo subito, primariamente è sotto il punto di vista metodologico che il lavoro di Lamagna meritoriamente si distingue. Evidenti sono infatti i cospicui apporti di un’intelligente ricerca archivistica per una disamina che parte dalle origini del monastero nel 1334, cioè dalla

sua fondazione in prossimità del quartiere ebraico, in contrada Pozzo dell'Albani, sul versante sud-occidentale dell'abitato. Non è mai facile, e dunque non è scontato neanche in questo caso, proiettare su un medioevo viepiù lacunoso, specie per la Sicilia orientale dopo le catastrofi naturali, le informazioni estratte da fonti testuali moderne, editate ed inedite, spesso eterogenee per natura e per scopi. Lamagna non si è sottratta e bisogna dargliene merito.

Quel che documentano le fonti erudite passate al vaglio è che il primo nucleo era costituito da spazi per la preghiera comune e per la vita monastica: un *hospicium* che comprendeva porzioni di edifici ancora in possesso della fondatrice, Alamanna di Lumello; altri spazi erano invece stati lasciati come non edificati sin nel primitivo progetto. Ad ogni modo non è effettivamente nota la dislocazione esatta del pristino complesso monastico, denominato infatti nell'erudizione locale come "lo vecchio". Un documento del 1368 conferma la prossimità del monastero alla chiesa di San Pantaleone, nella vicinanza della Porta di Mezzo della cinta fortificata del *kastron* bizantino, chiesa provvista di giardino e spazi ipogei di probabile età romana: l'edificio chiesastico doveva essere già sparito, permaneva però l'omonimo nome della contrada, che pertanto è possibile immaginare insistente nelle vicinanze del cortile di San Pantaleone, tra via Vittorio Emanuele e via Giuseppe Garibaldi, un'area certamente centrale nel tessuto urbano della città di XIV secolo, ma altrettanto insana per le frequenti alluvioni e la forte umidità. Per tali ragioni si rese presto necessario programmare il trasferimento del plesso in altra zona, da subito identificata nella contrada Molendino, nei pressi della congiunzione delle attuali via Santa Maddalena e via di Sangiuliano. Il trasferimento avvenne nel 1356, come puntualizza Lamagna, grazie al lascito testamentario della nobile Costanza Spatafora: il sito opzionato era quello denominato di Santo Stefano per la presenza di una chiesa omonima, a sua volta concomitante con

la contrada di San Francesco, che prendeva il nome dal convento dei frati minori: porzione di città, questa, ben più sopraelevata e dunque meno insicura sotto il profilo igienico.

Anche in questa seconda edizione, come proficuamente ricostruisce l'autrice, il monastero di San Benedetto «de novo traslatum» era costituito da edifici di diversa qualità architettonica e consistenza volumetrica, esito di un lungo e piuttosto lento processo di ricostruzioni e acquisti. Nel 1359 la comunità monastica otteneva la diretta proprietà di quella che prima era la strada pubblica fra il dormitorio e la chiesa di Santo Stefano, ma il complesso non possedeva una propria chiesa e non era ancora stata identificata un'opportuna area da destinarvi. Tuttavia poco mancava: l'acquisizione della strada pubblica e il riassetto dei diversi corpi di fabbrica in un unico complesso monastico avrebbero guadagnato nel 1359 il dono vescovile della «cappellam seu ecclesiam Sancti Stephani», già due anni dopo – nel 1361 – intitolata a San Benedetto con cambio di denominazione.

Ampliamenti e modifiche della consistenza di questo secondo complesso devono di sicuro essersi verificati nei decenni successivi al trasferimento, insieme ad un progressivo impoverimento e ad un graduale assottigliamento della comunità monastica, ma le fonti tacciono. Sembra infatti che nel 1367 solo otto monache abitassero il nucleo più antico del complesso. Parrebbe nondimeno che nel 1384 il vescovo Simone del Pozzo (lo stesso che quattro anni dopo avrebbe commissionato la costruzione del celebre ed imponente nuovo campanile della cattedrale), rinunciasse agli introiti legati ai lasciti testamentari del monastero per consentire le necessarie riparazioni nelle porzioni di fabbrica del plesso abbaziale ridotte a rudere o in cattive condizioni manutentive, plausibilmente anche a causa di una non lungimirante politica di acquisti e accorpamenti senza un progetto realmente unitario e di ampia prospettiva. La preziosa *Cronaca*, compilata nel 1665 sotto suor Maria Cesarea Rossi, badessa del monastero, documenta i danneggiamenti inferti ad alcuni corpi di fabbrica da forti piogge

avvenute nel 1425, cui non erano seguiti i necessari lavori di riparazione; eppure nello stesso anno le monache risiedenti in monastero erano aumentate a 16, con ciò iniziando una progressiva risalita che sarebbe durata per tutto il secolo: nel 1490 infatti se ne sarebbero contate 41.

In breve, l'analisi incrociata che Lamagna ha condotto ci fa sostanzialmente intravedere nelle carte un verace referto di alcuni fra gli assetti tardomedievali che andavano via via perdendosi irreparabilmente.

A seguire la studiosa tratteggia gli ampliamenti e i rimaneggiamenti avvenuti tra la fine del XV e il XVI secolo nel nuovo edificio chiesastico e nel chiostro abbaziale, interessandosi a quelle trasformazioni, finora poco indagate dalla comunità scientifica, che si intrecciano alle vicende della comunità monastica in progressiva ascesa, non solo demografica, protagonista di relazioni ed anche di contese con le altre congregazioni religiose dislocate nel medesimo contesto urbano.

L'esistenza di un chiostro è attestata dal XV secolo: attorno vi convergevano gli ambienti monastici ed una torre poi demolita. Fra le più singolari iniziative di committenza, Lamagna ricorda quella ad Antonio Gagini «per la fattura dello lavatorio del Monastero in marmo bianco» nel 1521, espressione dell'auto-coscienza del monastero e delle sue ambizioni. A documentare gli ampliamenti e il nuovo assetto raggiunto dall'abbazia nella seconda metà del XVI secolo, l'autrice suggerisce di valutare la coeva e nota rappresentazione della città di Catania contenuta nella celebre pianta non datata redatta da un ignoto ma competente cartografo e selezionata fra altre vedute di città italiane entro il 1584 per un atlante rimasto inedito, verosimilmente commissionato dal vescovo agostiniano Angelo Rocca. Si tratta di un disegno in pseudoassonometria, conservato insieme alle altre mappe presso la Biblioteca Angelica di Roma, che riferisce il tessuto viario, interno ed esterno alle mura urbane, corredato da legenda, sino all'Etna. Seppur improntata ad una sola sommaria

verosimiglianza geometrica e dunque marcata da incongruenze prospettiche, la resa spaziale del plesso monastico – visto a volo d'uccello – è precisa a sufficienza da supportare alcune congetture: una serie di edifici contigui fra loro erano articolati attorno ad una chiesa e l'area del chiostro risultava accerchiata da altri corpi di fabbrica.

La dislocazione dell'ingente collegio gesuitico con la relativa chiesa di San Francesco Borgia nell'area immediatamente contigua a quella dell'abbazia delle benedettine nel 1613, cui seguirono dispute e controversie, divenne *obtorto collo* occasione per ripensare dal suo interno l'assetto del monastero, che alla metà del Seicento era, tra quelli femminili della Catania preterremoto, il terzo per numero di monache, e così dar seguito alle azioni di adeguamento e agli indispensabili ampliamenti. Il primo intervento era appunto l'edificazione di una nuova e più congrua chiesa. La celebre eruzione etnea del 1669 avrebbe di lì a non molto offerto l'opportunità per ripensare *ex novo* il plesso abbaziale. Ma questa è un'altra storia, le cui vicende tuttavia vengono nel libro ben dipanate.

Qualche cenno, infine, per ricordare alcuni momenti d'una vicenda plurisecolare, quella della ricostruzione post 1693, che ebbe interpreti di primo piano e che arriva sino ai restauri postbellici, condotti sotto la tutela del soprintendente Armando Dillon dopo i danni causati dai bombardamenti del 1943. Tra preesistenze e corpi di fabbrica commissionati ed eretti all'alba del Settecento, la storia del cantiere dopo il terremoto, che dava inizialmente il nome alla strada, a conferma della più estesa impronta che la presenza dell'ordine benedettino aveva dato alla città medievale e continuava a profondere nella Catania moderna, è meritoriamente presentata al lettore da Lamagna con abbondanza di dati, tanto o poco conosciuti, al netto degli aspetti leggendari e delle scorrette informazioni della comune vulgata. Tra il 1702 e il 1704 venne costruito l'arco a mo' di cavalcavia che funge da porta d'ingresso alla strada e unisce il troncone della Badia grande,

quella di primo impianto, alla Badia piccola, la nuova; lo si vede già ultimato in una poco nota rappresentazione di Catania dopo il sisma, di artista anonimo, realizzata all'incirca nel 1708.

Per brevità, ometto di parlare della ricostruzione del plesso monastico e dei numerosi protagonisti: badesse committenti, architetti e maestranze. La chiesa, con pianta occidentata a navata unica, sarebbe stata costruita solo a partire dal 18 giugno 1708, giorno che precedeva quello della festa del patrocinio di Sant'Agata, coincidenza probabilmente non casuale, come rilevava anche Gaetano Zito. Tra il 1725 e il 1726 si diede incarico al pittore messinese Giovanni Tuccari di dipingere la maggior parte degli affreschi interni, compresa la celebre raffigurazione del Martirio di Sant'Agata alla metà della navata (lato sinistro), a memoria di quel nesso profondo tra culto per la martire Agata, patrona della città, ed ordine benedettino, di cui già il conte Ruggero si era fatto promotore alla fine dell'XI secolo, dedicando alla Vergine e a Sant'Agata la cattedrale normanna, al contempo chiesa abbaziale. La dedicazione della nuova chiesa di San Benedetto sarebbe avvenuta sotto l'episcopato di Salvatore Ventimiglia il 18 giugno 1763.

In conclusione, il volume è limpido e scorrevole nella lettura, le argomentazioni sono chiare, coese e supportate da esaustivi e rigorosi apparati, archivistici – innanzitutto – ma anche grafici: mi riferisco agli inserti a colori, che spaziano dalle rappresentazioni storiche alle planimetrie, che aumentano il valore di questo studio, raffinato anche nella veste editoriale. La monografia di Lamagna appare quindi un indispensabile apporto all'odierno dibattito scientifico sulle vicende e le sorti storico-artistiche del capoluogo etneo tra basso medioevo ed età moderna, e di questo c'è dunque da esser pienamente riconoscenti all'autrice.

Tancredi Bella



LAMIA HADDA, *Architettura islamica nel Mediterraneo fatimide (X-XII secolo)*, Firenze, Firenze University Press (Ricerche. Architettura, Pianificazione, Paesaggio, Design, 28), 2023, pp. 156, € 25,00.

Il volume di Lamia Hadda, *Architettura islamica nel Mediterraneo fatimide (X-XII secolo)*, edito da Firenze University Press nel 2023, fa parte della collana “Ricerche. Architettura, Pianificazione, Paesaggio, Design”. L’opera si propone di esplorare le caratteristiche architettoniche della dinastia fatimide, una delle più floride e promettenti dell’Islam. Il lavoro esamina le architetture realizzate dai fatimidi e dai loro successori, gli Ziridi e gli Hammadidi, mettendole a confronto con il testo e le illustrazioni del trattato cosmografico arabo Kitab Ghara’ib al-funun wa-mula h al-’uyun (Egitto, metà XI secolo?) e con le descrizioni di autori arabi.

L’autrice analizza le principali costruzioni realizzate durante il regno fatimide (969-1171), tra cui palazzi reali, moschee e fortificazioni, oggi in gran parte ridotte allo stato di rudere e perciò studiabili solo tramite resti archeologici e fonti coeve. Per ampliare la ricerca, Hadda include anche gli edifici superstiti nei territori sotto il controllo dei vassalli fatimidi, come il Maghreb e la Sicilia. Quest’estensione è particolarmente rilevante per lo studio dell’architettura normanna in Sicilia, dove l’autrice identifica tre influenze derivanti dalla cultura costruttiva araba: la decorazione artistica, la planimetria e l’organizzazione degli spazi (interni ed esterni). Inoltre, l’autrice attribuisce l’origine della volumetria palaziale ad alcuni esempi costruiti nel nord della Francia.

