

A. ALES BELLO – Ph. CHENAU (edd.), *Edith Stein e il nazismo*, Città Nuova, Roma 2005, pp.120.

«Padre Santo! Come figlia del popolo ebraico, che per grazia di Dio è da undici anni figlia della Chiesa cattolica, ardisco esprimere al Padre della cristianità ciò che preoccupa milioni di tedeschi. Da settimane siamo spettatori, in Germania, di avvenimenti che comportano un totale disprezzo della giustizia e dell'umanità, per non parlare dell'amore per il prossimo. Per anni i capi del nazionalsocialismo hanno predicato l'odio contro gli ebrei. Ora che hanno ottenuto il potere e hanno armato i loro seguaci –tra i quali ci sono dei noti elementi criminali– il seme dell'odio si schiude [...]. Tutto ciò che è accaduto e ciò che accade quotidianamente viene da un governo che si definisce "cristiano". Non solo gli ebrei, ma anche migliaia di fedeli cattolici della Germania e, ritengo, di tutto il mondo, da settimane aspettano e sperano che la Chiesa di Cristo faccia udire la sua voce contro tale abuso del nome di Cristo [...]. Noi tutti, che guardiamo all'attuale situazione tedesca come figli fedeli della Chiesa, temiamo il peggio per l'immagine della Chiesa stessa, se il silenzio si prolunga ulteriormente» (pp. 104-105). In calce la firma: «Dott.ssa Edith Stein – Docente all'Istituto tedesco di pedagogia scientifica presso il Collegium Marianum di Münster» (p. 106).

160

Con la parziale apertura degli archivi vaticani è stata resa pubblica la lettera che la filosofa fenomenologa scrisse a papa Pio XI per segnalare i pericoli dell'ideologia nazionalsocialista e dell'antisemitismo. Scritta nell'aprile 1933, soltanto tre mesi dopo l'avvento di Hitler al potere, questa lettera rappresenta un documento di grande valore non soltanto per gli studiosi del pensiero di Edith Stein, ma anche per gli storici e per gli specialisti della storia della Chiesa in particolare, che lo hanno inserito nel dossier sui "silenzi" in merito alla persecuzione degli ebrei nella Germania nazista. L'appello lucido, consapevole, responsabile, fondato su ragioni etiche, religiose, spirituali e politiche, è stato oggetto di riflessione nella Giornata di studio (24 ottobre 2003) tenuta presso la Pontificia Università Lateranense, e recentemente pubblicato nella raccolta di saggi *Edith Stein e il nazismo*, con contributi di Philippe Chenaux e Hugo Ott (Parte I: Situazione storica), di Angela Ales Bello e Vincent Aucante (Parte II: Questioni filosofiche), con una Prefazione e una Postfazione dei curatori.

Lo storico della Chiesa Philippe Chenaux pone subito alcune questioni in forma interrogativa: si può storicamente parlare di un esplicito atteggiamento di "resistenza" in Edith Stein, o la sua missiva è piuttosto da interpretarsi come un gesto isolato, preludio di una sorta di disimpegno nei confronti della vita pubblica, come l'ingresso nel Carmelo di Colonia nell'ottobre di quello stesso anno sembrerebbe confermare? C'è nel pensiero della Stein una specifica riflessione filosofico-politica sulla natura del nazismo e sull'avvento Terzo Reich, di questo male assoluto e radicale, denominato totalitarismo? E ancora: vi sono legami attendibili tra questa lettera, che denuncia i pericoli del nazionalsocialismo per la fede cristiana, e la condanna del "neopaganesimo" razzista da parte dell'enciclica *Mit brennender Sorge* del marzo 1937?

Dichiarando quest'ultima ipotesi «difficilmente dimostrabile» (p. 14) e documentabile da un punto di vista storico, Chenaux si sofferma su alcuni punti dell'enciclica degni di nota: il vile non rispetto del concordato da parte delle autorità del terzo Reich; l'incompatibilità del nazismo (mai nominato esplicitamente) con le verità essenziali del cristianesimo; la condanna della divinizzazione del popolo (si tratta della degenerazione del concetto di *Volk*, secondo quanto attestano più avanti lo studio di Hugo Ott sotto il profilo storico, e quello di Vincent Aucante sotto il profilo filosofico), della razza e dello stato; e infine l'idolatria e il culto neopagano, profanazioni dei concetti religiosi cristiani fondamentali. Chenaux offre preziosi contributi allo studio della prima associazione filosemita della storia della Chiesa, l'Opus sacerdotale "Amici di Israele" (1926), successivamente condannata dalla Congregazione del Sant'Uffizio (1928); e in particolare del dossier sul "Syllabus" contro il razzismo del 1938. A quest'ultimo riguardo, egli sottolinea l'impegno di Pio XI che, preoccupato dalla diffusione in Italia delle teorie razziste e antisemite, volle spingersi oltre nella sua denuncia dell'eresia, definendo senza mezzi termini una vera e propria forma di apostasia il famoso *Manifesto della razza* (14 luglio 1938), pubblicato da un gruppo di scienziati italiani. Nel novembre del 1938 il pontefice scrisse poi a Mussolini e al re, per protestare vivacemente contro un progetto di legge razziale che impediva i matrimoni tra "ariani" e "non ariani".

Dobbiamo al puntuale studio di Angela Ales Bello la comprensione delle nozioni filosofiche di "Stato", "società civile", "comunità", "massa", così come Edith Stein le ha elaborate nell'opera giovanile *Psicologia e scienze dello spirito* (1922), in *Una ricerca sullo Stato* (1925), e in *La struttura della persona umana* (1932). Le analisi condotte negli anni Venti costituiscono un ampliamento di quelle di Adolf Reinach, e tendono a individuare la "struttura ontica" dello Stato, il suo essere fondato sul diritto, la sua genesi, la sua funzione e il suo rapporto con la sfera dei valori. Ales Bello, definendo centrale il ruolo attribuito da Edith Stein alla "comunità", lo relaziona alla vita politica, sociale e culturale tedesca, dove è determinante, rispetto alla tradizione latina (più individualistica e contrattualistica), l'importanza attribuita al gruppo, all'associazione umana, e persino alla struttura tribale, nella quale il legame di sangue e quello strettamente familiare forniscono la prossimità. Con la regressione della nozione di *Volk* e il ritorno alla prevalenza dei legami di sangue e della razza è di fatto impedita l'apertura spirituale verso gli altri esseri umani. Nell'età moderna, il superamento di tale visione avviene proprio sul piano dello spirito, grazie all'impostazione idealistica (si pensi all'impegno etico segnalato da Fichte, o al disvelamento dello spirito nel passaggio dalla fase soggettiva a quella oggettiva in Hegel), molto apprezzata dalla scuola fenomenologica classica, la quale misura con maggiore armonia il rapporto tra il momento della comunità e quello dell'individualità, assegnando alla persona umana i momenti correlati, costitutivi e inscindibili della corporeità vivente, della psiche e dello spirito: «Seguendo un'indicazione presente nella sociologia di Tönnies, ma ripresa dai massimi esponenti della scuola fenomenologica, Husserl e Scheler, la Stein ritiene centrale la comunità, come luogo di formazione etico-sociale del singolo, luogo di solidarietà e di coinvolgimento reciproco di responsabilità [...].

È importante notare che è sulla “comunità statale” che si fonda lo Stato. Pur essendo un’entità giuridica, quest’ultimo non vive, se non è sostenuto da un consenso che nasce da una visione comunitaria, pertanto, si può parlare dello Stato come una persona giuridica caratterizzata dalla sovranità, la quale corrisponde alla libertà in senso personale» (p. 69).

Nel pensiero di Edith Stein gioca un ruolo fondamentale la concezione cristiana della persona umana. Si tratta di un’antropologia cristocentrica, che coglie la complessità dell’essere umano sia nel senso soggettivo individuale sia in quello intersoggettivo interpersonale. Edith Stein mostra, anzi conferma, una straordinaria visione d’insieme, capace di tener conto del particolare essendo sempre orientata all’universale. Spiega Ales Bello: «Secondo Edith Stein, le forme associative corrispondono all’assolutizzazione degli aspetti costitutivi umani: se prevale l’attività psichica, allora abbiamo la massa, trascinata dagli impulsi e dalle prese di posizione spontanee puramente reattive, se prevale l’aspetto intellettuale dell’organizzazione finalizzata a uno scopo si delinea la società, se prevale la struttura giuridica, allora c’è lo Stato; la comunità mantiene la sua centralità rispetto a tutte queste forme associative perché coinvolge l’essere umano nella sua complessa articolazione, frutto di legami psichici e spirituali attraverso i quali si delinea propriamente la vita etica, che sfocia nel bene del singolo e del gruppo» (p. 110).

In quest’ottica, il momento spirituale-religioso non è una semplice appendice della vita associata, ma il suo fulcro. Se invano si cercherebbe una definizione esplicita di “Stato totalitario” nelle opere di Edith Stein, il suo accorato appello a Pio XI può però essere letto come denuncia dello smarrimento e della manipolazione degli autentici valori cristiani; e come lotta alla violazione dei diritti umani, causata dalla distorsione della fonte ebraico-cristiana che li ha storicamente determinati e che ora si vorrebbe eliminare. Un tema di grande attualità, nell’Europa oggi dominata dal dibattito, non sempre lucido né intellettualmente onesto, sulle sue radici e sui suoi fondamenti.

Patrizia Manganaro

L. KOLAKOWSKI, *Bergson*, a c. e con post-fazione di L. Lestingi, Palomar, Bari 2005, pp.168.

Nella collana “Dia-loghi” dell’editrice barese Palomar è uscita in questi giorni, a cura di Leo Lestingi, una monografia su uno dei più influenti pensatori della prima metà del Novecento, il francese Henri Bergson (1859-1941). Autore è Leszek Kolakowski, il filosofo polacco divenuto celebre per la sua critica abbastanza precoce (a partire dalla metà degli anni Cinquanta) delle società del “socialismo realizzato” dell’Est europeo e soprattutto per la sua vicenda intellettuale, che può essere considerata esemplare del rapporto tra cultura e politica proprio dei regimi delle cosiddette “democrazie popolari”. Come tanti altri intellettuali del dissenso, dopo la repressione della rivolta studentesca del 1968 e di quella operaia del 1970-71, Kolakowski constata da un lato l’allergia

delle élites di potere dominanti alle istanze del revisionismo da loro propugnate che andavano nella direzione di un marxismo antidogmatico e antitotalitario, dall'altro l'irriformalità dei sistemi socialisti.

