

ANNALI DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DELL'UNIVERSITÀ DI CAGLIARI

NUOVA SERIE XIX (VOL. LVI) - 2001

UNIVERSITÀ DI CAGLIARI
2002

ANNALI DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CAGLIARI

NUOVA SERIE XIX (VOL. LVI) - 2001

SOMMARIO

ENRICO FANNI: *L'esercizio della professione del chirurgo in Sardegna nei secoli XVI e XVII - Note preliminari su alcuni aspetti dell'arte sanitaria desunti dalle fonti documentarie* — GIORGIO PUDDU: *Aspetti economici e diplomatico-consolari nella politica del Regno di Sardegna in età napoleonica (1806/1807)* — ALESSANDRA GUIGONI: *Piante americane in Sardegna: risultati preliminari di una ricerca tra le fonti sette-ottocentesche* — DANIELA MURGIA: *L'universale singolare e la «science de l'individuel» in Maurice Blondel* — MARIANGELA CORONA: *Michelstaedter. Vita e Forma* — MARCO LECIS: *Filofascismo e antifascismo: la «Nuova Sardegna» e la democrazia radicale sassarese negli anni dell'instaurazione del regime* — LUCA VARGIU: *Marcel Duchamp. Readymade e differenziazione estetica* — GIANLUCA SCROCCU: *Sandro Pertini e il PSI: dal superamento del «Fronte Popolare» al centro-sinistra (1955-1963)* — MARCELLO TANCA: *Siegfried Kracauer: sociologia, fenomenologia e critica della modernità* — VINICIO BUSACCHI: *Il Freud di Jürgen Habermas* — GIANLUIGI SASSU: *Atomismo e modernità in Charles Taylor* — CANDIDA MESSORI: *Democrazia e valori liberali in Ronald Dworkin* — LUCIA RANUZZI: *L'etica della cura e la sua ricezione in area di lingua tedesca* — SILVIA CONTI: *La ricerca individuale del bene e il valore "universale" della scelta* — MANUELA SULAS: *Le Encicliche di Giovanni Paolo II° - Sintesi di antropocentrismo e teocentrismo* — CLAUDIA GUENDALINA SIAS: *Alcuni cenni sul mutamento nel mondo pastorale in Sardegna. Il caso di Lula (Nu)* — MARIA PIA LAI GUAITA-SHARA ROCCHIGIANI: *Matrimonio - Separazione - Divorzio. Esperienza tra cultura e natura* — MARIA PIA LAI GUAITA-MARINELLA GIORDANU: *Università ed esperienza di droga.*



CAGLIARI - 2002



Progetto grafico

EDIZIONI **AV** di ANTONINO VALVERI

Via Pasubio, 22/A, 29 - 09122 Cagliari

Tel. (segr. e fax) 070 27 26 22

web: www.edizioniav.it

Stampa e allestimento PRESS COLOR – Quartu S. Elena

ENRICO FANNI

L'ESERCIZIO DELLA PROFESSIONE DEL CHIRURGO
IN SARDEGNA NEI SECOLI XVI E XVII

Note preliminari su alcuni aspetti dell'arte sanitaria
desunti dalle fonti documentarie

SOMMARIO: 1. Le figure sanitarie. – 2. Gli atti notarili: chirurghi e cure. – 3. Tipologia e clausole dei contratti. – 4. Conclusioni.

La lettura dei minutari notarili conservati presso l'Archivio di Stato di Cagliari si rivela uno strumento prezioso per la conoscenza della vita in Sardegna nei tempi passati. Il ricorso al notaio, infatti, era fino al XVIII secolo una prassi essenziale: lo stile di vita spagnolo, la complessità e la lentezza dell'apparato burocratico, ma soprattutto la brevità della vita e la quotidiana possibilità di contrarre malattie, tutte potenzialmente pericolose per la stessa vita, suggeriva ed imponeva ad ogni individuo il ricorso al notaio per far stilare procure, atti di compravendite, accordi, obbligazioni, debitori, società tra persone, contratti agrari, ricevute, capitoli matrimoniali, testamenti e qualunque altro atto riguardasse la vita pubblica e privata del cittadino.

Tra gli atti notarili ve ne sono riguardanti indifferentemente medici, chirurghi, barbieri e farmacisti, anche se in numero non maggiore di quelli concernenti altre categorie di persone. Quelli di natura prettamente medico-chirurgica, sebbene meno frequenti, ci consentono tuttavia di formarci un'idea abbastanza rispondente dell'attività sanitaria, delle patologie presenti, delle prestazioni effettuate e del rapporto medico-paziente esistente in quei tempi.

1. *Le figure sanitarie.* – Dal punto di vista culturale, la Sardegna era assai arretrata, completamente estranea ai progressi del Rinascimen-

to, sprofondata com'era nel suo feudalesimo. La circolazione delle idee e dei libri era in parte limitata dal Tribunale dell'Inquisizione, ed i giovani che intendevano conseguire una laurea dovevano recarsi negli atenei spagnoli o italiani. Infatti, il governo spagnolo non affrontò mai decisamente il problema dell'istruzione pubblica in Sardegna, lasciando inascoltate le richieste presentate nei Parlamenti del 1542 e 1553, mentre la circolazione ed il commercio dei libri, anche quelli di medicina e chirurgia, erano rallentati per ostacolare la diffusione delle idee della Riforma ⁽¹⁾. Di conseguenza il livello qualitativo di conoscenze di molte arti e mestieri dipendeva quasi esclusivamente dagli apporti provenienti dal mondo esterno.

Per quanto riguarda la medicina e la chirurgia, primi progetti in campo sanitario sono ascrivibili ad iniziative puramente locali. Le prime notizie di un'organizzazione sanitaria isolana si hanno negli Statuti di Sassari del 1294, nel Breve di Iglesias del 1327 e nella Carta de Logu del 1392, nonché nelle Ordinazioni dei consiglieri della Città di Cagliari del XIV secolo, nelle quali vennero dettate le prime disposizioni regolanti l'igiene pubblica, l'assistenza medica e farmaceutica, gli emolumenti dei medici e perfino le balie.

Il primo intervento "statale" si deve al re Alfonso d'Aragona il Magnanimo che nel 1455, con carta reale, istituiva l'ufficio del Protomedicato, con sede a Cagliari. Il Protomedico aveva il compito di esaminare tutti coloro che intendessero esercitare l'arte sanitaria, e di visitare tutti i feriti di cui fosse venuto a conoscenza.

Di fronte alla malattia ogni individuo si poneva il problema della ricerca di un medico curante e, laddove possibile, della scelta tra medico, chirurgo, barbiere e talora "praticone", con il timore ed anche la certezza di dover affrontare un grosso sacrificio economico per le cure che dovevano essere somministrate, e l'incertezza dell'efficacia di queste per la fallacità della medicina ufficiale, basata esclusivamente sulle scarse conoscenze accademiche, sull'empirismo o sull'uso ed abuso di sostanze non sufficientemente sperimentate, esse stesse potenzialmente iatrogene, quindi dannose. La situazione che ogni individuo si trovava ad affrontare in caso di bisogno di cure mediche era quindi puramente politica, ossia di scelta.

I medici cattedratici ed i laureati del tempo forse erano troppo costosi e non alla portata di tutti, e forse disdegnavano la plebe e la nascente borghesia per dedicarsi esclusivamente alla ricca nobiltà ed al

⁽¹⁾ Vedi MARIO CORDA, *Disposizioni regie sulla circolazione dei libri in Sardegna nel '600*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari", nuova serie XXX (vol. L), 1994, pp. 165-199.

clero ⁽²⁾. In numero non esiguo, ma insufficiente, provenivano dalla Spagna e dal bacino del Mediterraneo, mentre gli isolani, in assenza di un'università sarda, dovevano varcare il mare per andare a studiare nelle Università Reali spagnole o in quelle italiane, più ambite ⁽³⁾.

Si dovette attendere la bolla pontificia di Papa Paolo V del 1606, che istituiva l'Università di Cagliari, e la sua equiparazione per privilegi e regole a quelle spagnole con il Regio Diploma del 1620, per l'inizio dei primi studi accademici nell'isola. L'Ateneo aprì i battenti nel 1626 con l'istituzione di due cattedre di medicina, rette la prima dal dottor Salvatore Mostallino, la seconda affidata al dottor Antonio Galcerin, mentre non fu eletta alcuna cattedra di chirurgia, per la quale si dovettero attendere ancora molti anni ⁽⁴⁾. Dopo alcuni anni, nel 1634, anche Sassari vide l'apertura della sua Università. Nell'anno 1636, infine, l'Ospedale Civico di S. Antonio fu consegnato ai religiosi dell'ordine di S. Giovanni di Dio, primo caposaldo di un iniziale tentativo d'organizzazione ospedaliera in Sardegna ⁽⁵⁾.

In attesa di un vero ordinamento, abbondavano i praticoni, gli empirici, i mestieranti, personaggi ambigui che vivevano ed operava-

⁽²⁾ Ogni comunità religiosa, a Cagliari, stipulava un accordo per lo più annuale con un sanitario, scelto tra i più prestigiosi della città, che retribuiva regolarmente. Abbiamo notizia che il famoso dottor Salvatore Mostallino, Protomedico del Regno e cattedratico universitario, seguì nel 1612 la Comunità di Padri della Compagnia di Gesù, mentre aveva un rapporto libero-professionale con il canonico Melchiorre Fensa, dal quale nel 1620 ricevette 10 starelli di orzo a saldo dei salari delle visite effettuate fino all'agosto dello stesso anno. (A.S.C., *Atti notarili sciolti*, notaio Francesco Castanja, vol. 127, carte non numerate, 24 ottobre 1620).

⁽³⁾ Affianco a medici sardi, quali il citato Mostallino, Giovanni Antonio Sanna, Giovanni Antonio Galcerin, Giovanni Geronimo Cabitzudo, Francesco Sarroch, Francesco Marcio, Antonio Scozia, Antonio Barò, Giacomo Saju, Alberto Pitzalis, Giuseppe Sollay, Antonio Sahony, Mariano Oliver, Giovanni Agostino Lutz, Giovanni Maria Tati, Giovanni Pietro Are, Gavino Farina, ed agli spagnoli Domingo Navarro, Miquel Frigado e Salvador Vadeill, la lettura dei minutari notarili evidenzia nel Seicento la presenza nell'isola anche di medici italiani, come i liguri Giacomo Ambrosino, Giovanni Battista Amoretto e Benedetto Bribbo, i napoletani Prospero Trota e Pietro Paolo Bruno, oltre ai francesi Giovanni de la Brixiera, Pietro Mercader, Alessandro Bronilloni.

⁽⁴⁾ Anche il Siotto Pintor, nella sua opera, si lamenta della poca considerazione in cui venivano tenuti i chirurghi. (SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria della Sardegna*, vol. I, p. 138) Secondo il Loddo Canepa, la prima cattedra universitaria di chirurgia fu affidata nel 1759 dal Bogino al Piazza, anche se l'insegnamento della materia doveva essere anteriore. (FRANCESCO LODDO CANEPA, *Dizionario Archivistico*, alla voce Chirurghi, Archivio Storico Sardo, vol. XXI, fasc. 3-4, 1939, p. 169-217)

⁽⁵⁾ BRUNO ANATRA, *Ospedalità in Sardegna tra Medioevo ed età moderna*, Studi e ricerche, n. 1, 1981, pp. 21-32.

no ai limiti della legalità. Tra essi molti chirurghi, i quali non sapevano né leggere, né scrivere, e tuttavia esercitavano causando talora la morte del paziente, e la quasi totalità dei barbieri, che sopravvivevano del lavoro loro concesso dalle troppe occupazioni dei chirurghi, o dall'assenza di questi ultimi, soprattutto nei paesi dell'interno. Per tale motivo l'associazione dei chirurghi con i medici operata nel tardo Cinquecento aveva portato innegabili benefici culturali, favorendo sicuramente una loro migliore preparazione professionale, ma anche impensabili vantaggi economici. I sanitari, infatti, allo scopo di regolare l'esercizio della professione si riunirono, probabilmente nell'aprile 1586, in una Confraternita, sotto l'invocazione dei SS. Cosma e Damiano, i santi fratelli anargiri, accolta nel convento dei Frati Mercedari del colle cagliaritano di Bonaria ⁽⁶⁾.

Il Parlamento del conte d'Elda del 1603 ed il Regolamento del Protomedico dottor Giovanni Maria Sanna del 1608 stabilirono ancora norme riguardanti medici, chirurghi e farmacisti, la loro formazione ed i loro doveri.

I chirurghi, se rinunciavano da una parte ad alcune tra le più elementari delle loro mansioni, riservandole ai barbieri, dall'altra iniziavano ad occuparsi di interventi più difficili e complessi, di operazioni chirurgiche in senso moderno, come amputazioni, suture di ferite, estrazione di corpi estranei e di calcoli urinari, interventi di cataratta oculare, indice già di un progresso scientifico e tecnico alle soglie di quel '600 che per la Medicina, come per le altre discipline scientifiche, segnò un radicale cambiamento, con l'abbandono graduale delle vecchie concezioni risalenti all'antichità e al Medioevo, per un nuovo tipo di sperimentazione basata sull'osservazione diretta dei fenomeni vitali. Di notevole importanza in questo senso fu l'esecuzione delle autopsie, altro compito specifico, sui corpi dei defunti dei quali si voleva stabilire le cause della morte o studiarne la natura del male. Prima di compiere un simile intervento era tuttavia necessario il consenso dell'autorità ecclesiastica competente, pena la scomunica.

I chirurghi senza l'autorizzazione dei medici non potevano né curare certi mali come i tumori o le ferite profonde, né somministrare medicine – d'altro canto i medici non potevano compiere operazioni chirurgiche se non in caso di assoluta necessità – e nell'ambito delle loro competenze si annoverava anche l'assistenza alle partorienti, specie nei casi più difficili. In questo periodo però constatiamo come un

⁽⁶⁾ VINCENZO ATZENI, *Les ordinacions de la Confraria dels gloriosos metges Sant Cosme y Sant Damia dels doctors en medecina y mestres de silurgia de la ciutat de Caller*, in "Humana Studia", serie II, anno V, fasc. IV-V, Roma 1953, pp. 192-227.

simile compito incominci a diventare d'appannaggio quasi esclusivo delle levatrici, molto spesso empiriche, alcune stipendiate dal Comune ed in particolare dal Magistrato Civico sin dal Trecento.

2. *Gli atti notarili: chirurghi e cure.* – In generale dai testamenti dei chirurghi otteniamo notizie sulla loro consistenza patrimoniale e sull'armamentario chirurgico. A fianco di strumenti comuni come i rasoi per *afaytar*, per radere e le *lansettes*, i bisturi per salassare, molti chirurghi mostrano il possesso di pinze, forbici, specilli, sonde per cateterismi vescicali, seghe e trapani, serviziali, *speculum* ed altri attrezzi ostetrici (7).

Gli atti che interessano prevalentemente l'attività medica sono invece costituiti dalle obbligazioni e dai debitori, veri contratti tra una parte richiedente ed una proponente un intervento sanitario, con mutuo scambio di obbligazioni riguardanti i beni e le persone fisiche.

Ai chirurghi, come detto, competeva la cura della parte esteriore del corpo, quindi, col consenso dei medici, essi praticavano salassi e coppettazioni, applicavano sanguisughe, somministravano serviziali, cauterizzavano e curavano le ferite, iniziando a godere di esperienza, manualità ed anche di buona fama. Ne abbiamo notizia dagli atti notarili.

Un primo tipo di contratto che si reperta nei minutari riguarda le cure per ferite inferte, dovute a percosse o in seguito a colluttazioni, o causate da arma da taglio o da fuoco.

Per citare degli esempi, nel 1559 il capraro di Serdiana Antonio Tidu si professava debitore di trenta lire nei confronti del chirurgo Antonio Ferrando per una imprecisata cura, somma che avrebbe pagato entro alcuni mesi, offrendo in garanzia l'ipoteca delle sue capre (8); nel 1571 il contadino Lussurjo Lay abitante "en les coves de Santa Vendres", nelle grotte del borgo di S. Avendrace, prometteva di pagare entro un mese al chirurgo Cola Graco Parascano la somma di tre scudi per il salario della cura di una ferita al naso, dovuta ad una coltellata, che aveva reso necessario l'applicazione di cinque punti di sutura (9); nel 1599 il chirurgo Giovanni Antioco Canjano dichiarò di

(7) Vedi ENRICO FANNI, *Attività professionale e consistenza patrimoniale di un chirurgo della Cagliari seicentesca: Miquel Fermin de Santiago*, in *Appunti Sparsi*, anno IX, n. 3, 1999, pp. 31-33.

(8) A.S.C., *Atti notarili sciolti*, notaio Marco Ciprian, vol. 142, carte non numerate.

(9) A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Bernardino Coni, vol. 479, c. 117v.

ricevere dal procuratore fiscale Giovanni Angelo Concas la somma di 21 lire per la cura, praticata a Giovanni Pira, delle ferite al capo infertegli da Mimgaldo Quarto pastore di vacche e socio di soccida del Concas⁽¹⁰⁾, mentre nel 1626 Giovanni Mamusa, contadino di Pirri, affermava di dovere al chirurgo Diego Quirigo di Stampace la somma di 45 lire per la cura fatta a suo figlio Battista “*de un cop que portava al cap*” di una ferita al capo, che avrebbe pagato in due uguali rate⁽¹¹⁾.

Altre volte l'intervento aveva per oggetto un apostema frigido della spalla⁽¹²⁾, oppure un ascesso o una tumefazione d'incerta origine, come nel caso della giovane Bonaventura Siruis, affetta da un imprecisato *tumor* del costato. Nel 1636, il cognato di questa, il *mestre de carros* Giacomo Incani, contattò per le cure del caso il chirurgo valenzano di nome Gregorio Uxori, che abitava nel Castello di Cagliari, dove vi esercitava l'arte del chirurgo da almeno tre lustri.

La fama dell'Uxori era ben nota: presente in Sardegna fin dal 1619⁽¹³⁾, si ha notizia che già nel 1622, in associazione con un chirurgo cagliaritano, Michele Caviano, curò uno schiavo del nobile Don Simone Castanyer dalle ferite infertegli da un altro schiavo, di proprietà del nobile Don Filippo de Cervellon, ricevendo la parcella complessiva di 37 lire e 12 soldi.

La vicenda del ferimento conobbe risvolti legali, poiché il nobile de Cervellon si rifiutava di pagare le cure e fu costretto a farlo dalla Reale Udienza, tribunale dell'epoca. Ad essa si appellarono i due chirurghi, che ottennero di far mettere al pubblico incanto un piatto d'argento del nobile, venduto per la somma suddetta⁽¹⁴⁾.

L'Uxori visitò la giovane Siruis e stabilì la necessità di una cura, manifestando il suo ottimismo per l'eradicazione del male. Il 2 dicembre 1636, alla presenza dei testimoni e del notaio, Gregorio Uxori promise a Giacomo Incani di curare “*un tumor*” che Bonaventura Siruis aveva localizzato sulle costole fluttuanti e dichiarò che avrebbe

⁽¹⁰⁾ A.S.C., *Atti notarili sciolti*, notaio Girolamo Serpi, vol. 1112, c. 913.

⁽¹¹⁾ A.S.C., *Atti notarili sciolti*, notaio Giovanni Battista Parti, vol. 917, carte non numerate

⁽¹²⁾ Per apostema frigido s'intende un ascesso “freddo” di probabile natura tubercolare (A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giuseppe Grimaldo, vol. 894, c. 291)

⁽¹³⁾ In tale anno il chirurgo compare in qualità di testimone di un atto, in compagnia del *doctor* Salvatore Ravena di Alghero (A.S.C., *Atti notarili sciolti*, notaio Melchiorre Dessì, vol. 265, c. non numerate)

⁽¹⁴⁾ A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Francesco Marchia, vol. 1162, c. non numerate. Vedi il documento II in appendice documentaria.

fatto in modo che principalmente con “*lo favor y auxili divino*” e con la sua diligenza la giovane sarebbe stata “*sana y ben curada*”⁽¹⁵⁾.

In quei tempi l'intervento divino invocato doveva essere quanto meno auspicabile, data l'assenza di qualsiasi cognizione d'igiene, riguardante l'asepsi, e l'empirismo delle cure mediche, utilizzando erbe e sostanze animali e minerali, senza alcuna base scientifica.

L'Incani, accettando l'atto di obbligazione dell'Uxori, promise di pagargli la somma di 30 lire “*moneda callaresa*”, di cui quindici subito in contanti per l'uso di “*medessines*” e le restanti quindici alla fine della cura. Nell'atto venne inserita una clausola, per cui:

“... *no curant de dit un tumor a la dita Siriu en tal cas lo dit Incani al dit Uxori no sia obligat a pagar les dites quintze lliures per raho de son treball ...*”

se la giovane non fosse stata curata l'artigiano non avrebbe pagato la restante somma al chirurgo. Si potrebbe dire semplificando: se non mi curi, non ti pago⁽¹⁶⁾.

L'accordo è interessante, oltre che conveniente per entrambe le parti: il chirurgo in caso di fallimento avrebbe guadagnato i quattrini delle sue medicine e l'artigiano non avrebbe perduto l'intera somma, mentre in caso di successo la soddisfazione sarebbe stata di tutti.

Il chirurgo ed il *mestre de carros* non stipularono solamente quell'atto. Infatti, durante la visita effettuata alla giovane Bonaventura nella casa dell'Incani, venne alla luce un altro grave problema familiare. Uno dei figli dell'artigiano, Giuseppe, aveva perduto l'uso degli arti inferiori in seguito ad una tumefazione spinale, per cui l'Uxori si propose d'intervenire anche in questo caso. Il notaio rogò quindi un successivo atto di obbligazione, nel quale l'Uxori promise che avrebbe curato una contusione presente nella “*spina mallura*” con un gran tumore che affliggeva il ragazzo, e che da quel male, sempre “*mediant lo favor divino*” ed il suo intervento, sarebbe stato curato e “*restarà sà y bò*”⁽¹⁷⁾.

Il prezzo fissato fu lo stesso, trenta lire cagliaritano, di cui quindici subito in contanti per le medicine e tutto il necessario, e quindici a cura ultimata. L'Incani non possedeva altri contanti e dichiarò

⁽¹⁵⁾ A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giuseppe Grimaldo, vol. 889, c. 614. Vedi il documento III in appendice documentaria.

⁽¹⁶⁾ ENRICO FANNI, *Se non ti curo non mi paghi!* in “Bollettino dell'Ordine dei Medici Chirurghi e Odontoiatri della Provincia di Cagliari”, anno XVI, n. 5, 1997 maggio, pp. 31-32.

⁽¹⁷⁾ A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giuseppe Grimaldo, vol. 889, c. 615. Vedi il documento IV in appendice documentaria.

che avrebbe pagato l'acconto con 4 starelli di frumento, equivalenti a circa 160 chili, per il valore di 12 lire, e le restanti 18 lire alla fine della cura, sempre con il patto in caso di mancata guarigione l'Uxori non avrebbe ricevuto niente.

Possiamo presupporre la guarigione della giovane donna, ma sulle condizioni del ragazzo esprimiamo senz'altro dei dubbi. Ed infatti dopo quattro mesi, nel marzo 1637, mentre l'Incani aveva fatto cancellare dal notaio l'atto di obbligazione, con il quale l'Uxori prometteva di curare una dislocazione nelle vertebre e "*una gran contussidò*" che suo figlio aveva nella schiena, ancora da guarire, il *silurgia* davanti ai testimoni s'impegnò a curare il piccolo Giuseppe "*que restarà sà y bò*" e senza alcun difetto, chiedendo in cambio la restituzione della somma che, palesemente per l'inefficacia delle cure, l'artigiano gli aveva richiesto indietro ⁽¹⁸⁾.