Il volume è suddiviso in quattro macro-sezioni. La prima, più sintetica, offre un'introduzione storica fondamentale per inquadrare il patrimonio architettonico oggetto di studio. Il primo capitolo, intitolato *Architettura del potere nel califfato fatimide*, analizza i resti archeologici delle città di al-Mahdiya e Sabra al-Mansuriya, capitali del califfato. Il capitolo successivo, *Architetture di tradizione fatimide in Nord Africa*, esamina l'architettura ziride e hammadide, nonché le opere fatimidi in Egitto, con particolare attenzione al Cairo. Il capitolo finale, *I Fatimidi e il Mediterraneo: strategie e scambi culturali*, focalizza l'attenzione sulla Sicilia e sull'architettura normanna realizzata dopo la conquista del 1061-1091.

Il rapporto tra l'edilizia nordafricana e quella siciliana nei secoli X-XII è stato oggetto di molto interesse a partire dall'Ottocento; tuttavia, gli orizzonti di indagine sono ancora molteplici. Questo lavoro permette di ampliare la comprensione della architettura palaziale sicula del suddetto periodo e definirla quale sintesi delle tendenze mediterranee e dei modelli provenienti dal nord Europa. Il principale portato dell'eredità islamica in un'area multiculturale e vicina geograficamente al nord Africa è riconoscibile inoltre nella cultura dell'acqua e dei giardini. Il concetto di realizzare dei *solatia*, ripresi successivamente dall'architettura federiciana, nasce dalla commistione culturale esistente nell'Isola nonché dall'evidente portato della cultura araba.

L'interesse del volume, all'interno degli studi dell'architettura medievale occidentale, è quello di permettere di cambiare il punto di vista privilegiato per l'analisi del patrimonio architettonico siculo, attribuibile al XII secolo e tutt'oggi visibile. Alla studiosa va il merito di aver compiuto una ricerca con una prospettiva mediterranea che permette di conoscere le caratteristiche del frammentario patrimonio archeologico di committenza fatimide e di coglierne le peculiarità attraverso le architetture successive costruite sotto tale influenza.

Arianna Carannante



GIUSEPPE MANDALÀ, ANGELA SCANDALIATO, *Palermo ebraica. Spazio urbano, cultura e società nel Medioevo*, Roma, Viella, 2024, pp. 264, € 26,00.

L'esaurimento delle fonti disponibili non implica affatto la fine della ricerca storica, ma piuttosto ne ridefinisce il percorso.

D'altronde, l'assenza di nuove scoperte documentarie pone gli studiosi di fronte alla necessità di un'analisi più approfondita delle testimonianze esistenti, da rileggere con uno sguardo rinnovato ed avvalendosi di metodologie più innovative e di una sensibilità critica aggiornata.

Questo processo consente non solo di verificare la solidità di alcune affermazioni, ma anche di smentire le interpretazioni più fantasiose o infondate, o, in altri casi, semplicemente di approfondire aspetti precedentemente trascurati.

È il caso di Giuseppe Mandalà, professore associato di Storia culturale del Mediterraneo presso l'Università degli Studi di Milano, e della compianta Angela Scandaliato, studiosa del medioevo siciliano e della cultura ebraica, nonché socia dell' AISG (Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo) e dell'EAJS (European Association for Jewish Studies), che, come dichiarano nella premessa al volume *Palermo ebraica*, si propongono di riordinare e sintetizzare la mole di studi e ricerche sull'ebraismo siciliano che si sono susseguiti negli ultimi decenni, mantenendo il rigore imposto dalla ricerca storiografica, potendo far affidamento sul vasto repertorio documentario delle carte provenienti dalla *Ghenizà di Fustāt* e dagli archivi siciliani, raccolte in 18 volumi da Shlomo Simonsohn in *The Jews in Sicily*.

La presenza ebraica a Palermo, come esplicitato nel primo capitolo dal taglio meramente storico, non solo fu costante dal VI al XI secolo, ma anche cospicua, se si pensa che una parte tra l'8 e il 13% della popolazione della città era ebraica.

È intorno alla sinagoga, che funge quasi da centro propulsore della città, e lungo il fiume *Kemonia*, che si articola il quartiere ebraico, il quale si stringe attorno al Cassaro, la Martorana e Palazzo Pretorio, dove sorgevano prevalentemente le abitazioni, si allunga nell'odierno Corso Vittorio Emanuele II, ovvero nella *Platea marmorea*, dove fino ai lattarini avevano luogo le botteghe, e si estende fino alla Conca d'oro, con la presenza di giardini e vigne.

La lettura prosegue con le istituzioni comunitarie, dove vengono affrontate diverse tematiche, in particolare quella della vera del pozzo in marmo con iscrizione ebraica e stemma araldico della casa d'Aragona di Sicilia, proveniente dalla sinagoga e descritta da 'Ovadyah. La sopravvivenza di questo reperto si deve, come emerso dalla documentazione, ad un gruppo di clarisse, che dopo l'acquisto da parte di Cristina De Salvo nel 1492 delle proprietà della *meschita*, ricevettero in dono, nel 1507, alcuni immobili con relativo arredo della sinagoga con il fine di fondare il monastero di clausura di Santa Maria del Popolo. A seguito dell'esondazione del fiume *Kemonia* del 1557 le monache furono costrette a trasferirsi presso il monastero di Santa Maria di Monte Oliveto, almeno fino al 1586, quando per concessione papale le suore migrarono nel convento di Santa Maria del Cancelliere.

Scampato alla distruzione dei bombardamenti del secondo conflitto mondiale, il prezioso cimelio ebraico trovò prima una disposizione temporanea presso il Museo Archeologico Regionale, allora Museo Nazionale, per poi giungere definitivamente nel chiostro della Magione.

Particolare attenzione merita il sistema dei bagni della città, che nel quarto capitolo trovano un'ampia trattazione. Citati sin da al-Idrīsī, dei *balnea* si scrive frequentemente nella documen-

tazione medievale. Dopo un'iniziale premessa sulle differenze tra bagni termali terapeutici (*hammah*) e bagni riscaldati artificialmente ad uso prevalentemente igienico e rituale, e talvolta dietetico (*hammām*), protagonista è il *miqweh*, ovvero il bagno delle donne, il quale secondo la descrizione di 'Ovadyah e i documenti d'archivio, doveva essere annesso inequivocabilmente al complesso della sinagoga. Inoltre, quest'ultimo non doveva essere confuso con l'ipogeo a cui si accede dal cortile "delle Tredici colonne", altrimenti detto "della *Sapunia*", nei pressi dell'attuale Casa Professa, per il quale gli autori hanno fermamente smentito qualsiasi ipotesi fantasiosa, riconducendo il sito ad un *locus sepulcrorum*.

I tre capitoli conclusivi, dal carattere socio-culturale, riescono a catturare l'attenzione del lettore, il quale si ritrova a tu per tu con dei personaggi come Aron Cassuni di Nicosia, *kassem*, esperto nello sgozzare gli animali secondo le regole ebraiche e che esercita la sua professione in tutta l'isola, che ci ricordano che la storia non è fatta di soli luoghi e documenti, ma soprattutto di uomini.

L'opera risulta complessivamente ben organizzata, capace di attrarre sia gli specialisti, per l'autorevolezza dei suoi contenuti, che un pubblico più vasto, il quale può agevolmente fruirne grazie non soltanto al linguaggio adoperato, ma anche all'ausilio dei puntuali riferimenti bibliografici e dell'indice dei nomi.

Carla Livolsi



LUCIO ORIANI, *La biblioteca di Alfonso d'Aragona e Ippolita Maria Sforza, duchi di Calabria*, Napoli, FedOA - Federico II University Press, 2024, pp. 807, edizione fuori commercio.

Frutto di una raccolta di contenuti realizzati negli ultimi anni, l'opera integra in maniera attenta e approfondita la tesi di dottorato dell'autore, offrendo così una prospettiva innovativa e ricca di spunti di riflessione.

Questo volume rappresenta, infatti, un aggiornamento sostanziale nel campo degli studi dedicati alla Biblioteca Ducale di Alfonso d'Aragona e Ippolita Maria Sforza.

La stagione degli studi scientifici sull'argomento si aprì nel 1947, quando Tammaro De Marinis dava alla luce *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, tutt'oggi punto di partenza per qualsiasi studio sull'argomento; l'opera del De Marinis conteneva poche ma essenziali pagine riguardanti la Biblioteca Ducale nelle quali individuò per la prima volta un nucleo librario sostenuto da evidenze documentarie.

Tuttavia, dalla sua opera non riuscì ad emergere uno degli aspetti chiave della collezione libraria dei Duchi di Calabria, ovvero la sua autonomia dalla Biblioteca Reale; ne trascurò di conseguenza alcuni dettagli fondamentali, come la fasi che portarono alla sua costituzione, la sua effettiva consistenza e le preferenze artistiche e contenutistiche dei committenti.

Alcune di queste lacune, principalmente quella riguardante le scelte stilistiche dei Duchi di Calabria, sono state colmate da Gennaro Toscano, che nel catalogo bilingue della mostra da lui curata nel 1998, *La Biblioteca Reale di Napoli al tempo della dina-*

stia aragonese, aggiornato poi in vari contributi fino ad uno dei più recenti del 2023, *La librairie des rois aragonais de Naples de sa fondation à sa dispersion*, ha approfondito le ricerche sui miniatori impegnati nei manoscritti posseduti da Alfonso e Ippolita Maria Sforza.

L'autore, consapevole dell'assenza nel panorama degli studi di una ricostruzione complessiva della biblioteca allestita dai Duichi di Calabria ed incoraggiato dalle segnalazioni di numerosi codici a loro appartenuti, ha intrapreso la ricerca potendo far affidamento sulle cedole della Tesoreria Aragonese, pubblicate da De Marinis prima della distruzione degli originali durante la Seconda Guerra Mondiale, e due inventari del XVI secolo. Il primo riferito alla vendita a Celio Calcagnini di un nucleo librario aragonese da parte di Isabella del Balzo nel 1523; il secondo riferito al trasferimento a Valencia, avvenuto nel 1527 per volere di Ferdinando d'Aragona, dell'ultima porzione della Biblioteca Reale.

Come dedotto dalla documentazione, la Biblioteca Ducale fu trasferita da Castel Capuano a Castel Nuovo nella primavera del 1494, confluyendo in quella dinastica, motivo per il quale il bibliotecario ducale Paolo Odierna venne nominato vescovo di Gaeta il 22 ottobre dello stesso anno. Pur andando incontro allo stesso destino, tra le due biblioteche di quella Ducale si conservano più esemplari, facendo essa parte del nucleo selezionato da Alfonso per essere trasferito in Sicilia, dove aveva deciso di ritirarsi a seguito della sua abdicazione, per scampare all'avanzata francese di Carlo VIII di Valois.

Due capitoli distinti e separati sono dedicati alle biblioteche dei due coniugi Alfonso e Ippolita Maria, con un'attenzione dedicata anche ai relativi studioli.

In particolare, con riferimento alla biblioteca della seconda sono stati messi in luce dall'autore anche i codici della formazione e della dote, che dimostrano per i contenuti la sua propensione al mondo umanistico, di cui fu raffinata promotrice, e per le scelte stilistiche il suo gusto, a metà strada il tardogotico lombardo e la sobrietà umanistica fiorentina e napoletana.

Per quanto concerne la biblioteca di Alfonso II, invece, egli si dimostrò un collezionista appassionato e costante, il suo interesse per la storia romana era spiccato, così come quello per la cultura umanistica, testimoniati dalla cospicua presenza di codici in latino e volgare a cominciare da quelli di Francesco Petrarca e Giovanni Pontano.

A differenza della moglie, le preferenze stilistiche di Alfonso potrebbero definirsi in continua evoluzione, per cui ai codici di ispirazione fiorentina a bianchi girari, seguì una propensione per quelli “all’antica” prima, e trionfali tra la fine del nono e gli inizi dell’ultimo decennio del Quattrocento.

Attraverso il contributo di Orianì emerge come la Biblioteca Ducale fosse assimilabile alle biblioteche principesche per le sue caratteristiche, come la preferenza per il codice membranaceo e la ricchezza delle legature, ma al tempo stesso, pur svolgendo un ruolo di rappresentanza, che veniva delegato anche alla raccolta reale, la biblioteca di Castel Capuano si configurava come lo specchio degli interessi dei suoi proprietari, autentici bibliofili.

Nonostante la lettura sia scorrevole e il volume sia fornito di apparati che ne agevolano la lettura come gli indici dei luoghi e dei nomi, una vasta ed approfondita bibliografia e un nutrito apparato di schede di catalogo complete di tavole a colori, l’argomento potrebbe risultare ostico persino per lo specialista che si avvicina per la prima volta agli studi sulla miniatura, il che può dare un’idea dello sforzo compiuto nella redazione dell’opera e del coraggio dell’autore nel misurarsi con capacità e consapevolezza con i nomi che lo hanno preceduto negli stessi studi.

