

A cura di Hervé A. Cavallera

Julius Evola: *Da Wagner al jazz. Scritti sulla musica 1936-1971*, a cura di P. Chiappano, prefazione di M. Donà, Jouvence, Milano 2017, pp.184.

Il volume raccoglie, in ordine cronologico e con apparato critico degli scritti evoliani sulla musica, scritti interessanti non solo per alcune considerazioni in sé (cfr. *La filosofia del "jazz"* e *Ebbrezze sacre e profane*), ma perché mostrano aspetti altrimenti poco noti della vita di Evola, e tuttavia usuali di chiunque trascorre del tempo a divagarsi in casa: nella fattispecie il suo ascoltare la radio prima e il seguire la televisione poi, con le considerazioni conseguenti.

In realtà, Evola esordisce nel mondo della musica in maniera inatteso. Nell'articolo *La filosofia del "jazz"* del 1936 si schiera apertamente per il ritmo puro e liberatorio. «Il jazz ha virtualmente ucciso il "demone anticlassico della musicalità", la tenace nostalgia romantico-patetica dell'anima borghese ottocentesca. Come principio, esso evoca forze di pura azione, di puro ritmo, con un processo che, senza averne l'aria se non attraverso qualche riferimento a elementi della musica dei selvaggi, riporta a non poco delle vocazioni menàdiche primitive» (p. 71). Ecco: la valutazione positiva del jazz, in un momento storico in cui il proprio Paese esalta la romanità e la italianità, è da Evola giustificata nel nome della verità delle forze primigenie della tradizione presenti nel ritmo primordiale che recupera l'azione pura, mentre la musica borghese tradisce la verità in nome del conformismo e della ipocrisia. Di qui lo scritto del 1937 in cui il filosofo denuncia la musica di Wagner, accusandola di aver inventato un mondo germanico fantastico a discapito di un reale recupero della tradizione, come avviene altresì, sempre secondo Evola, ne *Il vascello fantasma* in cui il dolciastro finale sfocia, a suo avviso, in «un nebuloso ed equivoco romanticismo sentimentale» (p. 89). Il bersaglio polemico è il mondo borghese e la spietata analisi che egli ha dei divertimenti notturni a Parigi, Amsterdam, Budapest, Bucarest è tra le pagine più lucide e smalziate che denunciano lo squallore dei mercimoni notturni.

Vero è che Evola intende la musica come una via che consente l'estasi, ossia l'uscire da sé, il superare la ristrettezza dell'io. Come Evola scrive nel 1957, «è cosa ben nota all'etnologia e alla storia delle religioni che a partir dalla più alta antichità il mezzo magico più corrente per raggiungere l'estasi è stato la danza individuale o collettiva quasi sempre accompagnata, da musica, da forme cantate e soprattutto dal puro ritmo» (p.146). Qui il senso

principale della riflessione evoliana che continua ad essere all'interno della tradizione, mentre le considerazioni che egli svolge da ascoltatore dei mezzi di comunicazione di massa dal dopoguerra in poi rientrano in quella cronaca che i più anziani ben ricordano.

Così nel 1952 Evola contesta l'ingresso della pubblicità nella radio (come avrebbe fatto Chaplin in *Un re a New York* del 1957 a proposito della televisione), contesta la musica leggera nostrana «fatta di canzonette sdolcinate e sceme» (pp.110-111) e il radiodramma. E questo non perché egli neghi la possibilità di uno svago sereno (come avveniva in coloro che frequentavano le operette), ma per la scadente qualità dei prodotti in sé. Ancora: in uno scritto del 1952 lamenta la decadenza del jazz e soprattutto condanna la diffusione di certa musica USA e di quella afro-cubana. «Una considerazione, nell'uno e nell'altro caso, s'impone, e cioè che questa voga mostra che oggi nei popoli bianchi le principali affinità elettive vanno verso ciò che è di pertinenza alle razze più basse: ai negri e ai meticci sud-americani. Come se, a voler cercar del ritmo, anche frenetico, in Europa non vi fosse nulla da trovare – ad esempio, ciò che potrebbe dare certa musica popolare romena e ungherese opportunamente trattata, la quale non solo ha “ritmo”, ma ha anche una “dinamica”» (p. 115), parole in cui è evidente il giudizio negativo verso alcune razze.