Il ragazzo visse, e lo sappiamo dai registri parrocchiali perché ricevette il sacramento della cresima nella parrocchia cagliaritana di S. Anna negli anni successivi, ma purtroppo non sapremo mai con certezza l'esito delle cure, se queste abbiano cioè sortito l'effetto sperato dal genitore, e dal chirurgo, o se il ragazzo sia poi vissuto con menomazioni psicofisiche, che ne abbiano in qualche modo limitato la capacità lavorativa e le attività quotidiane della vita.

3. *Tipologia e clausole dei contratti.* – La vicenda testé narrata ci é utile per comprendere come negli atti notarili riguardanti argomenti sanitari, e spesso descrittivi i vissuti dell'epoca, molti riportino la prassi dell'invocazione dell'aiuto divino e la clausola del mancato pagamento della cura in caso d'insuccesso.

Nel 1609 il prebendato di Galtelli Antonio Ledda prometteva al medico francese Giovanni de la Brixiera di pagargli 50 lire e una *quartarolla* di vino se questi gli avesse curato la malattia che lo affliggeva ad una gamba. Dichiarava di aver anticipato 10 lire e 16 soldi e s'impegnava a pagare il resto a cura ultimata, "*y sempre y quant no lo sane que no sia obligat a darli cosa ninguna*" sempre cioè con il patto che non guarito non avrebbe pagato ⁽¹⁹⁾.

Il chirurgo Antonio Santoro, nel 1631, s'impegnava a curare le piaghe della gamba e del ginocchio della piccola Caterina Arrubiu, per la somma di 30 lire. In caso d'insuccesso avrebbe ricevuto solamente 15

⁽¹⁸⁾ A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giuseppe Grimaldo, vol. 890, c. 82v. Vedi il documento V in appendice documentaria.

⁽¹⁹⁾ A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giovanni Manca, vol. 1152, c. 42.

lire “*por sus trabaiills y medessinas*” (20). Ed il chirurgo siciliano Antonino Romano avrebbe ottenuto dal pescatore stampacino Diego Fanutza la somma di 14 patacche in cambio della cura di piaghe presenti nel fianco e braccio sinistro. Le avrebbe ricevute in contanti “*encontinent que ditas plagas seran guaridas en perfectiò*”, con la solita clausola che in caso di insuccesso non avrebbe che avuto le cinque lire che il Fanutza gli dava d’anticipo, le quali in tal caso il pescatore “*se las perdona*” (21).

Anche nelle patologie più gravi e complesse, di pertinenza medica, si registra lo stesso cliché. Nel 1637 il *doctor en arts y medecina* Francesco Sarroch prometteva “*Deu volent*” di curare il negoziante napoletano Francesco Fiumaro, affetto da una *gota* che lo aveva colpito al braccio sinistro, che non poteva articolare. Avrebbe ricevuto per le cure e le medicine 25 scudi, pari a 62 lire e mezza, con la clausola che il mercante gliene avrebbe dato la metà quando avrebbe cominciato ad usare il braccio e l’altra metà “*quant reste del tot acabat de curar*”, ossia alla fine della cura a guarigione avvenuta, non sentendosi invece tenuto a pagarlo in caso di insuccesso (22).

Considerando che per *gota* s’intendeva un ictus cerebrale, esitato nel nostro caso in emiparesi sinistra, è facile prevedere l’esito della terapia e la conclusione della vicenda.

Più curioso fu l’intervento, nel 1602, del chirurgo sassarese Francesco Ogiano Carlino, il quale s’impegnava in Sassari a curare il cagliaritano Nicola Blancafort affetta da una “*perlisia*” che gli aveva colpito “*mans, peus, y jenolls*”, in altre parole le articolazioni delle estremità, e lo aveva reso invalido, in modo tale che “*no pot ajudar ni valer en anar y caminar donarse de menjar beure scrivere et alias*” non poteva lavorare, camminare, mangiare, bere e scrivere, in pratica svolgere le più elementari attività di vita quotidiana. Più che epilessia – in catalano veniva usato il termine *perlisia* – potrebbe trattarsi di un’affezione di tipo degenerativo delle articolazioni, come l’artrosi o l’artrite reumatoide.

“... *confiant en la misericordia de Nostre Señor Deu Jesus Christo, y en las entercessions de la sua beneyta mare Señora Nuestra y dels gloriosos martirs Sant Cosme, y Damia entenench curarlo y sanarlo de la dita enfermedat de manera que podra caminar, se servexa de sas mans ...*”

(20) A.S.C., *Atti notarili sciolti*, notaio Didaco Xinto, vol. 1336, carte non numerate.

(21) A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giacomo Saju, vol. 1885, carte non numerate

(22) A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giovanni Agostino Cao, vol. 279, c. 98. Vedi il documento VI in appendice documentaria.

confidando nella misericordia di Gesù Cristo con intercessione della Madonna e dei santi Cosma e Damiano, intendendo guarire il suo paziente, il chirurgo sassarese si sarebbe trasferito in Cagliari nell'abitazione del Blancafort, speso per il viaggio d'andata e ritorno, per il vitto e l'alloggio per tutta la durata della cura e con 150 lire di compenso. Inoltre, avrebbe potuto esercitare liberamente la sua professione in Cagliari senza contraddizione del paziente, che invece obbligava a sottostare alle sue ferree regole dietetiche e di vita, costringendo infine il mercante a non viaggiare fino alla fine della terapia, pena la vanificazione della cura che avrebbe comportato l'immediato pagamento del salario. Solo alla fine della cura, in caso d'insuccesso il Blancafort si sarebbe potuto rifiutare di pagare! ⁽²³⁾.

4. *Conclusioni.* – Un'attenta lettura e valutazione di documenti notarili riguardanti la professione medico-chirurgica ha evidenziato come questi atti siano abbastanza frequenti. La tipologia del contratto era sempre la stessa: obbligazione ed impegno reciproco a curare una malattia e a pagare solo le cure ricevute che avessero sortito effetto, per la capacità del sanitario ed anche mediante l'aiuto divino!

In un campione casuale di minutari consultati, relativi agli atti notarili della Tappa di Insinuazione di Cagliari ed ai secoli XVI-XVIII, questo genere di atti appare diffuso nei soli Cinquecento e Seicento, non essendosi reperiti atti simili nel Settecento, secolo in cui iniziò il regime sabaudò. Si è pensato quindi ad un genere di contratto particolare, legato al mondo spagnolo ed alla sua concezione della vita e della malattia, ed alle sue innumerevoli Leggi e Prammatiche. Infatti, invece ci si è resi conto della probabile e possibile universalità della formula.

Piercarlo Caracci, in uno studio del 1966 ⁽²⁴⁾, riporta un'analogha notizia riguardante una regione come il Friuli, molto lontana per usi, costumi, cultura e tradizioni dalla Sardegna. In sintesi, in due differenti atti notarili, rogati a Cividale nel 1430, il chirurgo Bonincontra prometteva di curare Jacopo Zan, un calzolaio di Udine, da ferite all'inguine, mantenendolo a proprio carico nella propria abitazione. Il prezzo della cura venne fissato in venti ducati d'oro, metà in contanti ed il resto a guarigione avvenuta, con l'impegno che "*quod si non sanaretur non teneatur ad dicto decem ducatos solvendum*" in

⁽²³⁾ A.S.C., *Atti notarili sciolti*, notaio Gavino Casarajo, vol. 123, carte non numerate. Vedi il documento I in appendice documentaria.

⁽²⁴⁾ PIERCARLO CARACCI, *Due contratti notarili inediti del XV secolo*, in "Collana di Pagine di Storia della Medicina", Miscellanea n. 12, Roma 1966, pp. 31-44.

caso di mancata guarigione la somma residua non sarebbe stata dovuta.

Secondo tale studioso, la stesura del contratto con onorario fissato in via preventiva, ed almeno per la metà subordinato alla completa guarigione, sarebbe in rapporto alla tormentata questione dei compensi forfettari nel campo delle libere professioni. Infatti, da parte dei giuristi v'era molta diffidenza nei confronti di tali contratti, temendo che i sanitari potessero così abusare dell'apprensione del cliente verso il proprio stato di salute, tanto che spesso venivano annullati per vizio di consenso.

APPENDICE DOCUMENTARIA

I documenti riprodotti in appendice provengono dall'Archivio di Stato di Cagliari, Atti notarili della Tappa di Cagliari, che verrà per comodità abbreviato in A.S.C., e sono inseriti in ordine cronologico.

Poiché talora nei minutari notarili i fogli non recano numerazione, si segnala con la posizione archivistica la data cronica e topica. Per i documenti in cui le indicazioni cronologiche non sono complete ci si riferisce a documenti precedentemente datati, indicando tra parentesi l'integrazione.

La trascrizione rispetta il criterio storico, e non quello paleografico integrale.

I

Sassari, 4 luglio 1602.

Obbligazione del chirurgo sassarese Francesco Ogiano Carlino nei confronti di Nicola Blancafort abitante nella Marina di Cagliari: promette di curarlo da un'affezione (perlesia) che gli ha colpito gli arti e lo ha reso invalido, in cambio di vitto, alloggio a Cagliari e 150 lire.

A.S.C., *Atti notarili sciolti*, notaio Gavino Casarajo, vol. 123, carte non numerate.

Die quarta mensis julii anno a Nativitate Domini MDCII Sasser.

Yo Francisco Ogiano y Carlino chirurgich desta ciutat de Sasser. Attes y considerat que Nicolau Blancafort natural de la Marina de Caller esta enferm de perlesia anys son en mans, peus, y jenolls la qual lo dete que no pot ajudar ni valer en anar y caminar donarse de menjar beure scrivre et alias, ego dit Ogiano Carlino confiant en la misericordia de Nostre Señor Deu Jesus Christo, y en las entercessions de la sua beneyta mare Señora Nuestra y dels gloriosos martirs Sant Cosme, y Damia entench curarlo y sanarlo de la dita enfermedat de manera que podra caminar se servexa de sas mans en lo que tendra mester, si, e segons los demes sans los tenen y se servexen per la infrascrita cantitat que dit Blancafort se obligara donarme y ab los pactes y condicions infrascrits, y no altrament ni de al-

tra manera perço de grat y certa sua sciencia convenich, y en bona fe promet al dit Nicolau Blancafort que es present etc que Deu volent ab aquell y en sa compaignia [...] me partire desta ciyutat per la de Caller fent me pero aquell los gastos de tot lo necessary del vivre, cavalgadura et alias per lo cami tanto a la anada com a la tornada y arribant plaent al Señor comensare a curarlo de la dita perlesia donantme pero aquell totes les medeçines que yo li demanare a sos gastos y despeses y ab aço que durant dita cura haja de estar a las reglas y ordens que yo li donare tant en lo vivre com en lo governarse y en lo interim que estare curantlo, y medicantlo sera obligat com se obliga donantme tot lo necessary al vito y dormir conforme ma qualitat en sa casa gratis y sens poder petendre permi ni salari algu de mi per aquell y axibe que yo puga sens impediment, y sens poder petendre cosa alguna dit Blancafort contra mi, puga curar, y medicar altres persones y los salarys que de aquella haure y guanjare que puga fer per meus proprijs fassa ultra lo salari infrascrit que aquell me donara et interim durant dita cura que aquell no puga partirse de dita sa casa per altre lloch del present Regne ni fora dell que no sia ab expressa llisensia mia, o, vero acabat sia de curar y si per cas volgues anar, o, partirse abans de acabar dita cura, ara sia al principi, mig, o, fi de aquella, o, com se vulla etiam no comensada que sia obligat pagarme la infrascrita cantitat, y estant dit Blancafort a totes les predites coses fetes les diligensies que li tinch a fer a effecte de curarlo effectuant aquell tot lo sobre dit no essent curat que no sia obligat donarme cosa alguna. A les quals coses essent present y acceptant personalmente atrobat Nicolau Blancafort promet y se obliga que ultra les predites pactes dalt calendats, y per dit Carlino y per ell acceptats darli en satisfaçio de sos treballs guarit [...] cura donarli encontinent sent sinquanta lliures de moneda cor(rente en el) present Regne sens litigys, strepit ni figura de judisy ans a bes[...] y carta de ters etc et praedicta dictae partes promiserunt ad invicem et vicissim attendere sine aliqua videlicet dilatione escusatione diffugio vel malitia cum salario procuratoris inter ciutate Calaris et apendiciorum illius viginti et extra [tri]ginta solidos reffeciones expensarium utis et extra super quibus credatur pars parti nostrum obtemperanti etc suo solo simplici verbo vel saltim solo simplici juramento nullo alio probationum genere nec judiciaria taxatione requisitis. Promittentes ad invicem non firmare jus etc cessione bonorum facere etc nec aliq[...] contrarum opponere etc et pro his ad invicem obligaruntur per [...] omnia eorum bona mobilia et immobilia etc renunciantes legi juri [...] consuetudini si qua sit prohibendi restitutione expensarum damnorum et [...] fieri etc et proprio foro et submitentes nos ad invicem foro Regii Vicarium civitatis et Castri Callaris etc et alteris et generaliter renunciantes omnibus legibus etc et legi dicent generalem renuntiationem non valere etc et ut supra et juramentus ad Dominum Deum etc hes igitur etc fiat large.

Testes Matheus Mata Alcansis sive custos calcerium Sancti Offici et Andreus Buscagreso sartor et Antonius Capureddu scriptor qui firmam accepit pro notario publico.

Signum Gavini Casarajo civis Sassari auctorisatione apostolica ubisque regia vero per hoc omnipresenti Sardiniae Regnum publici notari qui propriis missis interf[...] de requisitium clari.

II.

(Cagliari), 23 aprile (1622).

I chirurghi Michele Caviano e Gregorio Ossorio, abitanti in Cagliari, ricevono dall'astatore pubblico la somma di 37 lire e 12 soldi per le cure praticate allo schiavo del nobile Don Simone Castanyer, per le ferite infertegli dallo schiavo del nobile Don Filippo de Cervellon.

A.S.C., Atti notarili legati, notaio Francesco Marchia, vol. 1162, c. non numerate.

Die XXIII Aprilis.

Mestre Miquel Caviano y Gregorio Ossorio silurgians habitants en la Ciutat de Caller confessan y en veritat regonexen a Antiogo Fadda corredor publich habitant en lo appendissi de Vilanova present que de aquell ha hagudes y rebudes en dines comptants en presentia del nottari y testes infra scripts trenta set lliures y dotze sous e son a bon compte de la cura que segons asserexen los dits Gaviano y Ossorio han fet al sclau del noble Don Simon Castanyer de una ferida que li dona lo sclau del noble Don Philip de Cervellon les quals trenta set lliures y dotze sous son procehidas del preu y valor de un plat de plata exequat al dit Don Phelip per orde de Sa Exelencia a ynstancia del dit noble Don Simon Castanyer y venut en lo encant publich per lo dit Fadda e perço renunciand etc ne li fan y ferman apocha de aquelles etc Actum.

Testes son Matheu Ram axibe corredor publich y Mestre Joan Pira sastre habitant en Caller.

III

Cagliari, 2 dicembre 1636.

Il chirurgo valenzano Gregorio Uxorio, domiciliato nel Castello di Cagliari, promette a Giacomo Incani mestre de carros, abitante in Stampace, che curerà un tumore che la cognata Bonaventura Siruis ha sulle costole fluttuanti, per la somma di 30 lire, di cui 15 in contanti per le medicine, e le restanti alla fine della cura. Se la Sirius non sarà curata, l'Incani non sarà tenuto a pagare il chirurgo.

A.S.C., Atti notarili legati, notaio Giuseppe Grimaldo, vol. 889, c. 614.

Die 2 Xbris 1636 Stampacis.

Gregorio Uxorio silurgia valencia domiciliat en la present ciutat y Castell de Caller de son grat etc conve, promet y se obliga al infrascrit Jacu Incani que curara un tumor que diu tenir en las costellas mendrosas la persona de Bintura Siruis cugnada del dit Incani y fara de modo que primarament ab lo favor y auxili divino y ab la diligentia del dit Uxorio etc sera la dita Sirius sana y ben curada que anira com per abans anava sana y libera. E lo dit Mossen Jacu Incani mestre de carros habitant en lo Burgo del appendissi de Stampaig essent present etc accepta la dita obligatio per lo dit Uxorio a ell com dit es feta y en paga y satisfactio de aquella li promet dar trenta lliures moneda callaresa com sia que quintze lliures confessa dit Uxori haver hagut y rebut del Incani en di- nes comptants a ses lliberes voluntats per raho del recapte de medessinas e satisfara mester en dita cura e les restants quintze les hi dara y pagara axibe en di- nes comptants acabada sia dita cura y no curant de dit un tumor a la dita Sirui en tal cas lo dit Incani al dit Uxori no sia obligat a pagar les dites quintze lliures per raho de son treball. Totes les quals coses ad invicem et vicissim prometen adimplir ab obligatio de llur persones bens y ab jurament llargament.

Testes son Llorens Artal y Salvador Abis negossiants en dit appendissi de Estampaig habitants.

a margine.

Die 31 martii 1637.

Lo present acte es cancellat instant los dits Gregori Uxori y Jacu Incani, resta cancellat per ser satisfectes ad invicem lo per ells pactat y obligats y axi volen sia lineatur.

Testimonis Miquel Belota y Basilio Masala. Grimaldo notarius.

IV

Cagliari (2 dicembre 1636).

Il chirurgo valenzano Gregorio Uxori promette a Giacomo Incani mestre de carros di Stampace che curerà un figlio dell'Incani di nome Giuseppe, affetto da una contusione presente nella spina dorsale con una grande tumefazione, con perdita dell'uso delle gambe, per la somma di 30 lire.

A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giuseppe Grimaldo, vol. 889, c. 615.

Dicto die Stampacis.

Lo dit Gregori Uxori de son grat etc conve, promet y se obliga al dit infrascrit Mestre Jacu Incani habitant en dito Burgo del appendissi de Stampaig que curara una contussio en la spina mallura ab un gran tumolo diu tenir un fill del

dit Incani nomenat Joseph prometent que ad aquell mediant lo favor divino y ses diligenties lo curara de dita infermitat, que restara sa y bo tal qual era en ans de di ta infermitat. E lo dit Mestre Jacu Incani promet y se obliga al dit Uxori que ly dara per dit effecte trenta lliures moneda callaresa en dines comptants, çoes quintze li te dat y lo dit Uxori confessa haver hagut del dit Incani en dines comptants per lo gasto se fara en dita cura per raho de medessinas et als necessary y axibe li dara altres quintze lliures per raho de son treball haguda dita cura son bon degret effecte com sia que a bon compte confessa haver dit Uxori de dit Incani rebut dotze lliures en lo valor de quatre estarels de forment ly te venut y dat al preu corre de comptants uuy die present. E les restants tres lliures les hi dara y pagara axibe de comptants finida sia dita curasens que reste lo dit Joseph corconat ans be anira com per abans era sa anava y caminava y non curant de dit mal contusios al dit Joseph en tal cas lo dit Uxori promet restituir al dir Incani les dotze lliures en di nes comptants. Totes les quals coses les parts predites ad invicem et vicissim prometen adimplir ab obligatio de llur persones bens y ab jurament llargament.

Testes son los predites.

a margine.

Die 31 martii 1637.

Lo present acte es cancellat instant lo dit Gregori Uxori y Jacu Incani per ser sactisfets ad invicem lo per ells pactat y obligats y axi etc.

Testimonis Miquel Belota y Basilio Masala. Grimaldo notarius.

V

(Cagliari, 31 marzo 1637).

Il chirurgo valenzano Gregorio Uxorio, avendo cancellato il precedente atto, in cui si obbligava a curare il figlio del mestre de carros Giacomo Incani di Stampace, che non è ancora guarito, si riobbliga a curarlo.

A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giuseppe Grimaldo, vol. 890, c. 82v.

Dicto die.

Gregorio Uxorio silurgia domiciliat en la present ciutat y Castell de Caller ates y considerat que uui die present ell ab Mossen Jacu Incani mestre de carros del Burgo del appendissi de Stampaig han cancellat lo acte rebut per lo notari infrascrit a dos del mes de Xbre del passat any MDCXXXVI ab lo qual dit Uxorio se era obligat curar una dislocatiò en las vertimes y una gran contussió que te en la squena un fill de dit Incani y que per curar aquella lo dit Incani ly daria trenta lliures çoes quintze lliures per los gastos de les medessinas y altres

quintze lliures per lo trailla havia de tenir en dita cura com sia que no obstant sia dit e prechalendat acte cancellat y lo dit Joseph no sia ancora curat. Perço lo dit Uxorio de son grat etc conve promet y se obliga al dit Incani absent etc que curarà de dit mal al dit Joseph aque restarà sa y bo sens digun deffecte en quant a dit mal y no dantli sa y bo sens digu deffecte en tal cas dites quintze lliures que te rebut per lo trailla per ell fet y faedor en dita cura lis hi darà y tornarà en dines comptants fermant lo present acte ab jurament llargament. Testes son Miquel Beloto mariner jenoves y Juan Baptista Puxeddu scriva de la vila de Mamuyada en lo appendissi de Llapola habitants.

VI

Cagliari, 17 aprile 1637.

Il doctor en ars y medecina Francesco Sarroch promette di curare il negoziante napoletano Francesco Fiumaro, affetto da un'emiparesi (gota) che lo ha colpito al braccio sinistro che non può muovere. Riceverà per le cure e le medicine 25 scudi, pari a 62 lire e mezza, con la clausola che il negoziante gliene darà la metà quando comincerà a usare il braccio e l'altra metà alla fine della cura a guarigione avvenuta, e non sarà invece tenuto a pagarlo in caso di insuccesso.

A.S.C., *Atti notarili legati*, notaio Giovanni Agostino Cao, vol. 279, c. 98.

Die decimo septimo mensis aprilis anno a nativitate Domini millesimo sexcentesimo trigesimo septimo Llapola Calaris.

Francisco Fiumaro negossiant neapolita habitant en la costa del appendissi de la Llapola per quant diu que lo infrascrit doctor en ars y medecina Francesch Sarroch a estes coses present y acceptant li ha promes de verbo Deu volent curalo a ell dit Fiumaro de la gota del bras squerro de la qual uuy actualment esta ferit e impedit de modo tal que puga manejar y servirsen de aquell y reste del tot curat de la tal dita gota en manera que no li empedesca en cosa alguna per tant lo dit Fiumaro de son grat y certa sciencia e per ell etc ab tenor del present etc conve promet y se obliga al dit dotor Sarroch a estes coses com dit es present y acceptant e als seus etc que per solutio y satisfatio y paga axi de totes les medecines y demes y demes ingredients et als faran mester per a curar lo sus dit bras de la gota sus dita qual es posara lo dit doctor Saroch a sos propis gastos y despeses del dit doctor com per son treball de la cura sus dita de aquell sempre que empero reste del tot curat y no altrament li dara satisfara y pagara segons que axi dar satisfacer y pagar li promet al dit doctor Sarroch y als seus ja dits etc vint y sinch scuts valents sexanta y dos lliures y deu sous moneda callaresa pagadores en dines comptants desta manera a saber la meytat comensant Deu volent a manejar lo dit bras y valentse dels dits da la ma de aquella y l'altra

meytat quant reste del tot acabat de curar ab axibe pacte y obligatio que no curantlohi segons dalt sta dit que en tal cas no sie com axi no volr esser tingut ni obligat a satisfer ni pagarli cosa diguna de aquelles axi de acordi entre dictes parts pactat y en pacte deduit a vingut y concordat totes les quals coses eo sus dit pacte com dit es salvo y no altrament lo dit Fiumaro promet que attendra y adimplira com dit es dins lo Castell de Caller, o, de dit e present appendissi de la Llapola sens dilatio alguna etc ab salari de procurador etc ab restitutio de tots danys y missions y despeses etc sobre les quals etc e per attendre y adimplir totes dites coses ne obliga sa persona y tots sos bens mobles y imobles etc ab totes les renunciations oportunes y necessaries y de son propri for etc sotsmententse perço al for y jurisdicchio del Veguer real de Caller, o, de altre qual se vol jutgie secular etc renuntiant de certa sciencia sobre dites coses a la lley si convenerit ff etc y a tot altre dret etc fent y fermant les predites coses ab scriptura de ters y jurament llargament etc per quant lo die present es feriat en honor de la sanctissima pascua de resurreccio del señor y en semblants dies feriats no se puga ferma la dita scriptura de ters perço fa procura irrevocable al notari regent la scrivania de la curia del Real Vigueriu de Caller, o, a qual se vol de sos escrivans insolidum per aque en altre die no feria se puga ferma la dita scriptura de ters en lo llibre e perço obligan la persona y bens del dit constituent etc ab promesa etc Actum.

