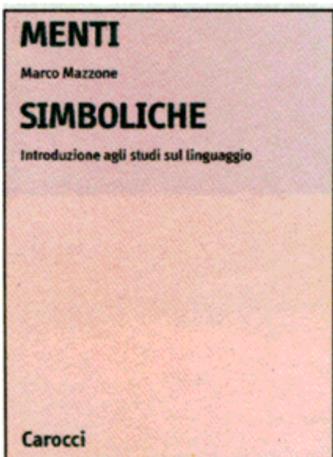
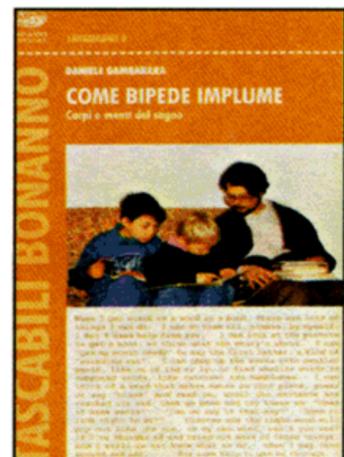
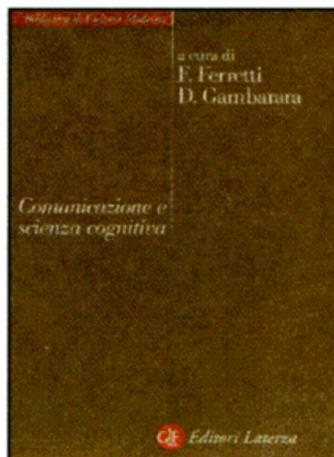
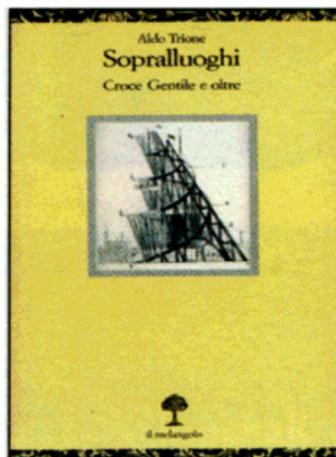
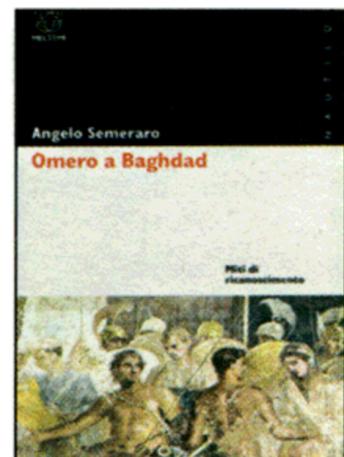
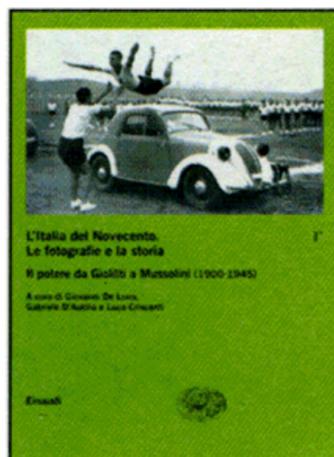
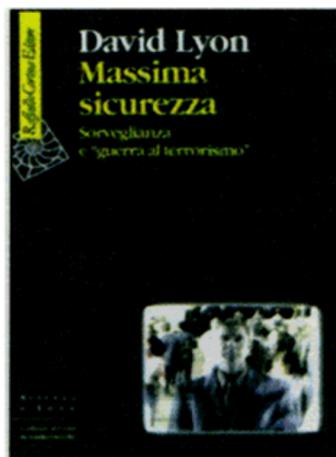
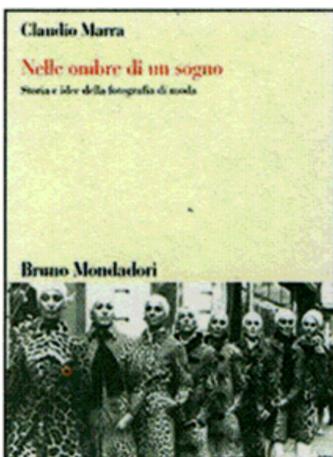
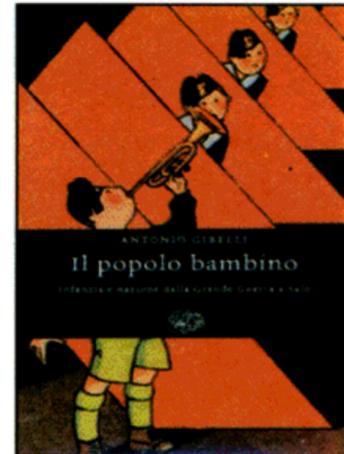
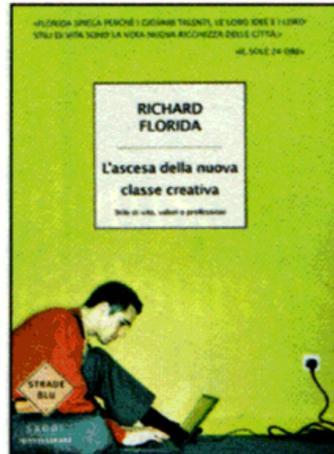
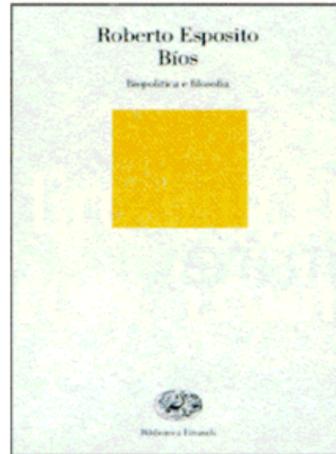
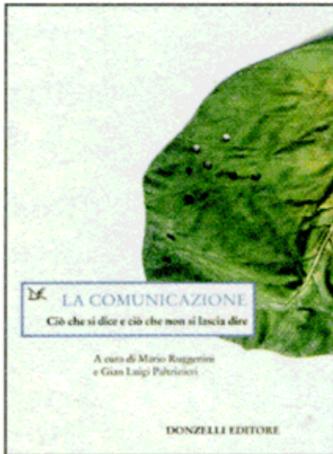
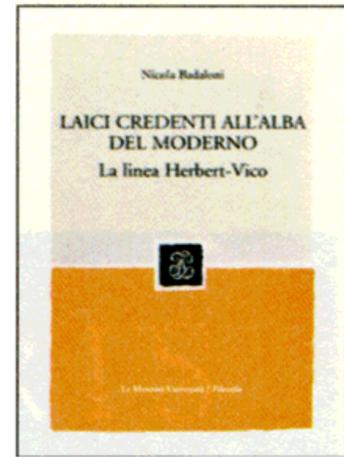
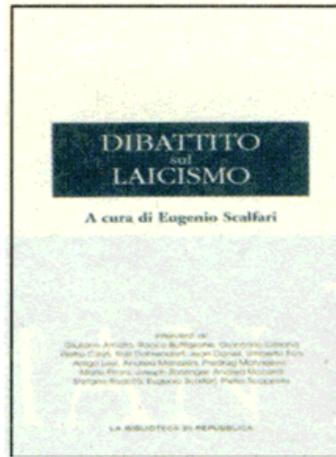


tessiture



frontespizi
dei libri recensiti

Giulio Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 79, € 7,00

Se il compito di un intellettuale è quello di guidare la coscienza morale di un popolo, il pamphlet di Giorello sembra inserirsi appieno in tale cornice di scrittura socio-pedagogica. In realtà *Di nessuna chiesa* è un libro singolare, quanto meno per il fatto che il suo autore sceglie di "alleggerire" le sue riconosciute competenze di epistemologia e di filosofia della scienza a vantaggio di un testo che, a tutti gli effetti, possiede i caratteri dell'*istant book*.

Questo tipo di tendenza, peraltro, comincia a diventare una attitudine già sperimentata da illustri maestri del pensiero che, a un certo punto, come dovrebbe essere, interrompono gli sforzi "accademico-scientifici" della ricerca per dire la loro su temi d'attualità (si pensi a recenti pubblicazioni di Derrida, Habermas, Chomsky, e l'elenco non è completo), pur con gli strumenti della filosofia.

Il libro di Giorello esce alle stampe come un *istant book intellettuale* (in senso gramsciano), allora, perché i nuclei tematici che evidenzia, nonostante l'universalità anche storiografica dei *topoi* portati all'attenzione del lettore, nascono da un fatto d'attualità storica.

Secondo le sue più che condivisibili osservazioni, in tempi di complessa ridefinizione del problema delle identità culturali, degenerato nella percezione di una "esigenza" dello scontro tra civiltà, una omelia *pro eligendo pontefice*, come quella letta il 18 aprile 2005 dal cardinale Ratzinger (divenuto, l'indomani, Papa Benedetto XVI), non farebbe che radicalizzarne gli esiti.

Uno spettro si aggira per l'Occidente, stando all'eloquio fobico di Ratzinger, lo spettro del relativismo e della sua dittatura sull'umanità, la quale si farebbe «trascinare qua e là da ogni vento di dottrina». Solo una fede "chiara e immobile" costituirebbe l'antidoto a tale dittatura. Giorello parte da queste perentorie affermazioni per chiedersi (e chiedere al Papa) quale, davvero, sia il significato - storico, filosofico, epistemologico - del termine "relativismo", al di là dei luoghi comuni e dei (buoni) sensi comuni. A questo punto il filosofo stende una intelligente e mai tassonomica rassegna di pensatori (da Sesto Empirico a Feyerabend, da Galilei a Milton, da Russel a Jefferson, da Einaudi a Jelloun) che hanno riflettuto sull'urgenza di una ragione intesa

come "scambio", "discussione", "dialettica", concetti che nascono dall'idea di un pensiero "plurale" e sempre migliorabile ed emancipabile dalle sue stesse aporie, proprio in virtù di quel principio di falsificabilità che Popper (o *sir Karl*, come lo vezzeggia Giorello) considerava una *condicio sine qua non* di ogni costruzione scientifica.

Troppo spesso si dimentica che il contrario di *relativismo* è *assolutismo*, scrive Giorello, e perciò il monito spinoziano a non trasformare gli artefatti in idoli e l'atteggiamento critico di tipo "pirroniano", ovvero scettico nel senso letterale del termine (*skepsis* = indagine), nei confronti del sapere risultano caratteristiche irrinunciabili affinché la costruzione del discorso non sia mai unilaterale e proditoria. In quest'ottica, l'esposizione all'errore non rappresenta un vizio del discorso, bensì una virtù e una possibilità di affinamento; tuttavia gli errori hanno bisogno di difensori e «il relativista non è altro che un tipo bizzarro che si batte perché questa difesa sia concessa a chiunque, anche a chi è contro il relativismo» scrive Giorello. Il fallibilismo, allora, non deve necessariamente essere visto come una teoria (popperiana), ma, forse più utilmente, come un atteggiamento, uno stile di vita, un'opzione filosofica nell'accezione di Peirce. Ancora una volta si tratta di non irregimentare il *principio-trasformazione* che, per esempio, nell'e-

voluzionismo darwiniano rintraccia il metodo e gli stilemi. La *Verità cattolica* dispensata da Ratzinger, del resto, non solo non concepisce tale concezione darwiniana dell'umanità, ma rischia di traghettare coscienze poco lucide verso quel pasticcio di superstizione, cattolicesimo e militarismo, che è il fenomeno del "neoconservatorismo".

In definitiva, il problema, secondo Giorello, risiederebbe non tanto nella dicotomia tra *fides* e *ratio*, quanto nel dissidio tra fallibilismo e infallibilismo, tra una verità *in progress* che non pretende di salvare neanche se stessa e una verità che promette salvezza a chiunque vi si sottometta.

Perché, dunque, demandare a una qualche forma di statuto etico o teocratico il diritto e il dovere di regolamentare scelte così delicate e personali, quali quelle dei grandi temi della bioetica? Perché il laico dovrebbe accettare tale condizione di (deleuziana) "minorità"? Non sarebbe più umano, continua a chiedersi il filosofo, lasciare a ognuno l'arbitrio delle proprie scelte e delle proprie sofferenze?

La filosofia, da duemila anni, cerca di insegnare proprio questo, cioè che la possibilità di scegliere deve costituire per l'uomo una libertà inviolabile e inalienabile e che la differenza e la pluralità delle scelte deve essere sostenuta da un a priori fondamentale: la tolleranza. Perciò, conclude Giorello, «essere di nessuna chiesa significa tollera-

re ogni chiesa, riconoscendone il diritto all'espressione anche nel libero atto di prenderne le distanze».

Suggestiva la metafora di Clifford Geertz, con la quale il libro si chiude: la "società aperta" è paragonabile a un bazar levantino, più

che a un club europeo; in un bazar si può entrare e osservare senza comprare alcunché, ma soprattutto è possibile trovarci davvero qualsiasi cosa, «dagli spiriti alcolici... a quelli divini».

mimmo pesare

Eugenio Scalfari (a cura di), *Dibattito sul laicismo*, La Biblioteca di Repubblica, Roma 2005, pp. 187, € 6,90

Di laicità e laicismo torna a occuparsi un agile volume, *Dibattito sul laicismo*, che ha inaugurato la collana "Idee", uno di quegli utili supplementi al quotidiano "la Repubblica", il cui fondatore, Eugenio Scalfari, ha aperto un fruttuoso dibattito sul *perché non possiamo non dirci laici* (7 novembre 2004), ribaltamento della ben nota formula crociana del non poterci non dire cristiani. La *differenza* emerge ben netta nell'insieme delle posizioni di Arrigo Levi, Dahrendorf, Rodotà, Scoppola, Eco, Amato, Buttiglione e altri, che si sono susseguite nel corso del 2004 sul quotidiano romano. Il prezioso volumetto, che riporta in appendice un'intervista di Marco Politi al cardinale Ratzinger, si chiude con una conclusione dello stesso Scalfari; una conclusione dirimente per un tema destinato senz'altro ad acuirsi e ad allargar-

si, come hanno dimostrato le dichiarazioni estive del senatore Pera e il dibattito che ne è seguito, che coinvolge oramai numerose questioni di etica pubblica.

Scalfari parte dall'assunto che la laicità appartiene sia ai credenti che ai non credenti che possano riconoscersi in quel "date a Cesare ciò che è di Cesare" o - se si vuole - nell'immagine dantesca dei "due soli": un principio di distinzione che avrebbe nel tempo favorito l'evoluzione delle chiese cristiane, immunizzandole - come afferma lo storico Pietro Scoppola - da quel modello teocratico che avrebbe invece «ingessato l'Islam nonostante la ricchezza originaria e l'immenso deposito culturale di cui dispose nei primi secoli del suo fulgore».