Come sottolinea Lestingi nella sua puntuale e documentata *Postfazione*, Kolakowski recupera le fonti morali del socialismo classico, che pone l'accento sulla libertà e la responsabilità degli individui nella storia, e in testo monumentale, *Cristiani senza Chiesa* (1962), rilegge la storia del cristianesimo alla luce dell'"antagonismo tra fede e confessione". Colpisce in questo lavoro non solo la convinzione di Kolakowski delle matrici teologiche della cultura occidentale, ma soprattutto l'idea, che diventerà sempre più centrale nella sua riflessione teorica, secondo cui la religione non è una mera sovrastruttura della base economica e dei conflitti di classe, ma una "forma autonoma della coscienza sociale". A Oxford, nella solitudine dell'esilio e degli studi, scriverà i tre grossi tomi della storia del marxismo, *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo* (1977-78-79), in cui il filosofo polacco rimarca la dimensione etica del marxismo, nato dalla rivolta contro lo sfruttamento e l'oppressione.

Sempre più interessato al "senso e non-senso" della tradizione cristiana, Kolakowski si avvicina a una concezione della religione come quella dello storico delle religioni Mircea Eliade, per il quale il linguaggio dei simboli e dei miti non è da considerarsi come uno stadio arretrato e primitivo della razionalità logica e scientifica, ma un aspetto originario della vita spirituale. In *Presenza del mito* (1972) il filosofo polacco difende la "necessità" del mito, il suo essere parte integrante della cultura, la sua funzione ineliminabile rivolta a fornire delle risposte alle domande ultime dell'esistenza. La dimensione del sacro, sembra di capire, per Kolakowski non può essere completamente prosciugata dalla secolarizzazione, pena altrimenti la difficoltà o l'impossibilità di percepire il "male" nelle forme che oggi assume, ad esempio, relativamente ai paradossi e alle antinomie del progresso scientifico-tecnologico, ma anche relativamente alla povertà, alla fame e alla miseria di gran parte degli abitanti del pianeta.

Nella cornice di questo spiccato interesse per il religioso si colloca il volume su Bergson (1985), caratterizzato da un approccio peculiare: discutere fino a che punto la critica bergsoniana dell'evoluzionismo e del materialismo del suo tempo è una critica dello scientismo e delle ideologie su di esso costruite, e non anche una liquidazione del sapere scientifico *tout court*. Kolakowski ricostruisce l'itinerario speculativo di Bergson evidenziando come la fama di questo filosofo nasce da una sorta di reazione all'egemonia del darwinismo e del positivismo allora imperanti. Alla celebrazione da parte di questi ultimi dell'intelligenza analitica – "geometrica", astratta, spazializzante – egli contrappone la facoltà dell'intuizione, che coglierebbe il tempo reale della coscienza interiore, la "durée", cioè la continuità qualitativa dell'esperienza, con cui possiamo afferrare la realtà "assoluta", non contaminata da pregiudizi utilitaristici. Ciò che a Kolakowski interessa in questo efficace ritratto del filosofo francese è verificare quanto sia sostenibile una concezione della coscienza radicalmente distaccata dal cervello e dagli stati fisici, un tema che oggi ritorna nella polemica tra gli esponenti delle neuroscienze e coloro che non si arrendono al riduttivismo monistico.

E quanto sia sostenibile una contrapposizione tra le forme puramente

sociali della morale e della religione (le religioni e le morali ufficiali) da un lato e le forme differenti in cui lo spirito umano e l'immaginazione si emancipano creativamente da vincoli ed obblighi coercitivi dall'altro. Sotto questo profilo, se le polemiche antiscientifiche di Bergson appaiono datate –come faceva notare Gaston Bachelard, il maggior epistemologo francese del Novecento–, le sue avvertenze sui limiti e i pericoli del credo razionalista restano quanto mai attuali contro il sempre risorgente complesso di onnipotenza dell'“homo faber”.

Francesco Fistetti

Identità femminile in formazione – Generazioni e genealogie delle memorie, a c. di M. Durst. Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 199.

Il volume, curato da Margarete Durst, docente di Filosofia dell'educazione presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Roma Tor Vergata, raccoglie i contributi di un gruppo di studiose accomunate dall'interesse per la “questione donna”, centrata sui rapporti generazionali e sulle genealogie delle memorie nei processi di formazione e di auto-formazione femminile, in cui il modello materno e le memorie femminili, costituiscono esempi di identità e di riferimento in diversi spaccati generazionali.

Il filo conduttore dei saggi raccolti in questo testo, è quello della costruzione di un'identità femminile a partire dai processi di formazione e di autoformazione e dai luoghi e mezzi di educazione, come principali strumenti di crescita, di realizzazione, ma anche veicoli di condizionamento e di inglobamento in un contesto di tradizione che per le donne non ha agito sempre come punto di riferimento e di confronto, ma come meccanismo di omologazione in un immaginario collettivo sociale e culturale, di cui sono rimaste spesso vittime. Le stesse figure parentali, la madre sin da quando si è bambine, poi il marito successivamente, fungono in positivo o in negativo da punto di riferimento, a volte di legittimazione, approvazione, consenso, poche volte, invece, di crescita e confronto.

La conquista di una propria identità autodeterminata, che parta da un sano confronto con queste figure, senza che esse diventino elementi condizionanti, è un lungo cammino di conquista e di libertà che tutte le donne vivono quotidianamente, qualora se ne rendano conto. Le autrici di questi saggi, ci parlano di donne, protagoniste della storia o dei romanzi, che vivono questa scoperta, spesso anche molto dolorosa, di una propria identità ignorata perché calpestate o perché sopraffatta da ogni tipo di manipolazione.

La stessa storia dell'educazione ci mostra come il modello pedagogico pensato per le bambine sia di genere minore, minore spessore teoretico e contenutistico, maggiore tentativo di veicolare e produrre virtù tradizionali, rassicuranti, mai pericolose nell'attendere gli equilibri sociali e culturali costruiti e manipolati al maschile da secoli di storia e di civiltà; virtù intramontabili e mai in evoluzione e che coincidono sempre con l'amore, l'umiltà, la fedeltà, il rispetto, la pietà, la cura, ecc.

La relazione con la madre, con una tradizione che attrae, ma da cui si è ten-

tate di distanziarsi è molto presente in tutta la letteratura e la narrativa asiatica di formazione e di autoformazione, ove il confronto generazionale femminile (madre-figlia-nonna), è narrato in modo magistrale, sottolineando quanto la tentazione di porre distanze generazionali, significhi prima di tutto mettere di nuovo in gioco se stesse, rinascere. Sicuramente ripercorrere la storia delle genealogie, è un cammino interno alla tradizione, nel tentativo, come è evidenziato da Margarete Durst di valorizzare la tradizione stessa come strumento di orientamento, ma anche come spinta progettuale proiettata verso il futuro.

Proprio la rimessa in discussione dell'identità di genere socialmente costruita e la conseguente decostruzione e critica degli stereotipi femminili ed anche maschili, avvenuta con maggiore incisività nel secondo Novecento ad opera del pensiero femminista, ma iniziata già nel Settecento, ha reso evidente l'ambiguità e le deformazioni dei modelli formativi e di ogni tipo di educazione, dimostrando così lo stretto nesso esistente tra istruzione femminile, costruzione di "modelli pedagogici muliebri ideali" e consolidamento dei pregiudizi sulla donna. Vi è altresì un filo conduttore, una coordinata comune a legare pregiudizi e ideali di virtù femminili ai modelli di donna privilegiati, connubio reso ancor più forte dal collante dell'educazione. Queste virtù, spesso in un passato, ancorché recente, venivano tramandate di generazioni in generazione, di madre in figlia, senza che spesso vi fosse alcuna elaborazione evolutiva o critica verso questa "eredità genealogica", ma semplicemente per un "automatismo di nascita", per lo più di parte materna.

Nella genealogia maschile, tradizionalmente trasmessa, la nascita, ovvero il passaggio generazionale, acquisisce una valenza di potere, di affermazione di una continuità storica di stirpe e quindi di conferma di autorità patriarcale che rimanda però sempre a consolidare un passato, pur proiettandolo nel futuro.

La relazione materna, afferma sempre la Durst, acquista una diversa coloritura poiché la donna, nel mettere al mondo un nuovo essere umano, vive innanzitutto in sé il cambiamento irreversibile che quella presenza comporta e che, impedendole di rimanere ancorata al passato, la proietta verso un futuro che ha in quell'evento le sue radici, ma che assume tutte la connotazione propria della trasformazione.

Trasformazioni che sono argomenti di riflessione del saggio di Heather Gardner dedicato alla narrativa anglo-asiatica, in cui proprio il legame madre-figlia è il modo centrale di una conflittualità accentuata dai cambiamenti generazionali e che mette in dubbio la validità della tradizione. All'interno della tradizione, come in un caleidoscopico labirinto costituito da cerchi concentrici, non si può non fare i conti con l'educazione e la sua storia, da cui appunto anche l'immagine e l'identità femminile vengono condizionate con il loro portato di ideali e valori, tramandati sempre dalla tradizione stessa.