Testimonis de les predites coses son Miquel Guasch notari Jacinto Peris y Francisch Orrù pescador de la Llapola y Estampaig respective habitants.

GIORGIO PUDDU

ASPETTI ECONOMICI E DIPLOMATICO-CONSOLARI
NELLA POLITICA DEL REGNO DI SARDEGNA
IN ETÀ NAPOLEONICA (1806/1807)

Il 1806 segna ancora per il regno di Sardegna la prosecuzione di quella lotta contro la Francia iniziata fin dall'autunno del 1792, in piena temperie rivoluzionaria, e portata avanti attraverso una lunga serie di insuccessi che ora la nuova realtà napoleonica rendeva ancora più dolorosi. Al di là dei fatti umilianti dell'ultimo decennio del '700, le circostanze successive dell'immane lotta tra Europa coalizzata e Francia napoleonica non avevano prodotto per casa Savoia che risultati sconfortanti, confermati dall'abbandono degli stati di terraferma e dall'inizio di un lungo peregrinare presso le corti degli stati italiani. La rottura degli accordi di Amiens, oltre che nel regno sardo, aveva riacceso molte speranze anche al di là della Manica, ma i fatti di Austerlitz (2 dicembre 1805) e la successiva pace di Presburgo avevano posto le basi di quel rimaneggiamento ancora più marcato della carta geo-politica del continente.

È indubbiamente consequenziale che Presburgo abbia costituito per il regno di Sardegna e per il suo casato un ulteriore aggravamento della situazione, poiché il consolidamento del dominio francese in Europa e in Italia non lasciava alternative ai Savoia in fuga. La notizia degli accordi con casa d'Austria aveva seminato il terrore alla corte dei Borboni di Napoli, non meno di quella dei precedenti trionfi di Austerlitz, ma altrettanti timori doveva sollevare presso i Savoia, ospiti in quel periodo, di Ferdinando e Carolina. A questi ultimi non rimarrà, in mezzo a tanto sconforto, che puntare sotto protezione inglese su Palermo, abbandonando il regno, tranne Gaeta, difesa dal principe d'Assia Philippstadt, a Giuseppe Bonaparte e a Massena. Ai primi, similmente, l'alternativa rimasta era rappresentata dalla Sardegna, unica porzione degli stati su cui – in mezzo a tanto strapop-

tere francese – tentar di evitare un “vulnus” che pregiudicasse la consistenza della sovranità ⁽¹⁾.

La gravità del momento per i Savoia era sotto gli occhi delle cancellerie d'Europa, in una posizione, data la precarietà delle risorse dell'Erario, più carica d'incognite persino rispetto allo stesso casato borbonico con cui aveva condiviso sostanzialmente la stessa sorte. Del resto tali difficoltà risultavano configurabili fin dall'inizio della lotta tra Francia ed Europa coalizzata, prima ancora che l'impronta nazionale delle guerre rivoluzionarie si colorasse con la presenza di Bonaparte delle tinte imperialistiche.

I ripetuti tentativi di estendere l'egemonia da parte francese, in ogni caso, dovevano fare i conti con la politica del governo di Londra, in una competizione allo spasimo nei confronti della quale il regno di Sardegna, potenza di secondo rango, poteva contrapporre solo esigue risorse.

Da parte sarda, i rapporti di interrelazione con Inghilterra e Francia erano dopotutto di vecchia data. Per la prima era impensabi-

(1) Paradossalmente Ferdinando e Carolina, che dopo Trafalgar avevano intravisto una probabile caduta di Bonaparte, in conseguenza del successo di Austerlitz, si vedevano costretti a mutare opinione e residenza; “i Borboni non regneranno più a Napoli”, aveva dichiarato espressamente Napoleone. Cfr. V. TARLE, *Napoleone*, Roma 1964, p. 179. Dopotutto, fin dall'inizio della campagna militare in Germania, lo stato maggiore francese aveva informato il suo comandante acuartierato in Puglia di conquistare Napoli. Il piano non ebbe esecuzione per l'esiguità dei reparti stanziati in quello scacchiere. Più tardi, dopo Presburgo, la corte napoletana fu spinta precipitosamente ad abbandonare la capitale solo tre giorni prima dell'arrivo del gen. Massena. Lo stesso giorno della partenza dei Borboni, 11 febbraio 1806, anche Vittorio Emanuele I di Savoia partiva da Gaeta per Cagliari. A. SEGRE, *Vittorio Emanuele I*, Torino 1928, pp. 121, 124. Il viaggio dei Savoia per la Sardegna avvenne su una nave russa appositamente fornita dal principe Kozlovskij, rappresentante dello zar presso il governo di S.M. sarda e, con lui, compagno di viaggio. P. CAZZOLA, *P.B. Kozlovskij, ambasciatore russo in Sardegna e a Torino*, in “All'ombra dell'aquila imperiale”. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori sbaudi in età napoleonica (1802-1814). Atti del convegno, Torino, 15-18 ottobre 1990, vol. II, Roma 1994, p. 866.

Il trasferimento del sovrano sabaudo avveniva in un clima denso di incognite, tenuto conto della posizione politica di Parigi nei confronti di casa Savoia, e a dispetto delle premure e delle mille attenzioni che, prima di Austerlitz, Carlo Felice aveva riservato ai vascelli francesi in Sardegna. Quest'ultima ormai rappresentava per il casato l'ultima spiaggia, dopo i successi di Bonaparte che direttamente o indirettamente avevano reso soggetti tutti gli stati italiani, ad eccezione del regno d'Etruria e dello Stato pontificio. La sovranità di quest'ultimo era addirittura condizionata dalla presenza di reparti francesi ad Ancona e Civitavecchia. P. MARTINI, *Storia di Sardegna dall'anno 1799 al 1816*, Cagliari 1852, p. 147; M.L. PLAISANT, *Timori d'invasione e progetti di difesa in Sardegna dal 1805 al 1808*, in “Annali della facoltà di Lettere e Filosofia”, nuova serie, vol. II (XXXIX), Cagliari 1981, p. 256.

le sottovalutare la valenza della Sardegna soprattutto dopo gli accordi di Utrecht, allorchè il governo di St. James aveva messo chiaramente in luce il suo gioco strategico che, dopo gli interventi in Corsica, nell'isola d'Elba, a Minorca e a Malta, non poteva non caldeggiare con interesse anche il condizionamento del dominio insulare sabauda. Quanto alla Francia, la sua presenza all'interno dei giochi e dei circuiti economici della Sardegna era un fatto noto, data la presenza frequente di suoi operatori commerciali per tutto il '700⁽²⁾.

Questa posizione se da un lato poteva arrecare sul piano commerciale degli indiscussi vantaggi, magari configurabili all'interno di una congiuntura internazionale favorevole, finiva, nella prospettiva di un conflitto allargato, qual'era quello che imperversava in epoca napoleonica, per collocare la Sardegna all'interno di una morsa tra il martello francese e l'incudine britannica.

La peculiarità delle guerre intraprese dalla "Grand Nation" non poteva che influire sulla stabilità del regno sardo, perché al di là dell'iniziale impronta rivoluzionaria che le caratterizzava, alcuni aspetti di incisivo stampo economico commerciale, volti a colpire i traffici marittimi inglesi, non attesero l'efficacia del decreto di Berlino per manifestarsi, ma evidenziarono la loro forza fin dalle misure protezionistiche del lontano 1791. Poco più tardi essi proseguirono con l'atto di navigazione del 1793, per approdare ai divieti del 1798, che inibivano l'introduzione dei prodotti inglesi in Francia imbarcati su vascelli neutrali⁽³⁾. Infatti già da alcuni mesi precedenti i fatti di Brumaio, la Francia colpendo le merci britanniche, aveva finito poi per cautelarsi, stipulando accordi privilegiati con il regno di Napoli (1800), la Spagna e il Portogallo (1801, 1803), la Repubblica italiana (1803) e persino l'Impero Ottomano (1802)⁽⁴⁾.

Come si può constatare, l'impronta fortemente economica impressa da Bonaparte il 22 novembre 1806 a Berlino era stata ampiamente preceduta da analoghi provvedimenti normativi, come il de-

(2) F. BORLANDI, *Relazioni politico-economiche fra Inghilterra e Sardegna durante la Rivoluzione e l'Impero*, in "Rivista storica italiana", IV, fasc. III, Torino 1933, pp. 3, 6, 7. Nel corso del Settecento la presenza francese negli scali sardi e nel commercio isolano è piuttosto sostenuta, con la partecipazione di mercanti provenienti da Marsiglia o dal Mezzogiorno della Francia. Cfr. I. CALIA, *Francia e Sardegna nel Settecento. Economia, politica, cultura*. Milano 1993, pp. 25 e 126.

(3) Cfr. I. WALLERSTEIN, *Il sistema mondiale dell'economia moderna. L'era della seconda grande espansione dell'economia -mondo capitalistica (1730-1840)*, vol. III, Bologna 1995, p. 139.

(4) STURT J. WOOLF, *Napoleone e la conquista dell'Europa*, Roma-Bari 1990, p. 176.

creto promulgato nel giugno 1803 a Milano, ripreso e rinvigorito più tardi nel luglio del 1805. Il Blocco continentale, pertanto, che doveva manifestare tanto i suoi effetti negativi anche sulla Sardegna, si può valutare come la manifestazione di un conflitto che da commerciale finiva per convertirsi in un formidabile strumento di guerra; rappresentava in sostanza il momento più acuto della lotta antinglese condotta da Napoleone in Italia e in Europa, non propriamente la politica generale impressa dallo stesso Bonaparte in particolar modo in Italia dopo i successi di Marengo ⁽⁵⁾.

Se per la Sardegna le mire della politica francese rappresentavano un'indubbia minaccia, constatati gli intenti d'invasione reali o fittizi che la "Grand Nation" aveva manifestato anche dopo la sfortunata campagna del '92/93, indubbiamente le strategie interessate dell'Inghilterra non si riveleranno in alcuni casi meno insidiose. È inconfutabile, è vero, che i cospicui sussidi inglesi contribuirono a salvare a casa Savoia l'ultimo brandello di sovranità rimasto, ma è altrettanto innegabile che il governo di Londra più tardi agirà spregiudicatamente, insinuando la corte di Vittorio Emanuele I arroccata a Cagliari, in circostanze difficili, attraverso offerte di aiuti militari che avrebbero riprodotto in Sardegna il modello di penetrazione inglese già realizzato in Sicilia, rifugio sicuro di Ferdinando di Borbone e Maria Carolina.

Nella lotta volta a contenere con qualsiasi mezzo l'espansione francese, nel suo impegno teso, soprattutto dopo Amiens, ad impostare una guerra di difesa, l'Inghilterra non porrà alcun limite alla tutela dei suoi interessi politici e commerciali. Se da un lato Trafalgar aveva riequilibrato i risultati militari della III coalizione, dall'altro il primo ministro William Pitt, sull'onda degli umori espressi da alcuni settori della ricca borghesia mercantile inglese – che pur in minima percentuale continuerà a far convogliare i suoi prodotti nel Mediterraneo e negli Stati italiani – era pienamente consapevole che la competizione con la Francia napoleonica era ben lontana da una conclusione onorevole ⁽⁶⁾. Tuttavia, pur di fronte allo scenario scon-

⁽⁵⁾ C. ZAGHI, *L'Italia di Napoleone dalla Cisalpina al Regno*, in "Storia d'Italia", diretta da G. Galasso, vol. XIII, tomo I, Torino 1986, pp. 570, 571.

⁽⁶⁾ G.M. TREVELYAN, *Storia dell'Inghilterra nel secolo XIX*, Torino 1971, p. 118. I timori diffusi all'interno dell'establishment e fra la borghesia privilegiata inglesi erano provocati dalla determinazione con cui Bonaparte intendeva colpire la classe mercantile britannica in quegli scali collocati negli stati a lui direttamente o indirettamente legati. Occupando tali centri, la Francia dopo Trafalgar, poteva rilanciare la minaccia all'Inghilterra di uno sbarco in grande stile, utilizzando i vascelli disponibili in quei porti, e riproponendo quindi il precedente progetto vanificato

fortante di un'Europa in buona misura soggetta a Bonaparte, l'Inghilterra riuscirà, proprio in conseguenza delle stesse guerre, a modificare, migliorandolo, il tenore delle sue esportazioni, congelando in parte il commercio francese e garantendosi nel contempo il controllo dei circuiti commerciali e degli empori mondiali. Londra, quindi, proprio nell'anno fatale per casa Savoia, il 1806, finirà per reagire al decreto di Berlino, ma nel rafforzamento del suo vantaggio commerciale non porrà limiti nel colpire la politica degli stati neutrali, come avveniva per il regno di Sardegna ⁽⁷⁾.

La posizione inglese, dopotutto, era tipica di una potenza insulare seriamente preoccupata per l'impronta egemonica francese nell'Europa continentale; la sua concezione della politica estera era prevalentemente difensiva e poggiava su un punto talmente scontato da non essere né sottoposto a discussione né inserito negli ordini del giorno delle assisi diplomatiche fino al Congresso di Vienna: i diritti navali.

Si trattava per l'Inghilterra di un complesso di principi che avrebbero consentito la sua sopravvivenza attraverso il dominio dei mari e, quindi, attraverso un sistema garante della sua forza commerciale e dei suoi traffici; il blocco e il diritto di perquisire i vascelli neutrali rappresentavano caposaldi imprescindibili per il crollo del sistema economico contrapposto da Bonaparte, ma ovviamente, metteranno a durissima prova la resistenza dei paesi neutrali ⁽⁸⁾.

Oppresso da una straordinaria congiuntura internazionale, il regno di Sardegna aveva già ritagliato la sua condizione di stato neutrale. Perdurando il viceregato di Carlo Felice, era stato emanato il primo atto di perfetta neutralità (ottobre 1803). La normativa entrava in vigore nel clima insicuro prodotto dalla pace di Amiens (25

dopo la smobilitazione del campo di Boulogne e il trasferimento dei reparti ivi concentrati e trasferiti in tutta fretta sui teatri d'operazione della III coalizione. E. TARLE, *Napoleone*, cit., p. 177. Dello stesso autore, cfr. pure: *la vita economica dell'Italia nell'età napoleonica*, Torino 1950, p. 134.

⁽⁷⁾ Per il mantenimento del tenore dei traffici, all'Inghilterra erano indispensabili l'allargamento della base commerciale e l'ampliamento del credito. Bonaparte era consapevole che colpendo uno dei due settori avrebbe avuto partita vinta. Eppure, per quanti sforzi potesse approfondire, la Francia napoleonica non riuscirà a conseguire i suoi obiettivi antinglesi, né a riagguantare i livelli del commercio estero conseguiti nell'89. I. WALLERSTEIN, *Il sistema mondiale*, cit., p. 139. La risposta al Blocco continentale fu opera del governo tory, sensibilizzato in particolare da armatori e costruttori navali, profondamente avversi alla politica dei neutrali. G. LEFEBVRE, *Napoleone*, Roma-Bari 1982, p. 284.

⁽⁸⁾ Sui diritti navali imposti e difesi dall'Inghilterra, cfr. H. KISSINGER, *Diplomazia della Restaurazione*, Milano 1973, pp. 39, 41.

marzo 1802), e sembrava voler estendere, pur in quell'incerta tempe-rie politica, una prima garanzia nella prospettiva di una prossima riapertura delle ostilità che non tarderà a riprender corpo, poiché l'Inghilterra, superando la formalità della dichiarazione di guerra, finirà per ridare nuovamente fuoco alle polveri (primavera 1804).

Quell'atto di neutralità, lungi dal preservare il regno dall'invasione di uno scomodo protettore come l'Inghilterra, finirà invece per favorire quest'ultima nel garantirsi nelle acque sarde approvvigionamento ed asilo e, per contro, per inibire alla Francia lo sviluppo di tranquilli traffici, a dispetto, quindi, dell'interesse pur mascherato di Napoleone, che in quel clima di pace intendeva riaprire un discorso di sviluppo commerciale ⁽⁹⁾.

Per il regno di Sardegna quel primo ricorso allo stato di neutralità non doveva risolversi nell'instaurazione di un reale regime di sicurezza, nell'estensione di un clima che garantisse certezze tali da consentire una ripresa sufficiente del volume dei traffici.

La natura di quelle norme aveva appena manifestato la sua fragile efficacia, quando la ripresa della guerra richiamava ancora da parte dell'establishment feliciano l'impellente necessità di riformulare in termini di maggior incisività un nuovo atto di neutralità. Il pregone del 20 aprile 1804, nello spirito che traspare dai suoi articoli, sembra infatti riproporre con determinazione la volontà di prender con forza le distanze dai due temibili avversari ⁽¹⁰⁾.

Tuttavia, anche in questa occasione, la sicurezza risultò ben lontana dall'esser raggiunta. Sul piano economico, l'allargamento del

⁽⁹⁾ È noto che lo stato di neutralità del 1803 finiva per risolversi in una reale condizione di subordinazione agli interessi inglesi, contro i quali a propria difesa, il regno di Sardegna non aveva nulla da contrapporre. Cfr. F. BORLANDI, *Relazioni politico-economiche*, ct., p. 171. Sull'interesse di Napoleone ad un'ulteriore crescita della Francia, cfr. L. AREZIO, *La diplomazia sarda alla vigilia della III coalizione europea* (1804), in "Archivio storico sardo", vol. I, fasc. I, Cagliari 1905, p. 383.

⁽¹⁰⁾ Il pregone viceregio dell'aprile 1804 stabiliva che i vascelli da guerra e da corsa delle potenze in guerra non potevano godere di eventuali approvvigionamenti, essendo ad essi interdetto di incrociare all'interno delle acque territoriali sarde. F. BORLANDI, *Relazioni politico-economiche*, cit., p. 176. La normativa introdotta, più specificamente, garantiva la piena libertà di assicurare i traffici con gli scali delle "due potenze in guerra purchè non si estendano agli articoli, che in stato di guerra sono considerati come di contrabbando, quali sono le armi di ogni sorta"... Anche le prede potevano essere sbarcate in tutti i porti sardi, ma "verranno ammesse a libera pratica" solo a Cagliari ed Alghero. Solo in questi due scali le stesse potevano essere messe in vendita. Archivio di Stato di Cagliari (in seguito indicato A.S.C.), *Atti amministrativi e governativi*. Pregone di S.A.R. il duca del genovese riguardante la neutralità. Cagliari, 20 aprile 1804.

debito pubblico, i vuoti prodotti nelle rese in agricoltura, l'asfissia inevitabile nel commercio marittimo, rischiavano di mettere letteralmente alla corde l'economia del regno. Del resto, se i tentativi di azzardare aperture commerciali con gli inglesi finivano per sollevare la vibrante protesta da parte francese, analogamente, ogni interesse ad intavolare relazioni con marsigliesi o con altri loro connazionali si traduceva nelle reazioni dei sudditi di S. M. britannica.

Sotto l'aspetto politico-commerciale l'incertezza era altrettanto dominante: l'Inghilterra, a dispetto dello spirito dell'atto di neutralità, si riservava l'ancoraggio sicuro nell'arcipelago della Maddalena, e la Francia, per contro, si ritagliava un trattamento privilegiato all'ombra dello stesso atto che dava adito ai rifornimenti delle sue unità impegnate nella pesca del corallo e ai vascelli corsari nella libera pratica nel porto di Cagliari ⁽¹¹⁾. Paradossalmente, quell'atto si traduceva per il regno di Sardegna in una forma stranamente imparziale di comportamento rispetto a Francia e Inghilterra. Se di imparzialità si deve parlare, allora questa si manifestava tristemente in una sorta di alternanza nel soddisfare ora nascostamente le richieste inglesi, ora nel tentativo di attenuare la portata delle giustificate proteste francesi con la concessione di altrettante cortesie ⁽¹²⁾; in sostanza in termini nuovi, casa Savoia sembrava rinverdire l'antica impostazione politica della "bascule".

Dopotutto, il ricorso alla vecchia pratica dimostrava ancora una volta la fragilità dell'equilibrio sabauda, ora che Vittorio Emanuele I guadagnava le coste sarde rese ormai vulnerabili dopo la partenza di Nelson per il sacrificio di Trafalgar.

Le circostanze nelle quali il casato subalpino era precipitato sono state pur brevemente esposte e, pertanto, sarebbe superfluo ripropor-

⁽¹¹⁾ F. BORLANDI, *Relazioni politico-economiche*, cit. pp. 176, 178.

⁽¹²⁾ L'atteggiamento altalenante del governo sardo – occorre precisarlo – rispetto alle due grandi avversarie del momento era determinato unicamente dalla necessità di salvaguardare ad ogni costo quel che ancora restava di sovranità; una necessità pertanto che l'incalzare impellente delle circostanze spingeva spesso a scelte puramente pragmatiche. Tali scelte, quindi, non risultano configurabili nello spirito del primo provvedimento normativo sulla neutralità del 1803. Quella neutralità perfetta infatti prescriveva rigorosamente il rispetto di un uguale trattamento da riservare incondizionatamente sia agli inglesi che ai francesi.

Sul regio biglietto del 26 ottobre 1803 sulla neutralità, cfr. F. FRANCONI, *Gli inglesi e la Sardegna: conflitti e progetti politici nella prospettiva del crollo dell'impero napoleonico*, in "All'ombra dell'aquila imperiale": Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori sabaudi in età napoleonica (1802-1814), atti del convegno, Torino, 15-18 ottobre 1990, Roma 1994, p. 241.

le. Resta in ogni caso da sottolineare che il 1806 registra un incremento di notizie attestanti insieme agli aspetti politici, l'estensione e l'incancrenirsi della lotta commerciale con i relativi risvolti gravanti sulla Sardegna. Le relazioni dei consoli stranieri accreditati a Cagliari e quelle dei rappresentanti di S.M. sarda all'estero offrono un quadro decisamente scoraggiante per la radicalità della lotta, come per la sua amplissima estensione, toccante non solo gli angoli più remoti d'Europa, ma pure gli scacchieri più lontani del globo.

Dalle note consolari emerge la centralità di Cagliari, capitale di uno stato sottoposto solo in parte ad un reale isolamento politico, pur in un contesto internazionale tanto carico di incognite ⁽¹³⁾. In ogni caso i risvolti forti della competizione tra Francia ed Inghilterra sono quanto mai vivi e palpitanti e, altrettanto forti i relativi appelli e le vibrante proteste inoltrate alla Segreteria di Stato ⁽¹⁴⁾.

La lotta economica tra le due grandi potenze associa in ogni caso la Sardegna agli altri stati del bacino del Mediterraneo, e l'associazione richiama in particolare l'esperienza del regno di Napoli che poco prima aveva ospitato Vittorio Emanuele I e la sua piccola corte. Dalla capitale partenopea il rappresentante sardo Bonaventura Doria informava della confisca dei beni dei siciliani e degli aristocratici napoletani al seguito di Ferdinando di Borbone a Palermo. La segnalazione del console si sofferma soprattutto sul divieto di introduzione di merci inglesi nel paese ormai sconvolto dal caos prodotto dalla transizione dalla monarchia borbonica a quella retta da Giuseppe Bonaparte ⁽¹⁵⁾.