Il laicismo tuttavia, afferma Scalfari, pur contenendo la laicità, *non si esaurisce* in essa. Se questa

costituisce protezione, civile e politica, dei cristiani che rifiutano il temporalismo, grazie a quella "marcia in più" che è una fede imperniata sul vangelo dell'amore, il laicismo affonda le sue radici nell'etica kantiana del *non trarre vantaggio dall'azione compiuta*; un requisito non da poco, spesso manchevole in chi si affida alle opere per meritarsi la salvezza. Proprio la fede nella trascendenza costituisce per Scalfari il centro del problema. Crisi della modernità e diffondersi del nichilismo hanno provocato un progressivo affievolimento di quella fede. La nietzschiana proclamazione della morte di dio è una constatazione prima che un'affermazione: una proclamazione del deperimento della trascendenza, dell'assoluto. Papa Wojtyła del resto ebbe a constatare lui pure il "ritiro di Dio dal mondo" e in uno dei suoi discorsi parlò di laicità "giusta". Il suo successore, Benedetto XVI, rispondendo nel corso della prima sua uscita pubblica al Quirinale alle ferme parole del Presidente Ciampi, in cui vibrava la coscienza del vecchio azionista sulla irrinunciabile laicità dello Stato, ha preferito parlare di laicità "sana". La scelta degli aggettivi non è mai lasciata all'improvvisazione quando si parla dalla cattedra di Pietro: il nuovo pontefice, in continuità con Wojtyła nella condanna al *laicismo*, parlava all'indomani dell'appello astensionistico rivolto ai

cattolici alla vigilia del voto referendario sulla fecondazione assistita. Lo spostamento semantico dal "giusto" al "sano" non è perciò indifferente. E non è un caso che nei primi cento giorni del nuovo pontificato sia stato diffuso in milioni di copie un *Compendio* di quel catechismo-vessillo a cui il cardinale Ratzinger aveva lavorato negli anni del pontificato di Wojtyła: un gesto rivelatore del ruolo che il pontefice intende svolgere contro quel "relativismo" che viene spesso imputato ai laicisti, col rimando a una disputa antica tra oggettività e soggettività difficile a ricomporsi, in quanto impostata come disputa sulla *verità*. Irrigidita in questi termini, le possibilità di dialogo si allontanano. Le religioni monoteistiche ci rivelano la strada per arrivarci (alla verità), ma per vie tanto misteriose quanto i misteri che ci invitano ad accettare senza discutere. Si tratterebbe di sottoporsi a una parola rivelata ma interpretata solo dalle gerarchie che quei segreti amministrano, laddove il laicismo rivendica, detto con le parole di Scalfari, «una mente riflessiva dell'uomo capace di pensare se stessa e una coscienza resa vigile dalla memoria di sé e responsabile verso se stessa delle azioni che compie e degli effetti che essi producono» (p.156). Il relativismo di cui si rimprovera il laicismo non vuol essere tuttavia, come si vorrebbe far credere, una

equidistanza rispetto ai valori. Vuol dire semmai *mettere in relazione* i valori per tutti disponibili, nella consapevolezza che innanzi a essi non si può esprimere indifferenza, e che occorre scegliere in piena libertà di coscienza individuale e responsabilità personale. Il credente non si avvale della sua libertà; non ne ha bisogno: ha compiuto *la sua scelta una volta per tutte* affidandosi alla sua chiesa. È liberato, non libero; affrancato dalla dolorosa prerogativa connessa alla responsabilità del dover scegliere localmente, temporalmente e - ogni volta - personalmente. Potrà appagarsi di un'etica della convinzione e della convenienza, che restano sempre un po' distanti dal più avvertito bisogno - oggi - di un'etica della responsabilità.

Il nodo centrale della controversia tra chiese e laici è emerso ancora con nettezza in uno scambio di lettere intercorse tra Ratzinger e il senatore Pera pubblicato da "Micromega", dove l'ex cardinale ha insistito sulla coincidenza tra libera scelta e scelta del Bene e della fede. Un intransigentismo che spazza d'un colpo tutto il percorso della Chiesa postconciliare, per avvicinarla temerariamente a quel fondamentalismo di altre culture monoteiste. Il dialogo tra credenti e non credenti è dunque nuovamente e inevitabilmente minacciato sul tema dell'autonomia della coscienza individuale. È evi-

dente che nessuno tra le file del laicismo potrebbe mai accettare la subordinazione della coscienza individuale alla precettistica cattolica.

Ben altri tuttavia sono diventati a distanza di appena un anno dagli scritti raccolti nel volume i termini della questione. E sarebbe utile leggere in filigrana alcuni dei saggi lì raccolti con la più minuta (e diffusa) pubblicistica che ha riaccessato il dibattito in questi ultimi mesi.

Giuliano Amato, che per la verità ha sempre tagliato corto sulla distinzione laicità/laicismo, riconoscendo alla fede cristiana una "marcia in più" rispetto al laicismo, rivendicatore piuttosto monotono della libertà di coscienza e della separazione dei poteri, si spinge ora più oltre, almeno quando sostiene (*Che cosa vuol dire essere laici oggi*, "la Repubblica" 31 agosto 2005), che «la vecchia premessa del laicismo» non regge più alla sfida delle religioni, «che nelle società postsecolari sono uscite dalle sfere private e sono ormai parte della sfera pubblica». Dunque anche la laicità richiederebbe un aggiornamento: non più «fuga dalle relazioni tra le religioni, ma apertura critica e confronto con e fra di esse alla ricerca dei principi in cui tutte e tutti si possono riconoscere».

Dove porta questa premessa fondata sull'evidente peso che hanno assunto le religioni negli scenari globali, che riproporrebbe semmai

quell'esigenza - costante nel pensiero laicista - di ricondurle nello spazio delle libertà soggettive? Porta a posizioni sdrucchiolevoli e rischiose, a nostro avviso. La democrazia laica - sostiene Amato - si fonda su alcuni assoluti: «dignità della persona, libertà di coscienza, eguaglianza, rispetto dei diritti di tutti e quindi *pace*, a sua volta legata alla capacità di capire e non negare le buone ragioni degli altri». Tutto condivisibile, ma ritenere che le religioni, le chiese abbiano dato un loro contributo storico allo sviluppo delle conquiste liberali, alla formulazione della carta dei diritti universali, significa saltare a pié pari molte pagine di storia della tormentata modernità del nostro continente. Dov'è a nostro avviso la scivolosità di questa posizione "aggiornata" di Amato? È in una teoria dello Stato laico che nel mentre fa rispettare questi assoluti, non nega l'influenza che le religioni possono avere

nella stessa vita pubblica e che a suo avviso «ben può esprimersi e farsi valere nel radicare ed estendere la forza nelle coscienze di questi stessi assoluti». La differenza è qui, e non è poca. Il vecchio, vituperato laicismo riteneva (ritiene?) rischioso che la religione invada la sfera pubblica e la influenzi; pone le conquiste del pensiero liberale di tolleranza giustizia e libero arbitrio al centro dello sviluppo delle persone e delle comunità. Quale tra le religioni oggi storicamente disponibili per le "società postsecolari" è in grado di poter offrire una disponibilità al pluralismo senza "tradire" se stessa, senza incorrere in quello stesso relativismo che viene imputato alla laicità e contro il quale il pontefice romano erge catechismi-vessillo e in quella "contaminazione" che, come si è visto, resta lo spauracchio dei liberali devoti?

angelo semeraro

Nicola Badaloni, *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Edizioni ETS, Pisa 2004, pp. 526, € 30,00
 Nicola Badaloni, *Laici e credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Le Monnier, Firenze 2005, pp. 195, € 14,00

Conoscemmo Badaloni attraverso "Riforma della scuola", una rivista messa in piedi nel 1955 da Alicata, che Togliatti volle come ministro ombra del Pci per una battaglia

delle idee nei campi decisivi della cultura e della scuola. La direzione di quella testata fu sempre collegiale e negli anni vi si avvicendarono Dina Bertoni, una maestra

“competente” e combattiva, compagna di Francesco Jovine, tormentato scrittore meridionalista; Alghiero Manacorda, Lucio Lombardo Radice, Tullio De Mauro, Carlo Bernardini. Per tre decenni circa, prima di rovinare poi negli anni della *deregulation* nelle mani di pedagogisti di nuova osservanza, riuscì a far emergere un’*altra* possibilità di pensare e fare scuola, fedele a quell’indicazione gramsciana di apparecchiare tra i banchi di scuola quello “stesso clima educativo” in un paese in difetto di spirito nazionale. Dal gruppo redazionale, per lo più uomini e donne di pensiero e di scuola, nacquero non di rado dei veri e propri sodalizi culturali e intese di lavoro anche sul piano storico-storiografico. E così tra il ’66 e il ’68 Nicola Badaloni e Dina Bertoni mettevano insieme le rispettive competenze nel lungo viaggio di un manuale a uso dei Magistrali che doveva raccogliere in poche centinaia di pagine lo svolgersi del pensiero umano, dai presocratici al XX secolo, nel tentativo di irrobustire una professionalità degli insegnanti elementari da sempre incerta e tenuta sottotono. Quella *Storia della pedagogia* in tre volumi, pubblicata da Laterza e ormai introvabile, aveva un tratto, una intenzione che la distinguevano da altri manuali. Gli autori intendevano illustrare ai futuri maestri «l’intenzione dei filosofi di influire sulle scelte e sui comportamenti umani

(...) senza stemperarne il significato teorico in quello pragmatico» (*Introduzione*). Una scelta di metodo maturata nel convegno pisano sull’insegnamento della storia della filosofia svoltosi due anni prima, a cui non a caso “Riforma della scuola” dette rilievo, dal momento che per la prima volta erano stati affrontati problemi di didattica della filosofia e di altre scienze sociali a questa alleate, cosa più unica che rara in tempi in cui solo le riviste bresciane, cattoliche, sorreggevano il lavoro didattico quotidiano dell’insegnante. Solo molto di recente, del resto, un insegnamento *ad hoc* di didattica della filosofia ha fatto capolino tra i “settori” dell’*orbis scibilium* universitario.

L’importanza di quel primo manuale di filosofia e pedagogia scritto a due mani non è sfuggita a Remo Bodei, che ne fa menzione nella sua premessa a *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, un volume che gli allievi di Badaloni avevano predisposto per il suo ottantesimo compleanno, ma che il loro maestro non ha fatto in tempo a vedere alla luce.

Il ponderoso ed elegante volume raccoglie molti saggi sparsi in cinquant’anni di attività di studio, tasselli di un mosaico sul nostro Rinascimento “inquieto” di cui l’autore ha saputo far emergere i tratti di un energico rinnovamento culturale e sociale seguendone i movimenti molecolari e indagando

gli indizi più nascosti, dando così voce a una ricca presenza di personaggi marginali. «Non siamo noi ad avere un'idea troppo scolastica e professionale della filosofia?» si chiede Badaloni interrogando Machiavelli e altri "minori" sul rapporto uomo-natura-società. Ma è proprio il bisogno di seguire nel loro farsi le speranze di liberazione e di rinnovamento sociale che fecero di Badaloni un battitore di sentieri nascosti, valorizzando autori o aspetti del loro pensiero scarsamente conosciuti. Così è stato per Niccolò Franco, un "poligrafo" del Cinquecento che gli squaderna le idee del tempo sulla riforma religiosa; per Bruno, che più di altri egli ha *sentito*, leggendo in filigrana con Ficino e Lullo ma anche con temi erasmiani.

Di Machiavelli, figura preminente in questa raccolta di scritti, di cui Badaloni prese a occuparsi dopo gli studi su Vico e la cultura napoletana e quando già era immerso nei classici del marxismo, il saggio *Natura e società nei discorsi di Machiavelli*, elaborato sulla base di una relazione svolta al convegno internazionale su *Il pensiero politico del Machiavelli e la sua fortuna nel mondo* (Roma, 28 e 29 settembre 1969) e pubblicato poi nel 1972 dall'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento (ma è un peccato che il saggio resti privo di riferimento di luogo e data, e che non ve ne sia traccia nella pur diligente stesura di una bibliografia, peraltro ster-

minata, di Badaloni) pone in evidenza quella capacità a *leggere i segni* che in una certa costituisce una *prescienza* delle cose (p. 6): una *virtù* addestrativa contro le avverse sorti della *fortuna*, che ci viene per via di natura, «da questa condizionata e necessitata», ma che si sviluppa nella società, «da questa [altrettanto, ndr] condizionata e necessitata».

Siamo nella piena immersione in quell'ineludibile storicismo di quegli anni, ma di uno storicismo *sui generis* - come giustamente rileva Giuliano Campioni in un ricordo sul maestro scomparso - da accogliere come ansia di cambiamento «per conoscere e mutare i condizionamenti materiali e creare spazi di libertà» (Campioni). Una trama "godibile" di questo tratto originale del lavoro storiografico di Badaloni è nel saggio su Machiavelli che apre la raccolta degli scritti, dove si dimostra che la *prescienza* non imbarazzava gli antichi almeno quanto sembra imbarazzare i moderni. Quel *sentire* che Badaloni accoglie dal mondo premoderno nelle pratiche oracolari e profetiche e nella ritualità, in cui il mito si perpetua e si rielabora, e vede poi riemergere senza soluzione di continuità nella formazione herbertiana di Vico, come si dirà più avanti, non trova più una sua collocazione nella scienza (e tra gli scienziati) della significazione. Invitare i semiologi a tener conto di questo aspetto prelinguistico

nell'esperienza di relazione sembra un'impresa disperata. È una questione su cui occorre tornare nei luoghi più specifici, suggerita tuttavia dall'esistenza di un filone carsico che Badaloni non perde d'occhio nel tratteggiare il passaggio tra Rinascimento e Modernità matura.

Nell'ultima opera che egli ha appena fatto in tempo di licenziare per la stampa il tema del *sentire* (nel significato latino di *percepire* tanto per via sensitiva che intellettuale) riemerge attraverso la figura e gli scritti di un "laico credente", Herbert di Cherbury, che assume quel *vero* - che a Vico suggerirà il criterio generale del *verum-factum* - come intuizione, appartenente all'istinto naturale, insito in quelle *notizie comuni* che funzionano come *a-priori* universale nel volgere lo sguardo al mondo. La modernità di quest'autore è straordinaria, e Badaloni ne coglie il cuore in una visione religiosa aperta e possibilista - in questo senso "laica" - : «gli uomini, pur di diverse religioni, o si pongano il fine di fondarne una universale comune a tutti, o, almeno, pur partecipando al culto della religione natia, intimamente ne avvertono le insufficienze e orientino la loro coscienza in modo da non farsi partecipi delle falsità e imposture che essa contiene, combattendole, se possibile, apertamente» (p. 178). Si è saputo, di recente, e l'informazione è venuta allo stesso Badaloni da un suo col-

lega, che Herbert non sfuggì, per questa sua professione di laicità, all'Inquisizione. Né avrebbe potuto sfuggirvi, dal momento che oggetto della polemica sono i custodi della rivelazione, che pongono la fede al di sopra della ragione.