Carla Livolsi



AGOSTINO GIULIANO, *Le iscrizioni in arabo del Palazzo di Ruggero II a Messina, con alcune lettere inedite di Michele Amari*, Messina, Di Nicolò Edizioni, 2023, pp. 166, € 20,00.

Quantunque sia stata finora oggetto d'un discreto interesse, dapprima presso l'erudizione locale, poi presso Michele Amari, e più recentemente presso la comunità scientifica internazionale, l'epigrafe marmorea frammentaria con intarsi di porfido e serpentino che avvia il percorso espositivo del Museo Regionale di Messina pone tuttora problemi non solo sul piano ecdotico, ma anche su quello, altrettanto rilevante, della prima provenienza e delle successive traversie dei suoi pezzi. Questo secondo aspetto, meno fortunato in sede critica, è l'oggetto precipuo dell'appassionato contributo di Giuliano, che, con il conforto della documentazione d'archivio del Museo e, in misura minore, della Soprintendenza messinesi, propone più d'una novità.

Quindici dei diciotto frammenti superstiti furono pubblicati da Amari, che ne caldeggiò lo spostamento dagli stipiti del portale maggiore della Chiesa dell'Annunciata dei Catalani, cui appartenevano ben tredici blocchi, e dalla finestra dell'abside settentrionale della Cattedrale della città, in cui erano murati due blocchi, all'allora Museo Civico Peloritano, dove sarebbero giunti, non senza resistenze in seno agli ambienti clericali, nel nono decennio dell'Ottocento. Lo stesso Amari, e cioè il primo a fornire una traduzione verosimile dell'epigrafe, suggeriva che i marmi fossero giunti nelle due chiese messinesi dal Palazzo Reale cittadino di re Ruggero II, dove avrebbero incorniciato almeno un'apertura: una conclusione ribadita dall'A., che, sulla scorta di

un'attenta osservazione dei pezzi, nota che ben tre di essi sembrano adombrare un'originaria collocazione angolare, ciò che lo induce a ritenere che le aperture incorniciate dalla fascia epigrafica fossero almeno due. Quanto alla provenienza dal Palazzo Reale, messa in discussione da Maria Amalia Mastelloni, che ha piuttosto ricondotto l'iscrizione al cosiddetto 'Castellammare', Giuliano pare sospendere cautamente il giudizio, benché tra le righe si scorga una certa propensione a condividere la proposta di Amari. Come che sia, la questione rimane aperta.

Con Amari l'A. consente a proposito del tempo in cui i marmi sarebbero stati reimpiegati nell'Annunciata dei Catalani, e cioè la prima metà del XIV secolo, in concomitanza con un restauro del Palazzo Reale, e suggerisce convincentemente che il riuso nella Cattedrale rimonti allo stesso periodo, e segnatamente agli importanti aggiornamenti patrocinati dall'arcivescovo Guidotto. Se i due pezzi della Cattedrale non subirono particolari rimaneggiamenti nel trasferimento dalla prima alla seconda sede, quelli dell'Annunciata dei Catalani subirono rilavorazioni ben più incisive, che Giuliano spiega alla luce del loro nuovo impiego nel portale, la cui configurazione è documentata anche fotograficamente; ciò consente d'individuare perfino l'esatta ubicazione di ciascun blocco nell'articolata coppia di stipiti.

Uno dei marmi già reimpiegati nell'Annunciata dei Catalani (inv. 268/T) si distingue dagli altri sotto più d'un aspetto: materiale, decorativo ed epigrafico. Se l'A. non formula alcun'ipotesi sulle ragioni di questa singolarità, già rilevata da Amari, sembra che colga nel segno Umberto Bongianino in un breve contributo pubblicato in questo stesso libro: a suo parere «potrebbe trattarsi di un'interpolazione o di un rappezzo contemporaneo o di poco successivo alla creazione del fregio epigrafico» (p. 92), e in ogni caso, si può aggiungere, precedente alla rimozione trecentesca. Tra le caratteristiche del pezzo, un certo peculiare uso del trapano e l'uso d'una malta d'allettamento rosata inducono Giuliano ad avvicinarlo a quattro frammenti lapidei del Museo messinese (invv. 7283-7286), forse di trabeazione o di stipiti, di

provenienza ignota e finora inediti, con incrostazioni di porfido e serpentino. Più che a istituire un puntuale confronto tra l'uno e gli altri pezzi, l'accostamento è utile a ricostruire, sia pure solo parzialmente, la fortuna dell'*opus sectile* nella Messina normanna, specialmente se queste testimonianze si valutano insieme al perduto coro della chiesa archimandritale del Salvatore *de Lingua* e al poco materiale reggino superstite. Per tornare ai blocchi 7283-7286, pare invece convincente il confronto con i frammenti del portale maggiore dell'abbazia di Montecassino e, a Messina, con le porzioni superiori degli attuali stipiti del portale maggiore dell'Annunciata dei Catalani, i cui alveoli erano originariamente incrostati, come l'A. opportunamente nota.

Dopo essere approdati al Museo Civico, i quindici pezzi fin qui esaminati condivisero le vicissitudini delle sue collezioni, per confluire, tra il 1911 e il 1912, nell'allora istituendo Museo Nazionale della città. Come si desume dai registri museali, nel 1922 a essi s'aggiunsero altri tre blocchi provenienti dalla Cattedrale, ignoti ad Amari e alla tradizione erudita precedente, e verosimilmente appartenenti in origine allo stesso fregio epigrafico cui pertenevano i primi quindici frammenti. Poiché gli ultimi tre pezzi giunti al Museo recano segni vistosi d'una rilavorazione omogenea, e cioè, sulla faccia intarsiata, solchi dal profilo semicilindrico equidistanti tra loro e perpendicolari all'iscrizione araba (che ne è parzialmente obliterata), l'A. ipotizza una comune destinazione della serie quando fu reimpiegata nella Cattedrale. In particolare, sulla scorta d'una lettera del 1924, inviata da Ettore Miraglia, allora responsabile del Regio Ufficio ai Monumenti di Messina, a Francesco Valenti, Soprintendente ai Monumenti per la Sicilia, da cui s'evince che presso la finestra dell'abside settentrionale della Cattedrale v'erano ancora dei frammenti che paiono compatibili con i marmi del Museo, frammenti che potrebbero essere stati adoperati come stipiti esterni della finestra e che verosimilmente sono ancora *in situ* (tanto più che quella tribuna sopravvisse ai bombardamenti del 1943), Giuliano ritiene

che anche la finestra dell'abside meridionale, distrutta invece dal terremoto del 1908, avesse stipiti analoghi, e che la sua grata di chiusura, certamente più tarda, vi s'incastasse. Con originalità e piuttosto persuasivamente, l'A. conclude quindi che gli ultimi tre pezzi giunti al Museo provengono dall'abside meridionale della Cattedrale e che i solchi tracciati su di essi sono i segni dell'alloggiamento della grata della finestra.

S'è già accennato sopra al contributo di Bongianino, che evidenzia le analogie tra le scritture curvilinee delle pietre tombali tunisine d'età hursanide e delle epigrafi a incrostazione dei palazzi di Palermo e Messina, del resto *grosso modo* coeve. I modelli per le une e le altre potrebbero essere ravvisati nelle cancellerie musulmane del tempo, non solo d'area fatimide; ma è anche possibile, come testimoniano altri casi mediterranei, che alcune lapidi tunisine abbiano raggiunto la Sicilia nel corso del XII secolo, assurdo esse stesse a modello epigrafico per le maestranze siciliane, che mostrano di non essere affatto versate nella scrittura dell'arabo.

In chiusura, un'appendice di lettere inedite di Amari – passate per le mani di Gaetano La Corte Cailler e tuttora di proprietà privata – che riguardano la rimozione dei marmi arabi dalla Cattedrale di Messina e dall'Annunciata dei Catalani, ottenuta solo dopo più d'un decennio d'insistenze. La pubblicazione di questa documentazione, come pure d'alcune interessanti fotografie del Museo messinese, è solo uno dei meriti d'un volume in cui si susseguono considerazioni assai stimolanti per il dibattito scientifico. Più ancora che offrire soluzioni, l'A. sollecita riflessioni, non tanto sul contesto di produzione e di prima fruizione dell'epigrafe, quanto sulla sua fortuna, e per esempio a proposito dello *status* di cui essa godeva al tempo del reimpiego nelle due chiese messinesi.

Adriano Napoli

EUGENIO RUSSO, *La scultura bizantina in Sicilia*, Monte Compatri, Edizioni Espera, 2023, pp. 240, € 49,00.

Il volume è la riedizione, opportunamente aggiornata, d'una relazione proposta dall'A. alle *Giornate di studio in memoria di Giuseppe Agnello* (Canicattini Bagni - Siracusa, 7-9 giugno 2017) e confluita nel lungo articolo *La scultura architettonica e decorativa bizantina in Sicilia. Alcune proposte*, in «Archivio Storico Siracusano», IV serie, VIII (2016-2017), pp. 97-217. Il convegno era d'altronde la sede appropriata per riesaminare un nutrito *corpus* di pezzi lapidei, perlopiù siracusani, di varia cronologia, che furono l'oggetto d'una lettura sistematica da parte di Giuseppe Agnello ormai settant'anni fa¹, e poi reconsiderati solo episodicamente.

Nel tornare finalmente su questi temi, Russo non riflette solo sugli aspetti formali delle opere, ma solleva anche questioni riguardanti i contesti di produzione e la circolazione d'uomini, oggetti, materie e temi decorativi. L'adozione d'un simile punto di vista è particolarmente proficua per l'età giustiniana e specialmente per fare luce sul carico del relitto di Marzamemi, ricondotto alla superficie a più riprese da Kapitän e Leidwanger a partire dagli anni cinquanta del secolo scorso. Si tratta, com'è noto, dei componenti dell'arredo lapideo per una chiesa: la mensa d'altare, le colonne (basi, fusti e capitelli), i plutei e i pilastrini d'una recinzione, l'ambone. L'A. nota che, a fronte d'alcuni pezzi già rifiniti e omogenei quanto a repertorio decorativo e a esecuzione, altri – come le basi di colonna, i capitelli e certi plutei

¹ G. Agnello, *Sculture bizantine della Sicilia* [I]-IV, in «Siculorum Gymnasium», n.s., V (1952), pp. 76-91, VI (1953), pp. 222-235, VII (1954), pp. 104-117, e X (1957), pp. 101-122. I quattro contributi sono poi stati raccolti in Id., *Le arti figurative nella Sicilia bizantina*, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neellenici, 1962, pp. 13-156.

– erano solo sbazzati o semilavorati. Se, per analogia con altri contesti, le basi avrebbero potuto non essere mai rifinite, i capitelli e i plutei avrebbero invece dovuto ricevere una seconda lavorazione una volta giunti a destinazione, dove bisogna pertanto presumere una manodopera idonea allo scopo. D'altro canto, l'assenza dei gradini dell'ambone, per il resto completo, e dei pulvini, suggerisce che talune parti fossero eseguite integralmente *in situ* e probabilmente dalle medesime maestranze. Russo ritiene che queste ultime – impegnate non solo nel completamento d'arredi scolpiti in pietre pregiate come l'ambone, in breccia verde di Tessaglia, ma anche nella composizione dei *sectilia* rinvenuti nel relitto in un ricco rivestimento parietale – non fossero d'estrazione locale: «non rimane alternativa se non pensare che il carico fosse accompagnato da artefici greco-costantinopolitani col compito di completare e mettere in opera i pezzi» (p. 38). Se è condivisibile l'ipotesi che, una volta attraversato il mare, il carico non sarebbe giunto tra le mani d'artigiani incompetenti, tanto più che il costo complessivo dell'operazione di prefabbricazione e traghettamento non poteva ch'essere alto, non sembra necessario desumerne che solo maestranze allojene fossero in grado d'applicarsi al completamento e alla ricomposizione dell'arredo. Quanto alla provenienza dei manufatti, la compresenza di marmi di varia estrazione e della breccia tessala suggerisce che la nave fosse partita da Costantinopoli o da uno dei maggiori centri dell'Impero, più che, per esempio, direttamente dal Proconneso. D'altronde – negli anni della riconquista giustiniana del Mediterraneo occidentale – il prestigio dei materiali, e della breccia in particolare, induce a ritenere che il carico fosse destinato a un'importante città africana o siciliana, anche alla luce del luogo di rinvenimento del relitto.