⁽¹³⁾ Si ritiene degna di fondamento la tesi secondo la quale nell'ultimo periodo dell'età napoleonica la Sardegna non sarebbe stata sottoposta ad un condizionante isolamento, bensì aperta, pur parzialmente, ad un complesso di interrelazioni politiche ed economiche con Francia e Inghilterra e con altri stati europei. Questa opzione ritagliata prevalentemente per il III lustro del XIX sec., in realtà, può essere applicabile anche agli anni precedenti il 1810, per il rilievo non marginale della Sardegna nel contesto degli equilibri nel Mediterraneo e, a partire dal 1806, per la presenza di Vittorio Emanuele I e della sua corte a Cagliari. F. FRANCONI, *Gli inglesi e la Sardegna*, cit., p. 254.

⁽¹⁴⁾ Una delle più singolari proteste fu quella inoltrata al Segretario di Stato G. B. Serralutzu dal console inglese F.W. Magnon, che lamentava il comportamento del suo collega francese D'Orjol, colpevole di aver "pubblicato un proclama a nome dell'imperatore dei francesi riguardante la qualità dell'equipaggio che debban avere li corsari inglesi, e le penali in caso contrario, e tenendolo affisso al pubblico nella parte posteriore della sua casa". A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. 16. Consolato britannico. Nota del console inglese F.W. Magnon alla Segr. di Stato. Cagliari, 9 ottobre 1805, f. 201 r.

⁽¹⁵⁾ A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. 6. Nota del rappresentante sardo a Napoli alla Segr. di Stato. Cagliari, 1 aprile 1806, f. 240 v.

Le note da Napoli risultano pressochè speculari della situazione nello scacchiere veneto, sconvolto dagli assetti della pace di Presburgo, dove su segnalazione russa giunge notizia che tutti gli scali dell'Adriatico occupati dai francesi sono stati dichiarati in stato di blocco.

La situazione dell'alto Adriatico trovava uno dei punti di maggior tensione nella piccola repubblica di Ragusa, invalidata quasi totalmente nella sua attività economico-commerciale, tra il pericolo di una violazione della sovranità da parte francese e il timore di un'invasione delle truppe russe. L'intera area balcanica era in ogni caso direttamente interessata, configurando una potenziale estensione del conflitto nei confinanti possedimenti ottomani ⁽¹⁶⁾.

Alle notizie sugli scenari desolanti della guerra economica in tutta Europa si sommavano per il regno di Sardegna le paure di un nuovo sbarco francese. Le informazioni che in proposito trasmetteva a Cagliari il console Spagnolini da Livorno riportano nuovamente alla ribalta un antico problema, covato sotto le ceneri per più di un decennio dopo la fortunata campagna del 92/93. Da quell'ottimo punto d'osservazione sulla costa toscana, il rappresentante di S. M. sarda formula i suoi giudizi su quell'evento che "tardi o tosto" si sarebbe potuto verificare. I suoi rilievi si appuntano soprattutto sull'eventuale collaborazione con i francesi, che "li naturali" avrebbero fornito, e per i quali non lesina espressioni di basso apprezzamento ⁽¹⁷⁾.

Tuttavia se lo spettro di un nuovo fatto militare richiamava alla memoria pericoli ed impegni che nella nuova temperie politica si facevano più consistenti, era indubbiamente l'opprimente risolto eco-

⁽¹⁶⁾ Da Trieste si temeva un allargamento del conflitto e, come recita il console sardo ivi accreditato: "mi raffiguro ... che nelle Province marittime ex venete si spargerà non poco sangue, e che la guerra si estenderà nelle limitrofe Province Ottomane, quantunque ci assicurino anche le lettere di Corfù, che la Porta ha riconosciuto l'Imperatore dei Francesi". La nota prosegue col denunciare l'incremento dei reparti francesi in marcia per la Dalmazia, attraverso i territori croati aperti al passaggio dall'imperatore Francesco. A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. 6. Nota del rappresentante sardo a Trieste alla Segr. di Stato. Trieste, 6 aprile 1806, ff. 244 r., 244 v.

⁽¹⁷⁾ Sull'atteggiamento dei sardi così si esprimeva Spagnolini: "Vedo difficile in Sardegna più che altrove il poter verificare le cose, poiché li naturali del paese, sono per natura, per abitudine, per vizio innato in loro, un poco bugiardi, ma pure le circostanze dello Stato sono tali, che disgraziatamente si trova il Governo necessitato a procurarsi mezzi onde conoscere a chi si può fidare, quali sono li suoi occulti nemici, li fomentatori del mal contento, li corrispondenti con li suoi esteri nemici". A.S.C. *Segr. di Stato*, II S., fasc. 6. Nota del rappresentante sardo a Livorno alla Segr. di Stato. Livorno, 18 aprile 1806, ff. 258 r., 258 v. Sulle stesse mire d'invasione francese in Sardegna fin dal febbraio dello stesso anno, cfr. M.L. Plaisant, *Timori d'invasione*, cit., pp. 257, 258.

nomico di quel tipo di guerra a rendere più incerta la sopravvivenza del regno di Sardegna. Naturalmente, sul piano internazionale, le condizioni soverchianti di questa competizione tra Francia e Inghilterra determinavano ripercussioni sconvolgenti all'interno di un'economia di per se costituzionalmente fragile.

Fin dalla primavera del 1806, il governo sardo aveva potuto verificare maggiormente la condizione nella quale era precipitato in seguito all'intensificazione del conflitto commerciale. Da parte francese, tramite le relazioni con la nuova monarchia retta da Giuseppe Bonaparte, a Napoli, si era giunti a conoscenza che, dopo un'apparente atteggiamento accondiscendente, la Sardegna veniva considerata come tutti gli altri stati abitualmente in rapporti commerciali con gli inglesi, zona sospetta. Di conseguenza, a nessun vascello di nazionalità napoletana, o appartenente ad altro stato era consentito imbarcare merci destinate ai porti sardi. I divieti in vigore, sull'onda degli indirizzi politici di Parigi, erano rigorosi, ed infatti era noto il divieto di concedere "passaporti" per il commercio via mare, mentre la rigidità tendeva ad attenuarsi leggermente per le relazioni via terra. In proposito il ministro di polizia a Napoli, il noto Saliceti, aveva promesso di accordare "i relativi permessi", ma quelle affermazioni non erano state onorate dai fatti.

La severità delle prescrizioni del regno di Napoli per la Sardegna sembrava, per il momento, non impensierire troppo il nostro rappresentante a Napoli che, fiducioso, continuava ad operare instancabilmente sul piano politico. Nei ripetuti incontri con gli esponenti del governo egli aveva messo in rilievo l'apertura a Cagliari del commissariato francese per le relazioni commerciali, "segno evidente" della buona qualità dei rapporti intercorrenti tra Francia, regno di Napoli da un lato, e Sardegna dall'altro, al fine di rinsaldare fra essi un rafforzamento dell'armonia esistente. Il console Doria, insisteva su questo punto con l'intento di evitare ad ogni costo che un peggioramento delle relazioni politiche fra i due paesi spegnesse quel residuo commercio che ancora manteneva in vita la Sardegna. La sua costante attenzione per questo aspetto è quanto mai rimarchevole ed intesa nella sua più ampia accezione, allorché soffermandosi più tardi sulla condizione di Napoli commenta: "Intanto si vive tranquillamente, e si starebbe molto meglio, se il commercio di mare fosse libero" (18).

In realtà, le aspirazioni e le speranze di Bonaventura Doria per un miglioramento delle relazioni a sostegno dell'economia isolana fi-

(18) A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. 6. Nota del rappresentante sardo a Napoli alla Segr. di Stato. Napoli, 19 aprile 1806, ff. 259 r., 260 r.

nivano per non trovare un'estesa conferma. In Sardegna, infatti, i riscontri del disagio economico mostrano il quadro di una situazione scoraggiante. Del resto, senza dover spingere l'analisi ai decenni precedenti l'età napoleonica e rivoluzionaria, gli equilibri economici in particolar modo durante il vicereame di Carlo Felice confermano questo *trend* ormai cronicamente negativo. In quegli anni si era prestata, fra le altre cose, particolare attenzione alla debolezza dell'erario e all'insoluto problema del contrabbando, causa non secondaria della fragilità del primo ⁽¹⁹⁾.

Tuttavia l'efficacia dei provvedimenti presi aveva potuto penetrare debolmente, migliorandola, la realtà dei fatti.

La gravità delle finanze pubbliche nel fragile stato era, certo, speculare della condizione della congiuntura economica internazionale, e tendeva a riverberare marcatamente i suoi effetti, facendo emergere un profondo disagio che raggiungeva e sconvolgeva larghe fasce della società isolana. Dalle note del Regio Patrimonio si può stabilire con quanta difficoltà si cercasse di tenere a bada operatori economici apertamente disponibili alla pratica del contrabbando e dell'usura, e funzionari regi compiacenti e inadempienti; il contraltare di questo micro-mondo fatto di abusi e corruzione era ovviamente fornito da intere schiere di infelici diseredati, vittime di quella condizione.

Gli squilibri prodotti dalla guerra economica erano rilevabili un po' dappertutto, ma in particolare i centri rivieraschi e i punti d'approdo sicuri fornivano un'immagine eloquente di tale diffuso malessere. Sia nel settentrione dell'isola come nel mezzogiorno si misura lo stato di costante tensione a cui sono sottoposti i rappresentanti del Regio Patrimonio nel controllo delle merci importate e di quelle soggette ad esportazione; al tempo stesso, altrettanto impegno si riscontra da parte dell'Ufficio centrale a Cagliari, da cui vengono rilasciati suggerimenti per la pratica dei controlli sui vascelli destinati ai porti del Mediterraneo, come ammonizioni ai funzionari inadempienti o inaffidabili ⁽²⁰⁾.

⁽¹⁹⁾ G. SIOTTO PINTOR, *Storia civile dei popoli sardi dal 1798 al 1848*, Torino 1877, pp. 30, 36.

⁽²⁰⁾ Fra i rilievi attestanti maggiormente l'impegno e l'attività dell'Ufficio del Regio Patrimonio compaiono oltre quelli del porto di Oristano, anche gli interventi presso i porti di Carloforte e di Bosa. Nel primo non è raro il caso di sospetti d'imbarco, "senza permesso di qualche genere proibito"; per Bosa, al tempo stesso, partono spesso solleciti affinché non vengano sbarcate clandestinamente delle merci, senza il prescritto versamento dei diritti di dogana. Relativamente agli interventi in quei porti tra il 1805 e il 1806, cfr. A.S.C., *Intendenza gen.*, vol. 1324. Nota dell'Ufficio del R. Patrimonio all'avv. Francesco Bellendi a Carloforte e al Sig. Franco Ibba a Bosa, rispettivamente in data 14 dicembre 1805 e 4 gennaio 1806.

Nel febbraio del 1806 per il meridione dell'isola, e per Carloforte in particolare, il Regio Patrimonio accusa su segnalazione dei suoi suddelegati azioni di vera corrutela per l'importazione di "quantità di bestiame ad insaputa di questo Gen. le Ufficio"; era indispensabile pertanto, come recita il documento, "andare al riparo di un tal disordine" ⁽²¹⁾.

I fatti non esaltanti di Carloforte, assimilabili ad analoghi episodi in altri scali isolani, sono attestati nei mesi precedenti l'arrivo a Cagliari di Vittorio Emanuele I. La sua iniziale presenza nell'isola sembra coincidere con una più diffusa presa di coscienza del radicato fenomeno del contrabbando, a cui si cerca con ogni mezzo di porre adeguati rimedi.

I riscontri precedenti in ogni caso confermavano il malessere prodotto dalla guerra economica in corso e i suoi diretti effetti sull'economia isolana.. In particolare, dalla verifica dei grani prodotti nel corso del 1805 era emersa un bastevole produzione, sufficiente alle esigenze "del Regno sino al nuovo raccolto". Tuttavia una simile offerta non sembrava capace di coprire le esigenze della domanda provenienti da tutta l'isola. Un profondo iato, pertanto, divideva produzione e consumo insoddisfatto e, in proposito, il Regio Patrimonio non aveva dubbi: la causa di tale carenza "non deve attribuirsi ad altro che alle clandestine esportazioni fattesene nei porti e nei litorali del regno". Del resto le "doleances" inoltrate da diversi centri dell'isola a S. M. sarda confermano tale stato di cose e ne misurano tristemente l'estensione ⁽²²⁾.

Sul piano della disciplina delle relazioni commerciali era intervenuto con spirito positivo lo stesso pregone feliciano sulla neutralità del 1804. Com'è noto, la normativa in questione non si rivolgeva soltanto alle cancellerie europee per confermare un'opzione internazionale privilegiata nel precedente anno, ma individuava anche dei punti fissi nella libertà di commercio, espressamente garantita dall'art. IV. Ovviamente quella volontà trovava i suoi limiti nella congiuntura internazionale, causa di tanto squilibrio.

⁽²¹⁾ A.S.C., *Intendenza gen.*, vol. 1324. Nota dell'Ufficio del R. Patrimonio all'avv. Francesco Bellendi a Carloforte. Cagliari, 8 febbraio 1806.

⁽²²⁾ I riscontri del Regio Patrimonio sono inoltrati a numerose Suddelegazioni patrimoniali responsabili del movimento delle derrate nei punti nevralgici dell'isola, come Oristano, Terranova, i litorali del Sarrabus ed altri ancora. Le ammonizioni rilasciate nei confronti dei funzionari responsabili di un'amministrazione allegra sono vibrante e giungono fino alla minaccia di rimozione dall'incarico. A.S.C., *Intendenza gen.*, vol. 1324. Nota dell'Ufficio del R. Patrimonio alle Suddelegazioni Patrimoniali. Cagliari, 5 aprile 1806.

Tuttavia occorre non trascurare che in fatto di limiti, l'art. III prescriveva per "Li naviganti sardi" l'interdizione al commercio di qualunque genere di derrata alimentare nei porti sottoposti a blocco, "o flotte bloccanti", pena la perdita per l'unità navale dello status di libertà garantito dalla bandiera neutrale⁽²³⁾. Ma fino a che punto, al di là dell'efficacia delle sanzioni previste, tale normativa veniva rispettata dai ceti mercantili isolani? Fino a che punto i loro traffici avvenivano nel rispetto delle normative in vigore sulla scia delle aperture previste per le bandiere neutrali o, in netta opposizione, percorrevano le vie della clandestinità?

Le difficoltà, del resto, per l'erario regio si alimentavano anche delle inadempienze di coloro che, pur consci di perfezionare i loro mercanteggi sotto gli occhi dei suddelegati preposti, finivano poi per dilazionare al massimo il versamento dei dovuti diritti. Il caso avvenuto nei litorali di Pula, e legato alla figura di Raimondo Vacca, dà la misura delle volute trascuratezze perpetrate apertamente, e pur nella consapevolezza di contrattazioni ufficiali che chiamavano in causa come interlocutrice la stessa marina britannica⁽²⁴⁾.

Per completare il quadro di una condizione così desolante basterà prendere in esame, insieme alle consuete denunce di estrazioni clandestine nei litorali di Bosa, il caso della contraddittoria constatazione delle riserve granarie, sottoposte a scrutinio, nel versante centro-orientale dell'isola. Il 22 aprile nei litorali di Orosei viene rilevata una riserva di grano superiore alle esigenze delle moltitudini locali. A breve distanza, lo stesso giorno, presso Tortolì e Siniscola, l'equilibrio domanda e offerta è letteralmente rovesciato, e le popolazioni locali lamentano la loro condizione di sussistenza⁽²⁵⁾. Anche in questo caso, sulla base delle note del R. Patrimonio, che destinazione avevan preso quelle partite di grano per denunciare, a breve distanza, un così stridente squilibrio?

(23) Lo stesso articolo III privava i rei di eventuali inosservanze della protezione di S. M. sarda, "od interposizione alcuna". A.S.C., *Atti amministrativi e governativi*. Pregone di S. A. R. il duca del genovese sulla neutralità, cit.

(24) Raimondo Vacca, nonostante i solleciti del notaio patrimoniale Francesco Manconi, mostrava una certa reticenza nel versare parte dei diritti incamerati per una fornitura di 44 buoi destinata al "rinfresco" di una unità da guerra inglese. Al di là del caso in questione, l'inosservanza del Vacca sembrava ben più radicata, in quanto cifre più cospicue risultavano non versate al regio erario per forniture alla flotta di Nelson, "per tutto il 1805". A.S.C., *Intendenza gen.*, vol. 1324. Nota del R. Patrimonio al Sig. Raimondo Vacca. Cagliari, 15 maggio 1806.

(25) A.S.C., *Intendenza gen.*, vol. 1324. Nota del R. Patrimonio alle suddelegazioni patrimoniali di Siniscola e Orosei. Cagliari, 22 aprile 1806.

I vuoti provocati dalla maldistribuzione delle granaglie erano ormai troppo marcati per essere ignorati, e il malcontento serpeggiante, rischiando di pregiudicare la stabilità interna del regno, indusse la monarchia a correre ai ripari.

Non è dato conoscere con assoluta certezza l'efficacia dei provvedimenti presi, che in alcuni casi si rivelarono inadeguati, ma il governo a Cagliari, presente S. M., predispose i primi interventi. La capitale offrì parte delle sue scorte da inviare opportunamente nelle località e presso le ville dove maggiore era il bisogno. Gli intenti della corona tendevano però a privilegiare in via prioritaria le esigenze delle esauste finanze, ed in tal senso provvedere al miglioramento di un'istituzione ancora fragile come il catasto. La politica di perequazione fiscale, tuttavia – perché di tal tipo di iniziativa si trattava – si arenò quasi subito per le estese resistenze opposte dai ceti privilegiati.

Non brillava certo per miglior fortuna, infine, l'intera normativa volta ad inibire il fenomeno del contrabbando, espressa dal regio Editto del 27 luglio 1806 ⁽²⁶⁾.

Ma una pur articolata opzione legislativa mai avrebbe potuto venire a capo di un fenomeno tanto complesso come il contrabbando, legato in quella circostanza alla straordinarietà della congiuntura internazionale. Quest'ultima ormai denunciava la sua gravità attraverso la creazione – come in parte è stato illustrato – di quel complesso di stati satelliti che dopo la pace di Presburgo contribuirono a garantire inizialmente alla Francia le basi geo-politiche per il prossimo blocco continentale. In questo contesto l'occupazione del regno di Napoli rappresentava un ulteriore tassello del perfezionando sistema economico, che fra le prime componenti aveva visto aggregare al regno d'Italia l'Istria e la Dalmazia.

Per il regno di Sardegna, l'annessione delle due regioni al carro napoleonico era stata non meno grave della presenza francese a Napoli: il condizionamento di Ragusa, infatti, quasi interrompeva il flusso commerciale con gli scali isolani, non trascurando per di più che una parte di questo traffico, non solo con i porti dell'Adriatico, era tenuto da "patroni" ragusei.

A pochi mesi dall'arrivo di Vittorio Emanuele I a Cagliari, le notizie sull'estensione della guerra commerciale nel Mediterraneo rimbalzano cupe da un porto all'altro. Da Trieste il rappresentante sardo trasmette che proprio Ragusa "è sempre rispettata", ma i russi dal canto loro minacciano Curzola e altre località, disponendo di ingenti mezzi

⁽²⁶⁾ A. PINO BRANCA, *La politica economica del governo sabaudo in Sardegna (1773-1848)*, Padova 1928, pp. 37, 38.

navali ⁽²⁷⁾. Gli fanno eco da Livorno e da Napoli i consoli Spagnolini e Doria. La prima sede denuncia la condizione traballante del regno d'Etruria che, nell'anno successivo verrà annesso all'Impero, e che in quella circostanza annaspa nell'asfissia economica. L'emanazione del decreto di Berlino è ancora lontana, eppure il centro toscano avverte pesantemente gli effetti dei divieti d'ingresso dei prodotti inglesi. Le ristrettezze imposte al commercio manifestano repentinamente la loro efficacia e, a detta dello Spagnolini, la stessa sovrana d'Etruria era intervenuta per invocare presso Bonaparte la sospensione dei decreti in vigore; l'iniziativa tuttavia non aveva ottenuto risposta ⁽²⁸⁾.

La condizione nella capitale partenopea era in sintonia con quella del centro toscano: anche a Napoli era diventato operativo il decreto sul divieto d'introduzione delle merci inglesi, e da ciò, si era giunti al sequestro degli "effetti" di marca britannica, in denaro e in prodotti, gravante sugli operatori economici di qualunque nazionalità. L'impedimento era avvertito soprattutto dai mercanti russi a causa dell'interdizione che estendeva la sua efficacia ai litorali del regno prospicienti l'Adriatico, specchio d'acqua al quale S. Pietroburgo non intendeva rinunciare, constatata la sua presenza navale in quei mari e intorno a Ragusa.

La realtà del regno, per alcuni aspetti, era più oscura poiché sul versante tirrenico, in risposta ai divieti francesi, stazionava una squadra inglese che, incrociando nel golfo di Napoli – secondo le stime del console Doria – arrecava gravi danni al commercio, "locchè renderà viepiù interdetta ogni relazione coll'estero" ⁽²⁹⁾.

Illustrando la situazione economica nel Mezzogiorno, il rappresentante sardo assicura che a Levante i traffici son garantiti e difesi e, nel versante occidentale, coinvolgendo quindi gli interessi della Sardegna, "le spedizioni continuano ad essere libere alle bandiere estere". Tuttavia per via mare non vengono accordati "passaporti", concessi invece per via terra anche ai "nazionali sardi" ⁽³⁰⁾.

⁽²⁷⁾ Le note del rappresentante sardo illustravano non solo la consistenza delle forze russe, ma "che abbiano armati a danno della Navigazione italiana molti legni sottili equipaggiati con sudditi dell'Albania ex veneta, i quali accoppiano al coraggio e bravura in nave, la cupidigia della roba altrui" A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. VI. Nota del rappresentante sardo a Trieste alla Segr. di Stato. Trieste, 21 aprile 1806, ff. 263 v., 264 r.

⁽²⁸⁾ A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. VI. Nota del rappresentante sardo a Livorno alla Segr. di Stato. Livorno, 11 maggio 1806, f. 268 r.

⁽²⁹⁾ A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. VI. Nota del rappresentante a Napoli alla Segr. di Stato. Napoli, 12 maggio 1806, ff. 269 v., 270 r.

⁽³⁰⁾ A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. VI. Idem, f. 270 r.

Dalle note dei consoli sabaudi nelle piazze estere emerge non solo una condizione che anticipa le strettoie del decreto di Berlino, ma denuncia pure come consolidata l'unificazione economica dell'intera Europa sotto l'egemonia francese. Egemonia che – occorre precisarlo – determina la caduta del commercio marittimo inevitabilmente estesa all'intero Mediterraneo. In proposito, chiuso un circuito, rotto soltanto dal ricorso al contrabbando come pratica ricorrente fra i diversi paesi tra cui anche Napoli e Sardegna, rimane, come ultima risorsa, la via dei traffici terrestri che in ogni caso migliora la posizione di alcuni stati italiani in quanto esportatori di materie prime ⁽³¹⁾.

I traffici su cui, soprattutto per la Sardegna, non meno degli altri stati della penisola, si abbatteva inesorabilmente lo scompenso del contrabbando riguardavano in linea di massima le derrate primarie in senso stretto, e in particolare i prodotti agricoli, grano in testa. Negli anni che attraversano l'intera età napoleonica e, quindi, per un'analisi del breve periodo, si registra un aumento generalizzato dei prezzi dei principali prodotti del comparto agrario in diversi stati italiani, al di là della diffusa varietà delle opzioni annonarie privilegiate dai governi. Questo *trend* al rialzo, ebbe come stimolo non solo i frequenti appuntamenti delle carestie, ma ovviamente la nuova congiuntura economica internazionale prodotta dalle guerra. La lievitazione dei prezzi era pervenuta, pur tra varie flessioni, nei primi due decenni del XIX sec. sull'onda di una tendenza che montava dalla prima metà del XVIII e, anche per il caso Sardegna, era accompagnata da un incremento della produzione agricola ⁽³²⁾. Gli effetti e l'intero contesto economico-commerciale di cui anche l'isola faceva parte nei primi anni dell'Ottocento era pertanto la risultante di un fenomeno antico, rilevabile in una costante di lungo periodo.