Ma la questione posta va al di là del fatto religioso, e chi scrive è più attratto a trarne succo per riflessioni sugli aspetti metacomunicativi della comunicazione, a cui quelle *notizie comuni*, di cui ogni essere umano è corredato dalla natura-providenza, e che costituiscono il suo proprio *sentire*, aprono piste interessanti per lo sviluppo di una teoria metacomunicativa che vada al di là degli atti linguistici. Certo «il mero sentire - ci avverte l'autore - potrebbe suggerire terrore di immaginari mostri, trasformando in spettri ciò che è oggetto del nostro sentire e il mondo in un'immane trappola di pericoli e di inganni» (p. 2), ed è proprio per questo che «ci è stato fornito un pur limitato pacchetto di *notizie comuni*» che ci consente di tenere in tensione dialettica il sentire naturale con quello di ragione, le emozioni, le passioni e il loro necessario governo.

A fronte di questa ricchezza filogenetica del sostanzialismo umano racchiusa nell'idea di una natura-providente che a nessuno nega il corredo di base per aprire il suo sguardo sul mondo e sentirsi adeguato a interpretarlo e comprenderlo, sta un logos-discorso che

manifesta la tendenza a non lasciarsi dominare dalle opinioni e la modernità di Herder-Vico è nel rifuggire da «un vuoto *opinari*, senza connessione alcuna con la relazione tra oggetti e facoltà, su cui si basa tutto il conoscere provvidenzialmente (che a noi piace leggere *naturalmente*) fondato». Non mancano insomma spunti per un'attualizzazione del discorso di questo laico *credente* (*ma non devoto* a quanto pare, se si considerano gli affondi contro i "sacerdoti" di ogni religione) sul crinale di un'episteme comunicativa, crocevia di riflessioni su linguaggi e *teknái*. E sulle influenze di questo pensiero provvidenzialista nella

formazione di Vico rinviamo agli approfondimenti dei capitoli centrali del volume di Badaloni. Innanzi all'imponenza di un'opera qual è quella che complessivamente Badaloni ci consegna, viene da pensare al *come* oggi trasmettere alle generazioni che sopravvengono la ricchezza delle possibilità nascoste in ricerche che coincisero col lungo viaggio di una vita attiva di "Marco". Il punto è ineludibile per liberare un immaginario ingolfato e colonizzato favorendo nuovo *inter-esse* di conoscenza sui punti di svolta del pensiero umano.

angelo semeraro

Mario Ruggenini, G. Luigi Paltrinieri, *La Comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Donzelli, Roma 2003, €. 18,00

Confrontandosi col linguaggio la filosofia non può sfuggire a uno stretto confronto con la comunicazione, nel senso che - sostengono gli autori di alcuni contributi raccolti in questo volume - è proprio la comunicazione a esporla alla sfida di dell'*alterità*. Una necessità *obbligante*, che può favorire l'interesse del filosofo solo a patto di rinunciare a una *reductio ad unum* con il trucco di un qualche assoluto. È l'apertura all'altro, alla sua vitalità, ai suoi disordini che

mette il sapere filosofico alla prova, consentendogli insieme di salvarsi dalle persistenti tentazioni di disciplinare il disordine e la *varietas* umana entro categorie ingessate. Una *sfida di verità* dunque, dal momento che la prova della comunicazione può essere sostenuta solo a patto di una rinuncia al primato dell'interpretazione: questo il succo di una coraggiosa presa di coscienza di alcuni studiosi di storia della filosofia degli atenei padano-veneti (Borutti inse-

gna a Pavia; Cortella, Goldoni, Paltrinieri, Perissinotto e Ruggenini a Venezia) e di altri atenei (Desideri insegna a Firenze, Gargani a Pisa, Trincia a Roma "La Sapienza" e Violi a Bologna) che avviano quel confronto di cui si è sempre avvertita la mancanza, ma indispensabile oggi per non chiudersi in improduttivi risentimenti, considerata la crescente domanda di formazione nell'area di studi comunicazionali. Perissinotto spiega questa antica diffidenza della filosofia nei confronti della comunicazione; diffidenza che viene da lontano, e nel moderno si dispiega lungo l'arco di pensiero che sta tra Locke ed Heidegger.

I materiali racchiusi in questo volume sono disciplinati su due piani: da una parte un dibattito più propriamente interno al discorso filosofico (M. Ruggenini, *Il tempo del discorso*; A.G. Gargani, *Il dicibile e l'indicibile: Wittgenstein e Frege*; F. Desideri, *L'incomunicabile nella lingua*; L. Perissinotto, *Sulla differenza nei riguardi della comunicazione*; L. Cortella, *Comunicare le cose. Adorno e il linguaggio*); dall'altra un confronto con le scienze sociali e del linguaggio: dall'antropologia (S. Borutti, *Sentimento e scrittura dell'altro*), alla semiologia (P. Violi, *Il senso dell'altro*), alla linguistica (L. Paltrinieri, *La comunicazione umana come relazione fática e interpretativa*) e la psicoanalisi (F.S. Trincia, *Il senso del silenzio: J. Derrida e S. Freud*).

C'è solo da augurarsi ora che altre voci disciplinari, almeno tra quelle ammesse alla pur lauta mensa della tab. XIV delle lauree in scienze della comunicazione, possano, in un futuro che ci auguriamo non troppo lontano, arricchire questo dibattito meritoriamente proposto da Donzelli. Penso al diritto, l'economia, le scienze della natura ecc. Non è qui possibile dar conto di ogni singolo contributo di quest'utile collettaneo, e non si può che accennare alla cornice critica in cui Ruggenini, uno dei due curatori, giustifica la scelta di un sottotitolo tanto misterioso quanto intrigante: *ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, spiegando quell'"indispensabile consapevolezza critica" di cui invita a dotarsi tanto nel comunicare che nell'accogliere la comunicazione, in qualsiasi veste essa si presenti, dal momento che *nel detto c'è tanto qualcosa che non si deve dire, quanto qualcosa che non si può dire* e che questa ambivalenza «costituisce un elemento critico decisivo quando si parla di comunicazione in un mondo dominato dai *media* e dai processi dell'informatizzazione, in cui tutto sembra potersi dire a tutti e da tutti» (p. X). Proprio il *non detto* che costituisce uno degli aspetti oppressivi della vita quotidiana, perché ci costringe a cercare e confrontare fonti, a informarsi meglio, a domandare e dialogare, lungi dal depotenziare la comunicazione, la rende semmai più

vitale. E tuttavia proprio a ragione di questa sua *varietas* la comunicazione rappresenta un campo dinamico di interazioni: «una riserva di possibilità di esistenza rispetto alle tendenze all'appiattimento, all'omologazione, e a quello *sterminio delle differenze* che sembrano oggi dominanti» (*ivi*) dal momento che l'ambivalenza del detto e del dire potenzia la discorsività, inesauribilmente. *Comprendere* proprio questo significa significa: un plurale che entra in discussione con la parola viva, scritta o parlata che sia; un buon antidoto all'antica scissione platonica che aveva gerarchizzato le forme espressive umane. Il discorso, incalza Ruggenini, è tale «non solo in quanto esso è espresso verbalmente o per iscritto, ma in quanto è compreso come tale. E comunque se e perché trova un'esistenza che l'ascolta e si confronta con quel che esso dice» (p. XI). L'aspetto donativo della parola, alla quale l'interprete corrisponde un immediato controdono di attenzione e di domande, responsabilizza gli attori di una comunicazione portata alla consapevolezza (critica) del valore degli atti linguistici e di una pedagogia del *buon ascolto*.

L'esperienza dell'alterità costituisce un punto d'incontro ineludibile tra le scienze sociali. È per questo che la comunicazione, più che lasciarla a quelli che se ne vogliono occupare per vocazione retorica, o per pulsioni sadomaso, costituisce

un *interesse* primario di una comunità scientifica degna di questo nome, dal momento che nessuna scienza progredisce da sola e sempre si darà il momento di un *redde rationem* tra scienze della natura e scienze dell'uomo. Non un optional perciò, ma un interesse vitale a lavorare ciò che *non si lascia dire*, considerando *la mancanza di trasparenza dell'oggetto*, che Borutti approfondisce nell'aporia del «doppio legame irresolubile dell'alterità», come il vero e proprio problema che dal piano epistemologico rimbalza su quello politico, se è vero che l'Occidente si trova oggi a dover fronteggiare se stesso e saldare il debito storico degli infiniti atti di misconoscimento compiuti contro ogni suo altro.

Nel loro insieme i contributi di questo prezioso volume hanno il merito di problematizzare i punti focali di un dibattito che come si è detto stenta a partire. Gargani denuncia i *nonsense* della filosofia partendo da Wittgenstein, e Desideri pone in evidenza la incomunicabilità che scaturisce da un pensiero che sfugge alla relazione tra senso e segno, mentre Violi elabora i presupposti di una soggettività *di relazione* e Cortella, richiamando la nota polemica di Adorno nei confronti della dialettica hegeliana, fa luce sulla carenza di rapporto con la dimensione del linguaggio («un pensiero dell'identità che dimentica le differenze»), cogliendo così l'ostacolo remoto di

quella incomunicabilità a cui sembra condannato il dialogo interumano a dispetto dell'accresciuta potenza tecnologica delle reti connettive.

Acquista rilevanza a questo punto la "riscoperta" di Paltrinieri di una funzione salvifica, tutto sommato, del linguaggio fático, almeno per alimentare una vita di relazione convenzionale, che non ci lasci sprofondare in quei silenzi di solitudine che il saggio di Trincia, attraverso il confronto Derrida-Freud, indaga nella pratica terapeutica psicoanalitica, dove torna a galla

l'esperienza del *non detto* che dev'essere portato a linguaggio.

Ci salverà l'arte, la bellezza, l'estetica "oltre se stessa" e oltre ogni verità? Con questo interrogativo, posto da un bel saggio di Goldoni, si chiude questo prezioso lavoro di *équipe* di studiosi di filosofia che hanno avvertito l'esigenza di un confronto aperto coi problemi posti dalla comunicazione nel tempo nostro, senza preconcetti e supponenze.

angelo semeraro

Roberto Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 215, € 18,50

Roberto Esposito delinea un *diverso* ordine di discorso e un'*altra* forma di sapere centrata sulla categoria della *biopolitica*. Una nozione già nota (Foucault, Giorello, Agamben) ma che dalle fitte e dense pagine di analisi assume una centralità *strategica* e che oggi rinvia alla crescente sovrapposizione e apparente indistinzione tra politica e diritto, tra vita e morte, tra norma ed eccezione.

In assenza di adeguate categorie interpretative dei processi in corso, il tentativo è ricondurre a un unico orizzonte di senso le molteplici e, per molti versi incomprensibili, espressioni fenomeniche

della globalizzazione. L'autore sceglie perciò di ampliare il suo dittico *immunitas/communitas* aprendo il paradigma alla pensabilità di una filosofia che si proponga di sostenere una politica *della* vita e non già una politica *sulla* vita. Sottrarre, quindi, la biopolitica alla semantica della *protezione negativa* della vita per rovesciarla in una diversa affermazione di senso (p. XVII).

Michael Foucault è un punto di riferimento ineludibile, avendo per primo studiato la relazione tra regime biopolitico e *potere sovrano*. Una definizione tuttavia incerta per Esposito; ancora vincolata al

principio d'ordine. Se è vero che dopo Foucault niente è interpretabile al di fuori della categoria della *biopolitica* ed è impossibile non porsi gli interrogativi radicali da lui posti sull'incredibile rovesciamento della *vita in morte* che la politica è capace di generare, lo sguardo va tuttavia esteso, andando oltre lo schema individuo-sovranià sia della versione assolutistica che di quelle liberali.

Sullo sfondo di un'atmosfera teorica che assume e riflette sugli scenari descritti dall'*Impero* di Hardt e Negri (2001), Esposito descrive l'evoluzione del concetto di *bios* attraverso più prospettive: *organistica*, *neo-umanistica* e *naturalistica*, individuando nel tempo storico della seconda modernità il primo autentico esempio di *politizzazione della vita* quale concezione e pratica di una *biopolitica negativa*. Perché è con i totalitarismi che - a suo giudizio - si è *biologizzata la politica* e trasformato il potere assoluto in politicità del *bios* o *tanatapolitica*.

Senza rinunciare all'affondo decostruzionista, Esposito ritiene che il concetto di *biopolitica* sia oggi esposto a pressione ermeneutica crescente a causa del suo legame con la tecnica, e traccia la differenza semantica tra l'originale significato di *zoé* quale espressione pura di *nuda vita* (come ci suggerisce anche Agamben in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri 1996) e quella di *bios*

intesa invece come creazione di una forma materica qualificata. E non ritiene che la relazione nefasta con la *téchne* sia ascrivibile esclusivamente al contesto attuale. Il micidiale sdoppiamento di politica e vita era già stato intravisto da Nietzsche come *biocrazia* e denunciato con forza dalla Arendt e da Foucault.

Nessun filosofo tuttavia riesce a sciogliere quello che è considerato l'enigma del *bios*, come lo intende Esposito, che ripartendo da alcune categorie oggi in crisi quali *diritto*, *sovranià*, *democrazia* rileva i limiti del linguaggio giuridico, l'insufficienza semantica, il loro uso spregiudicato, e ci invita a scavare dentro al paradigma di sovranià per appropriarci di nuovi significati. Il gioco perverso della comunicazione infatti ci costringe a usare una semantica ordinaria per descrivere eventi straordinaria che definiscono un altro *regime sovrano* che ha nel frattempo spostato gli obiettivi e i fini. La metafora dell'*esportazione della democrazia* è un plateale esempio di traslazione di codice, di mutazione di modello, dalle implicazioni teoriche e pratiche notevoli, in quanto essa suppone il congelamento della categoria e al tempo stesso la sua universalizzazione come valore, rendendo difficile poterne cogliere la trasformazione ed effettuarne il rovesciamento.

Lo stesso smascheramento può essere fatto emergere con la

semantica della guerra, questo *rituale mortifero* del modello sovrano, ormai la vera *origine* e anche lo *sfondo* della politica, mentre il diritto ne è soltanto il suo utile mezzo. Ci fa notare Esposito come tutte le motivazioni della guerra anche quando rinviano alla razza, alle etnie, al bios, sono comunque volte al fatto biologico, alla conservazione, allo sviluppo e alla gestione della vita; ogni morte è perciò assunta e interpretata come *esigenza vitale* posta innanzi alla società, di cui il potere *deve* farsi carico. È da questa politica che deve giustificare la morte per garantire la vita che nascono le *città panico*, per dirla con Virilio. Città blindate poste in *stato d'assedio* dai dispositivi di controllo del potere sovrano attraverso la giuridicizzazione del diritto per difendere il "proprio" potere dalle forze che lo minacciano. Il rovesciamento giuridico qui è palese poiché, chiarisce Esposito, non è il diritto a dirimere la guerra, ma al contrario è la guerra «ad adoperare il diritto per consacrare i rapporti di forza da esso definiti» (p. 19). E intravede nel passaggio dalla *legge* intesa come trascendenza nel diritto, alla *norma* e alla regola, il momento storico e politico che instaura il *regime biopolitico*.