Nel saggio di Caterina Poznanski, come in quello di Anna Rossi Doria, si mette in luce proprio questa continua operazione, a volte di distanziamento, altre di assimilazione delle donne rispetto alla tradizione, in un conflitto esistenziale in cui è in gioco un intero sistema di valori. Ovviamente, fa notare ancora Durst, il rapporto critico con la tradizione e con il suo spessore valoriale, ha profondamente inciso sull'itinerario formativo delle donne che hanno dato

avvio alle ricerche di genere, femministe, e al femminile. Tant'è che la messa in discussione di percorsi educativi e di una trasmissione di valori tanto obbligati, quanto negatori dei diritti delle donne, all'autonomia, alla cittadinanza, alla pari dignità e alla differenza, ha dato inizio a una nuova tradizione educativa (al femminile, femminista, o alla differenza), che sta curando un proprio canone culturale e metodologico, mantenendosi sempre vigile nei confronti delle standardizzazioni, con ricadute più o meno indirette sull'immaginario dell'identità femminile e sull'esistenza concreta delle donne. Immagine e rappresentazione femminile fortemente condizionata dalla costruzione simbolica maschile, finendo finanche per deformare la stessa percezione delle donne, che proprio attraverso la conferma maschile e l'adesione ad un modello, socialmente e tradizionalmente legittimato, realizzano sin da piccole la propria identità.

Va infatti aggiunto, continua ancora Durst, che parlare di autoformazione delle donne, significa sempre mettere in campo l'uomo, cioè l'identità maschile vissuta a livello d'immaginario ed esperita nei rapporti di realtà, non solo perché l'identità femminile si è in larga misura determinata in maniera speculare rispetto a quella maschile, ma anche perché la complementarità dei due sessi è tutt'oggi iscritta nella struttura genetica dell'essere umano. Di certo, come osserva Giovanna Providenti in un altro contributo contenuto nel saggio, il pensiero intuitivo, concreto, la sintesi, la comunicazione psico-affettiva, il linguaggio corporeo, attengono alla dimensione esistenziale femminile e mettono in gioco la differenza sessuale come criterio ermeneutico con cui analizzare il reale, contribuendo ad elaborare una nuova cultura, più ricca e complessa, anche in prospettiva pedagogica.

Diverse voci, quelle presenti in questo testo che rimandano però tutte al lungo processo di gestazione del divenire donna, reso e testimoniato da differenti storie femminili, forme di narrativa e biografie di donne, riflessione sull'attività di formazione e di rispetto della educazione che sappiano restituire respiro, differenza e dunque libertà ad entrambi i sessi.

M. Camilla Briganti

C. MORÓN ARROYO, *Hacia el sistema de Unamuno. Estudios sobre su pensamiento y creación literaria*, ed. Cálamo, Palencia 2003, pp. 228

È apparso nelle librerie spagnole il testo di uno dei pionieri e più importanti studiosi di Miguel de Unamuno: Ciriaco Morón Arroyo, colui che ha apportato un decisivo contributo negli studi unamuniani attraverso l'individuazione di quattro tappe fondamentali nella riflessione dell'autore, necessarie per la comprensione della sua opera.

In realtà, per chi scrive, i contributi apportati da C. Morón Arroyo allo studio di Unamuno sono molti, perché la sua profonda formazione filosofica e filologica, e gli studi da lui condotti sul tempo storico in cui s'inserisce e vive don Miguel, costituiscono un punto di vista fondamentale per comprenderlo appieno.

E ciò lo si può vedere nel modo in cui C. Morón Arroyo interviene sulle sup-

poste contraddizioni unamuniane, e la sua asistematicità, distinguendo fra ciò che la cultura centroeuropea intende per sistema (= Hegel) e ciò che è sistema in Unamuno, che è invece pensatore spagnolo; un modo diverso quindi di svolgere la propria riflessione, ma non per questo meno sistematica, ed in ciò rivelando una particolarità tutta spagnola, e dei pensatori più in generale. Ed anzi proprio a proposito dei pensatori (Unamuno, Ortega, Borges, Servet..., L. Valla, Machiavelli...), di coloro che hanno cambiato la direzione del pensiero occidentale, C. Morón Arroyo coglie l'occasione per lamentare un'assenza di un'attenzione della Storia della filosofia nei loro confronti, oltre che di studi o cattedre universitarie dedicate allo studio del loro fondamentale apporto.

Altri argomenti trattati nel testo, che raccoglie saggi pubblicati nel corso degli anni in riviste o atti di convegni, sono studi analitici su: *En torno al casticismo* (1895) nel quale viene illustrata la prima tappa del pensiero di don Miguel (1884-1897) dedicata allo studio dei problemi della Spagna del tempo, presa nel dibattito fra *tradizionalisti* e *progressisti* per ciò che concerne la rigenerazione della patria. Rispetto ad essi, Unamuno preferirà, come sottolinea l'autore, la *tradizione eterna*: paradosso che esprime la volontà di cercare un concetto nucleo che unisca due contrari quali sono *tradizione* e *modernità*. Tale *tradizione eterna* si trova nel popolo contadino, ossia nell'*intrahistoria*, opposta alla *historia*, costituita invece dagli avvenimenti esterni che non lasciano traccia profonda nel popolo, ossia da ciò che è passeggero e superficiale e non influisce nella *lingua* del popolo, vera fonte della sua storia. Una posizione che tuttavia cambierà con il 1901, quando sparirà il dualismo *historia/intrahistoria* ed i significati prima attribuiti all'*intrahistoria* saranno assorbiti dalla *historia*, oltre al fatto che ora il simbolo della civilizzazione storica viene scoperta nella *città*, e nei cittadini, anziché nelle campagne e nei contadini.

La novella *Niebla* è occasione per C. Morón Arroyo di un'altra acuta riflessione nella quale, inseguendo la ricostruzione scientifica del sistema di Unamuno, parte dalla definizione di *scienza* quale studio dell'essenza ed apparenza delle cose, che prescinde dalla causa esistenziale che le produce, per proporre, contrariamente ad altra critica, uno studio della novella distaccato dalla biografia del suo autore. Questo perché, proprio quando si prescinde dall'autore, l'opera artistica che pure resta individuale ed in ultima istanza incomprensibile come la vita, si tesse con altre, assume esistenza autonoma, e va a formare quella che definiamo come la cultura di quel particolare momento. E siccome per lo studio di un'opera d'arte occorre un metodo *morfologico*, se tale metodo viene utilizzato per riordinare l'opera unamuniana, l'autore ritiene che ciò possa permettere di ricostruirne il *sistema*. Un sistema in cui le note principali sono: l'eliminazione di elementi descrittivi nella presentazione dei drammi umani, la fusione di finzione e realtà, il richiamo alla teoria tomista della visione beatifica, come al mito della caverna platonico. Un sistema che troverà la sua sintesi nell'altra novella *San Manuel Bueno, mártir* (1930) e che «risulta un inventario –afferma l'autore– delle idee di Unamuno. Ed è fino a tal punto un inventario e sunto, che ci sono frasi indecifrabili, perché sono ritagliate da contesti più ampi» (p. 123). Insomma *Niebla* è l'espressione della problematica radicale della persona umana: *essere/non essere*, che si struttura in base agli

elementi della filosofia classica, precedente all'esistenzialismo, come sottolinea l'autore, e finisce per essere –nell'opera complessiva di don Miguel– «l'incrocio in cui si passa a trattare esplicitamente un nuovo nucleo di temi: i problemi della personalità» (p. 85).

Ma Unamuno è anche poeta, ed il suo poema forse più importante è *El Cristo de Velázquez* che Morón Arroyo analizza nell'intenzione di rilevare come s'inserisca il poema nel pensiero di don Miguel ed in cosa consiste il *poetico* rispetto alla poesia spagnola del tempo. La divisione del poema in quattro parti ed i temi in esse trattati corrispondono a quelli che pre-occuparono Unamuno durante tutta la sua vita: il Cristo crocefisso/redentore dell'umanità (= Dio); il Cristo che vince la morte donando al mondo la speranza (= la cultura ed il posto svolto dalla Spagna); descrizione del quadro di Velázquez in quanto tale (= arte e quindi la scrittura); speranza della resurrezione, per cui don Miguel chiede di identificarsi con Cristo per sempre. Nel poema si rispecchiano però anche problemi su cui Unamuno si concentrò negli anni che vanno dal 1913 al 1920 e quindi il contrasto parola/lettera, la relazione universale vita-coscienza/vita-cultura; il dibattito con i protestanti sulla concezione di Cristo come eroe morale/garante dell'immortalità di ogni individuo e perciò senso ultimo per la vita e l'universo; da qui che il Cristo che si consegna alla morte, non solo dà vita alla cultura della manifestazione di Dio, ma con la fede nella resurrezione della carne, dà vita ad una specie di dualismo o distinzione fra quel tipo di fede dei primi cristiani e la fede nell'immortalità dell'anima introdotta da S. Paolo. Insomma il poema si configura come una meditazione o un dialogo dell'autore con Cristo e come contemplazione nella misura in cui ha davanti a sé il quadro. Inoltre nel poema parla l'autore con la *carne y hueso* della sua anima e quale espressione, portavoce di tutto un popolo ed anzi dell'umanità. Il fatto poi che Unamuno lavorò a tale poema per sette anni e che le sue parti siano collocate in ordine logico, fa ritenere a Ciriaco Morón che sia questo un *poema sistematico*, nel quale don Miguel pur parlando tante volte contro la ragione, opta per una poesia densa, di *pensiero che sente*. Ciò sta a dire che la ragione è per Unamuno la facoltà suprema dell'uomo –sulla concezione della quale poi l'autore ritorna in un altro capitolo in cui la illustra parallelamente a quella di Ortega (pp. 209-228)–, quella che ignora e cerca il fine dell'universo e non certo quella che amputa la questione umana per eccellenza: da qui l'accusa di sadduceismo per H. Cohen e la proposizione del *Cristo corpo* come risposta alla *conoscenza pura* ed alla *volontà pura* e contro cui realizza un poema: riflessivo, figlio del *sentimento* (= attitudine totale dell'uomo), in cui la lingua è primo scoppio di significato e riverbera in tutte le sue possibilità di significazione, e dove la storia è assunta a centro imprescindibile perché la vita dell'uomo abbia senso. Il poema di Unamuno è allora, secondo Morón Arroyo, un «modello di poesia classica: realizzazione di un mondo di senso, non semplice espressione di sentimenti personali né ricerca d'immagini senza riferimento alla realtà» (p. 100) come era invece per i coltivatori della poesia *pura* della Spagna intorno al 1916, e motivo per cui l'uscita del poema di don Miguel passa sotto silenzio.