Sul piano internazionale i mesi che vanno dal giugno 1806 all'emanazione del decreto di Berlino, furono vissuti in Sardegna nella crescita di uno stato di tensione e nella consapevolezza di un futuro incerto, data ormai l'estensione dell'egemonia della Francia e, quindi, l'accuirsi della lotta con l'Inghilterra. Preoccupanti erano infatti

⁽³¹⁾ M. AYMARD, *La fragilità di un'economia avanzata: l'Italia e le trasformazioni dell'economia*, in "Storia dell'economia italiana", vol. II, l'Età moderna verso la crisi, Torini 1991, pp. 127, 128.

⁽³²⁾ G. PESCOSOLIDO, *L'economia e la vita materiale*, in "Storia d'Italia", vol. I, Le premesse dell'Unità, a cura di G. Sabbatucci e V. Vidotto, Roma-Bari 1994, pp. 32, 33 e 37, 38.

le nuove provenienti da Livorno, dove il zelante Spagnolini redarguiva sulle attenzioni da non lesinare alla corrispondenza di un religioso, l'abate Trincheri, i cui familiari brigavano sottilmente contro casa Savoia ⁽³³⁾. Del resto il tenore di queste informazioni era aggravato dalla natura di quelle che giungevano da altri centri del Mediterraneo. Non sempre i contenuti di tali note erano degni di attendibilità, ma gli stessi consoli sardi, dichiaravano al di là di tutto che sulle intenzioni della Francia c'era poca da sperare. Il nodo scorsoio delle ristrettezze imposte dalla guerra e conomica, in ogni caso, non lasciava sperare nulla di buono, e la condizione economico-commerciale dell'isola era quanto mai eloquente.

Gli interlocutori commerciali, dopotutto, soffrivano di analoghe ristrettezze spesso aggravate dalla diretta competizione degli opposti schieramenti belligeranti. Napoli, ad esempio, oltre al citato controllo imposto dai russi nell'Adriatico denunciava la presenza nel Tirreno degli inglesi, padroni militarmente di Capri e, a breve distanza, la compresenza di truppe siciliane occupanti Ponza. Più a nord nello Stato pontificio, Civitavecchia era caduta in mano francese e si temeva per la continuità del governo di Roma, mentre le notizie incerte su Ragusa sembrano configurare un'alternanza di successi, seguite da altrettante cadute tra francesi e russi ⁽³⁴⁾.

La fine dell'estate del 1806, oltre a confermare l'aggravamento della lotta economica coincide con la nascita della IV coalizione. Gli echi che precedono la nuova conflagrazione sono pienamente avvertiti dalle rappresentanze consolari sarde accreditate all'estero, pur nella contraddittorietà delle notizie. Si anticipa soprattutto la scom-

⁽³³⁾ La relazione del console Spagnolini denuncia in particolare l'attività frondista dei due perfidi nipoti e perfidissimo fratello" dell'abate, che "perseguita la causa del nostro Re". Gli esponenti della famiglia del religioso pare fossero attivissimi nel fomentare il pieno dissenso presso le cancellerie europee contro casa Savoia. Un nipote da Pietroburgo era in relazione col padre e con un fratello, secondo quanto era venuto a sapere l'ambasciatore sardo nella capitale J. De Maistre. Da Genova lo stesso genitore brigava per far credere al governo di Parigi che la corte sarda manteneva vivo il "fermento" antifrancese in Piemonte. Un altro nipote dell'abate intanto "Segretario di polizia in Napoli presso Saliceti" cospirava in funzione antisabauda. A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. VI. Nota del rappresentante sardo a Livorno alla Segr. di Stato. Livorno, 29 giugno 1806, f. 293 v.

⁽³⁴⁾ Sul fatto di Ragusa il rappresentante sardo sembra propendere più per l'incertezza di alcune fonti provenienti da un rapporto di "alcuni capitani ragusei". Il rapporto parlava di un'iniziale presa della città da parte dei francesi, più tardi "con grande loro perdita discacciati dai Russi uniti ai Montenegrini". A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. VI. Nota del rappresentante sardo a Napoli alla Segr. di Stato. Napoli, 24 giugno 1806, ff. 298 r., 298 v.

parsa del regno d'Etruria, volta al perfezionamento del disegno politico di Parigi nella lotta economica con l'Inghilterra ⁽³⁵⁾.

Tuttavia la portata degli eventi della nuova coalizione non abbraccia soltanto i successi militari messi a segno abilmente da Bonaparte, ma fa emergere ufficialmente l'incancrenirsi di una lotta che trova la sua consacrazione nel decreto di Berlino (21 novembre 1806).

Elaborata nel tentativo di piegare la tenace resistenza inglese, la normativa che ufficialmente aspirava a regolamentare in modo più organico i traffici in funzione antibritannica, creava pertanto il blocco continentale. A partire da quella data tutti i porti d'Europa sotto controllo francese – e non erano pochi vista la crescita degli stati satelliti legati a Parigi – applicavano rigorosamente la chiusura proprio alle bandiere neutrali responsabili di relazioni commerciali con scali inglesi, o i cui vascelli avessero accondisceso al controllo britannico in mare. Il blocco che seguiva, inasprendola, la politica doganale francese posteriore all'89, come complesso di misure a tutela delle manifatture francesi, pertanto introduceva nei vari stati europei un complesso di provvedimenti già patrimonio della difesa economica francese contro l'onnipotenza britannica. Questa, secondo i programmi francesi, avrebbe dovuto subire danni irreparabili con la perdita di *partners* commerciali e la relativa contrazione delle esportazioni; il tutto si sarebbe dovuto più tardi tradurre in un collasso monetario, impedendo così al governo di Londra di finanziare nuove coalizioni antifrancesi.

Gli obiettivi auspicati in realtà solo parzialmente furono raggiunti; l'Inghilterra forte della sua rete commerciale con le colonie e con gli Stati Uniti resse il confronto con la Francia ⁽³⁶⁾. Per di più,

⁽³⁵⁾ A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. VI. Nota del rappresentante sardo a Firenze alla Segr. di Stato. Firenze, 13 settembre 1806, f. 377 r.

⁽³⁶⁾ Se si valuta l'efficacia delle misure francesi contro il commercio inglese, indubbiamente il blocco continentale provocò una diminuzione del 50% delle esportazioni britanniche in Europa, che da un valore di 10.320.000 sterline del 1805, calarono a 5.090.000 nel 1807. In sostanza esse rappresentavano in Europa solo un terzo dell'intero complesso degli scambi commerciali che lasciavano i porti del Regno Unito. Di questo, il 40% prendeva la via delle colonie e il 27% quella degli Stati Uniti. Fu sufficiente al governo di Londra privilegiare commercialmente queste aree per rivalersi delle perdite subite in Europa. A. SANTONI, *Da Lepanto ad Hampton Roads. Storia e politica navale dell'età moderna (secoli XVI-XIX)*, Milano 1990, p. 214.

Specificamente, fra gli obiettivi che il governo francese si prefiggeva, l'unico conseguito, e non del tutto, era il blocco degli sbocchi nel continente europeo. Fallì, di conseguenza, l'intento di frenare le importazioni di materie prime verso l'Inghilterra e, così pure, non ebbe successo il programma di congelare il credito finanziario britannico, poiché le relazioni finanziarie col continente non vennero

pochi mesi dopo l'emanazione del decreto di Berlino, Londra reagì a sua volta con le prima serie degli "Orders in Council", gennaio 1807, in attesa delle successive che videro la loro comparsa nel novembre e nel dicembre dello stesso anno. Era questa l'energica risposta con cui venivano dichiarati in stato di blocco tutti quegli scali che sulla base delle prescrizioni napoleoniche avessero evitato i prodotti inglesi. A questo punto, l'irrigidimento economico era pressochè totale e l'Europa intera ne avvertiva pesantemente gli effetti.

I centri più importanti del Mediterraneo finirono per essere vittime dell'ulteriore inasprimento introdotto da parte britannica, ma fortunatamente la Sardegna, la Sicilia e le reggenze barbaresche ne rimasero escluse. Dopotutto sia gli *Orders*, come il decreto di Berlino, pur congelando i traffici, non ne pregiudicarono totalmente la consistenza, e le deroghe ai rispettivi contrapposti sistemi risparmiarono all'Europa l'asfissia economica ⁽³⁷⁾.

In quell'occasione la posizione della Sardegna si faceva più precaria data la sua traballante neutralità che non trovava troppo accondiscendenti gli inglesi. Il governo dell'isola, tuttavia, cercò di trar profitto da tale condizione, al riparo da ulteriori scompensi, ma il suo eccessivo temporeggiare e il ricadere ancora in una politica di prudenza irritò tanto il governo di Londra quanto quello di Parigi ⁽³⁸⁾. Del resto, pur senza giustificare troppo l'atteggiamento della monarchia in quel frangente, le notizie provenienti dalle sedi consolari sarde erano inquietanti.

Tra il dicembre 1806 e il febbraio 1807, nel tentativo di consolidare maggiormente l'egemonia francese nel centro Italia e, quindi, allargare le aree commerciali da interdire alle merci britanniche, Bonaparte aumentò le sue pressioni sui possedimenti pontifici. Le prime avvisaglie

mai interrotte. I piani politico-economici di Napoleone, pur nel raggiungimento di alcuni obiettivi, non furono sostanzialmente coronati dal successo, nonostante l'estensione della forte influenza francese nel continente e l'occupazione delle coste di alcuni stati per bloccare le relazioni col mercato britannico, ossia per mettere a punto il cosiddetto "Coast System", "base di un più ampio programma. Cfr. I. WALLERSTEIN, *Il sistema mondiale*, cit., p. 140; F. FRANCONI, *Gli inglesi e la Sardegna*, cit., pp. 236, 237; F. CROUZET, *L'économie britannique et le blocus continental (1806-1813)*, vol. I, Paris 1958, pp.128, 150.

⁽³⁷⁾ F. FRANCONI, *Gli inglesi e la Sardegna*, cit., pp. 238, 239; I. Wallerstein, *Il sistema mondiale*, cit., pp. 140, 141; G. RUDÈ, *L'Europa rivoluzionaria (1783-1815)*, Bologna 1985, pp. 238, 239; V.E. GIUNTELLA, *L'Italia dalle repubbliche giacobine alla crisi del dispotismo napoleonico (1796-1814)*, in "Storia d'Italia", vol. III. Dalla pace di Aquisgrana all'avvento di C. Cavour. Torino 1965, pp. 338, 340.

⁽³⁸⁾ P. MARTINI, *Storia di Sardegna*, cit., pp. 184, 185; F. BORLANDI, *Relazioni politico-economiche*, cit. p.182.

di questo programma si registrarono allorchè un prelado, tal monsignor Arezzo, venne incaricato da Napoleone – in quella circostanza in Germania per riallestire l'armata in funzione antirussa – di far pressione su Pio VII “ad unirsi alla confederazione”. L'intento, che sembrava volto al coinvolgimento del pontefice in Polonia, affinché esercitasse la sua autorità sui cattolici locali da impegnare in funzione filofrancese, in realtà manifestò i suoi effetti peggiori proprio negli stati di S.S. ⁽³⁹⁾.

Sembra accertato che ad un primo rifiuto papale di entrare nel sistema francese, Bonaparte abbia risposto con la minaccia di invadere i territori pontifici. A ciò fece seguire delle direttive per l'arresto dei sudditi inglesi negli stati di S. S. e per la confisca dei loro beni. L'esecuzione di quegli ordini sembra sia stata fin troppo scrupolosa a Civitavecchia e ad Ancona, dove i consoli di S. M. britannica furono arrestati. Poco dopo la pressione francese si manifestò in campo commerciale: i mercanti di olio e di grano furono cooptati per concedere grosse esportazioni di tali generi dietro promessa di corresponsione di grosse somme di denaro. Pio VII intervenne, ma la successiva minaccia di Bonaparte di invadere realmente, se non avesse aderito alla “confederazione” e non avesse messo in allestimento un corpo di 10.000 uomini, confinarono per il momento in secondo piano il fatto commerciale ⁽⁴⁰⁾. Le notizie provenienti dallo Stato della Chiesa suscitarono scalpore presso la corte sabauda, che negli anni precedenti era stata ospite a Roma.

La situazione interna dell'isola, dopo il decreto di Berlino e i primi *Orders in Council* non lasciava certo presagire segni di miglioramento, anzi le aree che abitualmente apparcchiavano il contrabbando sembravano fin dalla tarda estate del 1806 più interessate ad intensificare il fenomeno ⁽⁴¹⁾.

⁽³⁹⁾ A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. V. Nota del rappresentante sardo a Roma alla Segr. di Stato. Roma, 6 dicembre 1806, ff. 19 r.

⁽⁴⁰⁾ Dietro ulteriore pressione francese, Pio VII, “con tutta apostolica fermezza ed energia”, ruppe gli indugi e a sua volta minacciò Bonaparte di scomunica. Il provvedimento papale doveva essere esteso e “avrebbe sottoposti all'interdetto” tutta la Francia. Il rappresentante sardo dichiarava che “Questa risoluta dichiarazione del S. Padre si spera che metterà qualche freno all'Imperatore perché deve fare bene i suoi conti col grandissimo numero di cattolici suoi sudditi”. A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc. V. Note del rappresentante sardo a Roma alla Segr. di Stato. Roma, rispettivamente 19 dicembre 1806 e 27 febbraio 1807, ff. 17 r., 17 v. e 23 v., 24 r.

⁽⁴¹⁾ Una di queste aree era nello scacchiere del golfo di Palmas ed interessava antiochensi e carolini. Per la penisola di S. Antioco fin dal luglio 1806, data la frequenza delle “esportazioni ed importazioni clandestine” era stata proposta l'apertura di “un ufficio di Suddelegazione Patrimoniale, ”per controllare maggiormente le correnti di traffico locali e scoraggiare il contrabbando. A.S.C., Intendenza gen.,

Sul piano internazionale, per contro, la Sardegna occupava in quel frangente una posizione singolare, che era andata mutando sulla scia degli ultimi impulsi prodotti dal conflitto tra Francia e Inghilterra. Quest'ultima, che già aveva formulato le sue efficaci rapliche al decreto di Berlino, rispondeva altrettanto efficacemente sul piano economico internazionale anche con l'acquisizione di sicure aree di influenza nell'Atlantico meridionale già dall'estate del 1806. Specificamente, su informazione del console sardo a Gibilterra, Emanuele Porro, il governo di Cagliari era stato informato della momentanea presa di Buenos Aires da parte inglese⁽⁴²⁾; il piano mirava a controbilanciare, in termini economico-commerciali, quelle perdite che fin da allora penalizzavano l'Inghilterra nel Mediterraneo e in Europa.

I fatti di Buenos Aires non potevano avere influenza diretta sulla Sardegna, che vedeva proprio in quegli anni un peggioramento dello stato delle sue finanze tale da non riuscire a coprire le spese ordinarie. Piuttosto i rapporti con l'Inghilterra registrarono sul piano commerciale un mutamento, poiché l'isola divenne più che mai tributaria del commercio britannico.

Sul piano delle pure ipotesi è possibile precisare che Londra probabilmente non intendeva riservare a quella parte del Mediterraneo, a cui anche la Sardegna apparteneva, lo scontro diretto con la Francia napoleonica. Questo avverrà poco dopo con l'allestimento di operazioni navali nell'Egeo e nell'Adriatico, in ossequio ai tanto conclamati principi della "strategia periferica," che gli inglesi avevano già praticato nel Baltico contro la Russia e la Danimarca ormai guadagnate, dopo Tilsit, all'amicizia con la Francia⁽⁴³⁾.

vol. 1324. Nota dell'Ufficio del R. Patrimonio all'avv. Fancello a Carloforte. Cagliari, 5 luglio 1806. Più tardi, nell'inverno 1807, data "l'abbondanza dei grani" della penisola, al Consiglio comunitativo della villa viene rinnovata ancora l'opportunità di estrarre partite di grano, sempre che tutto ciò avvenga legalmente e non, nonostante i controlli e i divieti, ricorrendo ad esportazioni clandestine. A.S.C., *Intendenza gen.*, vol. 1325. Nota dell'Ufficio del R. Patrimonio al Sig. Arnoux a Carloforte. Cagliari, 28 febbraio 1807.

⁽⁴²⁾ A.S.C., *Segr. di Stato*, II S., fasc VI. Nota del rappresentante sardo a Gibilterra alla Segr. di Stato. Gibilterra, 3 novembre 1806. L'episodio di cui parla il console Porro ebbe luogo il 2 luglio 1806 ad opera del commodoro Popham, e mirava a rovesciare il governo spagnolo filo-napoleonico. Il colpo di mano britannico sembrò fruttare inizialmente un bottino di circa 1.000.000 di dollari, ma un successivo intervento francese vanificò quello sforzo, lasciando in ogni caso gli inglesi padroni di quei mari. A. SANTONI, *Da Lepanto ad Hampton Roads*, cit., p. 216.

⁽⁴³⁾ La "strategia periferica" mirava a colpire le are più fragili del sistema napoleonico; abbattuta la loro resistenza ed annullate le relazioni col centro, questo avrebbe finito più tardi per capitolare. *Ibidem*, pp. 218, 219.

L'isola, pur sottoposta al soffocante abbraccio britannico, non meno che alle minacce francesi, poté sopravvivere, soprattutto sul piano economico-commerciale, grazie all'impiego delle licenze e dei salvacondotti, e alla sua centralità mediterranea, foriera di uno stabilirsi di una rete di rapporti fra i due gruppi belligeranti. Questa risicata condizione trovò come triste componente anche il contrabbando, propulsore di squilibri economico-finanziari, come di improvvise fortune, che finì per manifestare la sua diffusione più ampia nella crisi del 1812.

ALESSANDRA GUIGONI

PIANTE AMERICANE IN SARDEGNA:
RISULTATI PRELIMINARI DI UNA RICERCA
TRA LE FONTI SETTE-OTTOCENTESCHE

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Il mais. – 2.1. Il mais in Sardegna tra Settecento e Ottocento. – 3. Il pomodoro. – 3.1 Il pomodoro in Sardegna tra Settecento e Ottocento. – 4. La patata. – 4.1. La patata in Sardegna tra Settecento e Ottocento. – 5. Il peperoncino. – 5.1. Il peperoncino in Sardegna tra '700 e '800. – 6. Il ficodindia. – 6.1. Il ficodindia in Sardegna tra Settecento e Ottocento. – 7. I fagioli. – 7.1. I fagioli in Sardegna tra Settecento e Ottocento.

1. *Introduzione.* – Le piante ... le credete mediterranee. Ebbene, ad eccezione dell'ulivo, della vite e del grano ... sono quasi tutte nate lontano dal mare ... Se Erodoto, padre della storia ... tornasse e si mescolasse ai turisti di oggi, andrebbe incontro ad una sorpresa dopo l'altra ... quante sorprese al momento del pasto: il pomodoro, peruviano; la melanzana, indiana; il peperoncino, originario della Guyana; il mais, messicano ... per non parlare del fagiolo, della patata ... o del tabacco. Tuttavia, questi elementi sono diventati costitutivi del paesaggio mediterraneo ... ⁽¹⁾.

Partendo a mo' di esempio da questa basilare osservazione dello storico Fernand Braudel si cercherà di delineare una breve storia dell'introduzione, della coltivazione e uso alimentare di alcune piante americane in Sardegna, avvenuta con tutta probabilità prima del '700 ma attestabile dalle fonti solo a partire da quest'epoca, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze.

La nostra ricerca si arresta alla seconda metà dell'800, epoca in cui l'utilizzo di queste piante si è consolidato sino a raggiungere pra-

⁽¹⁾ F. BRAUDEL (a cura di), *Il Mediterraneo*, Milano, 1988 [ed. orig. 1985], p. 8.

ticamente quelle proporzioni e caratteristiche osservabili almeno sino alla prima metà del '900, descritte nei numerosi volumi sui temi dell'agricoltura e dell'alimentazione prodotti nel corso degli ultimi decenni in Sardegna ⁽²⁾.

Per cercare di comprendere i complessi motivi riguardanti l'accettazione o le resistenze incontrate sul proprio cammino da alcune di queste piante, bisogna naturalmente fare riferimento al *corpus* di conoscenze e metodologie dell'antropologia dell'alimentazione, la quale studia gli aspetti socio-antropologici legati alla raccolta, coltivazione, conservazione, preparazione e consumo del cibo, con enfasi particolare su queste due ultime fasi del ciclo produttivo.

Lo spettro d'azione della disciplina è estremamente ampio e si avvale naturalmente di numerosi strumenti di ricerca, inclusa la disamina delle fonti storiche, imprescindibile per studiare il mutamento in campo nutrizionale nell'ambito di necessità e scelte, di gusti e disgusti alimentari. Infatti è noto che sebbene procurarsi, preparare e consumare il cibo sia un'attività universale, gusti e disgusti, preferenze e possibilità alimentari variano notevolmente da cultura a cultura, determinando quella che Leroi-Gourhan aveva definito "personalità etnica":

A meno di non essere costretti dalla fame, i popoli manifestano numerosi rifiuti e preferenze molto caratterizzati dalla personalità etnica. [...] Le cucine regionali tracciano i contorni delle suddivisioni della distesa umana, non in funzione della ripartizione degli animali o delle piante commestibili ma in funzione di preferenze gastronomiche che utilizzano risorse alimentari locali o importate ⁽³⁾.

Lo studio dell'introduzione, coltivazione e uso alimentare di alcune delle piante americane portate da Nuovo al Vecchio Mondo è un tema, a nostro parere, di qualche importanza, configurandosi anche come lo studio di fattori e processi concernenti uno dei momenti più innovativi del sistema alimentare europeo, se si eccettua la rivoluzione neolitica e l'attuale processo di globalizzazione delle cucine.

⁽²⁾ Si vedano ad esempio: G. ANGIONI, *Sa laurera. Il lavoro contadino in Sardegna*, Cagliari, 1976; G. ANGIONI-F. MANCONI (a cura di), *Le opere e i giorni. Contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, Milano, 1982; A.M. CIRESE, *Per lo studio dell'arte plastica effimera in Sardegna*, in *Pani tradizionali. Arte effimera in Sardegna*, Cagliari, 1977; M. LE LANNOU, *Pastori e contadini di Sardegna*, Cagliari, 1979 [ed. orig. 1941]; G. SEDDA DELITALA, *La cucina in Sardegna*, in AA.VV., *La cucina della memoria*, Roma, 1995.

⁽³⁾ A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola. La memoria e i ritmi*, vol. II, Torino, 1977 [ed. orig. 1965], p. 339.

Chi potrebbe immaginare infatti la cucina europea senza pomodori, mais, patate, peperoncino e peperoni, fagioli e zucche? È senza il ficodindia, divenuto un *totem* del paesaggio mediterraneo?

Dunque nell'analizzare modalità, caratteristiche, tempi e luoghi con cui la coltivazione e conseguentemente l'uso in campo alimentare di alcune piante americane sono diventati pratica comune e collettiva in Sardegna nel corso dell'età moderna, si esamineranno fonti storiche sarde, manoscritte e a stampa sulla storia della coltivazione e uso di tali piante, raffrontandole, ove possibile, con studi simili italiani e europei ⁽⁴⁾.

L'interesse di una ricerca del genere è testimoniato anche dalle parole di G. Angioni, che in *Sa laurera* ha affermato che:

Ci si può permettere di suggerire come sia possibile reperire una documentazione indiretta della storia dell'alimentazione nelle nostre campagne rifacendosi alla storia delle piante coltivate ... documentazione suscettibile di portare luce intorno alla vita quotidiana ... forse in misura maggiore che lo studio degli andamenti dei mercati cittadini e circondariali delle derrate alimentari ... ⁽⁵⁾.