L'A. passa quindi in rassegna una serie di pezzi lapidei, perlopiù conservati nei principali musei siciliani, ma in qualche caso tuttora *in situ*, che attribuisce al VI secolo. Oltretutto sui valori formali, la classificazione proposta poggia sulla distinzione tra

manufatti importati e manufatti eseguiti in Sicilia e, nel secondo caso, tra scultori forestieri e scultori isolani. Se l'identificazione dei prodotti d'importazione, basata sulla materia, è perlopiù agevole e condivisibile, pare invece più opaca – lo si ribadisce – l'attribuzione degli uni o degli altri pezzi a maestri costantinopolitani (e orientali) o locali sulla scorta di criteri meramente qualitativi. Tra le novità si segnala in particolare la postdatazione (dal tardo V secolo all'età giustiniana) d'un gruppo di capitelli del Museo Regionale di Messina provenienti dalla Cattedrale della città e sovente accostati a quelli della Kampanopetra di Salamis, e ritenuti infatti dall'A. di produzione microasiatica. Nell'esprimere, a ragione, un certo scetticismo verso l'ipotesi serpeggiante in sede critica che i capitelli giungessero a Messina solo in età normanna, Russo suggerisce che fossero già stati impiegati nella cattedrale bizantina della città, chiesa che, forse arditamente, egli colloca nel sito dell'attuale cattedrale. In marmo proconnesio, e quindi certamente d'importazione, è invece il grande capitello del Museo Archeologico di Siracusa (inv. 7038) che l'A. ritiene della Cripta di San Marcianno, ma proveniente dalla chiesa di Santa Maria di Gesù, e per il quale egli propone una retrodatazione al VI secolo (dal VII).

Da mediterraneo, l'orizzonte del volume si fa locale per l'VIII e il IX secolo. Nel ribadire e ridefinire alcune cronologie, l'A. propone d'attribuire a quest'arco temporale i frammenti calcarei di plutei rinvenuti da Paolo Orsi nella Cripta di San Marcianno, per i quali, anche alla luce di confronti con pezzi siriani, ritiene «insostenibile [la] proposta [d'iscrizione] a età normanna» (p. 76) recentemente formulata. *Grosso modo* coevi sarebbero i rilievi – secondo l'A. frammenti di stipiti – reimpiegati nell'allestimento liturgico normanno della Cattedrale di Cefalù. Esito della rila-vorazione altomedievale d'un pezzo classico sarebbe invece uno dei due frammenti di pluteo della Galleria di Palazzo Bellomo provenienti dalla chiesa siracusana di Santa Maria *extra moenia*. Nuovamente tra l'VIII secolo la metà del successivo l'A. sca-

la molte delle sculture di Palazzo Bellomo provenienti dal Porto Piccolo di Siracusa, dove sarebbero state gettate – come riteneva già Agnello – a seguito della conquista musulmana della città, che fungerebbe pertanto da *terminus ante quem*. L'insieme, proprio perché probabilmente non posteriore al terzo quarto del IX secolo, è «della massima importanza [se si vuole] affrontare con nuova consapevolezza [...] la ricostruzione del quadro cronologico e del percorso della scultura nell'Italia meridionale fino all'XI secolo compreso» (p. 97).

Per l'assai maggiore messe di manufatti pervenutici, l'età mediobizantina – che in Sicilia coincide con l'età normanna – solleva secondo l'A. questioni «meno complesse» (p. 100) quanto alla datazione dei manufatti, nel senso che le oscillazioni cronologiche si fanno meno pronunciate. I cinque pezzi reimpiegati nel Quattrocento nel portale della Chiesa di San Sebastianello a Siracusa e ora a Palazzo Bellomo, per i quali è ribadita l'ascrizione alla prima età normanna, pongono tuttavia problemi quanto alla loro prima funzione, su cui Russo, pur escludendo che i due stipiti attuali pertenessero originariamente a un portale o a un'«iconostasi», come pure è stato ipotizzato, reputa prudente non esprimersi. Coevo è il coperchio calcareo del sarcofago detto 'di sant'Agata' nella chiesa catanese di Sant'Agata la Vetere, nell'iconografia della cui unica scena, oltre a Cristo, l'A. riconosce con una certa necessaria prudenza «una figurina femminile», aderendo tacitamente alla vulgata che vi vorrebbe raffigurata la martire titolare della chiesa. La riflessione si fa più articolata per i quattro grandi capitelli in opera nella Cripta di San Marcianno, che è ancora un rompicapo cronologico. Poiché sono decorati su quattro facce, essi non furono certo pensati per essere incassati nei pilastri in cui si trovano attualmente, pilastri che, a loro volta, sono certamente posteriori al pavimento in *opus sectile* della cripta, anch'esso di cronologia dibattuta. Per l'A. i capitelli – per i quali suggerisce un'attribuzione ai primi decenni dell'età normanna – furono originariamente concepiti per quattro co-

lonne, forse in fase con il pregiato pavimento dell'ambiente; in un secondo tempo – che, aderendo all'ormai datata lettura che Agnello propose per il rivestimento pittorico dei pilastri, Russo ritiene d'ascrivere alla seconda metà XII secolo, e segnatamente al tempo del vescovo Riccardo, sulla scorta del dettato, tuttavia ambiguo, di Rocco Pirro – alle primitive colonne sarebbero stati sostituiti i pilastri attuali e a questi sarebbero stati malamente adattati i capitelli.

S'evince, già da quest'ultimo punto, una notevole distanza tra Russo e Gandolfo, che ha recentemente attribuito allo scorcio dell'età normanna, e a valle del cantiere monrealese, i capitelli siracusani². Non solo qui, in effetti, l'A. sembra tessere un controcanto a Gandolfo: il sarcofago antico rilavorato del Museo di Messina la cui fronte reca tre croci alternate a coppie di palmette (inv. A 246), che per il secondo è proto-normanno, è invece di VI secolo per il primo; la lastra della Galleria di Palazzo Abatellis contrassegnata da un nastro bisolcato attorto in clipei annodati e proveniente dalla Cappella Palatina, dov'era erratica, è d'età ruggeriana per Gandolfo e dell'VIII o del IX secolo per l'A., alla luce delle affinità con la scultura dell'Italia carolingia. Proprio dallo scarto tra le posizioni dei due studiosi parrebbe motivata la scelta di discutere in appendice la sola lastra con animali quasi simmetricamente composti ai lati d'un albero centrale del Museo Archeologico di Agrigento e proveniente dalla Valle dei Templi (inv. 20584), concordemente ricondotta dalla critica – e da Russo, che la ritiene un prodotto occidentale anche nel concetto – a prima della conquista musulmana della città, quando l'abitato s'arroccò nell'attuale centro storico, ma ascritta alla Sicilia comitale da Gandolfo. Il dibattito, insomma, non è affatto chiuso, e non solo a proposito del pezzo agrigentino.

Adriano Napoli

² F. Gandolfo, *La scultura nella Sicilia normanna*, 2 voll., Tivoli, Tored, 2019.

ERNST KITZINGER, *Il corpus dei mosaici del periodo normanno in Sicilia. Le introduzioni 1992-2000*, a cura e con un saggio di Paolo Cesaretti, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici “Bruno Lavagnini”, 2023, pp. 192, tavv. XXXVI, € 55,00.

Il volume raccoglie le introduzioni redatte da Ernst Kitzinger (1912-2003) per i sei tomi de *I mosaici del periodo normanno in Sicilia*, pubblicati tra il 1992 e il 2000. Tale riedizione offre un accesso più agevole ai testi di Kitzinger, risultando utile tanto agli specialisti quanto a un pubblico più ampio.

Come sottolineato nella *Premessa* da Renata Lavagnini, direttrice dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici “Bruno Lavagnini” (ISSBI), il volume è stato ideato e curato da Paolo Cesaretti. Nella *Nota editoriale* che precede le introduzioni, Cesaretti impiega il termine ‘sguardo’ per predisporre il lettore al contenuto dei testi che seguiranno: non semplici descrizioni dei mosaici, bensì strumenti complementari alle fotografie, delle quali lo stesso Kitzinger è stato «il regista e anche il ‘coautore’» (p. 12). Inoltre, il curatore illustra i criteri metodologici adottati per l'impostazione del volume, tra cui la scelta di presentare le sei introduzioni senza i riferimenti alle illustrazioni fotografiche e di omettere le sezioni finali relative agli aspetti tecnici dei restauri e allo stato di conservazione dei mosaici.

Seguono le *Presentazioni istituzionali* dei sei volumi, omaggio alle fondazioni che hanno reso possibile il lavoro di Kitzinger: l'Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti di Palermo e, per gli ultimi due volumi, il già menzionato ISSBI.

Il corpo principale del volume è costituito dalle sei premesse e introduzioni di Kitzinger, corredate dai relativi apparati bibliografici, che sono stati accorpati in un unico elenco. Questa impostazione offre una panoramica degli studi pubblicati fino ai primi anni Novanta del secolo scorso sull'argomento. L'ordine di presentazione rispetta la successione cronologica di pubblicazione dei singoli fascicoli: si inizia con i mosaici del presbiterio della Cappella Palatina (I), seguiti da quelli delle navate (II); quindi, i tre testi dedicati ai mosaici di Monreale: uno per quelli dell'abside, della solea e delle cappelle laterali (III); il secondo per i mosaici del transetto (IV); e il terzo per quelli delle navate (V). Infine, l'introduzione per le decorazioni musive delle cattedrali di Cefalù e Palermo, del Museo Diocesano di Palermo e per i mosaici profani (VI). Cesaretti ha mantenuto il medesimo ordine anche per gli schemi grafici, elaborati da Stephen Anthony Kitzinger, riproposti con i riferimenti originari alle immagini del *corpus*.

Prima delle tavole, le cui immagini sono state selezionate da Renata Lavagnini, il volume include un saggio di Cesaretti dal titolo *La diligenza dello sguardo*, in cui viene offerto uno spaccato interessante sul rapporto tra Kitzinger e il fotografo italiano Fosco Maraini, già oggetto di precedenti interventi da parte del curatore. Kitzinger, incaricato da Dumbarton Oaks come supervisore delle campagne fotografiche sui mosaici bizantini della Sicilia, affidò a Maraini l'esecuzione delle riprese, fornendogli direttive precise su cosa fotografare e sulle modalità di ripresa. Il saggio mette in evidenza non solo la rigorosa metodologia adottata, ma anche l'importanza dei rapporti personali e della collaborazione con le istituzioni locali, sia nella fase di documentazione fotografica sia nella successiva elaborazione dei volumi, avvenuta a distanza di molti anni.

In conclusione, il volume non si configura soltanto come un'ottima raccolta dei testi di Kitzinger, corredate da un pregevole apparato iconografico, ma si pone anche come un tributo alla rilevanza del lavoro e della permanenza in Sicilia dello studioso. Se nei tomi originari l'attenzione era focalizzata sulle immagini,

in questa edizione il fulcro è costituito dalle parole di Kitzinger. Proprio per questo motivo, il testo rappresenta un valido punto di partenza per chi si avvicina allo studio dei mosaici normanni e, grazie alla sua struttura chiara e ben organizzata, si rivela fruibile anche per un pubblico non specialistico. Infine, emerge come elemento di particolare interesse la possibilità, offerta al lettore, di comprendere il rapporto inscindibile tra testo e immagine, aspetto tutt'altro che secondario nella disciplina della Storia dell'arte.

Sara Salvadori



EWALD KISLINGER, *Spigolature bizantine dal Valdemone centrale*, a cura di Carolina Cupane e Francesca Paola Vuturo, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici “Bruno Lavagnini”, 2024, pp. 122, € 30,00.

Il volume raccoglie e rende accessibili ad un più ampio pubblico alcuni studi dell'autore editi tra il 1995 e il 2011, relativi al tema dell'identificazione del sito dell'antica Demenna.

Dei sei saggi qui raccolti, i due più antichi si ricollegano ai primi passi condotti dallo studioso nell'indagare i rapporti tra la *Cronaca di Monembasia* e il territorio di San Marco d'Alunzio, mentre i restanti rappresentano, nel loro insieme, il risultato delle successive indagini compiute tra il 2001 e il 2010, durante le campagne di scavo dell'Università di Vienna dirette da Kislinger.