Ed a proposito di scrittura e di essere, un'altra illuminante analisi è quella

che l'autore ci offre in *Ser y escribir: consistencia de Unamuno y paradojas de la realidad*, nel quale si ribadisce la fondamentale *consequenzialità* dell'Unamuno pensatore, unitamente alla sua asistematicità, se si considera il termine sistematico nel suo senso convenzionale. Una *consequenzialità* che resiste nonostante apparenti contraddizioni come quella che si potrebbe riscontrare nella visione ora negativa, ora positiva circa la scrittura; ciò infatti riguarda sempre il libro che si legge, perché ci sono libri vivi che sono fonte di vita, altri invece che mortificano la vita. Così possono sembrare contraddizioni le contrapposizioni: *verbo/palabra*, sempre celebrata da don Miguel come *spirito e vita* e contemporaneamente la sua volatilità fuggitiva; *letra que mata/vivifica* e da qui la tendenza di Unamuno a scrivere come «*scrittore oviparo* che feconda le proprie posizioni con lavoro, mediazione e costanza» (p. 116). «La preferenza per la parola parlata sulla scrittura –continua l'autore– si fonda sul fatto che certamente la prima è spontanea, sincera ed autenticamente nostra; mentre la seconda è artificiosa, libresca e non personale [...]. Parlare e scrivere sono due forme di realizzare la lingua, che nulla hanno a che vedere con la spontaneità e la sincerità. La sincerità dell'uomo non è il suo primo movimento davanti ad uno stimolo, ma la decisione che si prende per un motivo ragionevole» (p. 117). Insomma la relazione *palabra/escritura* in Unamuno riflette una «lotta fra il dovere, il volere ed il poter dire. Il testo è il risultato di quella lotta» (p. 119); qualcosa che si riflette in ognuno di noi e che quando si realizza, in testo appunto, si fa *forza storica, l'anima del proprio autore*. E proprio partendo dalla scrittura, si può cercare di definire l'opera di Unamuno; e forse il termine che più la indica è quello di *differenza*, come sostiene Ciriaco Morón, spiegando la scelta di questo termine con l'uso che don Miguel fa della *Y* (= e), non solo come congiunzione copulativa, bensì come «una forma di presenza dell'autore nel proprio scritto» (p. 145). Quest'uso della *Y* che è tipico di Unamuno, spiega la differenza come punto di convergenza di due concetti contrari che se da un lato si respingono, dall'altro invece si richiedono a vicenda per negarsi. La *Y* è allora il vincolo che fonda i contrari e la *differenza* è una rielaborazione del concetto hegeliano –ed a proposito di Hegel, l'autore si preoccupa anche di stabilire l'influenza e la presenza nei vari periodi intellettuali di don Miguel (pp. 179-207)– e marxista di dialettica. Ora don Miguel, sui temi fondamentali di cui si occupa la filosofia e che afferiscono all'esistenza umana (identità, senso dell'esistenza, tempo ed eternità...), scrive dei poemi. Da questo punto di vista si può quindi affermare che la sua poesia è filosofica, ma contemporaneamente che si tratta di una poesia autentica. Ecco allora che la *E* di *filosofia e poesia* va ad esprimere un'*identità* ed al contempo una *differenza*, perché ognuna fa riferimento ad una funzione diversa espressa dalla parola umana: comunicazione d'idee, di sentimenti, di sensazioni di musica e colore, e di tipo strutturale. Don Miguel, come afferma Ciriaco Morón, nelle sue contorsioni linguistiche esprime «l'anelito di fusione di contrari presenti nei primi archetipi dell'immaginazione» (p. 157). Se infatti la filosofia trova la sua origine nello studio delle categorie primarie della mente (essere/non essere, io/altri...); e la poesia incarna le immagini che incarnano le forze della vita e della morte (Dionisio/Apollo, ragione/istinti...); ecco che la poesia di Unamuno

non fa altro che drammatizzare le immagini primarie della mente. «È una poesia –dice Ciriaco Morón– filosofica nel più stretto senso; da una parte, perfettamente razionale, ma non puramente razionale, perché realizza le quattro funzioni del linguaggio» (p. 156).

Da qui che si può intendere il lemma usato da don Miguel: *siente el pensamiento, piensa el sentimiento*.

Carmine Luigi Ferraro

Marialuisa Pulito, *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l'Analisi Transazionale*, Armando, Roma 2003.

Il testo di Maria Luisa Pulito costituisce il lucido tentativo di tracciare una linea trasversale tra filosofia e psicoanalisi non tanto e solo per sondarne l'aspetto interdisciplinare, quanto per rinvenire, attraverso la specifica opera di Paul Ricoeur e di Maria Teresa Romanini, una zona di convergenza profonda, rappresentata dalla questione della identità personale. Il complesso lavoro dunque, più che interdisciplinare, potrebbe definirsi con-disciplinare, o fondativo quanto alla legittima possibilità tanto per il discorso filosofico quanto per la teoria/pratica psicoterapeutica di collocare rettamente e, conseguentemente, *trattare* la persona nel rispetto e nella prospettiva della sua identità.

170

A dispetto di una tale complessità della sfida proposta, il linguaggio utilizzato dall'autrice è fluido, semplice e lineare pur senza risultare mai riduttivo. Grazie alla felice confluenza della formazione filosofica con la sua intensa attività professionale di psicoterapeuta, Maria Luisa Pulito riesce inoltre ad enucleare e tenere nel discorso linee teoretiche complesse come quelle relative alla dottrina della sostanza, alle teorie del corpo, del linguaggio, dell'ermeneutica e della ontologia, accanto a frequenti esemplificazioni pratiche, di fenomeni vitali quotidiani –vere e proprie *Lebensformen*– tentando costantemente di mostrare l'operatività della teoria *nella* prassi, e la possibilità di rinvenire, con metodo, il nucleo di senso soggiacente a manifestazioni, situazioni, modi di dire e di agire, relativi al sempre vivo relazionarsi dell'*io con sé attraverso l'altro* e dell'*io con l'altro attraverso di sé*.

La questione centrale, come emerge dal titolo, è cogliere l'identità della persona, quale *processo* ermeneutico. Tale processo, come insegna Ricoeur, e come attentamente mostra l'Autrice specie nella prima parte della sua opera, pur oscillando tra volontario ed involontario, pur marciando attraverso le strettoie di una identità in bilico tra la pura autouguaglianza dell'*io con se stesso (idem)* ed il fuggevole e dinamico tratto dell'*io che agisce, gioisce e soffre, contaminandosi con gli altri pur rimanendo il medesimo sé (ipse)*, costituisce *fondamentalmente* un processo unitario, che si snoda nella complicata trama narrativa del tempo, nell'intreccio di vita destinato poi a diventare materiale di racconto nelle sedute di analisi psicoterapeutica (cfr. p. 178).

Dunque, la persona non ha una sostanza già costituita, né una essenza identica e singolare che brillerebbe di per sé nella costellazione di altre analo-

ghe identità personali. L'identità è la *risultante* di un processo, ciò che *deriva* da una ampia articolazione di elementi mobili come la mente, il corpo, gli stati dell'io, la coscienza, gli atti linguistici, le pulsioni, i vissuti, la trama di vita condivisa attraverso Altri.

Riprendendo Ricoeur, l'identità dunque, inerisce il *cogito integrale* (cfr. p. 173), sospeso tra il «volontario» articolato in progetti, decisioni, motivi razionali e moventi pulsionali (tale differenza, non teorizzata da Ricoeur, viene inserita dall'A. – cfr. p. 45) e l'«involontario» rappresentato in primo luogo dal *corpo* inteso come luogo della passività e affettività, delle emozioni, delle sorprese e delle abitudini (cfr. pp. 49 ss.) e in secondo luogo dal *carattere* che, lungo l'evoluzione del pensiero di Ricoeur (da *Il volontario e l'involontario*, lungo *Finitudine e Colpa* sino a *Sé come un altro*), ha inizialmente rivestito il lato *immutabile* dell'identità personale per poi invece, in modo più elastico, venire definito come quell'«insieme della note distintive che consentono di reidentificare un individuo umano come il medesimo» lungo la «continuità ininterrotta e la permanenza nel tempo» (cfr. p. 59).

La questione dell'identità è dunque una trama compartecipata da molte linee di attività e passività, dove la mediazione dell'Altro, interviene sempre e costantemente, in senso discorsivo, etico ed ontologico, nella mutevolezza del Sé: proprio dall'incidenza di molte variabili, è possibile dunque pensare ad una identità della persona, e, in senso reversivo, tracciare a partire da questa identità una ipotesi di comprensione umana.

Nella seconda parte del libro e dettagliatamente dal capitolo quarto, l'A. tenta di traslare i contenuti forti della questione dell'identità tracciata da Ricoeur entro la teoria analitico-transazionale teorizzata, nello sviluppo della psichiatria sociale, da Berne e, successivamente, in maniera originale, da Maria Teresa Romani. Tale teoria, nata negli anni '50 analizza, nel senso ermeneutico di adagiarsi fuori secondo il significato proprio dell'*Auslegung*, i singoli Stati dell'io. Nel raccontarsi, e nello scambio di comunicazione con il terapeuta, l'analizzato, attraverso l'attività linguistica/emozionale intersoggettivamente articolata nel tono della voce, nel modo di espressione, nei significati e segni emergenti, lascia scaturire una serie di informazioni che rivelano i mutevoli quanto strutturali, Stati dell'io, intesi, secondo Berne, come *sistemi compatti di sentimenti o comportamenti riferiti a un determinato soggetto o come schemi uniformi di sensazione e esperienza cui corrispondono schemi di comportamento* (cfr. p. 112). Entro questa visione, la *personalità* si sviluppa in un tempo condiviso ed interpolato con altri, attraverso transazioni, attraverso in particolare *giochi* più o meno consapevoli e normalmente ricorrenti, allo stesso modo di un *copione* scritto diretto e interpretato dall'io stesso nel ritmo dei suoi progressivi vissuti, attraverso l'articolazione del corpo e della mente interagente con altri (cfr. p. 124).