Dell'enorme quantità di piante americane giunte nel Mediterraneo a seguito della scoperta dell'America, si esamineranno l'introduzione, la coltivazione e l'uso di pomodoro, mais, patate, peperoncino, ficodindia e fagioli ⁽⁶⁾, piante quasi tutte probabilmente arrivate a seguito degli Spagnoli, che dominarono l'isola sino agli inizi del '700.

2. *Il mais*. – Il mais (*Zea mays*) è un cereale che cresce negli ambienti caldi e temperati ed è originario delle Americhe, probabilmente del Messico. Secondo alcuni paleobotanici il suo antenato è stato il *teosinte*

⁽⁴⁾ Si vedano ad esempio per ciò che riguarda le piante americane: W.A. CROSBY, *Lo scambio colombiano. Conseguenze biologiche e culturali del 1492*, Einaudi, 1992 [ed. orig. 1972]; R. SALAMAN, *Storia sociale della patata*, Milano, 1989; M. Sentieri e N. Zazzu, *I semi dell'Eldorado*, Bari, 1992; M. COE-S. COE, *The True History of Chocolate*, London, 1996.

Per quel che riguarda la storia della cucina italiana ricordiamo almeno: P. CAMPORESI, *Il brodo indiano. Edonismo e esotismo nel '700*, Milano, 1998; A. CAPATTI, M. MONTANARI, *La cucina italiana. Storia di una cultura*, Bari, 1999; E. FACCIOLI (a cura di) *L'arte della cucina in Italia.*, Einaudi, Torino, 1987; J.L. FLANDRIN-M. MONTANARI (a cura di), *Storia dell'alimentazione*, Roma-Bari, 1997; M. SENTIERI, *Cibo e Ambrosia. Storia dell'alimentazione mediterranea tra caso, necessità e cultura*, Bari, 1993; G. REBORA, *La civiltà della forchetta. Storie di cibi e di cucina*, Bari, 1998.

⁽⁵⁾ G. ANGIONI, *Sa laurera. Il lavoro contadino in Sardegna*, cit., p. 220.

(*Zea americana*), una varietà selvatica che si può trovare ancor oggi ai bordi dei campi di mais latinoamericani usata come rinvigorente delle colture indigene. Sono state trovate minuscole pannocchie e altri avanzi di cibo risalenti a più di 7000 anni fa a Tehuacán (Pueblo, Messico) e queste rappresentano la più antica testimonianza della pianta sul suolo americano. Secondo alcuni studiosi parallelamente alla Mesoamerica si sarebbe sviluppata la coltivazione anche sulle Ande.

Il termine italiano attuale mais è derivato dal *mahiz* della lingua taino. In Mesoamerica era chiamato *centli*, in lingua quechua *sara*. L'altro termine italiano, granturco, era maggiormente usato in passato e corrispondeva alla credenza popolare che questo cereale venisse da un generico Oriente. Altri termini usati erano meliga e granone, specialmente sino alla fine dell'Ottocento. In sardo il mais è variamente denominato: *cicilianu*, *trigu moriscu*, *trigu d'India*, sono le dizioni forse più comuni ⁽⁷⁾.

Nella regione andina il mais era meno diffuso rispetto alla Mesoamerica, visto che non cresce oltre certe altitudini e al di sotto di certe temperature, e veniva perciò considerato un cibo ambito, il cui consumo era appannaggio delle classi egemoni, e cibo rituale e festivo; molti riti e miti mesoamericani e andini erano incentrati sul mais, e sulle sue divinità: si può dire che il mais fosse per le maggiori civiltà precolombiane d'America, Inca, Maya, Aztechi, l'equivalente del nostro grano, o del riso dei Cinesi, dal punto di vista socio-economico ⁽⁸⁾.

Colombo nel 1493 "incontrò" il mais e per primo lo portò in Europa; già nei primi anni del '500 fu messo a coltura nella penisola iberica e penetrò in Portogallo nel 1520 circa, negli anni successivi in Francia e nell'Italia settentrionale.

Inizialmente fu utilizzato come foraggio per le bestie. I nomi che gli vennero dati "grano turco", grano d'India", grano arabo" e via di-

⁽⁶⁾ Restano escluse, almeno per il momento, il cacao, che ha avuto in Sardegna ben poco successo nella produzione dolciaria, fino a tempi recentissimi, le zucche – molte delle quali di origine americana – il cui apporto nella culinaria sarda è di lieve entità, così come il topinambur, il girasole, la vaniglia e altre. Il tabacco, interessante pianta americana introdotta e coltivata con successo sin dal '600 dagli Spagnoli soprattutto nel sassarese, non è in senso stretto alimentare, per cui è stata esclusa dalla presente ricerca.

⁽⁷⁾ P. CONGIA, *Dizionario botanico sardo*, Cagliari, 1987, p. 87.

⁽⁸⁾ Si vedano a tale proposito K. TAUBE, *Miti aztechi e maya*, Milano, 1994, pp. 100-101; M. LONGHENA, *Scrittura maya*, Milano, 1998, p. 92. Per le culture andine si vedano J. MURRA, *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino*, Torino, 1980, p. 25; L. LAURENCICH MINELLI, *Il mondo magico religioso degli Inca*, Bologna, 1989, p. 19.

cendo la dicono lunga sull'ignoranza che inizialmente circondò la pianta: mentre i contadini col tempo capirono le eccezionali potenzialità nutritive la cultura dominante e l'alta cucina, espressione di essa, continuarono ad ignorarlo fin quasi ai giorni nostri ⁽⁹⁾ .

Il mais ebbe alterne fortune fino a metà del XVIII secolo, fin quando si iniziò a coltivarlo con una certa regolarità. Il mais comunque venne "interpretato" dai contadini italiani secondo la propria cultura, cercando di panificarlo prima, infruttuosamente, di ridurlo a pappa poi, conducendo così all'invenzione dell'attuale polenta ⁽¹⁰⁾.

2.1. *Il mais in Sardegna tra Settecento e Ottocento.* – La prima testimonianza finora certa della presenza del mais sull'isola risale alla prima metà del '700, ed è contenuta nel *Novum Onomasticum* di P. Ildefonso di Serramanna, che ne riporta nel suo dizionario le denominazioni in latino, italiano e spagnolo: *Triticum Indicum, grano turco, Hisp. Mays, grano de India* ⁽¹¹⁾.

Nella anonima *Descrizione dell'isola di Sardegna*, risalente al 1759, si afferma poi che:

Li generi di granaglie che si seminano nell'isola sono il frumento, l'orgio, li legumi di varia spezie, e massimo di fave, e la meliga ⁽¹²⁾.

Dalla sua testimonianza sembra che il mais fosse conosciuto bene, impressione che si ricava da altre fonti settecentesche, quali ad esempio A. Manca dell'Arca:

Sarebbero di gran sollievo negli anni di carestia due spezie di grano, che in Sardegna non è costume seminarle e qualora si provasse l'utilità, non dubi-

⁽⁹⁾ M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari, 1992, p. 129.

⁽¹⁰⁾ La polenta di mais dei contadini padani, che da un lato arginò la fame, era però fortemente carente di *niacina*, vitamina indispensabile all'organismo, la cui mancanza provoca la pellagra. In realtà sarebbe bastato variare un poco l'alimentazione con verdure e carne perché questa malattia venisse scongiurata, ma tra il '700 e l'800 l'alimentazione dell'Europa centro-meridionale era centrata quasi esclusivamente sul mais e la pellagra imperversò in modo spaventoso, specialmente dopo la celebre carestia del 1816-17, fino alla fine del secolo e oltre.

⁽¹¹⁾ P. ILDEPHONSO, *Novum Onomasticum trium idiomatum Latinum, Italicum et Hispanicum a diversis dictionariis approbatis ...*, Biblioteca Universitaria di Cagliari, ms., 1724-25, f. 85.

⁽¹²⁾ *Descrizione dell'Isola di Sardegna*, anonimo, Archivio storico del Comune di Cagliari, ms., 1759, p. 120.

to che i Sardi diverrebbero avidi della sua seminazione, e coltura: uno di essi grani è la meliga, grano indiano o formentone, nominato nel Regno *trigu d'India*, e benché i Sardi lo conoscano, si semina in tanta poca quantità, che serve più per vivanda e diletto de' forestieri, che per comune utilità ... Quello grano d'India, si semina in terreni umidi, e grassi qualora non abbiano comodità di essere inacquati, col zappellino in ordine de' solchi in terra ben lavorati, gettando due o tre grani in ogni buca cinque o sei dita lontano l'uno dall'altro, nel mese di aprile ⁽¹³⁾.

Ai primi dell'Ottocento la situazione non cambia: il mais è conosciuto ma secondo alcuni non è coltivato comunemente. Francesco d'Este scrive ai primi dell'Ottocento:

Grano turco se ne semina poco, solo per le bestie e poco più; pure si trova la farina di grano turco per la polenta, molto amata dai piemontesi ⁽¹⁴⁾.

E ancora l'erudito Gelasio Floris osserva in modo per noi un poco ambiguo, in quanto - come del resto le altre fonti - non specifica l'entità delle coltivazioni:

Granturco inoltre e qualunque altra cosa di ortaggio provvedono con grande abbondanza le nostre terre, che sollevano i Popoli sardi notabilmente in diversi modi ⁽¹⁵⁾.

Nella prima metà dell'800 la fonte più autorevole è Angius, che riporta paese per paese le coltivazioni di qualche peso nell'economia locale; il mais, chiamato frumentone o meliga secondo l'uso italiano del tempo, è associato alla provincia di Busachi dove:

Mangiasi generalmente molto pane e di esso è solo per i poveri il solito pasto. Adoprasi farina di grano nelle parti di ponente e in tutte le case agiate, l'orzo nei paesi della Barbagia, la meliga nel campidano dove o manchi o non sia sufficiente la messe ... Nelle maremme mangiasi molto pesce ed erbaggi; più di carne nelle montagne ... Da pochi anni sono frequenti i così detti caffè, anzi in tutti i villaggi hannovi alcune case, dove questo articolo è in vendita ... ⁽¹⁶⁾.

⁽¹³⁾ M. DELL'ARCA, *Agricoltura di Sardegna*, Cagliari, 2000, p. 83.

⁽¹⁴⁾ F. D'AUSTRIA ESTE, *Descrizione della Sardegna*, Roma, 1934, p. 252.

⁽¹⁵⁾ GELASIO FLORIS, *Componimento topografico storico dell'isola di Sardegna, compilato dal R.P.B. Gelasio Floris Agostino sardo nativo di Tortolì, 1829*, Biblioteca Universitaria di Cagliari, ms., f. 137.

⁽¹⁶⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, Torino, 1834-1856; Torino, 1926; edizione anastatica, Bologna, 1971, 12 voll., p. 123.

Mentre in alcuni paesi, come a Ghilarza, “per mancanza d’acqua non si semina la meliga” ⁽¹⁷⁾, a Nule, Alghero, Ardara, Banari, Bonannaro, Chiaramonti, Coros, come a Codrongianus, e altrove come a Mejulogu, “ne’ luoghi umidi o irrigabili si coltiva il granone” ⁽¹⁸⁾.

Nel Montiferro la coltura sta iniziando, come anche a Pauli Latino, San Vero Milis, Sedilo, Senes, Sinaiole, Tramazza, e a Lanusei, dove:

Si fa in questa provincia pane di frumento, d’orzo, di patate, di meliga, di ghiande, il primo serve al nutrimento delle persone agiate, il secondo è molto frequente nella bassa classe, il terzo cominciasi a ben gustare da tutti, il quarto è d’uso assai ristretto e solo supplementario nella deficienza del frumento e dell’orzo, il quinto era già comune a quasi tutti i paesi ... ma al presente non si usa, che in pochi paesi e nella classe povera ⁽¹⁹⁾.

E ancora a Sagama, Sindia, Suni, Tortolì, Triefi, e infine a Iglesias dove:

L’orticoltura sarà distesa sopra 600 starelli di terreno. Le piante oleacee vengono felicemente e sono pregiati i poponi, le angurie, i cocomeri, le zucche ecc. La meliga lussureggia e produce copiosamente ⁽²⁰⁾.

Non deve essere considerata casuale la coltivazione del mais nel Sulcis-Inglesiente, zona ricca di industrie minerarie, che nell’800 erano sede anche di personale piemontese. Un attento viaggiatore dell’800, lo Smyth, ebbe a dire:

I campidanesi di ogni strato sociale mangiano un pane piuttosto pesante ma di incomparabile candore ... tuttavia il buonissimo pane di granturco è diffuso in molte altre zone ... si mangia la polenta ... quella di granturco è più comune nel Sulcis e a Fluminimaggiore ⁽²¹⁾.

Il mais si coltiva a Pabillonis, Selargius, Sardara, e a Serramanna dove “Si pianta anche la meliga con altre specie esotiche, e quindi

⁽¹⁷⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 272

⁽¹⁸⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 1011.

⁽¹⁹⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 664.

⁽²⁰⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 342.

⁽²¹⁾ W.H. SMYTH, *Relazione sull’isola di Sardegna*, Nuoro, Ilisso, 1998 [ms. orig. 1828], pp. 173-174.

non comuni, non solo per il bisogno della popolazione, ma anche per provvedere altri luoghi e la stessa capitale” (22).

La differenza di proporzione tra la quantità di grano coltivato e meliga è di solito notevole: a Sesto ad esempio annualmente sono seminati 1400 starelli di grano, 10 di meliga, 40 di orzo, 500 di fave, 60 di legumi, 100 di lino, ma a Nughes il granone è seminato per oltre 200 starelli di terreno (23).

La coltivazione è fiorente in alcune località e di particolare importanza appare la coltivazione a Plaghe, dove:

La coltivazione dei pomi di terra è la principio, mentre la meliga è ben introdotta ... La meliga ... la quale dopo lunga esitazione dei coloni finalmente si sviluppò tanto, che in questi otto anni di sterilità supplì alla deficienza del frumento e dell'orzo. Noto che prima che si avesse tanto frutto dalla meliga le famiglie povere si nutrivano di pane d'orzo, quando era carestia di frumento ... La meliga è coltivata in siti irrigabili e anche in terreni asciutti, o ne' veranili, cioè nelle terre che di primavera si preparano alle sementi dell'autunno. E in questo è un vero progresso, perché i maggesi non restano totalmente oziosi, come in altre parti (24).

Nella seconda metà dell'800 la fonte più autorevole sono senz'altro gli *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria*, che fotografano la situazione dell'intera Sardegna, i quali testimoniano la modesta quantità di mais coltivato, e in particolare nel cinquennio 1874-78 sono registrate le produzioni per la provincia di Cagliari di 737.000 ettoltri di grano, contro i 13.000 di granone e i 174.000 di orzo, mentre nella provincia di Sassari si registrano 373.000 ettoltri di grano e 25.000 di granone, e ben 34.000 quintali di patate (25).

La coltivazione anche in tempi recenti, non si è spinta mai oltre una certa misura soprattutto per la cronica penuria d'acqua e l'eccessiva insolazione che ne hanno sempre reso difficile la coltivazione, ma anche a causa, a nostro parere, dell'enorme importanza della pa-

(22) G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 928.

(23) G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 626.

(24) G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 1350.

(25) *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola. Volume XIV, fascicolo I, Relazione del commissario F. Salaris, sulla XII circoscrizione (Province di Sassari e Cagliari)*, Roma, 1882, ristampa Bologna, Forni, 1987, p. 81-83.

nificazione di frumento (e d'orzo), una vera e propria “specializzazione culturale”, testimoniata in molte fonti sull'isola, che certamente ha frenato lo sviluppo della coltura del mais ⁽²⁶⁾.

3. *Il pomodoro.* – Il pomodoro (*Lycopersicon esculentum*) appartiene alla famiglia delle solanacee ed è originario dell'America centro-meridionale; ampiamente utilizzato nella cucina azteca, dove veniva chiamato *tomatl*, entrava nella composizione della nota salsa *guacamol*. Purtroppo il pomodoro non ha lasciato grandi tracce nelle cronache della scoperta e della conquista, a parte le osservazioni del cronista José de Acosta e di pochi altri scrittori.

Il primo a registrare l'arrivo del pomodoro in Italia è il botanico P.A. Mattioli, che nel 1555 lo descrisse e gli diede il nome, “pomo d'oro”, in base al suo aspetto. Scarsissime sono le testimonianze della conoscenza del pomodoro per tutto il XVI secolo; preziosa dunque quella di C. Felici, che nel 1572 ne attesta già il consumo alimentare. Il pomodoro compare nei ricettari dell'alta cucina italiana solo alla fine del Seicento, certo sotto l'influenza della cultura spagnola: alla spagnola infatti sono denominate varie ricette con impiego di pomodoro, fra cui una “salsa di pomodoro” insaporita con cipolle, peperoncino e spezie, accomodata con sale, olio e aceto.

Fu infatti soprattutto attraverso Napoli, possedimento spagnolo, che nel XVI secolo il pomodoro entrò nella cucina italiana. Solo a partire dalla seconda metà del Settecento il pomodoro, inizialmente considerato una pianta medicinale, viene utilizzato in grande stile nei trattati gastronomici, ad esempio ne *Il cuoco galante*, di Vincenzo Corrado, edito a Napoli nel 1773, che contiene più di venti ricette a base di pomodoro. Sarà però l'Ottocento il *siglo de oro* del pomodoro, soprattutto a partire dagli anni Trenta, quando si stabilì quell'al-

⁽²⁶⁾ Si veda a tale proposito A.M. CIRESE, G. ANGIANI, et al., *Pani tradizionali. Arte effimera in Sardegna*, Cagliari, 1977; G. DA RE (a cura di), *Pani e dolci in Marmilla*, Cagliari, 1997; G. DA RE, *Il cuore e la tunica. La mola asinaria sarda*, in BRADS, n. 14, 1990, pp. 13-26; G. MURRU, CORRIGA, *Orzo e pane d'orzo nell'economia popolare della Barbagia*, BRADS, n.14, 1990, pp. 70-76. Sulle fonti riguardanti la panificazione, nella maggior parte dei casi di frumento, e in pochi casi d'orzo o di ghiande, si veda P. MARROSU, *La documentazione sul ciclo del pane dal 1774 al 1860*, BRADS, n. 14, 1990. Ancora nel 1990. Sulla difficoltà di reperire informazioni su tradizionali prodotti a base di mais, E. Delitala ha scritto ancora nel 1990: “Area cerealicola, la Sardegna ha inserito ormai da secoli il pane nella sua dieta; però pane non solo di grano e non solo di cereali ... indagini anche recenti hanno fatto affiorare notizie imprecise sull'impiego di altri macinati (ad es. di mais)”. *Il ciclo del pane in Sardegna: un problema aperto*, BRADS, n. 14, p. 10.

leanza tra pasta e pomodoro destinata a radicarsi nel gusto e nelle consuetudini italiane, a tal punto da diventare uno dei simboli stessi dell'italianità ⁽²⁷⁾.

3.1 *Il pomodoro in Sardegna tra Settecento e Ottocento.* – Le prime testimonianze certe della conoscenza del pomodoro in Sardegna risalgono al primo trentennio del Settecento, epoca cui risale la compilazione del manoscritto *Novum onomasticum trium idiomatum* di padre Ildefonso di Serramanna. Il manoscritto contiene un vero e proprio dizionario di botanica in cui si citano i nomi delle piante locali: in latino, italiano e spagnolo. Nel manoscritto il pomodoro è così definito: “Poma aurea, amoris pomum. Ital. pomi d’oro. Hisp. Tomates” ⁽²⁸⁾.

L’uso alimentare della pianta nell’isola appare già ben radicato in una *Descrizione dell’isola di Sardegna* del 1759, di autore anonimo, che fa riferimento a “salse” piemontesi preparate col pomodoro, e a modi di consumo locali:

Si coltiva [...] quantità prodigiosa di meloni e sindria e un altro frutto denominato tomate. Questo frutto è di un rosso scuro la sua forma è rotonda come un pomo, e il suo sapore agro, li sardi lo fanno cuocere con la carne e lo mangiano per minestra, li cochi piemontesi ne cavano salse esquisite ⁽²⁹⁾.

Vere e proprie ricette di pietanze a base di verdure, pesce, e anche pomodoro compaiono infine nelle *Observationes curiosas y provechosas*, breve trattato di agricoltura, di autore anonimo sardo, manoscritto non datato, conservato in una miscellanea di testi risalenti tutti alla prima e alla seconda metà del Settecento, e verosimilmente redatto anch’esso nello stesso periodo. Vi sono riportate due ricette a base di pomodoro, ma simile, l’una, alla descrizione del *gazpacho* andaluso e ad una salsa di pomodoro “alla spagnola”, l’altra relativa invece alla preparazione dei pomodori secchi:

Para salsa y guisados
En una tinoja grande pon huvas en agros, pimenton tomates no del todo sajonadas, recoge todo esto si puedes ante q. llueva, y cubrelo de vinagre fuerte, y te sirvia para á la cosina todo el año.

⁽²⁷⁾ Si veda a tale proposito F. LA CECLA, *La pasta e la pizza*, Bologna, 1998.

⁽²⁸⁾ P. ILDEPHONSO, *Novum onomasticum trium idiomatum*, cit., f. 85.

⁽²⁹⁾ *Descrizione dell’Isola di Sardegna*, anonimo, Archivio storico del Comune di Cagliari, ms., 1759, p. 120.

Tomates.

Tomates antes q. llueva recoge las redondas y enteras sasonadas abritas da por medio y assi partidas ponlas [...] con un poquitico de sal en cada meydad de ellas y secas q. vasala las en escoltas para todo el año ⁽³⁰⁾.

Nella seconda metà del Settecento troviamo anche un preciso riferimento alle modalità di coltivazione del pomodoro nel trattato di agricoltura di Andrea Manca dell'Arca:

Il frutto appellato in Sardegna *tumatas* e in altri paesi pomi d'amore, amano terreno umido colla comodità di poterlo inacquare per più prosperare [...] Molti ortolani gettano i medesimi pomi nel terreno destinato lascian-doli putrefare tutto l'Autunno, ed Inverno [...] Corretti con olio e pepe, sono ottimi per i giorni di magro cotti, e ben accomodati, si mischiano eziandio in vivande di carne. Se per uso delle vivande si volessero conserva-re tutto l'anno, si polverizzeranno con sale quelli aperti e seccati al sole ⁽³¹⁾.

Nella prima metà dell'Ottocento il pomodoro è ormai coltivato un po' dappertutto, come risulta chiaramente attestato nel *Dizionario* di Angius-Casalis. Nel Campidano, sappiamo che Donori produceva dapprima pomodori enormi, e che rigattieri campidanesi vi introdussero in seguito varietà più piccole. Di Fonni, in Barbagia, si dice che i pomodoro vi prosperano meravigliosamente, e di Oschiri, nel sassarese si afferma che i pomodori prodotti sono particolarmente grossi e gustosi.

Interessanti osservazioni troviamo, ancora del *Dizionario*, sulla confezione dei pomodori secchi da parte delle donne a Pauli Pirri, nel contado cagliaritano:

L'orticoltura è esercitata da pochi e sopra poche specie, principalmente sopra cavoli e pomodoro [...] Grandissima come altrove è la copia de' frutti della seconda specie. Le donne ne fan profitto dividendoli per metà, salandoli, disseccandoli e poi conservandoli ben pigiati, per venderli a poco a poco nella città, essendo il sugo de' medesimi assai grato ne' maccheroni, che tanto piacciono alla media e bassa classe ⁽³²⁾.

Ricordiamo anche il *Libro di dispensa dei Servi di Maria di Cuglieri*, conservato presso l'Archivio di Stato di Nuoro, nel quale tro-

⁽³⁰⁾ *Observaciones curiosas y provechosas para quien desease a de lanzar la agricultura sin el estudio de los libros*, anonimo, Archivio Storico del Comune di Cagliari, Fondo San Just, ms., s.d., f. 51.