Su questa prospettiva del *diritto* e della *norma* si sviluppa in modo eccellente uno dei mille piani su cui si può dispiegare la teoria. È in questo passaggio che si colloca il

vero *clou* dell'analisi, proprio per gli scenari geopolitici che prefigura. Questione di enorme rilevanza planetaria e su cui si gioca il destino e la sopravvivenza di intere popolazioni del sud del mondo, la politica della *biodiversità* che riguarda il *bios*, cioè la vita stessa di tutti noi abitanti della Terra. Sia che la si colga sotto il profilo biotecnologico della manipolazione e riproduzione genetica della vita, sia di quello espropriativo delle risorse, essa rinvia prepotentemente all'affermazione del diritto della forza e non viceversa. Questioni dunque di una gravità e complessità di fronte alle quali impallidiscono le etiche delle contrapposizioni.

C'è, dunque, un rovesciamento che pone inquietanti interrogativi anche sul futuro degli organismi istituzionali, nazionali e internazionali, più rappresentativi. Che coglie l'ambivalenza di un *dominio partecipato*, di chi "consapevolmente" si assoggetta a un *potere pastorale*. Un dilemma irrisolto delle democrazie contemporanee: in che modo, infatti, introdurre direzioni di *coscientizzazione* dei soggetti in regime democratico, se non tutti esprimono il desiderio di esserlo?

Nelle diverse sezioni del testo, Esposito opera interessanti slittamenti semantici, da *zoé* a *bios*, dal *corpo* alla *carne*, da *legge* a *norma*, da *vita* a *nascita*, che si rivelano essenziali al dispiegamen-

to del suo nuovo paradigma e, facendo uso di tre figure, la *carne*, la *norma* e la *nascita*, egli decostruisce costruttivamente una *biopolitica negativa vs affermativa*. Per Esposito occorre pensare la politica nella *forma stessa della vita*, rapportarsi cioè alla politica *dall'interno*, non per accettazione o rifiuto ma per un intrinseco rapporto vitale. In altri termini quel che egli rivendica è la radicale identità tra *vita* ed *esistenza*, tra natura e politica, ma anche la naturale *animalità* dell'umano che la cesura arendtiana e heideggeriana precludono. Sostiene, infatti, che nell'uomo non c'è mai la perdita della relazione con il bios, con il suo essere vivente. In quanto egli non «è altro dal vivente, o più che vivente, ma un vivente umano». E in quanto vivente egli non è differente per natura dall'animale ma solo per funzione. E in una esplosione discorsiva di critica all'umanesimo antropocentrico afferma che il passaggio tra l'animale e il vegetale è «assai più fluido di quanto abbiano immaginato non solo tutti gli antropologismi, ma anche le filosofie ontologiche che hanno ritenuto di contestarli riproducendone, invece, ad altro livello, i presupposti umanistici» (p. 198).

È la sua una prospettiva che può essere definita *ecologica*, anche se

i teorici del pensiero ecologico hanno spostato da tempo molto in avanti la riflessione, elaborando nuove strategie cognitive e risolutive. Molte delle ipotesi neo-evolutionistiche e post-darwiniane (Damasio, Marurana, Varela, Laszlo, Pievani, Callari Galli) affrontano il nesso complesso della relazione uomo-natura-cultura in senso biologico. Nella stessa direzione *biopolitica* si pongono l'*ecologia della politica*, dell'*etica*, della *storia* elaborata da Morin, Ceruti e Bocchi che hanno fatto i conti con il soggettivismo giuridico e lo storicismo umanistico.

Abbiamo ormai da tempo appreso a cogliere l'ambivalenza dei processi, anche quelli *biopolitici* dello Stato sovrano che vuole *prendersi cura* (?) del nostro corpo, delle nostre vite e della nostra morte, e quella della scienza che deve diventare, come sostiene Giorello, più alleata dell'individuo.

Quel che gli si può rimproverare, e qui Esposito ha ragione, è di non aver sufficientemente *politicizzato* il problema e dunque reso esclusiva e centrale la problematica politica, che invece il suo sguardo sagittale propone. Ma questo rientra nel gioco interattivo della complessità e della molteplicità dei piani che ogni questione implica.

santa de siena

Richard Florida, *L'ascesa della nuova classe creativa*, Mondadori, Milano 2003, pp. 483, € 17,00

La frammentazione dei linguaggi disciplinari impedisce di valutare in quale misura, da alcuni anni, l'analisi sociologica stia convergendo nella definizione delle caratteristiche di fondo di quel complesso insieme di trasformazioni che è stato variamente battezzato come transizione alla società postmoderna, postindustriale, postfordista, dell'informazione, della conoscenza ecc. Una significativa conferma di questa "incomunicabilità" fra modelli teorici concorrenti, che pure evidenziano gli stessi fenomeni, mi pare possa essere considerata la scarsità (se non l'assenza) di accostamenti fra il concetto di "classe creativa" elaborato da Richard Florida e le elaborazioni del neomarxismo italiano di tradizione "operaista" (mi riferisco, in particolare, al dibattito avviato da Toni Negri e Michael Hardt con *Impero* e proseguito con la pubblicazione del feltrinelliano *Lessico del postfordismo*). Mi sforzerò di ovviare al deficit di comunicazione evidenziando telegraficamente i punti di convergenza fra i due discorsi.

Il nucleo tematico più evidente è quello della soggettività di classe come motore dello sviluppo capitalistico. La scuola operaista, dai "Quaderni Rossi" in poi, ha fatto di tale concetto la propria caratteri-

stica distintiva nei confronti di un marxismo ortodosso che leggeva la storia come prodotto della "oggettività" delle leggi economiche. A sua volta, Florida porta alle estreme conseguenze l'idea della "autonomia" (anche se il sociologo americano non usa questo termine) dei comportamenti soggettivi nei confronti delle "leggi" del mercato capitalistico, al punto di rovesciare il rapporto gerarchico fra mobilità del capitale e mobilità del lavoro: non sono più i lavoratori a inseguire l'offerta del mercato, ma sono le imprese e gli investimenti a trasferirsi laddove trovano vaste riserve di talenti e creatività, determinando la fortuna o il tramonto di intere città e regioni. A determinare questa inversione sono, da un lato, le caratteristiche culturali (nel senso antropologico del termine) di una classe emergente - la classe creativa - che ha voltato le spalle all'etica del lavoro in nome di un'etica edonista che la spinge a ricercare luoghi che garantiscano soprattutto un'elevata qualità di vita, dall'altro, le esigenze di un modo di produzione fondato sulla valorizzazione di informazioni e conoscenze, e quindi in continua ricerca di creatività da sfruttare. Le città e le regioni "vincenti", argomenta Florida, sono quelle che - comprendendo le implicazioni

della nuova alchimia socioculturale - hanno sviluppato politiche in grado di elevare il tasso delle "tre t" (tecnologia, talento, tolleranza) sul proprio territorio.

Fondamentale il riferimento alla terza t: per Florida, la tolleranza non risponde solo all'imperativo etico-culturale dettato dall'affinità fra creatività e comportamenti sociali "devianti", ma anche e soprattutto all'esigenza capitalistica di "mettere al lavoro" il talento delle minoranze eccentriche e anticonformiste. Un punto che evidenzia ulteriori convergenze con l'intuizione neo-operaista relativa alla centralità della "creatività linguistica" (vedi, fra gli altri, Paolo Virno e Cristian Marazzi) nel modo di produzione postfordista.

Il confronto fra i due modelli teorici si fa più problematico e complesso quando ci si sposta sul terreno della "composizione di classe". Per Florida, la classe creativa è caratterizzata da un variegato mix di figure professionali (scienziati, ingegneri, architetti, designer, scrittori, artisti ecc.) che, per le loro tendenze all'individualismo e/o alla solidarietà corporativa, frenano, se non impediscono del tutto, lo sviluppo di una "coscienza di classe" unificata: per usare una terminologia marxiana, la classe creativa di Florida è una *classe in sé* che non riesce a diventare una *classe per sé*, con la conseguenza che essa, mentre domina di fatto i nuovi scenari economici, non riesce né a tradurre

i propri interessi in rappresentanza politica, né a esercitare la propria egemonia (in senso gramsciano) nei confronti delle altre classi sociali (dalle quali tende piuttosto ad "autosegregarsi").

Nel modello operaista, viceversa, l'idea tradizionale di classe viene superata e sussunta nel concetto di "moltitudine", un'entità di cui non fanno parte solo gli strati professionali superiori elencati da Florida, ma che abbraccia l'intero corpo sociale la cui "intelligenza collettiva" appare esposta (anche se in differenti misure a seconda dello strato di appartenenza) ai nuovi processi di appropriazione capitalistica. Così l'abbattimento del confine fra tempo di lavoro e tempo libero, che Florida legge perlopiù in termini di emancipazione - il lavoro mi interessa solo se e nella misura in cui coincide con le mie aspirazioni di autorealizzazione -, nel discorso operaista assume uno statuto radicalmente ambiguo, nella misura in cui, dietro ogni "liberazione", si nasconde la trappola dell'autosfruttamento.

Resta da chiedersi il motivo dell'attenzione relativamente scarsa che l'area teorica del neomarxismo italiano ha dedicato al libro di Florida laddove, al contrario, la cultura americana aveva accolto con estremo interesse il libro di Negri e Hardt, e un numero crescente di autori (valga, oltre a quello di Florida, l'esempio del *Manifesto hacker* di Wark

McKenzie) appare impegnato a riportare la composizione di classe al centro dell'analisi sociologico-economica. La ragione di fondo della mancata reciprocità di questo interesse va ricercata, probabilmente, nel peso relativamente scarso della "classe creativa" italiana rispetto a quella di altri Paesi occidentali (il 13% contro il 30% degli Stati Uniti), caratteristica che, nella prefazione all'edizione italiana del libro, Florida classifica

fra i motivi di fondo delle nostre attuali difficoltà economiche, ma anche e soprattutto della sua diversa composizione: la prevalenza dei settori della moda, dell'architettura e del design rispetto a quelli delle nuove tecnologie di comunicazione la rende sicuramente meno stimolante per sguardi interessati primariamente alle dinamiche del conflitto sociale.

carlo formenti

Antonio Gibelli, *Il popolo bambino. Infanzia e nazione dalla grande Guerra a Salò*, Einaudi, Torino 2005, pp. 412, € 25,00

Il Novecento della pedagogia è anche il secolo dei mezzi di comunicazione, dell'immaginario di massa. In Italia, al principio del secolo, con l'aumento della scolarizzazione e la diffusione delle pratiche della scrittura, bambini, adolescenti e giovani vengono esposti contemporaneamente a fenomeni più complessi di manipolazione che investono prepotentemente la sfera dell'immaginario. Non solo l'alfabetizzazione, di più le nuove tecniche di produzione, riproduzione, manipolazione dell'immagine, poi quelle di conservazione e di trasmissione a distanza del suono, assicurano comunque una ampia circolazione dei messaggi che rispondono ad aspirazioni, bisogni, istanze tipiche dell'infanzia e dell'adolescenza, le potenziano, le

assecondano, le modellano e le utilizzano come risorse sui versanti della politica, della nazione e del mercato. L'infanzia non è più e non solo oggetto di attenzioni educative specifiche da parte della famiglia e della scuola, il bambino viene scoperto come segmento fondante del mercato e icona capace di incrementarlo veicolando efficaci messaggi promozionali, titolare di un tempo libero cui occorre offrire spazi e occasioni, protagonista di una mobilitazione pre e para-politica e soprattutto pre e para-militare destinata presto a divenire decisiva nella politica di forza delle nazioni, garanzia biologica della loro vitalità e quindi del loro futuro.

Il popolo *bambino* è l'italiano medio, un bambino da educare,

conquistare, sedurre, qualche volta ingannare. Al principio del Novecento il mercato e la nazione, il consumo e la patria scoprono di non poter fare a meno dell'infanzia, prendono in carico un percorso evolutivo che arriva fino all'età di imbracciare il moschetto. Nel 1911 sono 12 milioni i bambini italiani sotto i 14 anni, un terzo della popolazione italiana e la guerra - non solo armi, ma tecnologia e comunicazione - segna indelebilmente un passaggio al consumo centrale dell'infanzia. L'indottrinamento patriottico inizia presto trasformandosi in forma di educazione alla guerra. La scuola è patriottica quanto mai, costruisce i presupposti etici del risparmio e del salvadanaio, dei muscoli e delle lacrime. La propaganda non può che utilizzare competenze pedagogiche, psicologiche e comunicative. Le prime riflessioni delle scienze sociali intorno alla manipolazione delle masse vengono sollecitate anche dalla centralità di una produzione comunicativa - dai periodici alla letteratura, dalle cartoline ai manifesti, dai fumetti ai libri scolastici, dalla radio al cinema - che risponde all'idea di una mobilitazione dell'infanzia in funzione nazional patriottica.

Antonio Gibelli ha usato un'eterogeneità di fonti e tutta la ricca strumentazione metodologica dello storico per mandare in stampa questo saggio. La sua ricerca, a lungo concentrata intorno alla

Grande guerra, sposta di poco l'attenzione, si concentra sulla riduzione della guerra in scala per l'infanzia e sul modellamento dell'infanzia a dimensione della guerra, ragiona sull'immaginario e sulle potenti leve che lo muovono. Il processo è a doppia mandata, una sorta di infantilizzazione del soldato e di militarizzazione del bambino. La patria assume le forme della mamma, le cartoline mettono in scena un bambino fotogenico e arruolato, vestito da soldato, con imbuti in testa e spade di legno tra le mani. È l'addomesticamento della guerra che seduce con il fascino della sospensione delle regole, della infrazione delle gerarchie familiari, dell'evasione dalla routine e del precoce accesso al mondo adulto. Nessun aspetto della guerra moderna sfugge alla mimesi del gioco. Lo scoutismo dei primi anni del '900 equivale ad avventura e simulazione della guerra, i temi rientrano ne "Il giornalino della Domenica" di Luigi Bertelli e nel "Corriere dei Piccoli", nel lavoro editoriale di Vallardi e Bemporad, nella letteratura per ragazzi che a modello prende *I ragazzi della via Pal*.

Il passaggio al Ventennio è già predisposto. Gibelli si muove tra il primo Novecento e la fine della Seconda guerra mondiale. Nel 1936 saranno cinque milioni e mezzo i minori organizzati nell'Opera Balilla, nel 1942 quasi nove milioni gli iscritti alla Gioventù Italiana del

Littorio (dai 4 ai 21 anni). Mussolini è prima di tutto un maestro di scuola. Lo storico registra e documenta una «costitutiva, ipertrofica vocazione pedagogica del mussolinismo». La sfida decisiva per il potere nella società di massa è rappresentata dal controllo dell'immaginario. Conquistare quello infantile è la condizione per garantire il carattere integrale del controllo e la sua proiezione sul futuro, come aspirano a fare i regimi totalitari. Nell'opera di mobilitazione del popolo bambino le immagini giocano una parte centrale. Cartoline, figurine, fumetti, le

copertine dei quaderni per la scuola, i giornalini "Balilla", "Vittorioso", "Avventuroso", le copertine dei periodici disegnate da Antonio Rubino e Gino Boccasile. L'eroe Mussolini scivola dallo schermo cinematografico, evocato nelle vesti di *Scipione l'africano*, alle pagine dei libri di scuola, a cavallo, in armi, lavoratore o sportivo, comunque eroico. L'effetto è potente e capillare, il destino dell'Italia è quello che conosciamo.

giovanni fiorentino

Claudio Marra, *Nelle ombre di un sogno. Storia e idee della fotografia di moda*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 242, € 21,00

La pelle della moda appartiene alla sfera mediale, l'abito da sempre ha bisogno di apparire e moltiplicarsi per l'occhio sociale e così la storia delle comunicazioni di massa si intreccia inevitabilmente con la storia della moda. La sensibilità culturale evolve, si affina, la ricerca scopre vecchi e profondi legami che appartengono alle interazioni tra consumi, media, arte e non a caso la Treccani mette in preparazione una *Enciclopedia della Moda*, diretta da Tullio Gregory, con un'uscita programmata per il 2005 che esplora il campo a partire dalla metà dell'Ottocento ai nostri giorni.