Di fatto Evola, che, anche a causa del suo impedimento fisico, è per così dire costretto a trascorrere del tempo davanti la televisione, critica la qualità della musica leggera di moda e dei suoi spettacoli come “Canzonissima”, riscontrando, come scrive in un articolo del 1971, nei costumi «un imbastardimento» e un «accelerato movimento regressivo» (p. 167).

Ora, nella sua articolata e appassionata Prefazione, Massimo Donà sottolinea che per la musica il grande momento di Evola è espresso negli scritti degli anni Trenta e «nulla avrebbe infatti più eguagliato, dai Cinquanta ai Settanta, la grande capacità profetica che aveva contraddistinto la sua riflessione musicologica pre-bellica. Quando, come abbiamo già avuto modo di rilevare, la stoffa del grande pensatore faceva ancora tutt'uno con la capacità di contraddire una quantità di luoghi comuni a cui si sarebbe lui stesso, peraltro, almeno nel seguito della propria ricerca, malauguratamente adattato e pedissequamente conformato» (p. 37). Così come Piero Chiappano nella sua Introduzione rivendica la giustezza dell'attenzione di Evola a quella musica che affida «alle sue possibilità “negromantiche” il contatto col sovramondo e periziare la reazione dell' “essere” agli spossamenti psicologici e trivialmente umani. [...] Questo perché se il clangore dionisiaco (baccano

deriva appunto da Bacco) porta in dote l'ebbrezza della liberazione, al contrario la discoteca vincola e opprime» (pp. 56-57).

Sta di fatto che gli scritti evoliani sulla musica non solo costituiscono un prezioso tassello per comprendere un pensatore complesso ed ancora non letto *sine ira et studio*, ma esprimono una riflessione su un passato anche recente, riflessione che induce a riconsiderare, tra l'altro, la questione non solo della musica contemporanea – e della musica leggera in particolare – ma dello stesso modo di porci dinanzi allo spettacolo, proprio all'interno di un processo che, per il tramite della musica, ha investito l'uomo contemporaneo.

James Williams Fowler : *Diventare adulti. Diventare cristiani. Sviluppo adulto e fede cristiana*, a cura di R. Gabbiadini e M. T. Moscato, Franco Angeli, Milano 2017, pp. 180.

James W. Fowler (1940-2015), ministro della Chiesa Unitaria metodista e professore presso l'Università di Emory ad Atlanta, è particolarmente noto per il volume *Stages of Faith* del 1981 nel quale, alla luce degli stadi del ciclo della vita di Erikson e degli studi di Levinson e di Gilligan, ha elaborato gli stadi della fede religiosa. Il tema è ripreso nel presente volume (*Becoming Adult. Becoming Christian*, 2000) e viene sviluppato nella prospettiva di una fede non strettamente confessionale, bensì attraverso quelli che egli giudica gli elementi identitari, soprattutto dopo che il Concilio Vaticano II ha reso la Chiesa cattolica «più pluralistica» (p. 41).

Attraverso un argomentare discorsivo, Flower pone al centro della ricerca il problema della fede e dichiara che per circa un decennio «i miei colleghi e io abbiamo intervistato un profondità, con un taglio semi-clinico, circa seicento persone» cercando di testare «se alcuni schemi di sviluppo, che sembrano afferire al campo dello sviluppo cognitivo, psicosociale e morale, avessero uno sviluppo parallelo nel campo della fede» (p. 79). Gli stadi della fede che Flower ritiene di poter attestare sono: la fede primitiva (quella della primissima infanzia), la fede intuitivo-proiettiva (tra i due e i cinque anni), la fede mitico-letterale (dai sei anni alla adolescenza), la fede sintetico-convenzionale (quella della adolescenza), la fede individuativo-riflessiva (tra i venti-venticinque anni, tipica di una fase di transizione), la fede congiuntiva (propria dell'età adulta), la fede universalizzante che è contrassegnata da due tendenze: il decentramento da sé e l'impegno cristiano nel mondo rivedendo il processo di valutazione. Nella fede universalizzante «la persona si decentra