⁽³¹⁾ M. DELL'ARCA, *Agricoltura di Sardegna*, cit., p. 299-300.

⁽³²⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 317.

viamo, riferiti al 1849, dei menù a base di pomodoro e patate: il pasto di venerdì 3 agosto comprende, ad esempio, “zucche del convento e pomodoro”, il pasto di giovedì 9 agosto: “pomodoro a pieno con ova del convento”, e il pasto di giovedì 23 agosto: “zucche in umido con pomodoro e patate fritte con ova” (33).

Le ragioni del relativo e precoce successo del pomodoro in Sardegna, e più in generale nell’Italia meridionale, paragonate alle difficoltà incontrate da altre piante americane importanti, come mais e patata, sono numerose.

In primo luogo, il fatto che il pomodoro sia una pianta ortiva che non toglie spazio alle coltivazioni di campo praticate tradizionalmente dai contadini delle sponde del mediterraneo: il grano e gli altri cereali “minori” (orzo, farro, avena, ecc.) innanzitutto, ma anche i legumi (fave, ceci, lenticchie e fagioli).

In secondo luogo, poiché sovente l’orticoltura è oggetto delle cure femminili, così come in genere è appannaggio delle donne la preparazione del cibo, l’introduzione del pomodoro non implicava una dispersione di energia lavorativa maschile, come poteva comportare invece la coltivazione del mais o della patata, fatta estensivamente più spesso nei campi che negli orti. Secondo l’antropologo Vito Teti (34), anche il colore e l’aspetto avrebbero giocato un ruolo importante nell’accettazione di questo frutto esotico da parte dei ceti popolari:

Un’altra grande opposizione alimentare e sociale è tra poveri, mangiatori di cibi verdi, e ricchi, mangiatori di carni rosse [...] Il rosso è anche il colore di numerosi ortaggi e frutti considerati dai ceti popolari nutritivi o gustosi [...] Il rosso è il colore del vino, del sangue, del fuoco, del sole [...] Insomma il colore dorato prima e rosso poi, a maturazione del pomodoro può aver reso più gradito questo frutto, coltivato di solito insieme a meloni, zucche, cocomeri (35).

Infine, decisiva può essere stata nell’accettazione del pomodoro la sua funzione di condimento, che non pretendeva, quindi, di sostituire il pane o i piatti a base di legumi, cardine dell’alimentazione

(33) *Libro di Dispensa dei Servi di Maria di Cuglieri*, Archivio di Stato di Nuoro, ms., 1948-49.

(34) Si veda anche A. GUIGONI, *Nota a V. Teti, Il colore del cibo*, in *Le recensioni di SWIF, Servizio dello SWIF Sito Web Italiano per la Filosofia*, <http://www.lgxserver.uniba.it/lei/swif.htm>, ISSN 1126-4780, III, n. 6, Giugno 2000, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/recensioni/crono/2000-06/teti.htm> e segg.

(35) VITO TETI, *Il colore del cibo*, Roma, Meltemi, 1999, pp. 164-165.

sarda “di lunga durata”, ma ne arricchiva il sapore, accompagnandosi volentieri a tutti gli alimenti base della dieta isolana.

4. *La patata.* – La patata (*Solanum tuberosum*) appartiene come il pomodoro alla famiglia delle solanacee; tutta la pianta, eccetto le patate non più verdi, è velenosa. Originaria delle Ande centrali la patata fu coltivata dagli indigeni amerindi almeno sin dal II millennio a.C. Veniva utilizzata sia fresca sia essiccata (*chuno*), ingrediente di stufati di ortaggi e più raramente di carni. Dopo la conquista i primi cronisti a descrivere la patata furono gli scrittori Cieza de León, che ne segnalò l'importanza dell'uso alimentare nel regno incaico, e José de Acosta, che intuitivamente accomunò la patata d'America al nostro pane.

Il termine patata deriva dal sincretismo dei termini *batatas*, con cui gli indios Taino chiamavano la patata dolce, e il termine quechua *papa*, con cui si chiamava la patata. In Europa il nome varia considerevolmente: in area germanica la patata si chiama *kartoffel*, *pomme de terre* in Francia, *patata* in Italia e Spagna; in Sardegna i termini più ricorrenti sono *patata* e *pumi de terra*.

Fu portata dagli spagnoli in Europa presumibilmente verso la metà del XVI secolo e al 1573 risale una preziosa testimonianza del suo uso alimentare, come vitto per gli ammalati dell'*Hospital de la Sangre* di Siviglia⁽³⁶⁾. Questa testimonianza costituisce a detta degli storiografi un *unicum*, infatti nel sud Europa la patata fu vista con sospetto dai contadini sino a settecento inoltrato e oltre, tranne alcuni casi⁽³⁷⁾.

All'origine dell'introduzione su vasta scala della patata nelle diverse regioni europee c'è sempre uno stato di necessità dovuto a disagio economico, carestie, fame. L'Italia è stato uno dei paesi europei più restii ad accettare la coltura della patata, e questo nonostante i numerosissimi *pamphlet* che nel Settecento e nell'Ottocento ne hanno vantato le virtù nutrizionali. Ricordiamo ad esempio *Della coltivazione e dell'uso delle patate e d'altre piante commestibili* di Antonio Zanon, il primo vero trattato sulla patata, pubblicato a Venezia nel

⁽³⁶⁾ M. SENTIERI, N. Zazzu, *I semi dell'Eldorado*, cit., p. 111.

⁽³⁷⁾ Il sospetto nasceva dal fatto che fosse una solanacea, e quindi potenzialmente velenosa, visto che le piante della famiglia delle solanacee europee (come l'erba morella (*Solanum nigrum*) non erano commestibili e in certa misura velenose. Il fatto che crescesse sottoterra, come pochi altri ortaggi europei, di scarsa importanza nella dieta, come rape, carote ecc., che si riproducesse seminando frazioni di tubero e non semi, la rendeva particolarmente esotica.

1767 e ancora l'opera di Filippo Re *Dei motivi che si oppongono alla generale propagazione nel regno d'Italia delle patate e della loro coltivazione*, stampato a Milano nel 1811; il titolo è esplicito: ancora agli inizi dell'Ottocento le diffidenze nei confronti della patata erano forti. Lo stesso F. Re promosse anche una sorta di censimento sullo stato dell'agricoltura in Italia tra il 1809 e il 1811 edita negli *Annali di Agricoltura del Regno d'Italia*, da cui risultò una distribuzione fortemente disomogenea della coltura delle patate sul territorio nazionale, e la sua prevalente diffusione nelle aree di montagna ⁽³⁸⁾.

P. Artusi, autore del più celebre manuale di cucina italiana, ancora nel 1891 ebbe a scrivere:

La patata [...] non si cominciò a coltivarla in grande che al principio del diciottesimo secolo a motivo della ostinatissima opposizione del volgo sempre alieno alle novità. A poco per volta venne poi bene accetta nel desco del povero come alla mensa del ricco, perocché, buona al gusto e saziante la fame, essa si presta ad essere cucinata in tante maniere; però ha lo stesso difetto del riso: di essere cioè un alimento che ingrassa e gonfia lo stomaco, ma nutre pochissimo ⁽³⁹⁾.

4.1. *La patata in Sardegna tra Settecento e Ottocento.* – Nel già citato manoscritto *Observaciones curiosas y provechosas* risalente presumibilmente addirittura alla prima metà del '700, contenuto in un faldone genericamente datato al '700, ma che è scritto interamente in spagnolo arcaico, troviamo quella che potrebbe essere la prima ricetta in Sardegna sulle patate, se la nostra ipotesi di considerare “criadillas de tierra” uno dei nomi popolari di questa pianta ⁽⁴⁰⁾ risulterà esatta.

Criadillas de tierra

El tiempo de su recogida empieza de marzo. Estas se toman, y de terralba son mejores, se limpian bien, quitandole la corteza y se ponen enteras en un tinoje de azeite y sin mas diligencia te puedes servir de las todos el ano ⁽⁴¹⁾.

⁽³⁸⁾ G. BIADENE, *Storia della patata in Italia. Dagli scritti dei georgici (1625-1900)*, Bologna, 1996, p. 89-90.

⁽³⁹⁾ P. ARTUSI, *La scienza in cucina e l'arte di mangiar bene*, Roma, 1994 [ed. orig. 1891], p. 399.

⁽⁴⁰⁾ A onor del vero vengono così chiamate adesso in Spagna una sorta di funghi (Terfecia arenaria), somiglianti alle patate, in quanto crescono sotto terra, con scura e cuore bianco. Talvolta si trova però la stessa espressione a traduzione del termine *papas* andino, che sta per patate appunto. L'espressione potrebbe però anche riferirsi ai tartufi. Infatti sino a tutto il seicento non si faceva distinzione tra tartufi e patate, chiamandoli anche genericamente *turmas*.

⁽⁴¹⁾ *Observaciones curiosas y provechosas*, cit., p. 72.

Ad ogni modo verosimilmente alla seconda metà del Settecento risale il manoscritto di Giuseppe Cossu, *Istruzioni per la coltura e per l'uso delle patate*, che Francesco Loddo Canepa infatti datò al 1785, e che fu dato alle stampe nel 1805. Redatto in italiano e sardo, lo scritto del Cossu si presenta come un vero e proprio trattato agronomico sulla patata, con indicazioni e consigli su dove, come e quando coltivarla. Dato l'interesse del *pamphlet*, ne citiamo l'introduzione quasi per intero:

Istruzione per la coltura e per l'uso della patate in Sardegna

Utili non solo per nutrimento dell'uomo, ma eziandio per ingrassare ogni genere di bestiame sono le Patate, frutti in qualche modo simili ai tartuffi, che universalmente coltivansi in quasi tutte le parti del Continente. Siccome però fra noi non sono tuttora generalmente conosciute, la Reale Società Agraria, ed Economica [...] ha determinato di pubblicare le seguenti succinte nozioni sulla loro coltura e sul loro uso [...] Chiamansi le Patate anche Pomi di terra [...] desiderano terreno sabbioso, e leggiero [...] Potransi con esito felicissimo piantare in tutti i luoghi atti alla coltura della canapa, del lino, del grano turco, e dei melloni [...] Per conservare lungo tempo le Patate, che vogliono mangiarsi, si passeranno al forno; quelle però, che si riservano ad esser seminate, lasciandole prima per tre giorni al sole si riporranno in luogo fresco, ed asciutto [...] L'uso delle patate è multiplice; il più ordinario e il più semplice è quello di farle cuocere sotto le ceneri come le castagne, aggiungendovi un po' di latte dopo pelate per renderle più grate al palato; sono anche buone lessate in acqua, e quindi affettate e condite con olio, aceto e sale [...] Si può colle medesime impinguare ogni sorta di animale domestico [...] si fan cuocere per lo spazio di un'ora almeno in acqua bollente, e dopo raffreddate si schiacciano con un colpo di mano [...] Le vacche nutrite con questo cibo danno latte più abbondante, e più grato; le pecore ne risentono l'istesso vantaggio ⁽⁴²⁾.

Ancora all'inizio dell'Ottocento, Francesco d'Austria Este, riferendosi alla sua visita in Sardegna annovera la patata tra le colture ortive dell'isola, rilevandone tuttavia la ancor scarsa diffusione:

Di legumi si semina lenticchie, rape, piselli, coli, insalata, verze, caoli fiori, cardì, alcuni pochi pomi di terra, ma ne hanno voluto adattare l'uso, sebbene nascerebbero, e piacciono a molti ⁽⁴³⁾.

La *Tabella dei prodotti comunemente in vendita nel Mercato ortofrutticolo di Cagliari tra il 1814-1824*, riportata da W.H. Smyth, viaggiatore inglese dell'Ottocento, riporta il modico prezzo delle pa-

⁽⁴²⁾ G. COSSU, *Istruzioni per la coltura e per l'uso delle patate Istruzioni po sa coltura e po s'usu de is patatas in Sardigna*, Cagliari, 1805.

⁽⁴³⁾ F. D'AUSTRIA ESTE, *Descrizione della Sardegna*, cit., p. 251.

tate al mercato. Una libbra di patate costava un soldo, ossia in media quanto una libbra di anguria, o di mele e pere o di ciliegie, e poco più di una libbra di olive. In paragone una libbra di burro costava in media dieci volte tanto, e una dozzina di uova cinque volte tanto, mentre lo zucchero costava a libbra sei volte tanto ⁽⁴⁴⁾.

Per quanto riguarda la prima metà dell'Ottocento il *Dizionario* di Casalis-Angius ci fornisce una messe di informazioni relativamente alla coltivazione delle patate nelle diverse regioni dell'isola, e alla sua ancora prevalente diffusione nelle aree della montagna centrale quale l'Ogliastra e la Barbagia:

Le patate sono già ben introdotte nella Barbagia superiore, e quei popoli non solo ne tirano parte della sussistenza, ma ne fanno una vistosa vendita. Il terreno di questa e delle altre regioni è proprissimo a cotale radice e fra breve meglio conoscersene l'utile ⁽⁴⁵⁾.

E a Fonni in particolare:

Le cipolle [...] si usano per il minestrone, che dicono e compongono di lardo, salsiccia, fagioli, patate, castagne secche, (*sa pilledda*) e posta con carne di bue o porco salato. La terra è ottima per le patate [...] sono assi consistenti e perciò di lunga durata [...] Corre voce che la decima di tal genere non sia sovente molto al di sotto li 4000 starelli ⁽⁴⁶⁾.

In diversi paesi, come Desulo, Gavoi, Isili, Laconi e Lanusei la patata è ormai entrata anche nella panificazione, e il consumo di pane di patate è diffuso in tutti i ceti sociali; anche in Gallura sono prodotte e largamente consumate:

Le patate (pomi di terra) introdotte prima in Longone e quindi propagate in tutta la Gallura, sono coltivate con qualche studio. La terra essendo molto adatta vengono i bulbi belli e grossi. I tempiesi ne usano in gran quantità per lo vitto, e dal superfluo ottengono qualche lucro ⁽⁴⁷⁾.

In altre regioni però, come ad esempio nell'oristanese, le resistenze sono molte:

⁽⁴⁴⁾ W.H. SMYTH, *Relazione sull'isola di Sardegna*, cit., p. 315-317.

⁽⁴⁵⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 63.

⁽⁴⁶⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 268.

⁽⁴⁷⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 396.

Grande è pure il consumo che si fa degli erbaggi prodotti da' molti orti che si coltivano entro la città e sua circostanza, e da quelli dei paesi vicini. Ma vedesi un gran disgusto delle patate che essi credono cibo più degno dei porci che degli uomini ⁽⁴⁸⁾.

Nella seconda metà dell'800 l'*Inchiesta della Giunta agraria* continua a registrare la "discontinuità territoriale" della coltivazione, quasi assente nelle pianure e discreta nelle zone montane, inadatte o poco adatte alla coltivazione del frumento; infatti nel circondario di Nuoro:

Ha qualche estensione, secondo il paese, la coltivazione delle patate, di cui se ne producono quintali 22.696. Il paese più rinomato è Fonni, seguito da Bitti, Ovodda, Gavoi, Mamoiada, Ollolai ... [nella rotazione triennale] al frumento si fanno succedere le fave, e a queste si fa succedere il frumento, l'orzo e le patate ⁽⁴⁹⁾.

5. *Il peperoncino*. – Il pimento (*Capsicum annuum*), meglio conosciuto in Italia come peperone o peperoncino, a seconda della sua grandezza, appartiene alla famiglia delle solanacee ed è originario dell'America tropicale. Il *capsicum* comprende molte varietà, dolci e piccanti, grandi e piccole; ad esempio il peperone, che è una pianta annuale, e di anno in anno va riseminata.

Il frutto del peperoncino (*Capsicum frutescens*) invece fa parte di una specie perennante che porta piccoli frutti, e che comprende sia il peperoncino di Cayenna, sia varietà di *capsicum* che, mescolate abilmente, vanno a comporre la famosa *paprika*.

È dimostrato che la capsicina, un alcaloide contenuto nei frutti, stimola il sistema nervoso ed ha altre proprietà comunemente sfruttate in etnoatria; nei paesi "caldi" è utilizzato per conservare i cibi, dare loro sapore nonché colore.

La parola peperoncino pare derivi infatti dal latino *pigmentum*, ossia pigmento. Il pimento è così denominato in Spagna, per distinguerlo dalla pimenta (pepe), meno "forte" quindi declinato al femminile; il mondo anglosassone lo chiama *chili*, da uno dei nomi indigeni della pianta. In Italia si usano i termini peperoncino e peperone, rispettivamente diminutivo e accrescitivo di pepe, nome del suo antagonista secolare, di origine asiatica, sulle mense europee.

⁽⁴⁸⁾ G. CASALIS-V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale*, cit., p. 530-532.

⁽⁴⁹⁾ *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, cit., pp. 286 e segg.

In Sardegna il termine più usato è *pibiri moriscu*, ossia pepe moresco, dove l'aggettivo moresco, come nel caso del ficodindia, indica semplicemente l'esotismo della pianta, e ed è come un asterisco all'interno della tassonomia sarda tradizionale delle piante, usato anche per il ficodindia e altre piante "esotiche".

L'*ayi* o *chili* era, insieme al mais, l'alimento più diffuso nel nuovo mondo e veniva usato come condimento di pietanze a base di mais, manioca, patate dolci; le prime prove della sua coltivazione, in siti messicani, risalgono addirittura ad un'epoca compresa tra il 7000-5000 a.C.

Bernal Diaz de Castillo narra nella sua cronaca della Conquista che gli Aztechi mangiavano gambe e braccia degli uomini offerti in sacrificio con una salsa di chimole, fatta di chili (peperoncino), pomodoro, sale.

La prima segnalazione risale a Cristoforo Colombo, probabilmente preoccupato di dimostrare, anche attraverso la scoperta di quella spezia, di aver raggiunto le Indie orientali. Pare che già nei primi decenni del '500 se ne facesse commercio e che a metà del secolo fosse già acclimatata in Europa; il botanico P.A. Mattioli infatti poco dopo il 1550 scriveva che "il pepe d'India [...] hormai fatto per tutti volgare" ⁽⁵⁰⁾.

Il peperoncino (e il peperone) ebbero successo immediato dunque, soprattutto in quanto simile al pepe, per sapore e funzioni. L'uso del pepe infatti si era diffuso in occidente sin in epoca imperiale e era cresciuto in Occidente durante tutto il Medioevo. Non dobbiamo dimenticare che proprio le spezie, di cui il pepe era sovrano incontrastato, furono la causa principale delle esplorazioni e scoperte geografiche a cavallo tra basso Medioevo ed età moderna, in quanto considerate elementi indispensabili della cucina del tempo.

Il pepe condiva i cibi, dando gusto piccante, conservava più a lungo le derrate alimentari, soprattutto carnee; il peperoncino, come scoprirono subito gli Europei, costava meno del pepe, si naturalizzava sui suoli mediterranei e oltre a ciò "colorava" i cibi, dando loro un aspetto aranciato vivo, un colore associato al biondo delle spighe di grano, al rubino del vino, insomma ai simboli antichi della mediterraneità.

Il peperoncino però non sostituì il pepe, per tutta l'età moderna, ma gli si affiancò; infatti da un lato mutarono i gusti e l'alimentazione, e il consumo di pepe iniziò a scemare progressivamente dopo la seconda metà del '600 (forse anche perché il consumo di carne diminuì notevolmente soprattutto nel sud dell'Europa); dall'altro le élite, pur usandolo con più moderazione, continuarono a preferirlo al peperoncino, considerato una spezia per le classi medio basse, proprio perché di facile reperibilità e di costo modesto.

⁽⁵⁰⁾ M. MATTIOLI, in SENTIERI-ZAZZU, *I semi dell'Eldorado*, cit., p. 128.

Scrivono F. Braudel a proposito del mutato gusto delle classi alte:

Di questa caduta è giusto accusare la fortuna di nuovi lussi: caffè, cioccolato, alcool, tabacco, e anche la moltiplicazione di nuovi ortaggi, che modificano poco a poco le mense occidentali (asparagi, spinaci, lattughe, carciofi, piselli, fagioli, cavolfiori, pomodori, pimenti, meloni) ⁽⁵¹⁾.

D'altro canto proprio le classi basse, dove l'uso del pepe era consolidato, lo adottarono volentieri, in quanto avendo una funzione di condimento non stravolgeva il sistema alimentare locale (come invece si pretendeva di fare con patate e mais, con provvedimenti presi "dall'alto") ma semmai lo arricchiva di una specie e tante varietà in più.

Infine il peperoncino fu adottato facilmente anche perché pur appartenendo alla famiglia delle solanacee se ne discostava abbastanza da un punto di vista morfologico da non essere ritenuto (come invece la patata), e i suoi frutti, prima verdi, poi gialli e rossi erano considerati invitanti per colore e odore.

5.1. *Il peperoncino in Sardegna tra '700 e '800.* – La prima testimonianza d'uso del peperoncino, allo stato attuale delle mie conoscenze, risale alla prima metà del '700 ed è contenuta nella *Pharmacopea de pobres*, un trattato di medicina popolare. Il frate distingue tra pepe (*pimienta*) e capsicum (*pimiento*):

La pimienta que trahen de las Indias es en tres manera: larga, blanca y negra, y todos proceden de un mismo arbol [...]. El pimiento o pimenton, es calido y seco [...]. Se corrige su ardor puesto dentro de la massa de harina cocido y abiscochado nel horno, y molido todo yunto. Esto pimiento assì corregido puesto en los manjares conforta el estomago, y los demas miembros principales; refudue las ventosidades; el util al gacho y a los de fria complexion. Los pimientos propios majados y puestos sobre la sciatica es un gran remedio porque tiran afuera los malos humores, como fisicatorios: aplicadi con miel refuduen los tumores duros y frios; y quitan las manchas del rostro ⁽⁵²⁾.

Il peperoncino veniva addolcito mescolato alla farina, e l'impasto cotto nel forno e così utilizzato per via orale; oppure veniva polveriz-

⁽⁵¹⁾ F. BRAUDEL, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (XV-XVIII)*, Einaudi, Torino, 1982, p. 196 e segg.

⁽⁵²⁾ FRAY NICOLAUS DE LA CONCEPCION, *Pharmacopea de pobres*, Biblioteca Universitaria di Cagliari, ms., 1725, f. 57. Nel manoscritto, un trattato di etnomedicina molto interessante, vi è ampio riferimento ad altre piante americane, che secondo il frate avevano qualche proprietà medicamentosa: anacardio, cacao, mechoacan, girasole, guaiaco.

zato e applicato sulla parte malata. Gli usi nella medicina popolare appaiono diversificati: utile per lo stomaco, contro la flatulenza, lo scarso appetito sessuale, la sciatica ecc.

Gli usi del peperoncino nell'etnoatria sarda di primo settecento descritti nel manoscritto rispecchiano le osservazioni riportate in altri documenti dell'epoca; in essi infatti le virtù del peperoncino vengono esaltate in modi simili.

Coevo a questo manoscritto è il già citato dizionario di botanica compilato da Ildefonso di Serramanna, che scrive: "Capsicum, ital. Pepe d'India, Hisp. Pimenton" (53).

È interessante costatare come, parallelamente, si continuasse ad utilizzare il pepe. Nel *Quaderno dei conti delle monache di Santa Caterina*, compilato tra il 1712 ed il 1716 poi tra il 1741 ed il 1743, manoscritto in buono stato di conservazione, la pimenta o pepe ha un posto di tutto rispetto, accanto a voci quali *vino, leña, comida, miel, aseite, quesos, papel* e di mese in mese si annota "Una libra de pimenta para la comunidad" (54).

In Sardegna come nel resto d'Italia il pepe continuò ad essere appannaggio delle classi alte, simbolo concreto di benessere economico, mentre il peperoncino era la spezia dei ceti popolari, e il suo uso simboleggiava tale condizione (55).