Mancando bussole di orientamento, Meltemi manda in libreria un progetto editoriale in quattro volumi che è una sorta di *Manuale di comunicazione, sociologia e cultura della moda*. Per ora i saggi usciti sono due, il primo è *Moda e società* di Maria Cristina Marchetti, il secondo scritto dal sociologo Nello Barile si muove tra *Moda e stili*. Poi la morte di Richard Avedon, e prima ancora del grande Helmut Newton, rendono tempestiva l'uscita di un ricchissimo libro che attraversando l'intero Novecento declina il rapporto moda/immagine. Una relazione straordinariamente virtuale, foto-

grafia che è moda e moda che si fa fotografia, rapporto che evoca necessariamente il transitorio e l'eterno, il fugace e il definitivo, la superficie del mondo. A costruire un percorso denso, appassionante è Claudio Marra, esploratore dei rapporti arte/fotografia, che insegna peraltro al nuovo corso di laurea specialistica in Culture e tecniche del costume e della moda a Bologna.

Questa storia affonda le radici nell'Ottocento, ed è fatta di corpi, costumi e consumi femminili, fotografi di moda che non sanno di esserlo e modelle prima dei tempi piuttosto consapevoli, come Virginia Oldoini, nota come contessa di Castiglione, personalità esagerata che sa nascondersi e costruire un sogno a occhi aperti vero in immagine, fotografata e rivestita dai capi unici della sartoria parigina di Charles Frederick Worth, fino a che il suo destino immaginario diventa così prepotente da farle decidere di coprire gli specchi allo sguardo della sua decadenza negli ultimi anni della vita. Storia che si può raccontare più ordinariamente pensando alla prima fotografia di abito e modella apparsa nella rivista "La Mode Pratique", nel 1892, che riflette poi il gioco di una grafica che insegue la fotografia e della fotografia che insegue l'illustrazione nelle riviste parigine fine secolo, costruendo gusto, tendenze, emulazioni. Più decisamente nascita di riviste che costruiscono la storia

effimera delle mode, si deve partire da "Vogue", da "Harper's Bazar", dove appaiono le fotografie pittoriche, flou di Adolf De Meyer, europeo trapiantato negli Stati Uniti, che immerge il vestito in giochi sensuali di luce, in un'atmosfera rarefatta. Siamo al principio del Novecento, nel 1909 "Vogue" è una piccola rivista, tira solo 14000 copie per le edizioni Condé Nast. Nel 1923 De Meyer passa ad "Harper's Bazaar" del magnate Randolph Hearst, e Edward Steichen approda con un contratto straordinario a capo delle redazioni di "Vogue" e "Vanity Fair" dove resterà fino al 1938. Dalla sua postazione inventerà la donna del tempo libero, dello svago e dell'impegno sportivo, il modello di donna che incarna la praticità della vita moderna. Gli abiti di Paul Poiret vivono in composizioni secche e contrasti di luce che evocano l'influenza cubista, Picasso e il Futurismo. Sull'altro versante dell'Atlantico, Parigi è riferimento e scuola, l'edizione francese di "Vogue" ospita le immagini del barone estone Gorge Hoyningen Huene, una sorta di architetto concettuale dell'immagine, i costumi da bagno e le cuffie recuperati negli anni Ottanta da Armani, si espone l'essenzialismo di Coco Chanel, anche il famigerato Chanel n. 5 è tradotto in istantanee che sono metaforiche messe in scena, le geometrie sono minimaliste, si libera lo spazio, c'è il rigore costruttivo e il senso del vuoto

echeggiante Mondrian. Horst P. Horst invece gioca esplicitamente su sensualità ed erotismo, le luci incidono sulle spalle femminili, il corsetto provocatoriamente mal chiuso di Mainbocher è del 1939. In Europa lavorano Man Ray, Blumenfeld e Cecil Beaton con i suoi *tableaux vivant* e un certo esotismo teatrale riconosciutogli con due Oscar come costumista, ma da ricordare intensamente per una foto pubblicata nel 1941 su "Vogue": Londra, una modella di spalle è stretta in un sobrio tailleur di Digby Morton, il suo sguardo è rivolto sul palazzo crollato sotto i bombardamenti tedeschi. Martin Munkacsy, poi, da fotografo sportivo passa all'istantanea che della moda fa un ambiente dinamico, vitale, accogliendola sui bordi delle piscine, nei campi da tennis o nei circuiti automobilistici. Il dopoguerra si avvia negli Stati Uniti all'insegna del geniale Art Director di "Harper's Bazaar" Alexey Brodovitch, che lancia Irving Penn e Richard Avedon. Penn usa un bianco e nero che ha la forza delle incisioni, le sue inquadrature stanno tra Paolo Uccello e De Chirico, l'eleganza della bellissima Lisa Fonsagrives offre nuova aura all'immagine. Dall'altra parte Avedon esalta l'artificialità dell'ambiente umano, si gioca una narrazione interrotta o ricomposta dell'immagine sintetica, la teatralità e la sospensione di *Dovima tra gli elefanti* in abito da sera Dior, lancia modelle come Twiggy e Veruschka.

È l'epoca di Mary Quant, dei collant colorati, di stivali, cinture e borse in PVC, le modelle giovanissime e magre indossano minigonne, l'immagine è Pop con David Bailey eternizzato da *Blow Up* di Antonioni, oppure è Op, che sta per l'Optical di un Hiro ad esempio, tutto forme e colori, immagini stroboscopiche, solarizzazioni, contrasti, luci al neon, un collier di Tiffany è allacciato allo zoccolo nero di un toro. Poi la fotografia si carica del recupero di fisicità e pulsioni erotiche, Guy Bourdin sfrutta un'idea di fotografia pseudo-thriller a sfondo erotico, le scarpe di Jourdan sono disseminate come indizi polizieschi in luoghi dove è accaduto qualcosa di inquietante. Al glamour spinto di Bruce Weber e Herb Ritts, Pter Lindbergh e Steven Meisel, che corrispondono alla riscoperta del corpo maschile di Armani e Calvin Klein risponde Newton con le sue valchirie, un misto di voyeurismo, feticismo e sadomaso che distrugge i confini tra alto e basso e disegna un futuro possibile di corpi bionici e postumani. L'eco è negli sconfinamenti provocatori di Toscani, il presente nei mondi artificiali e onirici di David LaChapelle, Urgan Teller, Terry Richardson, che rivelano un mondo eterogeneo e imperfetto, un'occhio da etnologi della moda, dove non si censurano più i difetti, lo sguardo è ravvicinato, nulla è più mascherato e nascosto.

giovanni fiorentino

David Lyon, *Massima sicurezza. Sorveglianza e "guerra al terrorismo"*, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 194, € 19,80

Dalla protezione al controllo, il passaggio sembra farsi lento e inesorabile. Le parole profetiche di Marshall McLuhan, «più si sa di te, meno esisti», trovano conforto nel nuovo secolo, aperto all'insegna della sorveglianza tentacolare, del controllo dei corpi e dell'immaginario. La costruzione sociale della "sicurezza" fa la guerra con la manutenzione quotidiana della "paura", con una partita che si gioca quasi esclusivamente sul territorio dell'immaginario mediale. I diritti confliggono con le garanzie, la società del rischio di Ulrich Beck inclina sempre più verso il rifugio pericoloso della *chiusura*, l'11 settembre 2001, le Twin Towers, gli attentati di Madrid e Londra materializzano l'ansia e la paura nella vita ordinaria dell'uomo occidentale e la politica dell'Impero sembra in larga parte corrispondere alle aspettative dei terroristi. Parigi minaccia la revoca del trattato di Schengen, l'ossessione per la sicurezza trova corrispondenza nel perfezionamento degli apparati di sorveglianza, ognuno di noi è un po' meno libero e non necessariamente più sicuro. David Lyon, sociologo canadese, da oltre dieci anni prova ad attualizzare le teorie della sorveglianza alla società dell'informazione, prima *L'occhio elettronico* (Feltrinelli, Milano 1997), poi *La*

società sorvegliata (Feltrinelli, Milano 2002), ora nel suo ultimo libro *Massima sicurezza. Sorveglianza e "guerra al terrorismo"*, racconta di un controllo sociale intrusivo, ininterrotto, generalizzato, sistematico, impersonale, onnipresente. Le forme sono diverse, la dipendenza tecnologica è profonda, la sorveglianza della vita quotidiana è inevitabile, si può sperimentare a Londra o a Sidney, in Islanda come a Tokyo, nell'aeroporto di Roma e nel supermercato di Torino, registrando convergenza dei sistemi di sorveglianza da un lato e loro globalizzazione dall'altro. A partire dal *panopticon* di Bentham e dalle riflessioni di Foucault fino alle apocalissi visionarie di Orwell, dalla ricerca storico-economica di Beniger all'attualizzazione culturale di Robins e Webster, i riferimenti sono sterminati. I riscontri empirici, a cominciare dalla società americana dopo l'undici settembre, sono praticamente infiniti. In America si registra più paura, più controllo, più sospetto, più *segreto*. Sull'argomento interviene direttamente il professor Lyon. «L'undici settembre rappresenta un momento simbolico che ha visto maturare una nuova fase della sorveglianza, integrata e collegata in rete. La strada verso lo sviluppo di tecnologie per il

controllo del crimine era già segnata. E lo sviluppo delle culture della paura, fondate sulla percezione crescente del rischio nel mondo globalizzato, ha favorito le condizioni per intensificare la sorveglianza. Dato che nuovi sistemi come la biometria, la videosorveglianza o le carte d'identità intelligenti dipendono dalla classificazione, interi gruppi di persone finiscono per essere sospettati. Così se da una parte la conseguente erosione delle libertà civili è sempre meno politicamente accettabile, dall'altra parte ciò che sta accadendo va sotto il nome di "sicurezza nazionale" e deve essere tenuto segreto. In questo modo più segreti, più controllo, più sospetto». La tensione e le iniziative anti-terrorismo finiscono - nella riflessione di Lyon - per soddisfare la stessa logica delle retoriche e degli atteggiamenti generati dalla Guerra fredda, sostituendo lo spauracchio vecchio e desueto dei "comunisti" con quello dei "terroristi". Quella che viene registrata dal sociologo come l'"età del terrore" sposta lo sguardo della sorveglianza sui cittadini comuni, in modi inediti e vessatori. In tal senso le tecnologie determinano un'accelerazione immediata, e ancora il professor Lyon spiega il perché. «L'uso dell'informatica per controllare, registrare, catalogare le persone, usando dati personali è diventata più veloce negli ultimi 25 anni. Le nuove tecnologie non sono l'unico motivo per cui la sorveglianza è cresciuta, ma realmente facili-

tano e guidano il suo sviluppo per mezzo di una particolare tecnologia. La gestione del rischio, le politiche neoconservatrici e una volontà culturale di accettare espedienti tecnologici come soluzioni ai problemi sociali e politici sono dietro questo movimento. Con più sorveglianza, la sfida alle libertà civili diventa una conseguenza involontaria alla politica pubblica e alla programmazione industriale». Il risultato è una vera e propria *cultura* del sospetto che consente di classificare troppe persone come rischiose per la società. «Chi protesta contro la globalizzazione - spiega ancora Lyon - può essere tranquillamente considerato alla stregua dei terroristi. Invece di favorire una legislazione che consenta di sorvegliare il comportamento di chi ha manifeste tendenze per l'attività violenta, vengono sospettati in tanti, solo per il fatto di appartenere a una categoria: il paese di origine, una religione, le preferenze nei consumi o le parole usate nei messaggi di posta elettronica». Così si costruisce negli Stati Uniti il nuovo "stato della sicurezza", dove la *sicurezza*, appunto, rappresenta la priorità assoluta. È possibile riscontrarlo nell'uso delle nuove tecnologie per osservare la popolazione e nell'enorme enfasi data all'industria della sicurezza come settore di grande rilievo economico. In termini di vita quotidiana, tutte le scelte, le nostre possibilità sono toccate dai modi in cui la sorveglianza onnipre-

sente opera per controllare e monitorare le nostre attività. «Alcune di queste - conclude David Lyon - sono innocenti, utili e socialmente progressive. Ma altri aspetti sono socialmente discriminanti, escludono e mettono in pericolo le vite di coloro che sono già svantaggiati e ai margini della società. Dovremmo

lavorare insieme per convincere le grandi organizzazioni pubbliche e private che elaborano dati personali per assicurare che lo facciano con la maggiore trasparenza possibile. La questione è politica, non riguarda solo la protezione di sé».

giovanni fiorentino

Giovanni De Luna, Gabriele D'Autilia e Luca Crescenti (a cura di), *L'Italia del Novecento. Le fotografie e la storia, Il potere da Giolitti a Mussolini (1900-1945)*, Einaudi, Torino 2005, pp. 349, € 78,00

C'è una fotografia di Primo Carnera, campione mondiale dei pesi massimi tra il 1933 e il 1934, a chiudere il saggio di Sergio Luzzatto *L'autoritratto del fascismo*. Il campione è ripreso dal basso sulle rocce, fisico ancora imponente, un saluto fascista ostentato e il Vesuvio alle sue spalle in eruzione. Siamo nel 1939, l'immagine è del fotografo napoletano Roberto Amoroso che lavora anche per l'Istituto Luce. E questa è l'immagine ufficiale, enfatica, magniloquente, a tratti spettacolare, del regime. Non a caso la foto di Carnera vittorioso con la corona alzata farà rapidamente il giro del mondo, mentre quella del pugile al tappeto sconfitto dopo un anno dalla conquista del mondiale, viene censurata, nascosta. Semplicemente non esiste. L'immagine di Carnera a

Napoli e il saggio di Luzzatto sono compresi nell'ultima Grande Opera Einaudi, idea inedita che arriva in questi giorni in libreria: *L'Italia del Novecento. Le fotografie e la storia*, un'opera in tre volumi curata da Giovanni De Luna, Gabriele D'Autilia e Luca Crescenti. Per ora siamo al primo diviso in due tomi: il primo intitolato *Il potere da Giolitti a Mussolini (1900-1945)*, il secondo in stampa per l'autunno e dedicato all'Italia della Repubblica.