L'idea del copione, si riferisce a quel processo ermeneutico in ordine al quale, noi cerchiamo di attuare un programma di vita inconsapevolmente auto-determinato, di realizzare la nostra propria identità nella autoesplicitazione di una vita, seguendo spesso modelli definiti di personalità o di destino, di cui, secondo Berne, i miti come quelli di Ercole, Damocle, Tantalo, Aracne, Sisifo costituiscono precise esemplificazioni (pp. 125-126).

Su questa scia, Maria Teresa Romanini, approfondisce il discorso sullo *sviluppo* e sulla *struttura della personalità*, passando attraverso la teoria dell'attaccamento, a partire dall'attività protomentale dell'embrione e della vita prenatale, lungo l'attività motoria e conoscitiva del bambino, culminante nella pronuncia del proprio pronome personale "io". Riprendendo la dinamica temporale della personalità, la Romanini, come in modo preciso e accurato mostra l'A., assume l'idea di *copione* come processo fisiologico di interpretazione/compressione della vita personale, che si struttura e si mantiene attraverso progressive identificazioni. Nelle parole stesse di Maria Teresa Romanini, il copione, che mantiene il significato teatrale di una identità che si vuole costante, è un programma di vita, il migliore possibile lungo cui si snoda congiuntamente la crescita psicologica e la parabola biologica (cfr. p. 136): il che comprende, nel senso di Ricoeur, la questione ontologica della identità avvinghiata alla istanza etica, ripresa sulla scia di Aristotele, del *vivere con e attraverso gli altri una vita buona all'interno di istituzioni giuste* (cfr. pp. 84 ss.).

In questa parte del libro particolarmente densa e palpabilmente sentita dall'A., Maria Luisa Pulito esplora, attraverso la reinterpretazione dell'opera della Romanini, la triplice dimensione bio-psico-esistenziale della persona, la costituzione della mente umana e dell'autoconsapevolezza, intesa come autonomia, autenticità dell'essere, piena accettazione della propria ed altrui identità.

Il contributo del testo è chiaro: tentare una strada omnicomprensiva, di accerchiamento della comprensione umana, dove si mostra che nella cura degli altri siamo implicitamente inclusi, così come siamo avviluppati alle dinamiche interattive della costituzione del nostro sé. L'Analisi Transazionale permetterebbe, una volta individuati gli Stati dell'Io interagenti nelle varie situazioni, di liberare la persona dalle strettoie copionali.

In questo senso, Maria Luisa Pulito, propone di operare, nell'ambito della ricerca psicoterapeutica, una sostituzione prototipica, sovrapponendo la tragedia e il modello dell'Antigone a quello di Edipo, giacché, a differenza dell'Edipo, tragedia afferente al potere della verità e al tentativo inconscio di mascherarne gli ineluttabili effetti, Antigone esprime, entro il dramma della giustizia, quel conflitto tra autorità del diritto vigente e legge eterna del sentimento umano, tra quello che siamo e quello che vorremmo essere o che saremmo, che lascia risaltar fuori, ancora più forte di un destino, la nostra fragilità affettiva e la nostra aperta, precaria identità.

Pier Paolo Fiorini

G. INVITTO, *Sartre. Dio: una passione inutile*, Edizione Messaggero, Padova 2001, pp. 96.

J.-P. SARTRE, *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, traduzione e cura di Giovanni Invitto, Cristian Marinotti Edizioni, Milano 2004, pp. 160.

Giovanni Invitto è certamente uno dei più attenti e dei più costanti cultori della filosofia francese del Novecento. I suoi studi su "Sartre e dintorni" sono

notissimi, e non solo in Italia. È stato ed è un protagonista di prim'ordine nel dibattito filosofico e storiografico da oltre un quarto di secolo. I suoi più recenti contributi alla migliore comprensione dell'autore di *L'être et le néant* riguardano il tema della religione, affrontato in una bella monografia, *Sartre. Dio: una passione inutile*, e la cura e la traduzione, accompagnate da una puntuale "Nota in premessa", di una sorta di autobiografia tracciata da Sartre nella sceneggiatura del documentario *Sartre par lui même*: Jean-Paul Sartre, *La mia autobiografia in un film. Una confessione*.

La monografia del 2001, inserita in una raffinata collana diretta da Giorgio Penzo: "Tracce del sacro nella cultura contemporanea", percorre tutta la consistente e corposa produzione del filosofo francese per evidenziare il tipo di approccio al sacro e al tema di Dio. Le analisi di Invitto non si fermano alla semplice sottolineatura del ben noto ateismo sartriano. Non vogliono ribadire la natura "pregiudiziale" di questo ateismo e l'impegno del filosofo a progettare un mondo senza Dio, un mondo che abbia al suo centro la coscienza umana, intesa come libertà, e l'esistenza, concepita come contingenza. E neppure intendono recuperare e riproporre l'affermazione secondo cui Dio è l'idea di un essere verso cui tende l'uomo, in quanto "Dio è la realtà umana come totalità", con la conseguenza di sentire il sentimento religioso come una "struttura permanente del progetto umano". E, nonostante il titolo, non si propongono come finalità esplicita di mostrare la faccia negativa, il rovescio dell'impegno a considerare l'ateismo come il segno dell'emancipazione umana, vale a dire la "solitudine" e lo "spaesamento", prodotti dalla convinzione che "l'uomo è un *creatore* e che è *abbandonato*, solo, nel mondo", e che, pertanto, "l'ateismo non è un allegro ottimismo, ma nel suo senso più profondo, una disperazione".

L'indagine fine e acuta del "cattolico" Invitto non è neppure sfiorata dalla tentazione di un eventuale "recupero" ad un qualsivoglia spirito di religiosità la ricca e complessa riflessione sartriana dalla metà degli anni Trenta agli anni Settanta. Punta, invece, intelligentemente a capire e ad evidenziare le motivazioni profonde, le movenze concettuali e le procedure logico-zetetiche che giustificano e sottendono la scelta di ingaggiare la lotta contro quella che il filosofo parigino considera come la grande "illusione trascendentale", come il "rovesciamento" della "passione" di Cristo, del Dio, cioè, che muore perché "l'uomo viva". Al contrario di quella del Cristo, infatti, la "passione" dell'uomo, consistente nel sacrificarsi perpetuamente perché Dio esista, è "inutile e dannosa".

Per meglio procedere in questa indagine, Invitto procede ad un'attenta e rigorosa contestualizzazione del pensiero sartriano all'interno della fitta rete di relazioni, comprendente non solo l'articolato mondo dell'esistenzialismo e della fenomenologia, da Kierkegaard a Merleau-Ponty, ma anche la filosofia tedesca da Marx a Feuerbach a Nietzsche. Questa ricostruzione del reticolo culturale europeo gli consente di recuperare e di evidenziare il senso profondo del termine "umanismo" usato da Sartre per qualificare il suo esistenzialismo, e di comprendere le strutture portanti di un tipo di moralità e di responsabilità etica che, proprio da parte di un pensiero fondato sulla negazione di Dio, richiede di essere attentamente indagato nella sua genesi e nel suo costituirsi. Il punto centrico della domanda su Dio anche da parte di un pensiero dichiaratamente

e pregiudizialmente ateo sta, infatti, proprio nel bisogno di fondare una morale a partire dal grido di Zarathustra, "Dio è morto". A Invitto, infatti, interessa evidenziare proprio i risvolti umani e morali della "fede" sartriana nell'ateismo. Ed interessa, altresì, mostrare che l'affermazione nietzschiana relativa alla morte di Dio non è assunta in proprio dal filosofo francese per il semplice gusto di essere irriverente o comunque eccentrico, ma con tutta la serietà possibile, con la conseguenza di tentare di fondare, a partire da essa, un'antropologia filosofica e una morale antisistemica e antiprecettiva, che abbiano, entrambe, come punto fondante la contingenza dell'esistenza e l'essere in situazione dell'uomo.

La morale è al centro anche dell'altro volume curato da Invitto ed inserito nella collana "Sartriana", di cui è responsabile Gabriella Farina. *La mia autobiografia in un film*, infatti, non rappresenta soltanto l'ampliamento dell'arco di tempo della vita del filosofo ricostruita da Sartre stesso attraverso i ricordi. È, come tutti i suoi scritti, un libro di filosofia. È un'autobiografia costruita con finalità e procedure filosofiche. Sartre intesse con Simone de Beauvoir, con André Gorz, con Michel Contat e con altri, un "dialogo", che a Invitto sembra assumere l'andamento dei dialoghi platonici. E lo fa al fine di fare chiarezza non soltanto al proprio interno, illuminando il suo passato, il suo formarsi come "borgheese" avverso alla borghesia, ma soprattutto per illuminare un periodo storico, un arco di tempo denso di eventi e di scelte assai significative. Se è vero che ad essere preso in considerazione da Sartre è tutto l'arco della sua vita, dall'infanzia fino al 1972, è vero anche che gli anni fino al 1962 erano già stati ricostruiti e ripensati in *Les mots*. La novità vera, perciò, è rappresentata dal decennio 1962-1972. Sono gli anni in cui il filosofo aveva scelto di "essere con" il popolo, di mettere a disposizione dei giovani attivi nella primavera del '68 tutto il suo prestigio di intellettuale "intoccabile" e tutto il "suo intemerato coraggio civile".

Nel far luce sul periodo storico indagato, da analista attento, capace di far risaltare la tessitura relazionale che lega il soggetto alla situazione e agli altri, Sartre riflette su se stesso, sulla sua "ambiguità" di uomo dalla "pelle borghese", che si affianca a quanti vorrebbero liquidare la società borghese, con la piena presagita consapevolezza che non starà poi "molto comodo" nella società che augura agli altri. Egli sa che è questione di "pelle" e che, perciò, la scelta intellettuale e morale di impegnarsi in una lotta a favore delle masse si scontra – come annota acutamente Invitto – con "l'impossibilità 'situazionale' d'impegnarsi in maniera decisiva e 'appartenente'". Nella densa e acuta "Nota in premessa", Invitto coglie e discute tutti i temi affrontati nel testo: dal rapporto letteratura-filosofia a quello autobiografia-filosofia; dall'esame della "personalizzazione" della libertà e della responsabilità individuale del singolo all'orizzonte civile, politico e morale in cui maturano le sue scelte e che fanno del soggetto l'"universale singolare"; dal ruolo dell'intellettuale alla "più volte ribadita imprescindibilità della morale".