a tal punto, nel processo di valutazione, fino a partecipare alla valutazione del Creatore, e valuta gli altri esseri umani – e il proprio essere – da un punto di vista che si identifica più con l'amore del Creatore per le creature che con la prospettiva di una creatura vulnerabile, difensiva e ansiosa» (p. 97). E prosegue: «l'andare oltre i valori, l'abbandonare, le fonti deperibili del potere, che sono elementi del movimento verso la fede universalizzante, sono il frutto di una risposta radicale della persona innamorata e fiduciosa dell'amore totale di Dio» (ibid). In tal modo si cerca di delineare l'obiettivo della vita cristiana, più che di registrarlo.

Di là da questo, il discorso di Fowler, che era sempre un pastore protestante e non va dimenticato, rimane interessante e ricco di suggestioni proprio perché teso a puntualizzare lo spirito della religiosità. Di qui il suo tentativo di delineare che cosa possa essere un "classico cristiano" e quale sia la caratteristica della vocazione che egli spiega con l'essere in partenariato con il Dio creatore, in partenariato con l'azione di governo di Dio, in partenariato con l'azione di liberazione e di redenzione di Dio. «Noi uomini, creati a immagine di Dio, siamo costituiti dalla risposta alla chiamata di Dio per questo partenariato. Dio, chiamandoci all'esistenza, costituisce ciascuno di noi nella nostra unicità e nel nostro speciale compito della vita» (p. 120). Pertanto, «*la vocazione è la risposta che la persona dà, con tutta se stessa, all'invito di Dio, e alla chiamata in partenariato*» (p. 122). Per questo, secondo Flower, occorre "orchestrare" il proprio tempo libero, le proprie relazioni, il proprio lavoro, la stessa vita privata e pubblica «in modo da mettere tutto a disposizione degli scopi di Dio, nel servizio di Dio e del prossimo» (p. 122). Si tratta, come si vede, di impostare una comunità di veri cristiani se non proprio di santi, secondo quello spirito tipico di quelle comunità che vogliono costituire in terra la *communitas* dei devoti, dei devoti liberati dalla competizione, dalla concorrenza, dall'invidia e così via. La prospettiva, in effetti, è appunto quella della realizzazione in terra di una comunità di santi. Scrive infatti Flower: «il nucleo narrativo cristiano si concentra sull'amore del Creatore per le creature, sulle azioni decisive del Creatore per restaurare una relazione con le creature, e per condurre a un compimento glorioso la visione di una comunità definitiva di giustizia, di amore, di pace. *Vedere* l'azione del Dio Sovrano nella storia significa sentirsi chiamati a collaborare. Si tratta di un partenariato nell'amore, nella speranza, nella sofferenza redentivo liberativa, e nella gioia incomparabile e la ricchezza della comunione con dio e con tutte le creature» (p. 141). Di qui, come abbiamo detto, il realizzarsi delle comunità cristiane. «La comunità di fede, nella situazione ottimale, è una "ecologia di vocazioni". In termini di

microcosmo, la comunità cristiana è segno e anticipazione di una comunità universale, nella quale la nostra chiamata sarà complementare, e in cui i nostri talenti, energie, passioni, affetti e virtù si fonderanno con la gloria e il servizio di Dio» (p.151).

Il volume che esce nella collana “L’esperienza religiosa. Incontri multidisciplinari” diretta da Maria Teresa Moscato, Andrea Porcarelli e Roberto Cipriani, oltre ad avere una forte valenza educativa è da un lato un interessante tentativo di fissare gli stadi e le stagioni della religiosità umana e dall’altro una esortazione alla vera vita cristiana. Per il primo aspetto, come si è detto, si giova degli studi di Erik H. Erikson, Daniel J. Levinson, Carol Gilligan; per il secondo compendia, per così dire, l’esperienza pastorale dell’autore. Per queste ragioni è un libro da leggere e da meditare nella prospettiva etico-educativa di un impegno personale responsabile.