Di certo non si tratta di una storia della fotografia italiana, e questo viene chiarito sin dal principio nell'introduzione metodologica di De Luna. Tutt'altro, se c'è qualche fotografia d'autore - il caso delle armate americane in Italia fotografate da Robert Capa, o ancora Achille Occhetto che bacia la moglie ritratto da Elisabetta

Catalano - è assolutamente funzionale al progetto, che nel primo volume ci mostra la costruzione dell'immagine del potere con le sue trasformazioni in un secolo di storia. Il Novecento italiano parla e si racconta attraverso le immagini che non illustrano i testi, diventano fonte ispiratrice del discorso storico. Una storia fotografica dell'Italia, insolita, innovativa: nel primo l'immagine del potere, nel secondo l'Italia ad altezza d'uomo raccontata da fotografi professionisti e agenzie fotografiche, nel terzo un'Italia degli archivi familiari che oscilla tra memoria pubblica e privata. Il nodo sostanziale - precisa De Luna nel suo testo introduttivo - è che il rapporto testo immagine è capovolto, con il testo ad assumere un ruolo ancillare rispetto alle immagini. Le fotografie esistono a prescindere dai documenti scritti e in questo caso diventano strumento autonomo del raccontare e fonte per una conoscenza che mostra la storia *latente* dell'uomo italiano.

Per ora siamo al primo tomo, quasi 350 immagini in rigoroso bianco e nero, uno sguardo dall'alto, quello istituzionale del potere politico che si autorappresenta. Appunto dopo l'introduzione, l'attenzione di Antonio Gibelli sull'Italia liberale e sulla Grande guerra: non l'immagine della battaglia, ma la mamma e il marinaio bambino, "cannoni e zecchini", la macchina industriale che organizza il consen-

so, il controllo dell'immagine da parte dello Stato, per una ricerca che vale una messe di immagini recuperate da fondi fotografici inediti e poco noti, come ad esempio quello dell'archivio centrale di Stato di Roma. Per il resto in questa parte domina l'icona del fascismo costruita in larga parte dall'Istituto Luce, il rapporto tra l'organizzazione dello spazio pubblico e il potere, gli eventi, la monumentalizzazione dei luoghi, la simbologia, la fisicità della politica, la dimensione che i corpi hanno assunto nella politica massificata del '900. I gerarchi, piazza Venezia e i tricolori al vento, la tradizione littoria, il Milite ignoto con di fronte Vittorio Emanuele III piccolo e compito nel suo saluto militare e Benito Mussolini perentorio nella plasticità del saluto romano. Tutti gli autori dei saggi, Gabriele D'Autilia, Liliana Ellena, Sergio Luzzatto, Adolfo Mignemi, Luca Perrone, riescono bene a capovolgere la direzione di marcia, partono dalle immagini per arrivare al testo, costruiscono analisi storiche della costruzione fotografica.

Ecco il Duce a Predappio per inaugurare la statua di Mussolini padre, da una foto si recuperano rivoli e storie. Anche le foto dell'Istituto Luce censurate e rese mai pubblicabili da Ministero della propaganda: tocca a un Mussolini poco fotogenico, quindi scomparso, in una festa danzante del 1937 a Gela,

balla con una bella signora. Oppure d'altro canto si vede come il fascismo racconta e inventa la sua società ideale, propaganda e costruisce il suo uomo nuovo, il corteo degli sposi a Roma convocati dalla provincia, il matrimonio per radio del soldato italiano in Grecia, le organizzazioni fasciste, il dopolavoro, le piazze, gli stadi, i monumenti, le sfilate dei Balilla, le premiazioni alle donne con più figli. Per rompere il tono monocromo del racconto, bisogna attendere il secondo Tomo. La Repubblica porta la dialettica dei partiti, c'è

la Democrazia Cristiana con le fotografie del "Popolo", il Pci fotografato dall'"Unità", ognuno si adopera per costruire la *sua* voce specifica. Si arriva fino al Berlusconi costruito dal marketing di Forza Italia. Tra il 1950 e il 1970 c'è l'opera dei governi pubblicizzata dalla comunicazione istituzionale della rivista "Italia", prodotta dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri. Fa piuttosto impressione: l'autostrada del sole, l'aeroporto di Fiumicino, la diga del Vajont.

giovanni fiorentino

Angelo Semeraro, *Omero a Baghdad*, Meltemi, Roma 2005, pp. 113, € 13,00

In un'intervista del 1966 con Madeleine Chapsal, Michel Foucault, per spiegare le relazioni che tengono unita la storia dei sistemi di pensiero occidentali, ricorreva all'esempio dei miti dell'età classica, all'interno della cui narrativa le vicende degli dei, degli eroi e dei guerrieri, pur apparendo molto diversi gli uni dagli altri, erano legati da un'organizzazione di senso che "obbediva" a un *sistema unico*. In altre parole, la struttura organizzativo-testuale che racconta le gerarchie, le lotte, i tradimenti, le imprese e le astuzie dei protagonisti della mitologia greca (sebbene sia rintracciabile un'analogia di stilemi anche nei

miti celtici e scandinavi), può essere immaginata come un sistema caratterizzato fondamentalmente da una univocità tematica e da un linguaggio "formulare" che lo rende una sorta di lente magica *passe-par-tout* per la comprensione dei grandi temi emotivi dell'umanità.

L'agile testo di Angelo Semeraro si muove confortevolmente e in maniera originale in questo registro semantico, percorrendo in una sorta di disvelamento archetipale i binari del rapporto mito/attualità. In esso, i caratteri nodali dell'eroe omerico propongono una mitopoiesi che non è mai fenomeno modaiolo di semplice - ma spesso sterile -

ricerca di significati condivisi all'interno dell'immaginario tardo-moderno, ma una lettura sempre liminare e trasformativa (non a caso l'autore parla di *Umbildung*) dei processi antropologici che "parlano prima" (direbbe Lacan) dell'individuo (il *Sapiens*).

Ecco, allora, che i valori della "stirpe divina", come l'onore (*timé*), l'ira (*menis*), la vergogna (*aidòs*), il valore (*areté*) militare e umano, vengono serviti come ingredienti insostituibili per dotarci, in un'epoca densa di ostilità e di lutti, di una auspicabile "etica del conflitto", quanto meno nell'attesa di costruire un'etica del *riconoscimento*. È proprio attorno al termine *riconoscimento* che l'autore tesse il discorso sull'Altro, vero filo rosso del libro. In un precedente lavoro, *Calypso, la nasconditrice* (Manni, 2003), Semeraro suggeriva come il "buon ascolto", nell'accezione che ne dà Bois (*The art of awareness*, 1973), costituisca sempre la fonte generatrice di nuovo senso e sia pensabile come metafora del contro-dono ermeneutico nei contesti di comunicazione. In *Omero a Baghdad* questa traccia si arricchisce di suggestioni, pur rimanendo salva la coerenza alla responsabilità dell'educatore: nell'ascolto delle diverse forme di pathos che gronda dai personaggi di Iliade e Odissea è possibile *ri-conoscere* la trama dei propri sentimenti. La condivisione del dolore, allora, oltrepassa il

concetto di empatia e, attraverso una strutturata analisi che percorre in maniera acuta i contributi, tanto di Spinoza, Bataille e Dumoulié, quanto di Rousseau, Kojeve e Honneth (tra gli altri), esamina gli spasimi di Pentesilea e di Elena, la *métis* di Ulisse e la *pietas* di Penelope, le "passioni tristi" di Achille e Aiace, nella rapsodia emozionale di un racconto che insegna nel dolore (*pàthei màthos*).

Il dolore dei poemi omerici, tuttavia, non ha i tratti del dolore cristiano, il suo fine non è un sacrificio salvifico ma, ancora una volta, pertiene a un vettore di trasformazione: Achille deve trasformare la sua collera in dolore perché solo in questo modo il suo *risentimento* verso Priamo può lasciare il posto a un reciproco riconoscimento, trasformando il nemico nell'Altro. Ecco allora che il conflitto *risentimento/riconoscimento* - facendo flirtare René Girard col Vecchio Testamento - viene proposto come interfaccia mitico-emozionale di una questione molto più attuale e problematica, quella dell'*identità*. In *Omero a Baghdad* il termine *identità* non si incontra molto frequentemente ma l'autore, tra le impennate desiderative (e "cannibaliche") della Pentesilea di von Kleist e i dilemmi etici ed estetici dell'Odisseo di Vernant, ne disegna il dispiegarsi attraverso l'*ordine simbolico* del mito. In questo modo, nei tre capitoli del libro, il

discorso sulle identità viene tratteggiato "in maniera gentile", (come il pennello dell'archeologo che spolvera i rinvenimenti del passato, direbbe Freud), senza ricorrere a una paideia che impone un'imprinting, bensì in maniera mercuriale, in un percorso articolato lungo una serie di *insight* naturali, all'interno del quale la normatività non può che esprimersi attraverso «un'etica e un'educazione del/al desiderio».

E *desiderio* è l'altra parola chiave dell'*Omero* di Semeraro. Il desiderio come mancanza e attesa è sempre passione verso l'altro e l'altrove (suggestivo il percorso filologico-ermeneutico che dal Gorgia platonico passa per Lacan e Bataille), come nei casi del desiderio frustrato di Achille e del "cannibalismo desiderante" delle amazzoni.

In questa tensione verso l'altro,

allora, si gioca il tema delle identità e del rapporto con l'altro, analogamente alla metafora del "due" di Erri De Luca: l'attenzione verso l'altro da noi ha probabilmente la sua radice nella (ego-centrata) mancanza che si trasforma in desiderio dell'alterità, «il vuoto che il desiderio rende manifesto è una dimensione di ignoto, di una estraneità che apre una distanza nel soggetto».

Nella dicotomia *risentimento/riconoscimento* e nello slargo di senso che porta dal *desiderio* all'*altro*, dunque, Semeraro ci conduce attraverso il mito e la "paideia guerriera" delle civiltà arcaiche, interrogando il sapere delle quali riconosciamo molto spesso i gap della contemporaneità e l'*incultura* di morte dei nostri tempi così votati al conflitto. "*Omero c'est nous*", suggerisce Semeraro.

mimmo pesare

Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Synthelabo, 1996, tr. it., *Il culto moderno dei fatticci*, Meltemi, Roma 2005, pp. 119, € 13,00

All'interno del panorama culturale internazionale, Bruno Latour è una di quelle figure per cui "fa piacere" avvertire una certa difficoltà di collocazione e di definizione. Sicuramente le etichette di filosofo, antropologo, sociologo della scienza sono tutte calzanti quando si cerca di definire il suo lavoro dai caratteri borderline, ma a condi-

zione che nessuna di esse esautori, da sola, la ricerca del pensatore francese.

Libri quali *I Microbi* (1991), *Non siamo mai stati moderni* (1995), *La scienza in azione* (1998), *Politiche della natura* (2000), non fanno che confermare questo carattere di eterogeneità metodologica che però non è mai greve eclettismo e,

anzi, si muove sempre all'interno di un binario dall'incedere coerente e puntuale nel rintracciare il filo rosso del rifiuto dell'idea di modernità.

Latour pubblica questo agile ma intenso saggio nel 1996, a circa due secoli e mezzo dall'uscita del celebre *Du culte des dieux fétiches* (1760) del Presidente De Brosses, dichiaratamente in debito della collaborazione con l'etnopsichiatra Tobie Nathan.

Come spiega Cosimo Pacciolla - traduttore e curatore del testo di Latour - all'interno di un sostanzioso saggio che corredata il libro, questo lavoro costituisce un tassello fondamentale per la ricostruzione del pensiero latouriano, il cui nodo di gordio risiede nella convinzione secondo la quale, anziché assumere la modernità come dato inconfutabile dal quale partire, sarebbe molto più utile cercare di comprenderne le spinte sociali ed epistemologiche attraverso l'analisi delle pratiche che l'hanno caratterizzata.

Ecco allora che attraverso quella *antropologia simmetrica* fondata sul principio di una ricerca che riconosca pari dignità non solo a vincitori e vinti della storia, ma anche (e in maniera ancora più fondamentale) a *natura e società*, è possibile osservare pratiche umane "disvelative" rispetto alla infosfera alla quale appartengono. Per esempio, il pretesto della richiesta fatta dai conquistatori

portoghesi ai nativi della Guinea di rifiutare la natura divina dei loro idoli, riconoscendo di averli fabbricati con le loro stesse mani, viene interpretato da Latour come l'orizzonte in cui si staglia il profilo luminoso della *modernità* e la sua pretesa di discriminare i fatti dai feticci, la conoscenza dalla credenza, il soggetto dall'oggetto, sull'ombra lunga della *premodernità* incapace di farlo. Tornando, per così dire, sul luogo del delitto, il sociologo francese interroga a sua volta i moderni, chiedendo loro di rendere conto dell'ambiguità semantica del termine "fatto", parola in grado di significare contemporaneamente "ciò che è, indipendentemente dall'azione di qualcun'altro" e "ciò che è, in quanto prodotto di un'azione". La soluzione allo stallo moderno di mantenere distinti i due significati viene offerta dal cacofonico neologismo "fatticcio" (*faitiche*), col quale l'autore cerca di salvare, anziché risolvere, questa ambiguità pregnante di valore conoscitivo, in quanto capace di rendere conto contemporaneamente dell'azione del soggetto nella costruzione dei fatti (inclusi i "fatti scientifici") e della capacità degli stessi di rendersi indipendenti dal soggetto ponendosi all'origine di nuove conoscenze e nuove azioni. Ne risulta un'originale antropologia filosofica fondata sull'azione e la relazione, in grado di esprimere le differenze culturali senza cedere

all'ingiunzione *moderna* di "scegliere" tra fatti e feticci, ma neanche alle lusinghe dell'incommensurabilità professata da certo relativismo.

Secondo Bruno Latour i moderni hanno tentato di istituire una vera e propria "caccia alle streghe" nei confronti dei feticci. È curioso: il termine *fatto* e il termine *feticcio* hanno la stessa radice etimologica, ma il primo rinvia, per così dire, alla "realtà esterna", mentre il secondo alle credenze del soggetto; come è possibile, allora, si chiede l'autore, immaginare una cultura e una scienza che pretendano di impinguire le proprie trame epistemologiche distinguendo la conoscenza (dei fatti) dalla credenza (dei feticci) e, possibilmente, cercando di eradicare la seconda dalla prima? Non è legittimo, forse, riconoscere valore conoscitivo anche alle credenze dei gruppi umani, come l'antropologia più illuminata ha cercato di dimostrare?

Per tentare di catalizzare questa

empasse, Latour conia, allora, il termine *fatticcio*, cioè la caratteristica di quelle attività umane che, eliminando la differenza ontologica tra fatto e credenza, propongono un tipo di saggezza pratica che permette il transito dalla fabbricazione degli immaginari collettivi alla realtà, senza mai cedere alla tentazione di separare immanenza e trascendenza.