Il saggio del 1995 che apre il volume, *Monumenti e testimonianze greco-bizantine di San Marco d'Alunzio (ME)*, si pone come caposaldo dei primi interessi di studio per l'area di San Marco d'Alunzio; il testo, infatti, attraverso l'ausilio di una periodizzazione che va dai secoli tardo-antichi al periodo normanno, esamina i mutamenti progressivi avvenuti nel territorio coniugando un'attenzione scrupolosa per le fonti storico-documentarie all'evidenza fornita dall'archeologia sulla scia di Fazello, Cluverio e Salinas, affrontando per grandi linee i temi che trovano più ampio respiro nei saggi degli anni successivi. Così come dimostra, ad esempio, il saggio del volume dal titolo *Demenna. Città e territorio, storia e archeologia*, che sviluppa la questione della *Cronaca di Monembasia*. L'interesse per questo problema, inoltre, ha avuto come risultato la più tarda monografia del 2001, che, «attraverso

uno studio attento del territorio e una analisi approfondita delle fonti, identificava nella zona di S. Marco d'Alunzio il sito dell'antica Demenna» (prem. Renata Lavagnini, p. IX).

Il saggio del 2006 *Il Conventazzo (S. Pietro di Deca, Terranova) alla luce di fonti storiche e analisi computerizzate* offre un'analisi accurata degli studi effettuati sul 'Conventazzo', indagando le diverse fasi architettoniche dell'edificio. Quest'ultimo è una costruzione a pianta ottagonale all'esterno e circolare con otto nicchie all'interno, terminato da cupola piatta, le cui origini sono da riferire, secondo diversi studiosi, all'età tardo-antica (IV-V sec.) con funzione di monumento commemorativo. È plausibile che in epoca cristiana la sua funzione sia mutata in battistero, consentendone di fatto la sopravvivenza. Esso fu incorporato nel complesso monastico, ormai scomparso, di San Pietro in Deca, di cui persistono testimonianze scritte dal XII al XVII secolo e della cui esistenza rimane traccia nel nome, appunto, 'Conventazzo'.

Se lo scritto del 2006 analizza le diverse fasi architettoniche dell'edificio ottagonale, il saggio del 2011 *S. Pietro in Deca. Bilancio e prospettive future* concentra le sue attenzioni sull'area ad esso attigua, luogo in cui sorgeva il monastero, abitato dai monaci di rito bizantino-ortodosso. Quest'ultimo dipendeva giuridicamente, nel 1131, dall'archimandritato che aveva sede a Messina nel monastero di S. Salvatore *in lingua phari*. Tra il XIII e il XIV secolo la crescente importanza della chiesa latina indebolì l'influsso basiliano e ne compromise il benessere economico; tuttavia, il messale greco confezionato nel monastero del XVI sec. attesta come il complesso monastico fosse ancora in funzione e venisse celebrata regolarmente la liturgia. Allo stesso messale, *Vat. Grec. 2032*, è dedicato il penultimo saggio, dal titolo *Una tarda testimonianza per la grecità nel territorio di San Marco d'Alunzio. Il codice vaticano greco 2032 (s. XVI)*, pubblicato nel 1999.

Il processo di decadenza dell'area fu, probabilmente, accelerato dalle scorrerie dei pirati musulmani del Nord Africa, che coincisero con la cessazione dell'attività monastica. Le campagne

di scavo condotte dal 2002 al 2009 nell'area del monastero, riportate accuratamente nel testo, hanno permesso di tratteggiare una cronologia che identifica come prima fase una villa rustica, poi un ottagono tardo-antico, successivamente adibito al culto cristiano e posto in parallelo con un edificio a pianta quadrata con abside, impiegato più tardi come area cimiteriale; infine, una chiesa del XII sec. che faceva parte del monastero di S. Pietro in Deca e rimase in funzione fino al tardo XVI secolo.

Il testo si conclude con un saggio del 2001 che prende in esame un'iscrizione a graffito, in greco, nel monastero di San Filippo di Fragalà, rinvenuta durante i lavori di restauro degli stessi anni nell'ingresso laterale nord. Lo scritto accompagna il lettore in un'analisi attenta dell'iscrizione, partendo dal metodo di realizzazione fino a sciogliere la scrittura, lettera per lettera, ed individuare possibili confronti non limitati al solo territorio siciliano.

In definitiva, la lettura dei saggi ricompresi in questo volume consente al lettore una fruizione organica delle ampie e variegate ricerche condotte sul campo da Kislinger nell'area di San Marco d'Alunzio, che meritano ancora oggi attenzione per lo studio del territorio.

Maria Toscano

PIERLUIGI CAROFANO, *La Sicilia di Caravaggio*, catalogo della mostra (Noto, 30 marzo - 3 novembre 2024), Pisa, Felici Editore, 2024, pp. 168, € 35,00.

La Sicilia di Caravaggio è il titolo scelto per la mostra a cura di Pierluigi Carofano tenuta presso il Convitto delle Arti a Noto dal 29 marzo al 3 novembre 2024, a distanza di esattamente quarant'anni da quella allestita a Siracusa e più elegantemente intitolata *Caravaggio in Sicilia, il suo tempo, il suo influsso*. L'omonimo catalogo raccoglieva, tra gli altri, studi pionieristici di Vincenzo Abbate e Francesca Campagna Cicala che indagavano il rapporto tra Caravaggio e il panorama degli artisti attivi in Sicilia nella prima metà del Seicento. Gli studi sul fenomeno sono debitori a quella grande mostra e questa, forse più provinciale ma non meno valevole di attenzione, ne ha raccolto l'eredità, se non fattualmente, almeno in senso ideale. Non potendo esporre le tele siciliane a causa della loro inamovibilità, Caravaggio si è indirettamente trovato a Noto attraverso presunte attribuzioni, copie e, estensivamente, per mano dei caravaggeschi meridionali – dato che molte sono le opere non siciliane di ambito napoletano.

Delle trenta tele si occupano doviziosamente le schede poste in appendice, corredate da aggiornati riferimenti bibliografici e da un apparato iconografico che spesso non si limita alla sola opera in oggetto ma ne include per maggiore chiarezza anche altre con le quali il confronto è imprescindibile. È il caso della *Cena di Emmaus* del monrealese Pietro Novelli, la cui iconografia, a differenza di quella delle più note *Cene* di Milano e Londra, si attiene fedelmente al testo evangelico visto il ridotto numero di personaggi raffigurati.

Il curatore, nel saggio di apertura, pone l'interrogativo attributivo del *San Giovanni Battista disteso*, opera sulla quale non si hanno certezze cronologiche ma che potrebbe essere legata all'ambito meridionale – siciliano in particolare – e quindi alla fase estrema della produzione del Merisi.

Della tela autografa di Siracusa – il *Seppellimento di santa Lucia* – scrive Michele Cuppone, il cui studio verte a rintracciare alcuni particolari del dipinto pressoché o del tutto perduti grazie a un'approfondita analisi delle copie antiche, «documento insostituibile» per ricostruire l'originale iconografia caravaggesca, alterata da ripensamenti dello stesso pittore o da modifiche successive. Per esempio, il motivo della palma nella mano destra della santa, che si ritrova nelle copie ottocentesche, è stato dimostrato essere, dalle analisi chimiche, un complemento apocrifo perché contenente il blu di Prussia, inventato solo nel 1704.

Più linearmente biografico è il saggio di Nicosetta Roio sulla questione delle copie realizzate dal pittore siracusano Mario Minniti da originali di Caravaggio. La coeva attività romana dei due pittori ha avuto conseguenze considerevoli sulla cultura figurativa della Sicilia del primo Seicento, terra dove non solo Caravaggio ha lasciato quattro opere certe ma in cui Minniti è tornato carico dell'esperienza pittorica a fianco del maestro. Prodotto di questo momento sono stati i numerosi esercizi di copiatura, «derivazioni di buona qualità – perciò non di rado giudicati duplicati autografi» che avevano «scopo promozionale non meno che per profitto».

Curioso è l'intreccio di suggestioni intessuto da Emilio Negro, il quale partecipa alla conversazione con un contributo solo in parte propriamente storico-artistico, ma non per questo meno interessante ai fini di una lettura iconografica. Senza dubbio colpisce la presenza di una riproduzione della *Morte di Ofelia* di John Millais, non irragionevolmente confrontata con il *Seppellimento* siracusano: secondo la tesi di Alessandro Zuccari, Caravaggio avrebbe potuto trarre ispirazione per la sua santa Lucia dalla

lettura dell'*Amleto* shakespeariano, probabilmente avuto fra le mani durante il precedente soggiorno maltese. Tesi che potrebbe sembrare «azzardata» ma che lo stesso autore avvalora con studi nel campo della letteratura e della filosofia. Non meno banale è la spiegazione fornita per quella consuetudine tutta caravaggesca di rappresentare il momento *clou*: Negro, su studi precedenti, rimanda alle espressioni di drammaturgia gesuitica di Stefano Tuccio, popolari messe in scena che non escludevano i momenti più brutali della narrazione dal palco e che probabilmente furono viste dal pittore a Roma. L'autore riesce così abilmente a chiudere il cerchio con un personaggio siciliano, il Tuccio, in qualche modo legato al maestro lombardo.

Funge da raccordo tra quest'ultimo e i primi tre saggi, quello sintetico ma complesso di Stefano Causa che spicca per coscienza argomentativa. «Porre una domanda è come mettere in moto una pietra» scrive Causa citando Stevenson, chiedendosi quale sia stato il rapporto tra il Caravaggio e i pittori napoletani di primo Seicento. E per quanto fiumi di inchiostro possano essere impiegati per ragionare sulle questioni di «Stile. Con la esse maiuscola», la risposta a domande del genere va ricercata in primo luogo in una mostra, una proposta scientifica di allestimento capace di generare nuove riflessioni per lo studio di un fenomeno artistico.

Miryam Catalano



GIOVANNA CAPITELLI, TANIA DE NILE, ARNOLD WITTE (a cura di), *Fiamminghi al Sud. Oltre Napoli*, [atti del Convegno (Roma, 20-21 settembre 2018)], Roma, Edizioni Quasar (Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome, 73), 2023, pp. 328, € 65,00.

Il testo fa parte della collana “Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome” e costituisce un punto di arrivo delle ricerche su quella ‘componente fiamminga’, cioè sul contributo di opere e artisti fiamminghi e olandesi, che già Previtali nel saggio dal titolo *Teodoro d’Errico e la questione meridionale* del 1975 considerava peculiare e distintiva della cultura figurativa del sud Italia tra il XV e il XVII secolo.

Prende le mosse dalla tradizione di studi storici e storico artistici avviati già nel secolo scorso, come quelli, solo per fare un esempio, di Horst Gerson che, concentrandosi sui viaggi degli artisti, rintraccia le influenze che questi hanno avuto sullo sviluppo artistico locale. Gerson è il primo che dedica un capitolo ai viaggi d’artista a Napoli e in Sicilia ma studia quasi esclusivamente il patrimonio artistico musealizzato trascurando molte opere che si trovavano in chiese misconosciute o con attribuzioni sbagliate.

Nel volume inedito è il punto di partenza dell’analisi dei fenomeni artistici: non solo dai ‘centri’ da sempre noti, come Firenze, Roma o Napoli, ma prendendo in esame tutte le regioni meridionali: Abruzzo, Molise, Puglia, Basilicata, Calabria e Sicilia, storicamente poco indagate o oggetto di ricerche frammentarie.

Materia di indagine dei vari saggi è la mobilità artistica dei pittori oltremontani in relazione all’interazione con la commit-

tenza, attraverso l'analisi di fonti archivistiche e letterarie, non trascurando però l'esame dei manufatti artistici giunti fino a noi anche se non sempre contestualizzati.

Queste ricerche sono state oggetto di un convegno, dall'omonimo titolo, svoltosi il 20 e 21 Settembre del 2018 presso il Koninklijk Nederlands Instituut di Roma in cui sono stati trattati gli stessi temi – itinerari di viaggio e spostamenti, concorrenza e influenze fra artisti, committenze e ricezione – che nel volume trovano compimento.

I vari saggi infatti, articolati in diverse sezioni tematiche ben strutturate, danno conto del tentativo arduo di una ricognizione dell'attività degli artisti fiamminghi e olandesi in Italia meridionale e in Sicilia in età moderna, ma costituiscono anche terreno di confronto su vari metodi e modelli di ricerca nell'ambito dello studio degli scambi artistici tra l'Italia e le Fiandre e delle proficue interazioni fra centro e periferia che hanno determinato effetti di adattamento e contaminazione di stili, iconografie e tipologie di manufatti.

E come recita il titolo, si osa andare 'oltre', dove alle influenze fiamminghe si fondono influenze catalane e iberiche, cercando di ricostruire una visione d'insieme di un territorio, l'Italia meridionale, che presentava molte più 'connessioni' di quanto possiamo stimare oggi.