Anthony James Gregor: *Riflessioni sul fascismo italiano. Un'intervista di Antonio Messina, Introduzione di A. Campi, Apice Libri, Sesto Fiorentino (FI), 2016, pp. 158.*

A. James Gregor, professore emerito di Scienza Politica presso l'Università di Berkeley in California, ha per molti anni studiato il fascismo con pubblicazioni di grande interesse che vanno da *The ideology of fascism: the rationale of totalitarianism* (Free Press, New York 1969) a *Mussolini's Intellectuals: Fascist Social and Political Thought* (Princeton University Press, new ed. 2006) a *Marxism, Fascism, and Totalitarianism: Chapters in the Intellectual History of Radicalism* (Stanford University Press, 2008) e così via, molte delle quali tradotte in italiano, manifestandosi uno degli interpreti più significativi e per tanti aspetti innovativi. Antonio Messina, giovane studioso italiano del fascismo, lo ha intervistato con acume e Gregor ha fornito una interessante sintesi delle sue idee. Così il volume può essere letto come una *summa* del modo con cui Gregor, che peraltro è anche un profondo studioso del mondo cinese, ha interpretato il fascismo. Ed il volume è ovviamente questo, ma è anche di più in quanto nelle ampie risposte fornite dallo studioso statunitense si possono cogliere una serie di ulteriori stimoli.

Un tema su cui Gregor insiste è la differenza tra il fascismo italiano e altri regimi totalitari quali il nazismo e lo stesso maoismo. Non a caso il fascismo, diversamente dagli altri, non soppresse, per ottenere il controllo assoluto, le istituzioni preesistenti, ma cercò di controllarle, sì da evitare

inutili violenze e consentire una pacificazione che in altri Paesi fu ottenuta solo con la eliminazione fisica dei nemici. «Il fatto che il Fascismo fosse “sincretico”, permettendo alle istituzioni economiche, monarchiche, religiose e militari pre-fasciste di sopravvivere alla rivoluzione, dipese in gran parte dalle circostanze politiche del periodo in cui si impose al potere. Mussolini aveva osservato che l'eliminazione di quelle istituzioni nella Russia di Lenin aveva comportato il crollo quasi totale dell'economia, una lunga guerra civile, la fame l'uccisione di milioni di persone. Invece di pagare quel prezzo, interrompendo il rapido sviluppo economico previsto, Mussolini decise di controllare le istituzioni non fasciste attraverso l'intervento dello Stato e del Partito. La scelta di definire tale sistema “dirigista”, piuttosto che totalitario”, è poco più di una questione di preferenza» (p.37). In verità, Gregor ha sviluppato una sua concezione sulla peculiarità del fascismo italiano. Esso «era essenzialmente un *sistema di mobilitazione delle masse per un rapido sviluppo economico*. La sua ideologia esprimeva in modo esplicito le sue intenzioni. Si presentava come un movimento rivoluzionario che aveva come suo “progetto” il rapido sviluppo economico, e in particolare industriale, dell'economia arretrata della penisola italiana» (p. 50). Per Gregor i fascisti volevano che i mezzi di produzione fossero una *responsabilità sociale*. «Alcuni dei programmi più avanzati di sanità e ricreazione per i lavoratori furono istituiti allo scopo di rendere la forza lavoro in Italia più produttiva e meno costosa» (p. 57). Di qui l'importanza dei sindacalisti nazionali come Filippo Corridoni, Sergio Panunzio, Angelo Oliviero Olivetti, mentre l'attualismo di Gentile «fornì la sottostruttura filosofica necessaria a dare coerenza a questo nuovo slancio» (p. 77). In breve, per Gregor «il Fascismo fu una rivoluzione culturale e una rivoluzione del pensiero. Ma non fu solo questo. Si trattò principalmente di un programma per la ripresa del Paese» (p. 87). Non a caso nella sua Introduzione Alessandro Campi – che fornisce peraltro (p. 11) un piacevole ritratto di Gregor – sottolinea che la novità delle ricerche di Gregor non sono solo nel ricordare le origini del fascismo (antiparlamentarismo, sindacalismo rivoluzionario, futurismo ecc.) ma nello spiegarlo come un movimento modernizzatore per l'Italia con un forte fondamento razionale (pp. 20-21).