Insomma, per Latour occorre raccontare «l'altro aspetto della storia: come l'oggetto "fa" il soggetto»; per questo è inutile cercare di istituire una distanza teorica tra di essi, tra prodotti e produttori, tra fatti "terroristici" e feticci "alienanti": tale distanza è sempre arbitraria e colmata dalle pratiche umane (alla maniera di De Certeau), che continuano a costruire, nonostante tutto ciò che le storiografie e le epistemologie possano registrare, il quotidiano percorso di senso della storia dell'uomo.

mimmo pesare

Aldo Trione, *Sopralluoghi. Croce, Gentile e oltre*, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 95, € 15,00

Studioso attento e sensibile alla vita delle forme e al loro vario configurarsi nell'accidentato percorso del Novecento europeo, Trione già poneva al centro dei suoi interessi un'intensa analisi delle poetiche,

assumendole come sismografo sensibilissimo dell'atteggiarsi del gusto e delle concezioni estetiche: in *Estetica e Novecento*, a partire dalla mallarmeana *scienza misteriosa del verbo*, egli s'interrogava

sul nesso stringente arte-temporalità, sul valore folgorante della metafora, sul significato simbolico del *poiein*, sul tema dell'apparenza, sul destino della forma.

Di questo significativo intreccio di temi e di questioni, decisivi per la comprensione della modernità, Trione è tornato recentemente a occuparsi con questo prezioso volumetto, in cui ripropone il suo peculiare campo d'indagine e il suo specifico taglio interpretativo. Collegandosi idealmente alle sue precedenti ricerche, Trione sembra animato da una sorta di *pietas* ermeneutica nei confronti dei due dioscuri del neoidealismo italiano (così come in *Estetica e Novecento* aveva fatto nei confronti di De Sanctis) e propone ulteriori visite e ispezioni (*sopralluoghi* li chiama Trione, con un pizzico di civetteria) per saggiare le ragioni profonde sottese alle estetiche che hanno esercitato una notevole incidenza sulla cultura italiana dei primi decenni del Novecento. Si tratta di un patrimonio d'inestimabile valore e di una eredità culturale importante, da recuperare anzitutto, e poi da superare, a patto però di averne assimilato l'intima tensione interna, vincendo pregiudizi radicati e immotivate "cautele ideologiche". Nel segno di una completa libertà e indipendenza di giudizio, tipiche dell'uomo e dello studioso per chi lo conosca, Trione chiarisce in premessa che si tratta di «*rileggere* alcuni itinerari rivelatori della

ermeneutica crociana, attenta alla vita dell'arte, alle poetiche, alle stesse "istituzioni della poesia"; e snodare il rigoroso formalismo gentiliano, per molti versi contiguo alla ontologia simbolista e alle poetiche delle grandi avanguardie storiche» (p. 9). Lungi dal restare imprigionati all'interno di uno schema interpretativo teoricamente e storicamente datato, Trione riprende un'indicazione fatta valere da Banfi, secondo cui il valore e l'efficacia dell'estetica crociana si ritrovano nella ricerca di una attualità concreta, da cui vengono escluse le astratte speculazioni sul bello, e in un atteggiamento critico, rivolto a *ritornare alle cose* (p. 17). A questo modo di guardare da parte di Croce al mondo delle cose, al *poiein*, fa riscontro in modo simmetrico e opposto la filosofia dell'arte di Gentile, nata come sviluppo di premesse speculative in un quadro teorico legato a una visione immanentistica della vita.

Un'eredità culturale da non disperdere, quella del neoidealismo italiano, ricca di geniali intuizioni, di fermenti, ma anche di tensioni non risolte. Proprio dentro le contraddizioni e le aporie della cultura neoidealistica, avverte Trione, si agita un movimento di saperi, attraverso il quale si comincia a guardare in modo inquieto alla cultura del mondo, in risposta soprattutto alla situazione italiana: «si intraprendono esperienze inedite; si scoprono autori come Simmel,

Geiger, Utitz, Dessoir. In molte sue pagine, sorrette da forte passione intellettuale, Banfi parla del proprio *incontro* con gli studi di Wölfflin sulla tecnica e sullo stile, con il pensiero di Harnack, di Wilamowitz, con Cassirer, con Münsterberg; infine del proprio rapporto decisivo con la fenomenologia» (p. 19).

Con l'apertura alla fenomenologia siamo già *oltre* l'esperienza neoidealistica; prendono corpo altri problemi, mossi da una diversa sensibilità. La forma non si lascia rinchiudere in categorie interpretative univoche; ma *si fa*, si costituisce in una fitta trama di relazioni, all'interno della quale prendono corpo territori assai diversi come quelli delle arti figurative, della scrittura, delle procedure comunicative della retorica, della fotografia, del cinema, della moda. «Perciò - sostiene Trione - la forma *dice* il destino del fare poetico, e racconta, al tempo stesso, l'avventura della *poiesis* nella nostra civiltà intellettuale» (pp. 19-20).

Allo schizzo storiografico segue l'indicazione di metodo.

Nell'universo teorico di Trione prevale l'interesse a porre in evidenza la centralità della forma, nel cui segno - egli afferma - può essere ridisegnata una topologia delle poetiche. E qui il riferimento va in particolare a Poe, a Baudelaire, a Valéry, a Eliot, a Pound, che hanno, nel corso della loro esperienza

artistica, formulato principi di poetica rigorosamente costruiti. Sono gli autori cari a Trione, su cui egli ha svolto nel corso degli anni ampie e approfondite indagini, sempre rivolte a privilegiare i discorsi sulla poesia ricavati *dentro la poesia*, come "esplicitazione di un implicito", per dirla con Anceschi. Osservatorio privilegiato per Trione si rivelano dunque le poetiche, che «possono offrire strumenti sensibilissimi per ridisegnare il profilo di una filosofia dell'arte capace di esplorare la vita delle forme, nella ricchezza e nella varietà del loro disporsi, nell'infinito gioco delle loro invenzioni».

Non potendo dar conto dei vari aspetti in cui si articola la ricerca avviata in questo libro, scandita in sei capitoletti che costituiscono piccoli gioielli ermeneutici, mi limiterò a segnalare la particolare pregnanza teorica dello scritto finale, *Nous autres, civilisations*. Al termine del periplo, dopo aver compiuto una serie di *sopralluoghi* mirati, che hanno consentito di individuare una complessa fenomenologia di forme sottratte alla logica dell'evidenza e, in quanto tali, capaci di inventare di continuo nuovi rapporti di senso, Trione si pone alcune domande cruciali relativamente al rapporto tra la condizione esistenziale attuale e il progetto della modernità. Sulla base di alcune potenti suggestioni del Merleau-Ponty di *Senso e non senso* e di quella parte di *È possibile oggi*

la filosofia? in cui il filosofo francese si interroga sul *pensiero fondamentale nell'arte*, Trione rivendica un'idea di arte libera dall'uso umanistico e retorico che la vuole associata al concetto di arte bella, e restituita al suo significato originario di "lavoro aperto alla natura", in grado di inventare forme, figure, atmosfere sempre nuove. Si tratta, in definitiva, di promuovere «una riflessione che vada a disporsi nell'orizzonte di quella *linea analitica del poiein* che percorrerà l'arte e le arti del secondo Ottocento e dell'intero Novecento» (p. 84). Sempre in tema di suggestioni, torna alla fine del libro quel grandioso affresco dell'idea di modernità schizzato e "fermato" da Baudelaire nelle pagine de *Il pittore della vita moderna*, da cui emerge un'epoca che ama le "brevi abitudini", ha la coscienza dell'effimero e del transitorio, prova vertigine per l'attimo fuggente, conosce la fragilità della propria esistenza, vive dentro l'ontologia del naufragio (così ben ricostruita in una suggestiva monografia di Blumenberg). Nella realtà in cui viviamo sembra entrata in crisi l'*idea stessa di attualità*, dalla quale sembra dire Trione - con sano spirito neoilluministico - non sono in

grado di portarci fuori *nuove* mitologie del presente, nessun processo di *remitizzazione* del mondo. «*Nous autres, civilisations* dice la presenza di un soggetto collettivo della cultura, un io plurale di costruttori di civiltà, che prende coscienza di se stesso nel momento in cui si rivela la propria fragilità storica» (p. 88). In questa stessa fragilità, conclude Trione, è nascosto il progetto e il destino dell'arte del nostro tempo.

«È ormai ovvio che niente più di ciò che concerne l'arte è ovvio né nell'arte stessa né nel suo rapporto col tutto; ovvio non è più nemmeno il suo diritto all'esistenza»: con questo severo monito s'apre la *Teoria estetica* di Adorno. L'acuta percezione dell'intrinseca storicità dell'arte presuppone e implica l'idea che il destino dell'arte sia profondamente inscritto in questo stesso mondo nel qual ci tocca vivere con inevitabile contingenza: la consapevolezza di questa nostra *finitezza* non sottrae nulla alla miseria e allo splendore, che restano i due caratteri peculiari e inscindibili dell'esperienza artistica e del suo innegabile significato veritativo.

paolo pellegrino

Francesco Ferretti, Daniele Gambarara (a cura di), *Comunicazione e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 260, € 20,00.

Daniele Gambarara, *Come bipede implume. Corpi e menti del segno*, Bonanno, Acireale-Roma 2005, pp. 191, € 10,00.

Questi due libri affrontano il tema del rapporto dell'uomo col linguaggio e della costituzione della mente umana come mente linguistica o simbolica.

Fra i 10 e i 5 milioni di anni fa circa, scimpanzé e ominidi si separano; mentre i primi accentuano il *knucle-walking*, i secondi adottano l'andatura eretta, perdono gran parte del pelo corporeo, diventano *bipedi implumi*, «e anche se non sono - ancora - "animali razionali (cioè linguistici)", questa è la strada per diventarlo», scrive Gambarara (p. 133). Questa definizione di "bipede implume" forse «ci permette di arrivare anche a quella di *animale razionale* (se razionale vale appunto "linguistico")», mentre se partiamo da quest'ultima poniamo fin dall'inizio sull'animalità umana una eccedenza rispetto all'intero mondo vivente, che appiattisce e cancella il reticolo di comunanze e diversità che collega e specifica animali umani e non umani» (*ibid.*).

Bipedalità e linguisticità, da intendersi quest'ultima come capacità formativa, sono interconnesse nell'animale umano. Sembra infatti sempre più probabile che l'acquisi-

zione della postura eretta, con la conseguente liberazione della mano da compiti di locomozione, abbia proceduto di pari passo con la prima elaborazione della facoltà di linguaggio. L'uomo in tal modo eccede la sua prima natura, che non viene cancellata bensì rimodellata.

Interessa allora chiedersi "come funziona" la mente umana e come sia possibile che un certo sistema fisiologico o un certo organismo vivente (il corpo umano) sia capace di linguaggio, ossia di comprensione, coscienza, astrazione. È questo il tratto problematico centrale del libro curato da Ferretti e Gambarara.

«La riflessione - scrivono nell'introduzione - sulla natura della comunicazione [...] è strettamente connessa al tema dell'architettura cognitiva. Fare scienza cognitiva del linguaggio e della comunicazione significa, a nostro avviso, innanzitutto impegnarsi su questo punto teorico» (p. X).

Nel libro sono privilegiate tre problematiche.

Nei capitoli 1, 2 e 3 (scritti rispettivamente da Francesco Ferretti, Elisabetta Gola e Giovanni Iorio

Giannoli) vengono affrontati i temi delle funzioni del linguaggio e della comunicazione, della natura del significato e dei processi di inferenza legati alla comprensione delle espressioni verbali.

I capitoli 4 (di Massimo Marraffa) e 5 (di Tommaso Russo e Tiziana Zalla) affrontano la questione, rispettivamente, del funzionamento normale e di quello patologico del meccanismo di elaborazione che regola i processi di comprensione che sono alla base degli scambi comunicativi. L'analisi si sviluppa in una prospettiva modularista che, come è noto, vede la mente umana distinta in capacità dominio-specifiche piuttosto che come un'intelligenza generale, ossia come un insieme di capacità (memoria, attenzione, ragionamento ecc.) che si applicano a tutti i domini cognitivi, a prescindere dal loro specifico contenuto. Il capitolo 6 (di Daniele Gambarara) è incentrato sull'analisi della prassi comunicativa, in continuità con il tema del rapporto tra funzione comunicativa e funzione cognitiva del linguaggio, affrontato nel capitolo 1, e sotto il segno della coevoluzione tra le due funzioni. «Ha senso parlare della funzione cognitiva del linguaggio solo avendo *già a disposizione* un linguaggio, Il linguaggio, però, non è tra gli arredi del mondo che si possono avere gratis; per avere un linguaggio è necessario disporre di una mente ricca e articolata: strut-

ture, funzioni e, soprattutto, alcune forme di conoscenza», scrive Ferretti (p. 33).

La funzione comunicativa del linguaggio non ha più il ruolo esclusivamente strumentale di esteriorizzazione di un contenuto interno (la cognizione), ha, invece, «un ruolo cognitivo "di ritorno" nel pensiero» (ivi, p. 29).

L'essere umano è definito dalla simbolicità della sua mente, o meglio dalla forma linguistica di tale simbolicità «strettamente connessa alla dimensione autonoma delle pratiche comunicative umane, alla loro sistematicità, al loro farsi istituzioni, in contrasto con i tipi di comunicazione di altre forme di vita» (Gambarara, p. 207). La mente simbolica comporta inoltre la proposizionalità, la sintatticità e un rapporto elastico col contesto dell'enunciazione (v. *ivi*, p. 213). Essa è una mente sociale che istituisce norme o convenzioni ma alle quali può sottrarsi, disobbedire; può crearne altre. Questa semiosi simbolica è a trazione linguistico-verbale, anche se la capacità semiosica dell'umano non si esaurisce nella semiosi verbale. Sottintesi, metafore, icone, indici sono ugualmente presenti nel segnico umano, aspetti che gli autori del libro non mancano di sottolineare.

Si tratta di uscire dalla rigida separazione fra la concezione puramente cognitivista e quella puramente comunicativa del linguaggio per

ricercare un approccio che assegni al linguaggio «allo stesso tempo una funzione comunicativa e una funzione cognitiva» (Gola, pp. 71-72). A tale scopo ci si richiama alla "teoria della pertinenza" (*relevance theory*) di Sperber e Wilson.

Quando si dice mente simbolica si intende anche mente sintattica, mente capace di costruzioni e di decostruzioni, di riflessione e di metariflessione, di percorsi inferenziali e di significato, di oggettivare ciò che ha intorno e se stessa. I segni e i "segni di segni" sono il risultato del lavoro simbolico dell'uomo e in quanto tali li possiamo anche chiamare "simboli".

Daniele Gambarara, in uno dei suoi saggi raccolti in *Come bipede implume*, mira a capovolgere la visione corrente che «introduce la nozione di significato partendo dalla nozione di segno, anzi come componente del segno» e presenta la semantica come «una parte della semiotica» (p. 47). Anche storicamente «la semiotica appare ben prima e indipendentemente dalla semantica» (p. 53). Le stesse riflessioni di Michel Bréal, che in epoca moderna ripropone il termine "semantica", vertono sulle «leggi psicologiche che guidano la formazione e la trasformazione delle idee, così come sono espresse dalle parole», ma non su «una nozione forte di significato», secondo la quale il significato è un'entità linguisticamente e semioticamente autonoma. Il suo

Saggio di semantica è «in realtà una semiologia senza semantica, come tante che la hanno preceduta» (p. 55). Tra semantica e semiologia c'è dunque un'asimmetria storica e teorica.