Lo *scenario* non è una pratica psicanalitica, con tutti gli *addenda* che l'accompagnano. Sartre non crede al subconscio né ai condizionamenti che irretiscono la coscienza menomandone o frustrandone la libertà. Lo *scenario* è la ricostruzione e la riaffermazione di un percorso di pensiero che affonda le

sue radici nella fiducia antidealistica che l'esistenza è il *primum* da cui tutto discende: "je suis donc je pense"; di un percorso che consuma anche attese e aspettative, amicizie e collaborazioni (come nel caso di Merleau-Ponty e di Camus), ma che sintetizza "paradossalmente e forse involontariamente" –come finemente annota Invitto– "circa sessant'anni di un *engagemet* radicalmente etico".

Aniello Montano

MICHELE BRACCO, *Sulla distanza. L'esperienza della vicinanza e della lontananza nelle relazioni umane*, con uno scritto di Lorenzo Calvi, Stilo Editrice, Bari 2003, pp. 124.

Non si può non provare una piacevole sorpresa nel leggere, con gusto e con profitto, un libro di filosofia dalla scrittura scorrevole, semplice, eppure rigorosa e impegnata. Tanto più se opera di un giovane studioso: le opere giovanili, specialmente se filosofiche, risentono, si sa, di forme di scrittura mutuate dalla scuola e dai maestri da cui si proviene e si dipende. Al contrario è la maturità che, di solito, consente libertà di pensiero e di stile. Nel libro di Michele Bracco, giovane e filosofo, non si avverte, se non per qualche dovuto riferimento teorico, l'area culturale di formazione. La lettura, agevole e veloce, passa con libertà e, insieme, con pertinenza, dalla filosofia alla pratica psicologica e psichiatrica, ai temi della più attuale riflessione morale, senza condizionamenti di scuola e dimostrando la capacità dell'Autore non solo di muoversi in maniera agile e sicura tra le righe degli autori citati, ma anche di saper pensare con la propria testa.

Nella libertà intellettuale che l'Autore rivendica nei riguardi dei suoi stessi *auctores*, l'approccio al tema della distanza –nozione che assieme a quella di vicinanza e di lontananza proviene dall'ambito della geometria e della fisica, ma che qui viene indagata e discussa in una chiave tutta filosofica– assume una valenza eminentemente etica, le cui tracce mi pare di cogliere fin dall'Introduzione, nella quale, come è d'uso, si riversano le personali dichiarazioni d'intenti e di principi. È qui che egli si impegna a dare particolare risalto a quella distanza dell'Altro, "la cui prossimità... rende possibile la dimensione etica" (p. 10): *distanza, prossimità, dimensione* sono componenti di un discorso etico. Infatti, "senza distanza non potremmo mai andare incontro all'altro" e "senza distanza non ci sarebbe per l'uomo alcuna libertà" (ibidem).

La distanza, dunque, come supporto della differenza e della libertà; ma differenza e libertà, tra loro connesse, sono componenti della democrazia. Senza la distanza esistenziale tra l'uno e l'altro verrebbe meno la precondizione di libertà, che rende irripetibile il singolo: scomparirebbero le differenze e prevarrebbe il conformismo. Tutti eguali. Si vedano le pagine dedicate al tema della molteplicità delle lingue e del pluralismo dei costumi e dei valori che caratterizza il nostro tempo, nel capitolo su "La distanza culturale". Qui spazio, differenza, multiformità linguistica si contrappongono alla "desolante omologazione"

che è la necessaria conseguenza di una "imposizione totalitaria": le uniformi delle organizzazioni fasciste e naziste.

Privilegiando il tema del rapporto tra noi e gli altri, Bracco per un verso manifesta la sua sensibilità intellettuale verso la contemporanea antropologia filosofica (dalla Kristeva a Todorov, e, in Italia, da Remotti a Fabietti), per la quale identità e diversità sono prodotti culturali, così come per Bracco è lo spazio; per un altro verso, l'insistenza con cui egli attribuisce al linguaggio la funzione di esplicitare non solo un "modo di dire", ma anche un modo di "dischiudere e di significare qualcosa" (pp. 16-17) mi pare che lo spinga, in modo per dir così naturale, al di là di quei confini di scuola, ai quali pure rivolge "l'onore delle armi", mostrando di non rifiutare *a priori* un confronto con indirizzi teorici che, partendo dalla svolta linguistica avviata da Wittgenstein, usano il linguaggio come uno strumento più idoneo a denotare i percorsi delle relazioni tra gli uomini di oggi, per una soluzione dell'intricato problema della convivenza tra culture, religioni, tradizioni, che nell'era della globalizzazione è quanto mai urgente per mettere fine alle tremende e preoccupanti deflagrazioni che hanno aperto il terzo millennio.

Filosofi appartenenti all'area culturale anglosassone hanno riconsiderato infatti da circa mezzo secolo, in termini di filosofia morale e politica, l'impianto teorico delle relazioni interpersonali senza essenzialismi, né irrigidimenti sostanzialistici, che quasi necessariamente portano a trasformare il dialogo in un duello. Non è un caso che la critica alla filosofia come specchio della natura e la sua riformulazione come un insieme di "vocabolari," più semplicemente di linguaggi differenti, condotta da Richard Rorty —o, ancora meglio, la definizione di Jürgen Habermas del dialogo come un discorso volto all'intesa e dell'umanità come comunità di dialoganti— caricano sulle spalle dei singoli la responsabilità di un raccordo tra gli uomini.

È quanto mi sembra voglia dire l'Autore (pp. 32-37) a proposito dei diversi significati dell'"abitare", come rapporto di familiarità, di condivisione della quotidianità, un prendersi cura di persone e cose che ci circondano. Vivere lo spazio, osserva appunto Michele Bracco, induce a ripensare "in termini assolutamente nuovi la prossimità e la distanza". Riferendosi, d'altro canto, alla nozione heideggeriana di "visione ambientale preveggenza", egli conclude che "non esistono affatto cose né tantomeno spazi neutri" e che pertanto non può non esserci un "rapporto costitutivo" che faccia da cerniera al rapporto tra noi e le cose. Ma, al di fuori del linguaggio heideggeriano, in cosa consiste questo rapporto? Su questo motivo l'autore ritorna più volte e, forte di una sua dimestichezza con pratiche pedagogiche e psichiatriche, si richiama ad alcune figure: l'alunno annoiato e angosciato dalla scuola e lo schizofrenico chiuso in se stesso, ambedue precipitati al fondo della loro esistenziale "distanza inattingibile", che —pur nella diversità dei due casi esemplificati e prescindendo da aspetti di natura patologica— si può tradurre con "chiusura del dialogo", che invece andrebbe ad ogni costo riaperto, giacché, io credo, solo il dialogo consente di scavalcare la rigidità esistenziale della costitutività dell'esserci.

Mi permetto di aprire questa breve e cordiale discussione con l'Autore a

proposito di quell'*incontro con l'Altro*, su cui si sofferma con efficace capacità argomentativa nel capitolo su "La distanza assoluta". A me pare, infatti, che non sia il caso di andare alla ricerca di una *costituzione* preordinata, di un fondamento cioè di natura ontologica. Secondo me il rapporto nasce dalla necessità od opportunità di conoscersi e di convenire su qualcosa, parlando, discutendo, magari anche azzuffandosi. Ciò che serve all'intesa è che non ci sia nulla di preordinato, se non la volontà di concludere. Non mi pare che la prossimità sia qualcosa di antecedente alla volontà, comunque determinata, di contattare l'altro, come si sostiene sulla scia di Emmanuel Lévinas (p. 99). Ritengo invece più convincente il richiamo che J. Habermas fa in *Etica del discorso* ad una volontà volta all'intesa. Nulla di trascendentale anche qui, ma solo un'esigenza della nostra società che, sempre secondo Habermas, per un agire coordinato ha bisogno di un determinato quantitativo di comunicazione.

È un bisogno che si è accentuato oggi, nelle condizioni di un mondo non più separato nelle sue parti. Con i viaggi intercontinentali, con la trasmissione istantanea di somme di denari da un capo all'altro del pianeta, con gli scenari di guerra o di distruzioni immani, come l'attacco alle Torri di New York, che le immagini televisive ci hanno dato in tempo reale coinvolgendoci drammaticamente, la distanza non divide e non sgomenta, così come la prossimità non riesce a tenerci legati al nostro villaggio, indifferenti e ostili all'altro, al nuovo, al diverso, al forestiero. Oggi, Ulisse o Robinson Crusò non sono più modelli suggestivi di vita. Dal telefono alla radio, dal computer a Internet e alla posta elettronica, il mondo è percorso da flussi d'informazione e di *input* che si sottraggono ad ogni controllo. È la via percorsa ogni giorno dal mondo degli affari, della cultura e della scienza, ed anche, è vero, dalla criminalità internazionale. L'infittirsi della rete di interconnessioni, la velocità e la quantità di implicazioni che ne derivano, conducono ad una intensificazione delle reciproche dipendenze e il modello dei mondi separati viene sostituito da un'interdipendenza transnazionale.

In questo bel libro, Michele Bracco, partendo dai luoghi austeri della filosofia, non chiude gli occhi dinanzi a questo scenario e, mettendo in discussione la nozione di distanza e dei suoi correlati, ha aperto un itinerario che obbliga la ricerca teorica a non sottrarsi alla valutazione di quanto ormai è sotto gli occhi di tutti.