Cercando di superare il mero taglio monografico sugli artisti o su singoli oggetti artistici, la prima sezione dedicata a *Contesti, committenza, collezionismo* prende le mosse dall'analisi dei viaggi d'artista comparandoli alla mobilità studentesca in età moderna (Giovanna Saporì), ricercando le interconnessioni tra potere religioso e civile (Arnold Witte) o approfondendo dei 'casi studio' come le committenze dell'Ordine francescano, cappuccino in particolare, nel territorio della Madonie in Sicilia (Vincenzo Abate), o il grande arazzo fiammingo di Jan Leyniers II conservato a Gerace, che emblematicamente rappresenta quella circolazione di opere di lusso che costituiscono le basi di un proto-collezionismo in ambito religioso (Giovanna Capitelli).

Nella sezione *Fonti e storiografia*, la letteratura artistica diventa documento storiografico e chiave di lettura come nel saggio di Barbara Mancuso che, fra le numerose fonti rintracciate, esamina le lettere del pittore siciliano Carlo D'Anselmo ad Antonio Ruffo principe della Scaletta a Messina, per consegnarci il punto di vista 'locale' dei pittori oltremontani, mentre una rilettura rigorosamente filologica delle *Vite de' pittori messinesi* di Susinno (Valter Pinto) ci restituisce il laboratorio di scrittura dello storiografo, che utilizza le *Effigies* di Dominicus Lampsonius per le informazioni sui pittori fiamminghi. Fonti plurime - olandesi, italiane, napoletane, abruzzesi - sono quelle che Luca Pezzuto utilizza per ricostruire la fortuna critica e storiografica di Aert Mijtnens, così come la lettura contestualizzata, da parte di Michele Maccherini, della relazione sul restauro della *Crocifissione* di San Bernardino Rinaldo Fiammingo (*alias* Aert Mijtnens) all'Aquila indaga a fondo le tecniche di pittura fiamminga ma aggiunge anche importanti informazioni storiografiche, come l'intermediazione di Giuseppe Valeriano per la committenza francescana del grande telero.

La sezione più corposa del testo è dedicata a *Geografia artistica e connoisseurship*, da sempre campo privilegiato dell'indagine storico-artistica, sia nell'ambito della ricerca archivistica (contratti e commissioni inedite come nel saggio di Stefano De Mieri) che in quello dell'attribuzionismo (Leone De Castris), o ancora nella ricognizione critica degli studi precedenti riletti alla luce di una più corretta contestualizzazione storica (Tania De Nile). Vengono inoltre colmate le lacune degli studi a tema fiammingo in Basilicata (Mauro Vincenzo Fontana) o in Puglia (Francesco Lofano) e ricostruite singole personalità di artista come quella di Matthias Stom, così sfaccettata per spostamenti, evoluzione stilistica, rapporti con la committenza e le botteghe locali (Gert Jan van der Sman e Giuseppe Porzio).

L'ultima sezione del testo, *Interazioni e innovazioni*, affronta il tema delle 'novità' di pratica pittorica e di modelli di riferimento dei pittori fiamminghi nel contesto dell'Italia meridionale, già

a partire dall'età aragonese (Letizia Gaeta) e fino alla fine del Cinquecento e inizio Seicento: Panayotis Ioannou si concentra sulla figura di Belisario Corenzio instancabile pittore ma anche 'coordinatore' di botteghe multiculturali, Loredana Lorizzo sulla presenza di incisori fiamminghi ed olandesi nella Napoli seicentesca, Marije Osnabrugge sulle novità stilistiche e formali introdotte da Louis Finson e Matthias Stom sempre nel contesto partenopeo.

Una menzione speciale merita la ricchissima bibliografia, che si configura come strumento utile per nuove ricerche.

Agata Farruggio



ROBERTA CRUCIATA, MARIA CONCETTA DI NATALE, SERGIO INTORRE (a cura di), *Arti Decorative, costume e società nel Mediterraneo tra XVIII e XIX secolo*, atti del Convegno internazionale di studi (Trapani, 21-22 aprile 2023), «OADI. Rivista dell'Osservatorio per le Arti Decorative in Italia», numero speciale, 1/2024, pp. 230, edizione fuori commercio.

Il volume raccoglie gli atti del Convegno di studi tenutosi il 21 e 22 aprile 2023 a Trapani, presso la sede del Polo Territoriale dell'Università di Palermo e dedicato alle arti decorative siciliane. L'evento ha offerto un'importante occasione di approfondimento sul ruolo cruciale delle manifatture siciliane nel contesto europeo, mettendo in evidenza la ricchezza dei materiali impiegati e l'eccellenza artistica delle maestranze locali. Nonostante la rilevanza di tali produzioni, esse risultano spesso marginalizzate nei percorsi formativi e nell'insegnamento accademico, pur essendo ampiamente rappresentate nei musei civici e nazionali italiani attraverso interi nuclei patrimoniali a esse dedicati.

Non a caso, nella premessa, Maria Concetta Di Natale sottolinea già l'importanza della tradizione artigianale trapanese della lavorazione del corallo, una pratica artistica che affonda le proprie radici nel XVII secolo e che costituisce uno degli esempi più significativi dell'eccellenza manifatturiera siciliana.

Il convegno ha rappresentato un'importante occasione per arricchire e aggiornare il già vasto repertorio delle opere d'arte sacra del XVIII secolo, con particolare attenzione alle opere siciliane. Inoltre, le relazioni presentate hanno esplorato contesti artistici di rilievo sia a livello nazionale che internazionale, met-

tendo in luce le ricerche di studiosi che, attraverso le arti decorative, offrono una prospettiva approfondita sull'arte e la cultura dell'epoca.

Tra gli apporti più rilevanti, spicca l'analisi di Lina Novara su taluni argenti inediti, che le ha permesso di attribuire alcuni ostensori trapanesi oggi conservati nella Cattedrale di San Lorenzo alle principali botteghe dell'epoca, in particolare a quelle di Bernardino La Francesca e Lotta. Altrettanto significativo è il lavoro di Lucia Ajello, che ha individuato, nelle collezioni del Palacio Real di Madrid, opere d'argento e d'avorio riconducibili alla scena artistica palermitana del Settecento. Questa scoperta evidenzia il legame tra le più importanti manifatture dell'isola e il gusto della corona spagnola, dimostrando il prestigio e l'influenza dell'arte siciliana nell'ambito del mecenatismo borbonico.

Degno di nota è il contributo di Maurizio Vitella che si concentra sull'uso dell'alabastro nel contesto trapanese, arricchendo il catalogo delle maestranze della città con la presenza di nuove sculture in collezioni private, tra cui due *Ecce Homo* e due crocifissi realizzati tra il XVII e il XIX secolo.

Il volume include anche saggi in lingua spagnola e inglese dedicati all'influenza della moda britannica in Sicilia e all'apporto artistico delle maestranze maltesi, esemplificate dal percorso artistico di Nicola Zammit. Quest'ultimo, come osserva Mark Sagona, rappresenta una svolta significativa nelle arti decorative ecclesiastiche della fine dell'Ottocento a Malta: il suo eclettismo, infatti, rielabora il gusto dell'epoca e integra diversi stili, riflettendo le costanti influenze europee sulla cultura artistica di quell'isola.

La presenza di un cospicuo numero di oggetti d'arte decorativa è registrata anche nella zona orientale della Sicilia nelle descrizioni dei viaggiatori del *Grand Tour*, come studiato da Barbara Mancuso a proposito del Museo Biscari di Catania, noto per le sue antichità: i resoconti di viaggio forniscono una testimonianza significativa della percezione di questi manufatti nel gusto dei visitatori dell'epoca. Tuttavia, la ricerca su questo nucleo colle-

zionistico risulta oggi complessa a causa del trasferimento delle raccolte al Museo Civico di Castello Ursino, delle perdite subite da questo prestigioso museo settecentesco, nonché dall'estrema sinteticità degli inventari storici.

Dalla stessa collezione prendono le mosse le ricerche di Angela Scialfa, che sottolinea l'importanza di alcuni oggetti in vetro di eccellente tecnica esecutiva, che costituiscono una significativa testimonianza del gusto raffinato delle famiglie siciliane, registrato già a partire dal XV secolo grazie all'esistenza di vetri negli elenchi degli *inventaria bonorum* dell'isola.

Per quanto riguarda il contesto delle celebrazioni barocche, l'arte effimera assume un ruolo centrale nella costruzione di spettacoli capaci di trasformare lo spazio urbano in un palcoscenico di meraviglia. Le indagini sul teatro dell'effimero di Francesco Paolo Campione delineano uno spaccato perduto delle festività, sia sacre che profane, analizzando i disegni seicenteschi che raffigurano apparati decorativi capaci di trasformare gli abitati in scene teatrali destinate a stupire il pubblico.

L'opera offre una panoramica su un ambito di ricerca vivace e in continua evoluzione, con contributi che abbracciano discipline diverse, dall'oreficeria alla tessitura, dalla scultura in legno alla fusione in bronzo, in cui protagonista è sicuramente la città di Trapani con le sue manifatture, un centro di eccellenza non solo a livello siciliano, ma anche europeo.

Sergio Frenna

IRENE LUZIO, *Sicula ornamenta. Gli ori della Collezione Fecarotta*, a cura di Giuseppe Fecarotta, Palermo, Edizioni Ex Libris, 2024, pp. 104, € 25,00.

Il volume offre uno spaccato della produzione orafa siciliana databile tra il XVII e il XIX secolo attraverso l'analisi dei gioielli antichi appartenenti alla collezione della famiglia di orafi Fecarotta a Palermo. La raccolta ha la peculiarità di essere esposta e in vendita nelle vetrine di "Fecarotta Antichità", negozio d'antiquariato di Fabrizio Fecarotta e famiglia. Dallo studio condotto da Irene Luzio, grazie alla collaborazione degli attuali proprietari della collezione, emerge un ricco catalogo di gioielli inediti dove sono messi in evidenza tipologia, tecnica di realizzazione, materiali, luogo di produzione, datazione sulla base dei marchi e delle punzonature presenti sul manufatto, funzione, influenze artistiche. Il contributo però non si limita a soffermarsi sul singolo manufatto ma ricava dalla collezione nel suo insieme l'evoluzione e l'originalità dello stile dell'oreficeria siciliana e il rapporto con il collezionismo. I gioielli presi in esame sono divisi da un punto di vista cronologico in tre nuclei a seconda della presenza o meno di particolari marchi e punzonature. È così che infatti l'autrice riesce a datare un primo nucleo della collezione, caratterizzato dall'assenza di marchi, al XVII secolo, quando la punzonatura ancora non si praticava. Un secondo nucleo è databile tra il XVIII e il XIX secolo, a partire dall'emanazione, nel 1758, del Bando del bollo dell'oro da parte del viceré Giovanni Fogliani de Aragona, che prevedeva l'obbligo delle punzonature sugli oggetti di oreficeria. I gioielli ascrivibili infatti a questo nucleo presentano marchi di garanzia, fondamentali per identificare il luogo di

produzione, come l'aquila a volo alto per Palermo e il marchio della falce coronata per Trapani, e altre due punzonature: quella dell'orafo con le iniziali del nome e cognome e quella del console della Maestranza degli Orafi e Argentieri con le sue iniziali e le ultime due cifre dell'anno in carica. Un terzo nucleo è datato tra il 1826 e il 1872 per il cambiamento del sistema di bollatura dopo l'abolizione delle Maestranze promossa da Francesco I di Borbone nel 1822. Dopo il 1829 entrò infatti in vigore un nuovo sistema di garanzia per tutta la Sicilia, che prevedeva la testina di Cerere seguita dal numero di caratura dell'oro, cui seguono il marchio del fabbricante con le iniziali e il relativo simbolo e quello del saggiatore con un segno distintivo a sua discrezione. L'anno 1872 è considerato una data certa entro cui circoscrivere questo ultimo gruppo di oggetti in quanto, come spiega Luzio, un Decreto Regio di Vittorio Emanuele II abrogò tutti i sistemi locali di punzonatura per imporne uno per tutto il Regno d'Italia. Avere avuto a disposizione come oggetto di studio monili che coprono un così vasto arco cronologico ha reso possibile dimostrare come nella produzione orafa siciliana non ci sia stata una ricezione passiva dei modelli spagnoli e francesi, quanto piuttosto una continua rielaborazione da cui è emerso lo stile tipico siciliano. Quest'ultimo infatti si riconosce dal gusto per la policromia e dal rapporto tra tradizione e innovazione, nel rielaborare ma allo stesso tempo riproporre le stesse forme. L'autrice, seguendo l'ordine cronologico, individua alcune tipologie come quella barocca del *ramo fiorito* tipico della corte di Spagna, dove alla bicromia spagnola si opponeva la policromia siciliana. Nel volume sono messe in evidenza anche le modalità con cui si è affermata una determinata tipologia in relazione al gusto della committenza ma anche a contingenze giuridiche, come nel caso degli orecchini a *navicella*. Quest'ultima infatti consisteva nell'incrocio tra modelli a mezzaluna diffusi nell'area adriatica e un'altra tipologia di orecchini cinque-seicenteschi, a *veliero*, di ridotte dimensioni e stilizzati in seguito a leggi suntuarie restrittive. Inoltre, ulteriore punto di forza del volume è l'attenzione per i cambiamenti di

gusto tra un periodo e un altro alla luce di evidenze stilistiche, circolazione di modelli e preferenze della committenza. È il caso del passaggio dal gusto spagnolo a quello francese nel Settecento, di cui sono espressione gli orecchini *en girandole* che conobbero grande diffusione dalla corte di Luigi XIV in tutta Europa grazie alla circolazione dei disegni pubblicati nel 1663. Un altro mutamento attraversa il periodo del Neoclassicismo con il fenomeno del *Grand Tour* e la scoperta di Ercolano, con conseguenze sulle tipologie decorative di ispirazione archeologica come la filigrana d'oro e l'intaglio di cammei in corallo o madreperla. Infine il volume conclude la sua ampia panoramica approdando nel XIX secolo, periodo contrassegnato dall'industrializzazione e dalla tecnica dello stampaggio tipico dei cosiddetti 'gioielli sentimentali', con decorazioni floreali o iniziali criptiche dal valore simbolico o affettivo.