Gregor si sofferma altresì a mostrare le diversità tra fascismo e nazismo. Così, «a un livello più sostanziale, bisogna affermare che la dottrina fascista non aveva un intento genocida o democida. A differenza di Hitler e delle conseguenze che comportò la sua pretesa di *Lebensraum*, l'appello fascista per lo “spazio vitale” non implicava l'omicidio di massa delle popolazioni che lo ostacolavano»(p.114). Si trattava di un movimento

rivoluzionario che per la sua natura di rivitalizzazione di un Paese allora industrialmente arretrato può trovare, per Gregor, riscontri successivi in certi “socialismi” arabi o africani o addirittura in Cina. «Oggi, ci sono pochi dubbi su quello che la Cina è diventata. La Repubblica Popolare Cinese presenta tutta la gamma dei tratti fascisti. Il Paese è il risultato di una storia diversa e di una cultura diversa, ma il sistema politico che governa la Cina di oggi è fascista in tutto tranne nel nome. Per l’Occidente questo riconoscimento porta a delle conseguenze. La Cina, a meno di variazioni sostanziali della politica e dell’economia interna, perseguirà assiduamente i propri obiettivi irredentisti e di prestigio, in un cammino che inevitabilmente finirà per scontrarsi con gli interessi dell’Occidente» (pp. 144-145).

Le Riflessioni sul fascismo italiano è dunque un volume che mentre esprime con chiarezza il modo con cui un illustre accademico statunitense ha inteso il fascismo, consentendo di comprendere meglio la profonda incisività svolta nel tessuto sociale italiano a favore delle classi più svantaggiate e di porre chiare distinzioni con il nazionalsocialismo germanico di cui divenne alleato con drammatiche implicazioni, precisando come sia arbitrario definire “fascismo” ogni movimento che si presenti come violento e razzista. Inoltre la categoria interpretativa della “modernizzazione” permette di comprendere la natura di altri fenomeni politici in diverse parti del mondo. Per queste ragioni si tratta di un testo che non può essere ignorato da ogni serio studioso di storia.

Luciano Mecacci, *Lev Vygotskij. Sviluppo, educazione e patologia della mente*, Giunti, Firenze 2017, pp. 170.

In un volume fondamentale per comprendere il pensiero di Vygotskij (1896-1934), Luciano Mecacci, già ordinario di materie psicologiche nelle Università di Roma – “La Sapienza” prima e di Firenze poi e che tra l’altro tra il 1972 e il 1978 ha studiato presso l’Istituto di psicologia generale e pedagogica di Mosca e l’Istituto di psicologia dell’Accademia delle scienze dell’URSS, spiega innanzitutto come il pensiero dello studioso russo sia stato non adeguatamente compreso in Occidente a causa delle censure promosse dall’Unione Sovietica (Vygotskij era ebreo, di famiglia borghese, simpatizzante di Trockij, non era membro del partito comunista, p. 23) e dalle non adeguate traduzioni che si diffusero in Occidente sino agli anni ’80. Mecacci, che ne ricostruisce anche la biografia, indica che si possono

delineare cinque fasi nella produzione scientifica di Vygotskij: quella pre-psicologica (1912-22); quella legata allo studio delle correnti riflessiologiche russe (1923-26), quella della psicologia strumentale (1926-29); quella sistemica della mente (1930-31), quella della teoria semantica della mente (1932-34). Mecacci rileva inoltre errata la interpretazione che ritiene che per Vygotskij la mente sia «intesa come un sistema di elaborazione dell'informazione, un sistema di produzione di conoscenza, ma che è calato all'interno delle relazioni sociali e si sviluppa sotto l'influenza dei fattori ambientali» (p. 34). Al contrario per Vygotskij «la mente, o meglio la psiche, non può esistere senza il corpo anche quando essa ritiene (si potrebbe dire: ha l'illusione) di essere separata dal corpo stesso. Infatti la psiche è sempre incorporata, incarnata in una materia vivente, che ha le sue leggi fisiche e biologiche. [...] La prospettiva antidualistica di Vygotskij ebbe come riferimento fondamentale e fondativo la teoria di Spinoza, il filosofo da lui prediletto» (p. 35). Ciò significa, secondo Mecacci, che il rapporto tra mente e corpo non è un rapporto tra cose, ma tra biologia e storia, ossia produrre arte e scienza. Di qui il percepire la coscienza come personale mondo interiore e ogni specie animale «ha le funzioni psichiche che le derivano dalla sua evoluzione biologica» (p. 52).