Franz Brunetti

M. T. Russo, *Corpo, salute, cura. Linee di antropologia biomedica*, Rubettino, Cosenza 2004, pp. 252.

Per coloro che dubitano dell'utilità della riflessione filosofica circa questioni ormai padroneggiate con crescenti successi dal sapere scientifico e tecnologico, questo libro può valere come una provocazione. Certamente ogni provocazione è sempre in qualche modo enigmatica, soprattutto in quanto alle

reazioni che può effettivamente suscitare e, in questo caso, è lecito immaginare che l'eventualità più immediata possa essere di segno negativo. Infatti, leggendo i tre termini che compaiono nel titolo del volume –corpo, salute, cura–, viene subito da chiedersi se farne oggetto di una discussione basata su problematiche, strumenti concettuali e semantici inevitabilmente differenti da quelli più 'esatti' della scienza biomedica, non equivalga infine ad un mero esercizio retorico: uno dei tanti con cui certi filosofi tentano di arginare l'orgogliosa eppur incoraggiante convinzione della comunità scientifica moderna di riuscire, prima o poi, a risolvere tutte le questioni che maggiormente inquietano la vita umana.

Senonché, proprio rivolgendo un'attenzione costante e rispettosa a questa sorta di promessa che impronta il 'metaracconto' della scienza moderna, la Russo riesce in effetti a provocare una risposta positiva alla questione dell'utilità della filosofia –disciplina che ella tende assimilare all'antropologia filosofica (cfr. cap. II)– rispetto ai temi presi in esame. È appena il caso di ricordare, per inciso, che la categoria dell'utile è forse la più denigrata dai filosofi stessi, nonostante costituisca di fatto una sorta di leit motiv delle nostre pratiche di giudizio e di valorizzazione. Ebbene, gran parte di ciò che Maria Teresa Russo scrive, a dispetto di qualche espressione di diffidenza verso tale concetto, non fa che riproporre la insormontabile validità nel nostro modo ordinario di pensare, di giudicare i nostri e gli altrui atteggiamenti mentali e comportamentali. Ciò tanto più in quanto si tratta, nel suo discorso, di discutere lo spessore esistenziale di una serie di attitudini socio-culturali che, a ben guardare, molti di noi non esiterebbero a definire inutili o, quanto meno riduttive, rispetto al pieno riconoscimento della complessa realtà dell'essere umano. In questa luce, infatti, la Russo si impegna man mano in un approfondimento della domanda filosofica forse più scomoda da maneggiare: quella circa una definizione sufficientemente motivata di ciò che può dirsi 'umanamente utile' nel corso delle circostanze più dolorose e inquietanti di quelle entità tanto fragili che, nonostante i meravigliosi progressi scientifici, noi continuiamo ad essere.

Così, già nel primo capitolo, dopo aver illustrato con cura e senza eccessi polemici le ambiguità che circondano la semantica delle nozioni di corpo, salute e malattia nell'orizzonte post-moderno, l'autrice lascia emergere la sua proposta: occorre "recuperare un approccio antropologico alla malattia, per valutarla nel suo spessore di esperienza biografica, nonché un approccio morale, che la consideri dal punto di vista del malato". È però importante non confondere il primo aspetto con l'antropologia culturale –cioè con una descrizione delle usanze relative alla malattia– così come è importante non confondere il secondo aspetto con l'etica medica o l'etica della relazione clinica. Piuttosto, si tratta di mettere mano ad una "*teoria della malattia come esperienza*, nella quale il malato si rapporti a se stesso" e questo compito passa, a suo avviso, attraverso un appello alla tendenza a comprendere e riflettere che è propria di ogni persona (cfr. p. 37).

Il punto di vista specifico cui si intende far spazio è comunque quello di un tipo di riflessione antropologica che riesca ad emanciparsi dalle strettoie del nichilismo e dello scientismo materialista e, soprattutto, che sappia accogliere l'interrogazione filosofica sul senso e sul valore della vita umana. A sostegno

di tale prospettiva, risulta senz'altro efficace il capitolo III del volume, intitolato "L'enigma del corpo". Suddiviso in due sezioni, la prima dedicata all'inquadramento storico e l'altra alle discussioni teoretiche del tema della corporeità, esso fornisce una rassegna delle diverse teorie del rapporto corpo-mente (corredata anche da utili schematizzazioni) nonché un resoconto degli aspetti maggiormente indicativi della difficoltà di ridurre la componente fisica dell'essere umano ai meri meccanismi dei fattori materiali. A quest'ultimo riguardo, si istituisce un proficuo intreccio di osservazioni filosofiche e storico-antropologiche, che aiutano a chiarire alcune specifiche funzioni della corporeità (ad esempio la sua carica espressiva e comunicativa) ma anche una serie di atteggiamenti concreti dai quali traspaiono i vissuti individuali e collettivi per cui essa acquista la sua multiforme valenza semantica.

È tuttavia soprattutto negli ultimi due capitoli del volume –il V e il VI, rispettivamente dedicati al binomio salute/malattia e al tema della morte– che si può ritrovare il significato più intenso di quel potenziale di 'provocazione' che si segnalava all'inizio di queste note. Se, infatti, il suggerimento esplicito dell'autrice di recuperare lo spessore etico della corporeità, nella sua duplice possibilità di salute e di malattia, implica –come si è detto– un'apertura alla domanda sul senso e il valore della vita, è certo giusto indicare –secondo il suo approccio fenomenologico alla questione– la sofferenza e il dolore come la sorgente più propria da cui tale domanda può e di fatto tende a nascere. Ma il problema vero è di vedere quali risposte si possono dare a tale domanda e qui ciò che la filosofia può offrire è essenzialmente la lucida consapevolezza della propria finitudine. Non è poco, perché è solo a partire da questa elementare verità, cui tutti apparteniamo, che si può infine parlare sensatamente di etica della sofferenza, di partecipazione e di compassione, di cura e consolazione.

Eppure, affinché il riconoscimento dell'umana finitudine non rischi –come in realtà sovente accade– di convertirsi in sentimenti inesorabilmente negativi o in opzioni nichilistiche più o meno devastanti –quel che più conta è forse proprio ciò che definisce lo spirito autentico della filosofia: la sua riluttanza ad accontentarsi di risposte definitive ovvero la sua attitudine a spostare sempre in avanti ogni singola domanda, il che significa qui interrogarsi circa il senso della morte mettendone in questione proprio la sua figura più scontata, quella di mero culmine e attestato della nostra limitatezza. Ma allora la vera provocazione della Russo sembra essere questa: in una atmosfera di 'nomadismo' culturale, teorico ed esistenziale, nonché di arroganza della ragione scientifico-tecnologica, atmosfera che ella descrive e analizza con molteplici riferimenti, è ancora possibile aprirsi ad una interrogazione profonda sulla nostra finitudine e sulla morte, che è poi l'unica vera certezza di cui disponiamo e non solo, per parafrasare Heidegger, "la possibilità più propria" dell'essere umano? E ancor più: fino a che punto possiamo parlare di dolore e di malattia trattandoli solo ed esclusivamente come eventi e non piuttosto *anche* come misteri da accogliere con tutta l'umiltà che il riconoscimento della nostra finitezza dovrebbe dettarci? Ma è evidente che qui la riflessione filosofica resta e non può che restare un'utile attività propedeutica.

Rosa Calcaterra

ROSARIA LONGO, *Figure dell'anti-hegelismo in Italia. Martinetti, Rensi, Pareyson*, Bonanno, Acireale-Roma 2004, pp. 168.

È tendenza comune dei libri presentarsi come più coesi, omogenei ed esauritivi di quanto in realtà essi siano. È quindi con una certa sorpresa che ci si trova, leggendo *Figure dell'anti-hegelismo in Italia. Martinetti, Rensi, Pareyson* di Rosaria Longo, presentato come una trilogia di saggi e con una comunanza data dall'anti-hegelismo dei tre pensatori, a rilevare l'intricata ragnatela di rimandi che si stende da un saggio all'altro, e a coltivare l'impressione che esso sia stato concepito già "intero" nella mente dell'autrice. È la stessa introduzione ad indurre nel lettore avvertito questi pensieri. L'anti-hegelismo, infatti, vero per tutti e tre i pensatori qui presi in esame, finisce con il costituire un insieme prudenziale, quasi l'autrice abbia voluto predisporre gli elementi di affinità, li abbia messi in rilievo, ma voglia che sia il lettore ad attivarsi per scoprire l'ordito che li lega.

Innanzitutto viene ridotta la distanza cronologica fra i tre attraverso il taglio particolare dato al saggio su Pareyson, imperniato sulla formazione del filosofo fino a contenere un "sotto-saggio" sul suo maestro Augusto Guzzo, e finendo con il collocarsi quindi nel periodo della piena attività di Rensi e Martinetti.

Non che la Longo, dei tre pensatori in esame, rammentandoci che «diverse sono le prospettive che ne caratterizzano i rispettivi percorsi» (p. 8), taccia differenze ed estraneità, spesso anzi le evidenzia (si veda la messa in rilievo dell'ammirata ma recisa critica martinettiana all'interpretazione che Rensi dà del pensiero di Kant) ma lo fa anche, seppure con estrema discrezione, nei confronti delle non casuali tangenze: la comune attenzione di Martinetti e Pareyson al pensiero di Fichte come possibilità di un idealismo "altro" rispetto a quello hegeliano, oppure la segnalazione in nota di come, proprio Martinetti, sia stato presente tra le prime letture di Pareyson.

Ma non è su questo piano che si gioca la questione. Non è semplicemente la confutazione di Hegel (magari con l'acrobatico e sofisticato "tutto ciò che è reale è irrazionale" di Rensi) né la sua rilettura in sede storiografica (problema che comunque Pareyson affrontò magnificamente) a costituire l'anima di questo volume. Pareyson, Martinetti e Rensi sono prossimi non negli esiti, ma in un aspetto più profondo, che Rosaria Longo fa emergere con una precisa strategia.