Elena Migliore

Vincenzo Abbate, *I Branciforti in Sicilia nel Seicento. Collezionismo e ideologia*, Roma, De Luca Editori D'Arte, 2024, pp. 207, € 30,00.

La famiglia dei Branciforti rappresentò, soprattutto tra Cinquecento e Seicento, uno dei casati nobiliari più importanti in Sicilia. Il testo di Vincenzo Abbate è dedicato alla storia di questa illustre discendenza che, divisa nei rami di Mazzarino-Butera, Raccuja-Leonforte, Cammarata-San Giovanni e infine di Scordia, aveva costruito nel tempo un prestigioso parentado non solo con l'aristocrazia siciliana più in vista, ma anche con gli Asburgo e i Colonna di Roma, che favorirono l'ascesa sociale dei Branciforti oltre i confini siciliani.

La narrazione di Abbate si consuma lungo dieci capitoli che, corredati da una breve appendice documentaria e da illustrazioni solo in parte a colori, tracciano i caratteri degli insigni esponenti della famiglia Branciforti, restituendone ora aspirazioni politiche, ora interessi filosofico-morali e, in conclusione, le attività di mecenatismo e le scelte collezionistiche.

La personalità da cui prende avvio la trattazione è quella di Ercole Branciforti (1550 ca.-1620), la cui collezione ambiva a dare del conte di Cammarata e duca di San Giovanni l'immagine di un «maecenas omnium virtuosorum» dedito all'*otium* presso la propria villa di San Michele. La parabola di Ercole è enucleata rammentando al lettore le contingenze politiche e culturali che spinsero il nobile a ritirarsi dalle occupazioni pubbliche. In particolare, Abbate riporta l'attenzione sulla rinnovata fortuna in quegli anni degli scritti di Seneca e quindi dello stoicismo che, propugnato dal filosofo fiammingo Justus Lipsius e condiviso dai

circoli intellettuali più aggiornati d'Europa, auspicava la tranquillità dell'anima mediante la solitudine e il conforto delle arti. Tale pensiero, recepito in Sicilia grazie agli scambi tra la nobiltà locale e gli umanisti dell'epoca e attraverso il poeta spagnolo Francisco de Quevedo, presente a Palermo nel 1613, fu la matrice filosofica che informò il progetto dei giardini digradanti della villa di San Michele, pensati come un percorso iniziatico – come avverrà più tardi nel «giardino grande» di Leonforte voluto dal principe Nicolò Placido – verso la virtù e la piena serenità spirituale rappresentate dalla dimora del signore. A questo proposito Abbate insinua l'idea che nella concezione in quattro parti del terreno di San Michele vi fosse un riferimento a un sistema simbolico e ciclico, come quello alchemico, di certo fonte di fascinazione per Ercole quando ebbe modo di conoscere Rodolfo II e interesse prediletto della moglie Agata Lanza, incline a «fari certi cosi di archimia».

L'autore del libro, ricorrendo alle testimonianze coeve e ai documenti, offre dunque l'immagine di una famiglia partecipe del contesto storico del proprio tempo, suggerendo che quella dell'isola fosse solo una frontiera geografica e non culturale. Tale idea viene riconfermata nel capitolo dedicato a Francesco Branciforti Barresi (1575-1622), marchese di Militello e principe di Pietraperzia, erudito in contatto con i Lincei, fondatore di una distilleria e auspicatore di una pregevole biblioteca che vantava oltre 9000 volumi, tra cui testi di Seneca e di Justus Lipsius. E lo stesso potrebbe dirsi del caso di Fabrizio Branciforti (1550-1624), quarto principe di Butera e raffinato collezionista: Abbate ne delinea l'*entourage*, il rapporto con il pittore Filippo Paladini e la collezione eterogenea, avanzando l'ipotesi che il *Laocoonte* in marmo citato nell'inventario del principe sia da riconoscersi nell'esemplare eseguito da Vitale Finelli conservato oggi al Museo archeologico regionale "A. Salinas" di Palermo.

Oltre ai dati inventariali e ai referti di personaggi contemporanei, tra gli strumenti impiegati per tessere le vicende collezionistiche dei Branciforti sfilano anche fonti grafiche di estremo

interesse per la storia della museografia, come gli studi per l'allestimento della quadreria di Palazzo Branciforti-Raccuja al Piliere che, studiati già in precedenza da Abbate, vengono in questa occasione ricondotti all'intervento di sistemazione del principe di Leonforte Nicolò Placido *senior* negli anni Trenta del Seicento.

Con il medesimo metodo lo studioso commenta a seguire i profili del vescovo Ottavio Branciforti (1599-1646) e dei principi di Scordia Antonio (1601 ca.-1658) ed Ercole II (1641 ca.-1687), descrivendone le preziose collezioni in cui si riflettevano l'ideologia neostoica, il gusto antiquario e l'avidità per gli ornamenti più disparati dei signori, i quali miravano a raggiungere lo «splendore» per esprimere la propria identità nobiliare.

La larga messe di dati che Abbate menziona, nonostante qualche voluta omissione, finisce per evocare quello stesso *horror vacui* delle quadrerie barocche oggetto del libro e manifesta l'intenzione di consegnare al lettore una sintesi generale e allo stesso tempo esaustiva di un argomento troppo ampio a scapito, però, di una fluidità e di un'organicità d'insieme.

Emiliano Riccobono



LUCIA TRIGILIA (a cura di), *Annali del Barocco in Sicilia*, vol. X, *Apparati festivi e macchine tra Rinascimento e Barocco. Cerimonie, potere e città nell'area del Mediterraneo*, Roma, Gangemi Editore, 2024, pp. 143, € 20,00.

Il volume si compone di nove saggi, tutti incentrati sulla spettacolarità nel corso del tempo e nell'area del Mediterraneo. «I vari scritti, con metodo multidisciplinare, guidano il lettore dentro lo spazio urbano di grandi capitali e di borghi, trasformati per l'occasione in sorgenti della meraviglia» (Triglia, *Editoriale*). Ne darò qualche cenno.

Buscarino, Carciotto e Fortuna (*Evoluzione delle Macchine tra Rinascimento e Barocco*) mettono a fuoco l'evoluzione delle macchine nella storia, in particolare dal Quattrocento al Settecento. Leonardo, Brunelleschi, Gutenberg, Copernico sono solo alcuni degli inventori più emblematici vissuti tra XV e XVI secolo. Si spaziava dalle macchine di uso pratico ai macchinari destinati a suscitare stupore e meraviglia durante le feste di corte. Il Seicento poi, il secolo di Cartesio e Galileo, fu anche quello del 'teatro barocco' e della scenografia teatrale, le cui basi furono poste durante il Rinascimento, ma che solo dopo il 1620 si iniziò a mettere in uso anche nei teatri pubblici.

Boiteux (*Feste di rappresentanza sabaude a Roma e a Palermo nei secoli XVII e XVIII*) ci parla delle strategie politiche sabaude: i Savoia, volendo accedere allo statuto reale, realizzarono eventi festivi autorappresentativi e autocelebrativi fuori Torino – a Roma, a Palermo –, eventi che l'autrice descrive e documenta dettagliatamente.

Colonnese e Fagiolo (*Macchine effimere barocche a Palermo per la festa di santa Rosalia*) discorrono delle origini della festa di santa Rosalia del 1625, quando furono progettati tre apparati effimeri di grande importanza: l'arco di trionfo che costituì una sorta di inaugurazione effimera dei Quattro Canti, una macchina per fuochi d'artificio in forma di elefante e un carro con una struttura architettonica su tre livelli. La festa in questione la si ritrova nel dipinto con la *Processione a Palermo* nella collezione Alba di Siviglia; il soggetto ci ricorda altresì il «gemellaggio» tra il viceregno di Sicilia e la monarchia spagnola, ed inoltre il fatto che anche la penisola iberica si era appropriata del culto della santa palermitana.

Serrano Estrella (*I carri trionfali dell'Hospital de los Venerables di Siviglia*), nel contesto del festino di santa Rosalia dell'anno 1693, menziona come particolarmente degno di nota il grande carro trionfale progettato da Paolo Amato e descritto da Ignazio de Vio. La macchina effimera generò una serie di opere in corallo, argento e smalto che seguivano il modello in forma di barca e in piccolo formato. Tre trionfi con carro, unitamente a uno dedicato a *San Giuseppe col Bambino* sono conservati nella chiesa *de los Venerables* a Siviglia.

Il contributo di Gatto (*Architetture semoventi in Sicilia. Modelli e confronti tra arte e tecnica*) riguarda l'arte della festa in Sicilia e intende offrire una visione d'insieme dei maggiori carri costruiti nell'isola tra Seicento e Ottocento, con particolare attenzione ai due prototipi, ovvero il carro di santa Rosalia e la vara della Madonna di Messina.

Cafà (*Feste religiose e "spirito barocco" in Sicilia: la festa di sant'Agata a Catania*) mette a fuoco «una festa considerata tra le più importanti della cristianità», dopo la *Semana Santa* di Siviglia e il *Corpus Domini* di Cuzco in Perù: si tratta della festa di sant'Agata a Catania, che così profondamente aveva colpito Houël nel suo *Voyage pittoresque*.

Trigilia (*“Torce” e macchine a Belpasso. Ricostruire in festa nella terra dei principi Moncada*) osserva come, dopo il terremoto del 1693, la nascita della città di Belpasso sia avvenuta sotto la protezione «divae Luciae». Il fercolo della santa e la sacra immagine vennero trasportati da Fenicia Moncada, la comunità originaria, a Belpasso, la nuova città.

Alini, Trigilia, Gatto, Valenti, Paternò (*Il Carro trionfale di santa Lucia a Siracusa. Ricostruzione storica e modello digitale*) informano che nel 2021-2022 è stato avviato lo studio per la ricostruzione filologica dello storico carro trionfale di santa Lucia nella versione del 1897; in tal modo la macchina da festa, il carro-nave, e i suoi apparati sono diventati un progetto espositivo nato per raccontare la singolarità della festa della santa patrona di Siracusa, le cui origini risalgono al periodo barocco.

De Lucca (*Alcuni spettacoli festivi e manifestazioni effimere nella Valletta barocca, 1566-1798*) annovera, tra le celebrazioni barocche di Malta, una in particolare: si tratta della *Chapelle Ardente* del Gran Maestro Vilhena, progettata da Romano Carapecchia, «il miglior esempio» nella Valletta barocca dell'interesse per l'effimero, capace di trasformare la navata della chiesa conventuale in «un'esperienza veramente soprannaturale e dinamica».

Alcune delle architetture effimere menzionate nei saggi, infine, sono state studiate e ricostruite filologicamente «per recuperare la memoria collettiva, avvalendosi della tecnica di restituzione digitale tridimensionale» (Trigilia, *Editoriale*).