Di qui il rapporto tra pensiero e linguaggio «con linee evolutive diverse per i due piani, fasisco e semantico, del linguaggio» (p. 68), evoluzione che trae origine dalla motivazione che ha luogo nella coscienza e in essa, attraverso il linguaggio, si struttura per Vygotskij il vissuto di ogni persona, come è importante per il bambino l'*immaginazione creativa*. «L'immaginazione riproduttiva, notò Vygotskij, è rivolta verso il passato, perché riproduce le immagini che appartengono alla storia passata, mentre l'immaginazione creativa è proiettata verso il futuro, produce cose nuove che saranno utilizzate dopo la loro creazione» (p. 102). Ne segue, per il bambino, ma non solo per il bambino, l'importanza del gioco. Tutto questo conduce a dare alla scuola un ruolo fondamentale che è quello (p. 112) di promuovere nell'alunno le qualità essenziali dello sviluppo psichico sì da potersi inserire responsabilmente nella società degli adulti.

Altrettanto importante è lo spazio che Vygotskij dedica nei suoi scritti alla patologia dei processi psichici, sottolineando il rapporto tra intelletto e affetto. Per Vygotskij i processi intellettivi e affettivi formano un'unità integrata. «Tale unità si modifica nel corso dello sviluppo ontogenetico, assumendo percorsi diversi in funzione di una serie di fattori personale, sociali e storici» (p. 133).

Invero Luciano Mecacci, illustre studioso della storia della psicologia russa, ci offre nel suo volume una accurata e chiara analisi del pensiero di Vygotskij, che negli anni '60 era noto per una parziale traduzione statunitense di *Pensiero e linguaggio*, con prefazione di J. S. Bruner e i commenti di J. Piaget. Inoltre, di là dalla ricca bibliografia contenuta a fine volume, nel testo sono presenti vari box in cui sono spiegati termini e concetti propri di Vygotskij. Si perviene in tal modo a liberare il pensiero di Vygotskij da principi che non gli appartenevano e che invece gli erano attribuiti mostrando «sia la sua complessa figura di intellettuale impegnato politicamente sia l'inadeguatezza dell'idea di una scuola vygotkiana compatta, rappresentata al suo livello più alto dal trio (o troika) Vygotskij-Lurija-Leont'ev [...], fino a preferire l'espressione "circolo di Vygotskij" per indicare un gruppo molto variegato di scrittori, artisti, psicologi, pedagogisti e psichiatri che ebbero con Vygotskij rapporti di amicizia e collaborazione senza legami istituzionali e formali» (p. 9). Infatti, prosegue Mecacci, «le più recenti ricerche hanno dimostrato che l'esistenza di una scuola vygotkiana in senso stretto è stata una ricostruzione successiva, che cominciò ad essere elaborata dagli anni '50-'60 in poi [...]. Quando era ancora vivente Vygotskij, non fu fatto mai alcun cenno a una "scuola storico-culturale". Nei primi anni '30, in Unione Sovietica, si accennò talvolta a una "teoria storico-culturale", cioè a un corpo di principi teorici, ma non a un gruppo compatto di ricercatori» (pp. 78-79).

Alla competenza della disamina e alle comparazioni con altri psicologi come Piaget, Thorndike, Lewin, Bruner, deve aggiungersi, infine, la chiarezza della illustrazione che consente una lettura mai noiosa, come talvolta invece accade nei testi scientifici.