Nell'introduzione, infatti, la studiosa mostra la vicinanza tra le filosofie di Croce e Gentile rispetto allo "schiacciamento" della storia nella contemporaneità che essi, pur separatamente, mettono in atto presentando «elementi comuni che le rendono riduttive dell'idea di storicità, così come dell'idea di realtà» (p. 9). A fronte di questa riduzione Rensi, Martinetti e Pareyson disegnano strategie che mirano ad affrontare «il rapporto problematico tra essere e pensiero, ragione e realtà, verità e storia, filosofia e religione» (p. 9). In costoro vi è chiara coscienza, come precisa l'autrice, che «il negativo non può essere né opposizione logica da superare, secondo una dialettica di stampo palesemente hegeliano, [...], né tanto meno errore veritativo da comprendere nella sintesi interpretativa del presente, perché esso domina la storia e costituisce una continua minaccia per la vita» (p. 10).

La vasta categoria dell'anti-hegelismo va precisandosi sino a far emergere la piena consapevolezza che il problema possa essere, piuttosto, quello di illuminare con una luce pietosa lo scandalo del male e della morte. Conoscendo l'itinerario di ricerca di Rosaria Longo credo non si sbaglia collocando le radici di questo lavoro nella seconda parte della sua precedente monografia su Pareyson (*L'abisso della libertà*, F. Angeli, Milano, 2000), laddove scandaglia con attenzione i temi del tragico o del negativo. È forse la genesi pareysoniana del problema a permetterle di contestualizzare la questione: «L'identità di pensiero ed essere si è scissa con la crisi dell'attualismo» (p. 146), senza arrestarsi però alla sola ricostruzione storica.

L'irriducibilità del negativo al pensiero, a fronte dell'idea rensiana che vi siano «intere filosofie costruite apposta per non far pensare gli uomini al negativo della vita» (p. 90), viene più volte sottolineata. Per Martinetti, che insisterebbe «sulla trascendenza del mondo ideale rispetto a quello storico [...] e sulla irriducibile realtà del male nel mondo» (p. 10), come per Rensi, il cui pensiero «si fa inevitabilmente dualistico, esplicitandosi come radicale "esperienza teologico-negativa del malum mundi"» (p. 11). E infine per Pareyson, secondo cui vi è un «tragico che si annida nella conoscenza ovvero la drammaticità dell'atto interpretativo, [...] nella possibilità che l'interpretazione fallisca e la verità dilegui, lasciando il posto all'ideologia, alla menzogna, al male» (p. 13). In tutti loro la tentazione del dualismo è presente, sebbene diversi saranno gli esiti: per Rensi e Martinetti, «la restaurazione di un impianto dualistico» (p. 108), per Pareyson non la «coincidenza tra pensiero ed essere, ma una paradossale convergenza» (p. 147) espressa «infinitevolmente nelle forme storiche senza mai ridursi ad esse» (p. 148).

La centralità del negativo e del tragico in questi autori è solida e sembrerebbe configurarsi in una dimensione che definirei quasi pre-teoretica (nel senso in cui per Fichte era pre-teoretico decidersi tra idealismo e dogmatismo o per Unamuno usare il corpo per produrre una filosofia che avesse un valore). È già la stessa autrice a instradarci lungo questo itinerario attraverso un passo dei rensiani *Lineamenti di filosofia scettica* in cui si collegano le posizioni filosofiche «al temperamento del pensatore». Ed è nella categoria del pre-teoretico che mi sembra si possa inserire l'attenzione per gli aspetti biografici, posti sotto l'occhio del lettore con un taglio mirato e non certo anedddotico. Più volte viene posto in evidenza il carattere di contrapposizione frontale, di inflessibilità, tipica della figura di Martinetti. Di Rensi, la Longo sottolinea con delicata attenzione le oscillazioni, i mutamenti, direi quasi le convulsioni di chi non trova pace in alcuna parziale posizione e non crede a sufficienza nella ragione da poter pensare che possa esistere una imparziale.

Le sofferenze di Giuseppe Rensi (la sua speculazione è, non a caso, definita tragica dall'autrice) nei confronti dei temi del male, del dolore, del negativo, della storia che lo strazia con la sua contraddittorietà si rispecchiano nella messa in evidenza della radice dello scandalo, della tensione tra spirito e mondo che spinge a quello gnosticismo solitario, splendidamente anacronistico, cui indulge Martinetti, e nelle accorate ricerche sull'essenza del male dell'ultimo Luigi Pareyson.

Qui, nella capacità di non espellere il negativo, di non risolverlo, ma di “sopportarlo” all’interno delle proprie decennali riflessioni, sta il segno della profonda vocazione teoretica dei tre pensatori, ed anche, se è vero quello che ci ricorda *Figure dell’anti-hegelismo*, cioè l’idea rensiana «che la grandezza spirituale di un uomo si possa ben valutare con la quantità di assurdo che questi riesce a sopportare» (p. 103), la loro grandezza umana.

Davide Miccione

E. DE MARTINO, *Vita di Gennaro Esposito napoletano. Appunti per una biografia di Ernesto De Martino*, a c. di L. Chiriatti, Kurumuny, Calimera 2004, pp. 52.

Le Edizioni Kurumuny, curate con coriacea passione dal sempre attento Luigi Chiriatti, hanno pubblicato un percorso nelle parole più intime di Ernesto De Martino, assaporate dalla viva voce della compagna Vittoria De Palma, che con lui condusse numerose ricerche, accompagnandolo sempre nei suoi viaggi-studio nel Sud amaro di un’Italia che poneva le basi per il *boom* economico degli anni ’60, ma che conservava in alcuni luoghi –anche mentali– caratteri ancora arcaici e poco indagati.

“Vittoria ci racconta, come se niente fosse, che Ernesto aveva già cominciato a scrivere la sua biografia e le aveva dato anche un titolo: ‘Gennaro Esposito’. Ci consegna un indice di argomenti: *Coscia e bancarella e merda e cane; L’ingegnere di Porta Nuova; La controra; Il miracolo di San Gennaro*”. In *Vita di Gennaro Esposito napoletano*, De Martino racconta la notte della propria nascita, i riti antecedenti il travaglio e gli auspici, mentre in strada (Via Fonseca) rumoreggiava la napoletanità fragorosa di una processione che chiedeva indumenti per i terremotati di Calabria e Sicilia. E leggendo questo racconto si compie il miracolo della scrittura: alzando lo sguardo dalla pagina, ci si sprofonda in quel presepe suburbano, si cammina con gli occhi nel travaglio di una quasi-madre che dona “le cose” ad altre madri o a donne sopravvissute ai propri figli dopo il tremore della terra. Il ricordare, il dire di Vittoria su Ernesto non è mai al passato; mai scomparso o perso nella memoria. Dai suoi racconti traspare un amore, un ideale, che non sono mai venuti meno sia nei confronti di Ernesto, sia per i tanti soggetti e luoghi “indagati” e visti insieme.

Lo stesso De Martino lamentava che di lui fossero stati scandagliati gli aspetti politici, etnologici, intellettuali, ma non la sua dimensione umana, fatta di paure, amori, ansie, delusioni, rabbia, gioie, lotte, passioni. Un lamento interiore che si fa parola negli occhi e nella bocca di Vittoria. E nello scorrere delle parole, Ernesto De Martino affiora per davvero dalle pagine di una quasi biografia che lo rende vivo ancora, in tutta la propria umanità e nell’impegno costante, concretizzati in un’esistenza dedicata ai lati “minimi” della società, alle genti umili e umiliate. Al riscatto del Sud.

Il racconto di una vita, sciolto all’inseguimento dei ricordi di Vittoria De Palma, è tenero e duro. Di quella durezza autentica che il Sud soltanto sa cucire alla pelle di chi ne incontra i colori e i dolori. Colpisce un passo d’intenso

amore postumo fra i due: “lei, anticonvenzionalista per eccellenza, tanto che per amore di Ernesto aveva abbandonato gli agi e i valori etici e sicuri di una classe benestante e borghese, davanti alla perdita della persona amata e al dolore della morte, si veste dei colori tradizionali del lutto e tradizionalmente li porta per anni e per moltissimo tempo si rifiuta di raccontare di Ernesto e del loro rapporto”. Ogni episodio è poesia visiva, amara e tenue vita vissuta da guardare a fior di labbra.

Il rapporto di De Martino con la religione è fatto di rispetto e ricerca sul filo del dubbio: “Attraverso la religione l’uomo cerca un compenso alla sua debolezza. Non ho difficoltà a riconoscere che la religione cattolica risponde storicamente nel modo migliore alla situazione psicologica di chi si sente miserevole e fragile in un mondo che lo schiaccia col suo mistero e la sua estraneità. La religione cattolica dà una risposta al dolore degli oppressi e offre un lenimento all’anima affranta e al mondo che non va. Essa spiega che l’uomo è una creatura di caduta che invano potrebbe con le sole sue forze vincere la propria condizione di limitazione e di miseria. Essa insegna che attraverso il sacrificio del dio uomo è stata inserita nella storia una promessa di redenzione e di salvezza, promessa che si attua attraverso la chiesa depositaria legittima degli strumenti di salvezza. Io non posso quindi darti torto, piccola mia, se credi fermamente nella religione cattolica [...]. Io ti comprendo, mia cara, e non verrà mai da me il consiglio di rinnegare il tuo dio, di abbandonare la tua religione. [...] Ma non credere che io faccia professione di ateismo, e che con leggerezza voglia distruggere ciò che nella società presente con le sue ingiustizie e i suoi dolori è inevitabile, cioè la consolazione, della preghiera fatta al padre, e anche io, in dati momenti, come figlio di questa società, come figlio del dolore e dell’oppressione dico a dio la mia preghiera”.

In un’altra, struggente, lettera di Ernesto a Vittoria affiora l’ardore e l’ardire della leggerezza che solo l’innamorato con la penna intinta nell’inchiostro dell’Amore totale può scrivere. Bastano quelle parole a comporre un ricordo dell’uomo Ernesto De Martino, testimone del passato di un Sud ancorato a se stesso. Un uomo di straripante umanità. E l’unico limite e peccato del libro è il tempo. Tempo che accarezza i pensieri mentre si legge. Tempo che è durato troppo poco quando si rigira l’ultima pagina.

Alessandro Errico