Chiude il volume un'*Appendice documentaria* (La Rosa) sugli apparati festivi e le macchine trionfali relativi alle feste della città di Siracusa e delle sue chiese dal 1700 al 1805.

Teresa Russo



PIETRO MESSANA, LINA NOVARA (a cura di), *Wolfgang Hüber. Un argenteiro tedesco a Trapani (1764-1782)*, catalogo della mostra (Erice, Chiesa di S. Giuliano - Oratorio dei 33 del SS. Crocifisso, 21 luglio - 15 settembre 2023), Erice, Edizioni Meeting Point, 2024, pp. 248, edizione fuori commercio.

«Quando una manifestazione espositiva coniuga la valorizzazione di patrimoni artistici inediti o poco noti con la contestuale ricerca storico documentaria è sicuramente un evento riuscito. Questo volume è la dimostrazione palese di quanto sia fondamentale affiancare all'apprezzamento estetico di preziosi manufatti indagini archivistiche, senza le quali non potremmo accrescere le nostre conoscenze su opere e artisti». Le parole di Maria Concetta Di Natale aprono il catalogo della mostra dedicata a *Wolfgang Hüber. Un argenteiro tedesco a Trapani (1764-1780)*, evidenziando sin da subito metodologie e campi d'indagine privilegiati dagli studiosi. Una mostra inaugurata per la prima volta ad Erice (Chiesa di S. Giuliano - Oratorio dei 33 del SS. Crocifisso, 21 luglio - 15 settembre 2023) ed in seguito trasferita anche negli spazi del Museo Regionale "Agostino Pepoli" della città di Trapani (9 novembre 2023 - 28 gennaio 2024). Realizzata in collaborazione con il MEMS (Museo di Erice "La Montagna del Signore" - Diocesi di Trapani) e l'Associazione "Amici del Museo Pepoli", la mostra ha finalmente messo in luce interessanti risultati sulla presenza a sud delle Alpi dell'argenteiro tedesco Wolfgang Hüber; notizie ottenute grazie al rinvenimento sia di suppellettile liturgica inedita eseguita dall'artista d'oltralpe – che interpretò le tendenze del rococò bavarese in Sicilia – marchiata con la sua sigla «W.H», sia

di diversi dati inventariali, acquisiti attraverso un progetto catalografico promosso dalla C.E.I, la quale ha permesso alla Diocesi di Trapani di quantificare e quindi indagare più dettagliatamente il patrimonio ecclesiastico digitalizzato.

Nel catalogo, suddiviso in due sezioni, gli autori prendono in esame nella prima parte il contesto della produzione artistica siciliana, fortemente contraddistinto, a partire dagli anni Trenta del Settecento, da una corallità e un'interazione tra le distinte maestranze locali provenienti da vari ambiti di produzione. Il saggio di Maurizio Vitella (pp. 17-26), il primo, fornisce un quadro esemplificativo su tale periodo condizionato dal gusto *rocaille* proveniente dalla Francia. Lo studioso sottolinea infatti quali furono le direttrici che aprirono la strada alle influenze verso le nuove tendenze: se da una parte la produzione pittorica e scultorea isolana risentì esclusivamente dei fermenti nazionali, in particolare romani, dall'altra, invece, furono proprio le arti decorative ad essere direttamente suggestionate dagli stilemi d'oltralpe. Nello specifico, e qui si entra nel vero fulcro delle ricerche, furono gli argentieri locali ad assorbire il linguaggio rococò, soprattutto grazie alla circolazione di alcuni disegni eseguiti da Juste Aurèle Meissonnier.

Altri autori, invece, nel delineare il quadro del rinnovamento artistico che si respirò nel Mediterraneo non si soffermano solo sull'indagine di pezzi provenienti dalla sfera religiosa; piuttosto considerano anche esemplari appartenenti alla dimensione laica, in quanto fu proprio in tale contesto che furono assorbiti gli «esuberanti elementi della frivolezza del periodo Rococò». Una produzione testimoniata ad esempio sia dalla presenza di specchi e specchiere – come si legge nel contributo di Pietro Messina (pp. 37-50) – collocati all'interno delle facoltose residenze siciliane, sia dai pregevoli arredi d'interni – descritti nel saggio di Daniela Scandariato (pp. 51-66) – che permettono di comprendere in modo più eloquente il lessico rococò che dall'arte argenteria fu trasmesso alle tecniche dell'intaglio.

All'identificazione di Wolfgang Huber, Hüber o Hueber, tre varianti di nomi indagate nello studio di Marion Weerning (pp. 111-116), è dedicata invece la seconda parte del catalogo. Ma è soprattutto nei contributi di Lina Novara (pp. 145-156) e Pietro Messina (pp. 157-168) che si ricostruiscono la formazione – avvenuta a Monaco nella bottega di Johann Benno Canzeler – e i viaggi di Hüber, che, giunto a Trapani nel 1764, vi si ‘accasa’ fino alla morte.

Ricerche sulla presenza dell'artista nell'isola furono condotte per la prima volta dalla pioniera degli studi delle arti decorative in Sicilia, Maria Accascina, la quale già nel 1974 si accorse con finezza di osservazione di un marchio singolare, «W.H», impresso su due manufatti conservati nella Chiesa della Madonna del Soccorso di Trapani.

L'approdo di Hüber a Sud ha lasciato una personale impronta germanica *rocaille*, mai indagata fin' ora dalla storiografia; l'«eredità del maestro sul territorio» esposta in un altro saggio di Lina Novara (pp. 169-176) è testimoniata inoltre dal catalogo delle opere, che, oltre a includere schede descrittive di manufatti ecclesiastici con la sigla appunto «W.H», comprende oggetti che dimostrano l'applicazione di soluzioni stilistico-formali derivanti dalle «lezioni del maestro».

Uno studio che ha avuto il merito per la prima volta di portare alla luce anche maestranze di argentieri poco noti ma che lasciarono un segno profondo nell'evoluzione stilistica argenteria trapanese.

Angela Scialfa

MARIA CONCETTA DI NATALE (a cura di), *Le estasi di Santa Rosalia. Antoon van Dyck, Pietro Novelli, Mattia Preti, Luca Giordano*, catalogo della mostra (Palermo, 24 febbraio - 19 maggio 2024), Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 2024, pp. 112, € 26,00.

Il catalogo della mostra *Le estasi di santa Rosalia. Antoon van Dyck, Pietro Novelli, Mattia Preti, Luca Giordano* – che ha avuto luogo presso la Pinacoteca di Villa Zito a Palermo dal 24 febbraio al 19 maggio 2024 – ha offerto un'importante opportunità per condurre approfondite analisi sull'iconografia di una delle sante più importanti dell'epoca barocca.

Curato da Maria Concetta Di Natale, il progetto espositivo nasce per celebrare il quattrocentesimo anniversario del rinvenimento delle sacre spoglie della santa sul Monte Pellegrino. La mostra mette in risalto il lavoro del pittore fiammingo Antoon van Dyck, la cui permanenza nella città panormita tra il 1624 e il 1625 è stata fondamentale per la diffusione di nuove soluzioni iconografiche, riprese successivamente da pittori di altri contesti socioculturali come Mattia Preti, Pietro Novelli e Luca Giordano. Le opere, tutte raffiguranti l'«estasi» di santa Rosalia, sono capolavori provenienti da importanti realtà museali mondiali e locali, come il Museo del Prado e la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando di Madrid, l'Archivio Diocesano dell'Arcidiocesi di Malta, il Museo Diocesano e il Palazzo Reale di Palermo. Nella mostra è stata inclusa anche una sezione dedicata alla grafica, dove è stata esposta una copia della *Vita S. Rosaliae virginis Panormitanae pestis patronae iconibus expressa. Ant. Van Dyck delin.*, pubblicata ad Anversa nel 1629 con incisioni basate su disegni

di van Dyck. Il volume è stato scoperto presso la biblioteca della Fondazione Sicilia dalla curatrice e da Sergio Intorre nel corso dell'organizzazione della mostra.

Il catalogo si apre con il contributo della curatrice Di Natale: un'analisi minuziosa che ripercorre le principali opere grafiche e pittoriche dedicate a santa Rosalia. L'autrice illustra analiticamente la coesistenza dei due principali filoni rappresentativi della santa nel corso della pittura del XVII secolo: uno di matrice tardomanierista, capitanato da Vincenzo La Barbera, e l'altro di carattere rivoluzionario e barocco, introdotto da Antoon van Dyck. Nel campo grafico, un ruolo centrale è attribuito a Giordano Cascini che con la sua *Vitae S. Rosaliae virginis Panormitanae* ha contribuito alla diffusione nazionale e internazionale del culto della santa. Infine, il saggio analizza opere di Mattia Preti e Luca Giordano, selezionate per dimostrare l'influenza duratura di van Dyck sull'arte italiana del Seicento.

Si prosegue con il saggio di Sergio Intorre, di taglio notevolmente diverso rispetto a quello precedente: è infatti un'analisi della copia palermitana della *Vita S. Rosaliae* di Anversa recentemente scoperta. Intorre sottolinea come i disegni di van Dyck siano ispirati principalmente dalla *Vita S. Rosaliae* di Cascini, inviata ad Anversa nel 1628. Inoltre, mostra come l'artista fiammingo abbia attinto anche da ulteriori modelli palermitani, come la rappresentazione di santa Rosalia in eremitaggio con saio, giglio, teschio e libro: elementi già presenti nelle opere di Vincenzo La Barbera ma reinterpretati con sensibilità barocca.

Il saggio di Ciro D'Arpa offre un'analisi più ampia e comparativa: l'autore presenta uno studio sulle iconografie di santa Rosalia che si svilupparono ad Anversa grazie alle opere di van Dyck. D'Arpa, attraverso le sue ricostruzioni e analisi storico-artistiche, dimostra che l'artista fiammingo riuscì a adattare soluzioni iconografiche palermitane nel contesto fiammingo. L'autore conclude il capitolo dicendo che a Palermo, purtroppo, si seguirono

altre strade, facendo vestire la santa nelle varie rappresentazioni con le uniformi degli ordini religiosi, in quanto figura contesa da quest'ultimi.

Gli ultimi tre saggi del catalogo sono approfondimenti 'verticali' su tre opere presenti nella mostra: Evelina De Castro analizza la *Santa Rosalia* del Prado di van Dyck, realizzata tra il 1624 e il 1625. De Castro sottolinea subito che visivamente la tela deve molto all'iconografia della *Maddalena penitente*, e l'unico modo per identificare il soggetto corretto è rappresentato dal cherubino che appare dallo squarcio di cielo a porre la corona di rose sul capo della santa, soluzione che è realizzata con questo slancio drammatico tipicamente vandyckiano.

Il successivo saggio è dedicato alla tela di Pietro Novelli, la *Santa Rosalia di Palermo in gloria* del 1637-1639 della Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Maria Antonia Heddarón Figueroa riassume le principali ricerche storico-artistiche sulla *provenance* e sull'attribuzione dell'opera: Rubén López Conde scoprì che il quadro era esposto in *pendant* con una *Santa Teresa di Gesù in Gloria*, sempre del Novelli; sulla paternità delle opere si rinvia allo studio del 1964 di Alfonso Pérez Sánchez che, dopo i vari tentativi da parte di José Hoacin Herrero e Antonio de Castro che puntavano su una provenienza spagnola del dipinto, risolse definitivamente la controversia collegando i dipinti alla personalità del Novelli.

Infine, vi è l'interessante saggio di Sandro Debono che ha approfondito il quadro di Mattia Preti del 1677-1678 della chiesa dell'Immacolata Concezione di Sarria, Malta. La chiesa, anche chiamata 'la Rotonda', è l'unico progetto architettonico conosciuto del Preti, e venne costruita come compimento di un voto all'Immacolata Concezione da parte dell'ordine di San Giovanni durante la peste del 1676. Il dipinto della santa, infatti, fa parte di un interessante ciclo pittorico che ha come protagonisti quattro santi protettori dalla peste – san Sebastiano, san Rocco di

Montpellier, san Nicola di Bari e appunto santa Rosalia – e la Vergine Immacolata sul posto d'onore della pala d'altare. Debono ricostruisce il complesso intreccio di rapporti tra il 'cavalier calabrese' e i gran maestri Nicolas Coronet e Gregorio Carafa, sottolineando l'importanza della nuova iconografia rosoliana. Il suo studio mette in luce l'approccio creativo di Preti, evidenziando come la sua opera sia frutto di un'intelligente capacità di improvvisazione.

Il catalogo si conclude con la bibliografia di riferimento, a cura di Danae Du Chaliot Maresca.

Salvatore Veca