Gambarara cita una presa di posizione di Chomsky (di cui è noto il disinteresse per la semantica, almeno per tanta parte della sua teoria linguistica) a favore, per così dire, della semantica, o meglio dell'intrinsecità della sintassi alla semantica, o della morfologia alla semantica, come avviene anche nella teoria di Hjelmslev, per concludere che sintassi e semantica «sono semplicemente due modi per indicare l'intera linguistica del contenuto» (v. pp. 56-57).

Aggiungiamo che nella semiotica glossematica il segno in quanto funzione di interdipendenza tra forma dell'espressione e forma del contenuto non significa nulla se non viene determinato o interpretato da una sostanza del contenuto, ossia da un interpretante legato a fattori sociali, ideologici, teorici e quindi legato a menti simboliche che elaborano teorie della semiosi o semiotiche. Viene meno, ci sembra, ogni priorità del segno sul significato, ogni subordinazione gerarchica del secondo al primo per adottare invece un rapporto in cui la forza propulsiva risiede nella sostanza-materia.

cosimo caputo

Felice Cimatti, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione*, Carocci, Roma 2004, pp. 231, € 18,10

Marco Mazzone, *Menti simboliche. Introduzione agli studi sul linguaggio*, Carocci, Roma 2005, pp. 205, € 16,40

A distinguere l'uomo dagli altri animali è il linguaggio, da non intendersi, però, solo come linguaggio verbale. Il linguaggio di cui è dotata la specie umana è la capacità di staccarsi dal rapporto usurante con l'ambiente e di produrre transfert, astrazioni, costruire e decostruire mondi reali e mondi fittizi; è la capacità di ricercare, di andare oltre il dato presente e di andare verso altro e gli altri: è capacità di cognizioni ulteriori, di relazioni sociali, di istituire società e regole, ma anche di sottrarsi, di non rispettare tali regole. La proprietà del distanziamento è l'architrave di questo tipo di cognizione o di semiosi che, peirceanamente, chiamiamo *mente simbolica*. Questa mente non sussiste «se un soggetto non è in grado di correlare consapevolmente qualcosa di presente a qualcosa che non lo è: che è spazialmente e/o temporalmente dislocato. [...] Tra le manifestazioni del distanziamento non vi è soltanto l'abilità di riferirsi a cose passate, o distanti nello spazio: dobbiamo includere in questo ambito anche fenomeni come la capacità di concepire il possibile nelle sue diverse forme: *ipotesi, finzioni, menzogne*» (Mazzone, p. 74). Il linguaggio colloca l'agire dell'ani-

male umano nella dimensione della possibilità, staccandolo dalla dimensione della necessità, e pone in tal modo le condizioni del discorso morale, religioso, estetico, filosofico, scientifico, letterario. Anche gli animali non umani colgono relazioni ma essi non le istituiscono, piuttosto le subiscono, così come accade all'uomo per la sua parte zoosemiotica.

Esercitare la capacità simbolica vuol dire entrare in interazioni sociali, in uno spazio pubblico da cui trae alimento il linguaggio privato. Lo spazio che caratterizza la mente simbolica, pertanto, non è uno spazio fisico, comportamentisticamente determinato, ma uno spazio logico, o meglio uno spazio "semio-logico", delineato cioè dalla logica del segno.

In questi libri, intorno a questi temi, si trovano intrecciati i contributi della filosofia analitica, delle moderne scienze cognitive, della linguistica e della psicologia cognitive, dell'antropologia, della filosofia della mente e soprattutto della semiotica. Gli autori di riferimento sono Frege, Wittgenstein, Searle, Kripke, Putnam, Peirce, Prodi, Chomsky, Fodor, Austin, Grice, Dennett, Deacon, Sperber, Wilson.

Cimatti distingue due grandi campi d'indagine che pone sui lati opposti della cosiddetta "soglia semiotica". I fenomeni che sono al di qua di questa soglia non rientrano fra quelli considerati semiotici, quelli che invece si collocano al di là sono considerati semiotici.

Al di qua del segno si trovano situazioni in cui un'entità o è considerata per se stessa, al di fuori di ogni relazione con altre entità (fenomeno che per Peirce rientra nella categoria della "primità"), oppure è in relazione diretta con un'altra entità, una relazione a due, diadica, come ad esempio in una relazione causale (qui vige - ancora secondo Peirce - la categoria della "secondità"), la cui sussistenza non richiede la connessione con altre entità. Queste relazioni - secondo Cimatti - non rientrano fra le relazioni di tipo semiotico.

Al di là del segno si trovano invece relazioni che si collocano nella categoria peirceana della "terzità", dove sussiste una relazione triadica e dove l'evento non è concluso, poiché per essere compreso ha bisogno di un'integrazione e di un rimando ad altre entità. Questa operazione può essere ripetuta indefinitamente. Si è qui di fronte a interazioni e a eventi semiotici, il che è quanto si dà fra un segno, il suo oggetto e il suo pensiero interpretante, che è a sua volta un segno.

Secondo la lezione di Peirce, c'è segno soltanto se c'è "qualcuno"

(un animale umano o non umano, un organismo artificiale), ossia una "mente" capace di cogliere in un "oggetto" materiale o immateriale un valore, un significato. «Se c'è segno allora c'è mente, e viceversa», dice Cimatti (p. 9); bisogna però specificare questo assunto, perché le menti non sono tutte uguali, e soprattutto la mente non è il cervello. Da qui alcune domande alle quali cerca di dare risposte il libro di Cimatti: qual è la natura della mente? Quale differenza c'è fra la mente di un animale umano e la mente di un animale non umano? È possibile dare conto delle caratteristiche specifiche della mente umana utilizzando soltanto i metodi e gli apparati teorici delle scienze che si occupano delle entità materiali? Punto fermo è la concezione di un inestricabile intreccio tra semiosi, biologia e processi mentali, e di una sostanziale identità fra mente e semiosi.

La mente non sta da nessuna parte, come invece sta il cervello, il suo è uno spazio relazionale (semio-logico); non è qualcosa che qualcuno ha ma un modo di agire che qualcuno è. Una mente semiotica opera triadicamente, attraverso cioè un interpretante che media fra un segno e il suo oggetto, mediazione in cui sono sempre in agguato errori, incomprendimenti: l'interpretazione è un processo abducente. Ci sono tuttavia menti che operano diadicamente, in cui non c'è mediazione e il margine di errore o di disobbedienza è nullo,

salvo rumori o deficienze fisiche fra interpretato e interpretante. Laddove la logica della mente è triadica siamo di fronte a un processo semiotico, dove invece la logica mentale è diadica diremmo piuttosto che siamo di fronte a un processo non-semiotico o più latamente semiosico. Detto altrimenti: il primo tipo di logica mentale opera nella *segnità*, mentre il secondo opera nella *segnalità*.

In base alla distinzione tra interazioni semiotiche e interazioni non semiotiche, Cimatti distingue ancora fra *comunicazione* e *significazione*: «C'è comunicazione, in termini molto generali, quando c'è un passaggio di un qualche tipo di informazione da un luogo (che può anche essere un organo corporeo, per esempio) ad un altro luogo. [...] Si ha significazione, invece, quando il segnale, per essere efficace, *dev'essere compreso* (e quindi c'è la possibilità di una incomprensione, che nell'altro caso era logicamente esclusa). Nei termini usati finora, la comunicazione è un processo che non implica la presenza di una mente, mentre la significazione è impossibile senza la mente (solo una mente può comprendere o fraintendere qualcosa)» (p. 44). La comunicazione, leggiamo più avanti, «si colloca *al di qua* della soglia semiotica: la semiosi non è assimilabile ad un processo di comunicazione» (p. 149).

Nella comunicazione vige un'interpretazione di identificazione, nella

significazione un'interpretazione rispondente; ma questo secondo tipo di interpretazione non sta senza il primo: se un interprete umano (una mente simbolica) non si rende conto (non identifica) percettivamente e fisicamente del tipo di messaggio (ordine, preghiera ecc.) che gli viene rivolto da qualcuno, se, per esempio, è un italiano e gli si parla in giapponese, lingua che non conosce, non può rispondere. Ma anche nell'interpretazione identificativa ci deve essere un minimo di comprensione affinché la comunicazione possa risultare felice. La comunicazione è pertanto presente nella significazione e, viceversa, la significazione è presente nella comunicazione, ciò che varia è la loro dominanza.

Ancora da Ch.S. Peirce (v. *Opere*, Bompiani, Milano 2003, pp. 167-175; 2.283-2.302), una delle fonti teoriche di Cimatti, sappiamo che la semiosi non è mai tipologicamente pura, genuina, ma si presenta in concreto, a gradi diversi, come "degenerata" o ibrida. «La comunicazione non è, propriamente, una nozione semiotica», scrive ancora Cimatti nel glossario apposto al suo libro (p. 221). Ciò ovviamente va visto nell'ambito del lessico teorico adoperato dall'autore, e tuttavia, se intendiamo, come pensiamo si debba intendere, semiotica come metasemiosi o teoria dei segni, "comunicazione", come gli altri termini adoperati o conati in questo settore di studi, appartiene alla

semiotica, al lavoro teorico di menti simboliche.

Vista, però, la superficialità con cui in vari ambienti si parla oggi della comunicazione, o si parla di comunicazione (politica, economica, istituzionale, sociale ecc.), diventato, come forse è inevitabile, un argomento di moda, vogliamo qui richiamare l'attenzione sulla critica di Cimatti a quello che egli chiama il «modello postale della comunicazione» (MPC), con la doverosa segnalazione da parte nostra che il primo a parlarne, per criticarlo e respingerlo, è stato Ferruccio Rossi-Landi nel suo libro del 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune* (ora ediz. Marsilio, Venezia 1998).

Al modello del pacco postale, "spedito presso un ufficio postale e ricevuto presso un altro" così come il pacco era in partenza, Rossi-Landi contrappone il modello del "fiume informativo": noi cogliamo subito la superficie del fiume e «sappiamo che sotto c'è tutto il volume delle acque che si muovono. Arricchendo l'immagine potremmo parlare di un battello sul fiume. [...] Quello che viene comunicato non è soltanto il battello, è anche il fiume» (ivi, pp. 207-208).

Nel MPC pensieri, sensazioni, intenzioni dei parlanti preesistono al loro interagire comunicativo. «Quando - scrive Cimatti (p. 88) - il parlante intende comunicarle ad altri mette queste entità in appositi pacchetti, le parole, che poi spedisce al destinatario. Quest'ultimo compie le stesse operazioni del mittente, ma

questa volta nella direzione contraria. Per prima cosa, infatti, deve scartare i pacchetti, quindi estrae i pensieri che questi contengono, ed infine li riassume nell'ordine stabilito dal mittente». Questo modello trova la sua formalizzazione nel dispositivo ingegneristico della comunicazione elaborato da Shannon e Weaver. Ci si trova di fronte a un percorso lineare, prestabilito, monologico, senza fraintendimenti, in cui c'è scambio alla pari, simmetria fra emittente e ricevente: una visione riduttiva e semplicistica ma molto diffusa della comunicazione e sul piano semiotico una concezione diadica, equazionale del segno. Ciò comporta una omologazione culturale, ideologica, espressiva.

Il segno prodotto dalla mente simbolica, invece, non aderisce, se non in minima parte, a questo modello; esso è aperto a nuovi significati e valori, a nuove forme espressive; non ha una direzione privilegiata, non è un monologo bensì un dialogo, e soprattutto ha un ritmo triadico e non diadico.

Dal modello del pacco postale a quello del fiume informativo, per tornare a Rossi-Landi, si va dal grado minimo dell'interpretazione, quello identificativo, al grado massimo dell'interpretazione di comprensione rispondente o abduzione.

Cimatti, nel separare la pertinenza delle neuroscienze da quella della semiotica cognitiva, insiste sulla differenza delle caratteristiche della

mente umana «da quelle del cervello (e quindi del corpo). La mente, cioè, sembra sfuggire alle scienze che studiano il corpo. Nella testa degli animali umani c'è il cervello, non la mente, ossia il pensiero [...]. Le neuroscienze hanno molto da dirci sul cervello [...]. Il cervello è una *cosa*, una *cosa molto* complicata, ma rimane appunto una *cosa*, e si studia con i metodi che si applicano alle cose [...]. La mente non sembra si possa studiare con questi metodi» (pp. 113-114).

C'è mente umana dove si risponde non dove si reagisce, e la risposta non è necessariamente verbale. Facendo invece coincidere l'umano con il linguaggio verbale si scivola in un riduzionismo semiotico. La semiosi umana è a trazione linguistico-verbale ma non vi si esaurisce. La capacità abducente, critica dell'uomo richiede un «corpo logico», che è «il corpo *specificamente* umano», dice lo stesso Cimatti (p. 189). Un corpo capace di *logos*, ossia capace di cogliere e di istituire relazioni fra varie entità, verbali e non verbali. La mente simbolica è tale solo in quanto capace di costruzioni e decostruzioni. È questa capacità di modellazione, piuttosto che il solo parlare, a costituire l'ambiente specifico del linguaggio umano e a distinguerlo da altri linguaggi animali. La distinzione posta da Sebeok fra "linguaggio-sintattico" e "parlare" scandisce meglio - a nostro avviso - la peculiarità della semiosi (mente) umana.

Cimatti osserva, e giustamente, che

la mente umana non opera direttamente sulle cose bensì su costrutti semiotici e opera mediante ipotesi, mediante il "gioco del fantasticare", come dice Sebeok riprendendo Peirce. Ciò presuppone appunto la capacità costruttiva e decostruttiva, ma se tale capacità riguardasse soltanto il linguaggio verbale dovremmo concludere che chi per vari motivi non può parlare non è capace di conoscere.

L'ambiente del linguaggio verbale - nota ancora Cimatti - non è affatto un ambiente di completa trasparenza: al suo interno si genera una sorta di "non linguaggio", davanti a esso si apre uno spazio infinitamente più vasto (un buio, un mistero), che le parole non riescono a comprendere (v. pp. 200-205). Sembra che le lingue verbali segmentino il mondo tutte allo stesso modo.

Sappiamo invece da Hjelmslev (v. p. 56 dei *Fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968) che ogni lingua ha una sua peculiarità nel ritagliare la *materia*, tracciando asimmetrie, assegnando rilievo «a fattori diversi in disposizioni diverse», ponendo «i centri di gravità in luoghi diversi», dando loro «enfasi diverse». Ciò che in una lingua non è verbalizzato è verbalizzato in un'altra, ma queste asimmetrie non conducono verso una *cosa in sé* inattingibile, e soprattutto la mancanza di verbalizzazione non equivale alla mancanza di categorizzazione.

cosimo caputo