Tornando un poco indietro nel tempo, al 1611 circa, durante il lussuoso pranzo offerto dai notabili sardi a Don Martin Carrillo (56), egli annotando la bianchezza del pane sardo, la varietà delle paste (maccaroni, vermicelli, lasagne, fregola ecc.), i pani lavorati e il fatto che "fanno frutta di pasta [...] con molti lavori assai vistosi e curiosi", stilò anche un elenco delle portate: tra le altre cose *pepe*, garofani, cannella e zafferano per 50 libbre.

Anche Marca dell'Arca descrive con minutezza il "pepe d'India":

Il pepe americano, chiamato da' Sardi morisco, si semina nel mese di Marzo e di Aprile ... E li raccolgono tirando dalla terra tutta la pianta. Essendo frutto calidissimo e piccante, i rustici, e la povera gente in luogo del pepe

(53) INDEFONSO, *Novum Onomasticum*, cit., f. 86.

(54) *Quaderno dei conti delle monache di Santa Caterina*, 1712-1716, ms., Fondo antico, Archivio Storico del Comune di Cagliari, f. 13.

(55) Sul gusto come elemento di distinzione si vedano P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, 1983 [ed. orig. 1983] e J. GOODY, *Food and Love. A Cultural History of East and West*, New York & London, 1998.

(56) M.L. PLAISANT (a cura di), *Martin Carrillo e le sue Relazioni sulle Condizioni della Sardegna*, Sassari, Gallizzi, 1969, p. 22.

orientale mettono un frammento delle indicate bacche nelle vivande: per divenire meno forte e superbo, si pesta in un mortaio biscotto di pane e fatto in polvere si mischia colle bacche di pepe americano secche e polverizzate. Il decotto [...] giova contro il dolore de li denti; raccolte verdi si confettano con aceto. Dalle bacche mature si scuote il seme e si conserva per seminare l'anno avvenire ⁽⁵⁷⁾.

Dopo il Settecento il peperoncino praticamente scompare dalle fonti, almeno allo stato attuale delle nostre ricerche; e presumibilmente questa eclissi coincide con un utilizzo via via inferiore della pianta, sino ad arrivare allo scarso utilizzo attuale: infatti facendo un raffronto con la cucina tradizionale sarda, ci si rende conto di quanto sia poco piccante, e l'uso del peperoncino come condimento (nonché del pepe) sia parsimonioso, se si escludono alcuni salumi prodotti nel nuorese, aromatizzati comunque con grani di pepe.

6. *Il ficodindia*. – Il Ficodindia (*Opuntia ficus-indica*) è un cactus originario dell'America centrale, appartenente alla famiglia delle Cactacee, dotato di un frutto succulento, nutriente e medicinale; può anche essere fermentato per fornire alcool. Predilige i luoghi aridi e i pendii rocciosi, non necessita di cure e si naturalizza facilmente: per tutti questi motivi è diventato parte integrante dell'habitat mediterraneo, fino a confondersi in esso. Una delle prime descrizioni del ficodindia risale al 1568, quando Pier Andrea Mattioli ne testimonia la “stranezza” agli occhi degli Europei:

Nascendo le foglie dalle foglie, se ne cresce questa pianta come un albero, senza tronco, senza rami ... si può communerare meritatamente fra i miracoli di natura ⁽⁵⁸⁾.

Il ficodindia rivestiva un'importanza notevole nell'economia azteca: i frutti erano mangiati, le pale (cladòdi) erano impiegate in medicina, la cocciniglia della pianta, seccata e ridotta in polvere, era un ottimo colorante color rosso carminio principalmente per tessuti e oggetti.

Portato nel vecchio continente, probabilmente a causa della curiosità che suscitava, si naturalizzò ben presto nel paesaggio mediterraneo; tra il XVIII e il XIX secolo viene coltivato con costanza nel

⁽⁵⁷⁾ A. MANCA DELL'ARCA, *Agricoltura di Sardegna*, cit., p. 115.

⁽⁵⁸⁾ P.A. Mattioli, citato in Giuseppe Barbera, *Il ficodindia*, in AA.VV., *Due mondi a Confronto*, Genova, 1992, p. 135.

Mediterraneo e in Sicilia, ad esempio, svolge un ruolo importante sia come foraggio di emergenza per gli animali sia come “pane dei poveri”. Giuseppe Barbera sostiene, parlando dell’agricoltura mediterranea del passato, che:

(Il ficodindia) Svolge essenziali funzioni nell’agricoltura di sussistenza ed è anzi difficile trovare, nelle economie ai limiti della sopravvivenza delle zone aride e semi aride una pianta utilizzata in modo altrettanto diffuso e differenziato ⁽⁵⁹⁾.

Il ficodindia, contrariamente a quanto accaduto per mais e patate, si insinua nell’alimentazione e nell’economia mediterranea di soppiatto, senza clamori o grosse resistenze; ad esempio in Sardegna troviamo numerose testimonianze scritte tra Settecento e Ottocento, da cui il ficodindia appare già ben naturalizzato e perfettamente integrato nelle economie locali, essenzialmente come sostentamento per uomini e bestie. L’unica spia del suo “esotismo”, in italiano come in sardo è il nome: ficodindia in italiano, *figu morisca*, con alcune piccole varianti, in sardo.

6.1. *Il ficodindia in Sardegna tra Settecento e Ottocento.* – La prima testimonianza risale al 1724 circa, nel dizionario di padre Indefonso, dove leggiamo: “Ficus Indica Tuna ovumtunicifera, Itali. Arbore di fico d’India, Hisp. Tunal, arbor de tunas” ⁽⁶⁰⁾.

La seconda importante testimonianza risale alla seconda metà del Settecento, ed è dovuta a Joseph Fuos, un viaggiatore tedesco, che osservò:

I cosidetti fichi moreschi crescono qui sufficientemente, e possono essere annoverati tra i frutti a miglior mercato. Essi sono così confacenti al gusto dei Sardi, i quali amano tutte le cose dolci, che quando si presenta in una strada un carro carico di essi, tutti vi accorrono per ottenere anche uno di così gustosi frutti. Essi hanno forma di un uovo, e poiché la buccia grossa è piena di piccole spine, si fa ottimamente, se si calzano guanti di pelle prima di afferrarli, e di aprirli tagliandoli ⁽⁶¹⁾.

Anche Andrea Manca dell’Arca, autore di un importante trattato agronomico, verso il 1780 scrive:

⁽⁵⁹⁾ GIUSEPPE BARBERA, *Il ficodindia*, cit., p. 136.

⁽⁶⁰⁾ ILDEPHONSUS, *Novum onomasticum*, cit., f. 82.

⁽⁶¹⁾ J. Fuos, *Notizie dalla Sardegna (1773-1776)*, (a cura di G. Angioni) Nuoro, Ilisso, 2000, p. 218 [ed. orig. 1780].

Si pianta altresì in Sardegna un'altra specie diversa di fico, il quale è denominato fico d'India. Questi in luogo dei rami porta certe foglie grosse e spinose e similmente produce il frutto coperto di scorza grossa e spinosa ... Si pianta nella primavera e autunno, coprendo di terra la metà delle sue foglie. I suoi frutti ... non sono di molta stima tra la gente civile e meno sono a portata per seccare ⁽⁶²⁾.

Nella Relazione del nobile Francesco d'Austria Este, ospite della corte sabauda agli inizi dell'Ottocento, si annota che:

Il basso popolo poi, e anche i Signori, mangiano moltissimo i frutti dei fichi d'India, detti in paese fichi moreschi, di cui sono fatte le siepi delle campagne, che pungono assaissimo, foglie e frutti sono pieni di spini ... Si vendono in quantità a vilissimo prezzo tutto l'autunno, e il popolo ne mangia assai ⁽⁶³⁾.

Sempre agli inizi dell'Ottocento Charles Saint-Severin, un viaggiatore francese che soggiornò sull'isola tra il 1821 e il 1822, ebbe a dire:

Les clôtures dans le Campidano sont faites avec la plante nommée dans le pays figuier moresque; c'est le figuier d'Inde, dant le feuille enorme ⁽⁶⁴⁾

Anche Paul Valery, che visitò l'isola a partire dal 1834 rimase colpito dal rigoglio dei fichi d'India del Campidano:

Le lunghe pianure coltivate e fertili del Campidano di Oristano, con il loro numerosi palmizi, le alte siepi di fichidindia, che di solito delimitano i campi, producono in abbondanza un piccolo frutto che serve da cibo per i maiali e anche ai poveri; con una lavorazione chimica questo frutto trascurato potrebbe fornire all'isola un nuovo zucchero indigeno ed economico ⁽⁶⁵⁾.

Anche A. Bresciani, che fu sull'isola a metà circa dell'Ottocento, notò il fichidindia nel paesaggio isolano ma lo giudicò severamente e negativamente, quando parlando del suolo sardo scrisse che:

⁽⁶²⁾ ANDREA MANCA DELL'ARCA, *Agricoltura di Sardegna*, cit., p. 77.

⁽⁶³⁾ FRANCESCO D'AUSTRIA ESTE, *Descrizione della Sardegna*, Roma, 1934 [ed. orig. 1812], pp. 136-137.

⁽⁶⁴⁾ CHARLES SAINT-SEVERIN, *Souvenir d'un Séjour en Sardaigne, pendant les années 1821 et 1822*, Lyon, 1827.

⁽⁶⁵⁾ PAUL VALERY, *Viaggio in Sardegna*, Nuoro, Ilisso, 1996 [ed. orig. 1836], p. 101.

Né crediate che la sua terra sia sì docile e maneggevole unicamente in quell'ultimo canto ... E tutto il resto sia di natura agreste, arida e sabbion morto e restio a germinare null'altro che i fichi moreschi e i cardoni silvestri ⁽⁶⁶⁾.

Nel *Dizionario* di Angius-Casalis il ficodindia viene citato più volte; è interessante notare come la pratica di lasciar putrefare le foglie, che è il modo più semplice ed economico per far moltiplicare le piantine di ficodindia, qui come altrove sia considerata addirittura la causa della "mal aria" di certi villaggi, ossia la causa della malaria. Le recinzioni fatte con il fichidindia vengono ricordate parlando del campidano oristanese, come ad Oristano dove:

Le cui foglie grasse, accrescono la mal aria ... De' quali molti poveri si nutriscono e alcuni animali si ingrassano ⁽⁶⁷⁾.

E parlando di Esiano segnala che "Per gli scanesi come per altri popoli, è un bel frutto quello che producono i fichi moreschi con i quali sogliono ingrassare i maiali" ⁽⁶⁸⁾.

Tra i paesi dell'interno si menziona la presenza del ficodindia in molte località dell'isola, sia nel Capo di sopra sia nel Capo di sotto.

Nel cagliaritano specialmente i fichi d'India chiudono e separano i campi e:

Le frutta delle siffatte siepi somministrano per lo meno agiati parte della sussistenza, e producono non piccol lucro per quella quantità che porgesi ai cittadini ... Il sovrappiù serve di nutrimento ai maiali ⁽⁶⁹⁾.

A Barumini, Gonnese, Decimo, Monastir i fichidindia sono numerosi e servono come recinzione per le tanche; A Ortacesus i fichidindia:

Ai poveri son parte di sussistenza per due mesi, e nuocciono per le foglie cadute che si lascino imputridire e accrescono la malignità dell'aria, giustamente detestata dai passeggeri ⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁶⁾ ANTONIO BRESCIANI, *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali*, Bologna, Forni, 1974 [ed. orig. 1850] p. 9.

⁽⁶⁷⁾ GOFFREDO CASALIS-VITTORIO ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, Torino, 1834-1856; Torino, Maspero, 1926, edizione anastatica, Bologna, Forni editore, 1971, 12 voll., Provincia di Oristano, pp. 549-551.

⁽⁶⁸⁾ CASALIS ANGIUS, *Dizionario ...*, ed. cit., Provincia di Oristano, pp. 249-250.

⁽⁶⁹⁾ CASALIS ANGIUS, *Dizionario ...*, ed. cit., Provincia di Cagliari, p. 103.

⁽⁷⁰⁾ CASALIS ANGIUS, *Dizionario ...*, ed. cit., Provincia di Cagliari, p. 568.

I fichidindia sono fitti a Selargius, Quartu, e a Pirri:

In tanta vicinanza alla città sono le frutta facilmente smerciate, e posso aggiungere che le stesse ... siepi dell'opuntia rendono un interesse maggiore di quello che avrebbero se il terreno occupato da siffatte piante fosse impiegato in una qualunque coltura. Quando i fichi vengono a maturità si mettono ne' cestoni sul basto de' ronzini, e sono venduti nella città, come ché i cagliaritani non li pregino tanto, quanto i palermitani ⁽⁷¹⁾.

Infine a S. Sperate:

I terreni chiusi da siepe di fichi d'india ... I frutti abbondanti ... non solo una parte danno vitto delle famiglie povere, ma bastano a ingrassare molte centinaia di maiali ⁽⁷²⁾.

Il viaggiatore inglese W.H. Smyth riportando i prezzi osservati al mercato di Cagliari tra il 1814 e il 1824 conferma l'economicità del frutto: da 12 a 72 fichidindia, a seconda dell'annata, costano appena 1 soldo, dodici arance costano 5 volte tanto, una dozzina di uova similmente costano 5 volte tanto ⁽⁷³⁾.

Infine gli *Atti dell'Inchiesta agraria* annotano la presenza nel capo meridionale del ficodindia "in proporzioni vastissime" ⁽⁷⁴⁾ e l'utilizzo polifunzionale: come barriera e siepe nei campi, tra casa e casa nei paesi, come cibo per i maiali e altri animali da cortile, come nutrimento per li ceti inferiori e come risorsa in tempo di carestia ⁽⁷⁵⁾.

Dalle fonti settecentesche e ottocentesche riportate appare chiaramente l'importanza del ficodindia soprattutto nell'economia contadina del sud dell'isola, dove il clima mite favorisce ancor oggi la crescita spontanea e rigogliosa della pianta; il consumo alimentare nelle mense sarde si intreccia, almeno dalla seconda metà del Settecento, con la funzione di siepe per le terre chiuse e nutrimento per gli animali da cortile, soprattutto maiali. Infine a proposito del consumo alimentare va notato che nella maggior parte delle fonti il fico-

⁽⁷¹⁾ CASALIS ANGIUS, *Dizionario ...*, ed. cit., Provincia di Cagliari, pp. 418-419.

⁽⁷²⁾ CASALIS ANGIUS, *Dizionario ...*, ed. cit., Provincia di Cagliari, p. 757.

⁽⁷³⁾ W.H. SMYTH, *Relazione sull'isola di Sardegna*, Nuoro, Ilisso, 1998, [ms. orig. 1828], pp. 315-316.

⁽⁷⁴⁾ *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, cit., p. 61

⁽⁷⁵⁾ *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, *ibidem*.

dindia è vile, cibo per poveri e raramente il consumo è connotato positivamente ⁽⁷⁶⁾.

Il ficodindia non era un cibo desiderabile, se non in città, a Cagliari, dove perdeva questa connotazione negativa; infatti arrivava nei mercati già pulito e facendo bella mostra di sé nelle ceste, diventava un frutto tra i tanti, e perciò appetitoso, buono da mangiare e finalmente vorremmo aggiungere, anche da pensare ⁽⁷⁷⁾.

7. *I fagioli.* – Il fagiolo (*Phaseolus vulgaris*) era ben noto alle popolazioni amerindiane; ad esempio presso i Maya il fagiolo, con la zucca e il mais, era la base dell'alimentazione stessa, e i piatti a base di fagioli erano innumerevoli; dal termine *phaseolus* sono derivati lo spagnolo *phasoles*, l'italiano fagiolo e i termini sardi: basolu, asolu, fasolu ⁽⁷⁸⁾.

Prima della scoperta dell'America l'unico tipo di fagiolo presente nel Vecchio Mondo era il cosiddetto fagiolo dell'occhio (*vigna unguiculata*); secondo lo storico M. Toussaint-Samat la precoce coltivazione dei fagioli americani in Europa si deve al canonico Pier Valeriano, che ricevette dei fagioli nel 1528 da papa Clemente VII, a sua volta ricevuti in dono da missionari di ritorno dalle Indie occidentali ⁽⁷⁹⁾, sebbene fosse già noto a Colombo ⁽⁸⁰⁾.

Già nel Cinquecento diversi manuali di cucina presentano ricette con i fagioli senz'occhio ossia con le varietà americane, e le ricette, coi ricettari, si moltiplicano nel Seicento; tra di essi si può ricordare

⁽⁷⁶⁾ Il ficodindia era utilizzato anche nella medicina popolare; utile come cura per le slogature, i gonfiori e persino i foruncoli. Nella Sardegna sud-occidentale per le slogature di solito veniva utilizzata la pala del fico (*su carrucciu*) fatta cuocere sotto la cenere, della cui polpa si faceva un impacco. Per i gonfiori si sceglieva una pala tenera, la si spaccava a metà e ne si applicava una parte nella zona lesa, per i foruncoli (*vespeiu*) la pala, spaccata e cotta, veniva utilizzata per l'impacco Luisa ORRÙ et al., *Le piante nella terapie tradizionali della Sardegna sud-occidentale*, Cagliari, 1989, p. 157.

⁽⁷⁷⁾ Si veda ad esempio E. LANDOWSKI-J. LUIZ FIORIN, *Gusti e disgusti. Sociosemiotica del quotidiano*, Torino, Testo&immagine, 2000; AA.VV., *Al sangue o ben cotto. Miti e riti intorno al cibo*, Roma, Meltemi, 1998.

⁽⁷⁸⁾ G. PAULIS, *I nomi popolari delle piante in Sardegna. Etimologia, storia, tradizioni*, Sassari, 1992, pp. 272-280.

⁽⁷⁹⁾ M. TOUSSAINT-SAMAT, *Storia naturale e morale dell'alimentazione*, Firenze, 1991, p. 51.

⁽⁸⁰⁾ F. BIRRI, C. COCO, *Cade a fagiolo. Dal mondo antico alla nostra tavola. Storia, miti pregiudizi della carne dei poveri*, Venezia, 2000, p. 57.

Le delizie et i frutti dell'Agricoltura, e della Villa di G.B.Barpo, edito a Venezia nel 1634, il quale cita:

“Grandi Turchi di variati colori, come i piccioli: li primi si seminano di Maggio in luogo grasso ... freschi si mangiano in insalata; ma sono buoni anche lessi, infarinati e fritti oppure stufati nel tegame con olio, pepe, aglio”⁽⁸¹⁾.

Nel Settecento e nell'Ottocento continua l'irresistibile ascesa del fagiolo le cui ricette comunque appartengono alle cucine basse, popolari, e non costituiscono particolare attrattiva per la classi medie e alte, che preferiscono alle zuppe di legumi contadinesche pasti articolati in diverse portate: di pasta, verdure crude, pesce o carne, formaggi, frutta e dessert.

7.1. *I fagioli in Sardegna tra Settecento e Ottocento.* – A parte l'ambigua citazione del Fara, il quale dichiara a metà del '500 che i Sardi coltivano il “phaseolo”, la quale potrebbe riferirsi sia al fagiolo dell'occhio, europeo, sia alle nuove specie americane⁽⁸²⁾, le prime testimonianze potrebbero comunque risalire addirittura al Seicento, epoca in cui in tutta Europa il fagiolo dell'occhio era soppiantato dalle specie americane, più sostanziose e varie. Infatti in un manoscritto del 1661, dedicato ai Terzi Quinti della Chiesa, e conservato all'Archivio arcivescovile di Cagliari, dove si accenna a *forment, ordi, favas, sivrons, lentias* e finalmente *fasoli*⁽⁸³⁾.

Già nel primo trentennio del Settecento Padre Ildefonso li nomina nel suo *Novum Onomasticum* definendoli: *Phaseolus, ital. Fagiolo, hisp. Fasoles*⁽⁸⁴⁾.

Diversi autori settecenteschi citano i fagioli, ma è soprattutto Andrea Manca dell'Arca a parlarne diffusamente:

I fagioli li conoscono in Sardegna di tre spezie, cioè: i fagioli morischi, di Barbaria, più grossi e quelli appellati cornuti per la similitudine delle teghe

⁽⁸¹⁾ F. BIRRI, C. COCO, *Cade a fagiolo. Dal mondo antico alla nostra tavola. Storia, miti pregiudizi della carne dei poveri*, cit., p. 90.

⁽⁸²⁾ G.F. FARA, *In Sardiniae Corographiam* (a cura di E.Cadoni) Sassari, 1992, p. 104.

⁽⁸³⁾ *Terzi Quinti (1657-1661)* Archivio Arcivescovile di Cagliari, Fondo capitolare, anno 1661, f. 43.

⁽⁸⁴⁾ P. ILDEPHONSO, *Novum Onomasticum trium idiomatum latinum, italicum et hispanicum*, cit., ms., p. 85.

lunghe come corne di capra: quelli morischi variano più nei colori perché li vedono a guisa di gemme di diaspro, rossi, bianchi, neri e scritti, e fanno le teghe più piccole; dei morischi e barbareschi ne seminano gli ortolani per vender le teghe fresche che servono per insalate [si riferisce ai fagiolini N.d.R.] ... che servono per insalate ... Queste due spezie di fagioli si seminano nel mese d'Aprile, e amano terra soffice e ferace di sua natura ... rendono eziandio molto in terreni umidi vallivi, ovvero colla comodità d'essere inacquati. L'altra sorte di fagioli chiamati per l'ordinario Corrudu o Correda non ama tanto l'umido, quanto il grasso, onde si seminano più tardivi degli altri ... per tramezzo de' fagioli è buono seminar grani di formentone, o india ⁽⁸⁵⁾ [si riferisce al mais N.d.R], rari, perché alli gambi di codesta pianta i fagioli s'arrampicano, e fanno in alto più teghe ... Si conservano i fagioli in granai asciutti e secchi ... I fagioli secchi accomodati e cotti son cibo grato, ma per sua fumosità genera vento nel corpo, ed essendo di forte nutrimento son ottimi per faticanti. La decozione de i rossi bevuta, fa urinare, provoca il mestruo, e ingrassa i magri ⁽⁸⁶⁾.

Tra gli autori ottocenteschi ne accenna Gelasio Floris, nel suo *Componimento topografico*, edito nel 1830:

I fagioli bianchissimi, che a guisa di grano comune depositano i sardi campagnoli in quelle terre fecondissime e che non soffrono l'introduzione di acqua alcuna per farli maturare ⁽⁸⁷⁾

E ne fa cenno l'Angius, che testimonia la coltivazione un po' dovunque nell'isola, cominciando da nord, ad Abbasanta, Allai, Arzana, Bonorva, Castelsardo, Esiano, Lussurgiu, Luras, a Tempio dove è rimarcata la presenza di "fagioli di molte varietà, che occupano complessivamente una notevole area" ⁽⁸⁸⁾.

Sono coltivati a Sassari e Alghero, nella Barbagia, a Barì, a Bolothana, dove Angius è colpito dai "fagioli banchi" ivi coltivati ⁽⁸⁹⁾, e ancora a Fonni, dove il piatto tipico, *sa pilledda*, annovera anche i fagioli, a Gadoni, Gairo, a Oristano, Irgoli, Laconi, Lodine, Mamoia-

⁽⁸⁵⁾ In realtà i fagioli sono coltivati con il mais anche perché fissano l'azoto al terreno, favorendo la crescita del mais stesso. Si veda Birri e Coco, *cit.*, p. 69.

⁽⁸⁶⁾ ANDREA MANCA DELL'ARCA, *Agricoltura di Sardegna*, Cagliari, CUEC, 2000, pp. 78-81.

⁽⁸⁷⁾ GELASIO FLORIS, *Componimento topografico storico dell'isola di Sardegna*, *cit.*, f. 136.

⁽⁸⁸⁾ VITTORIO ANGIUS-GOFFREDO CASALIS, *Dizionario Geografico Storico Statistico Commerciale degli stati di S.M. il Re di Sardegna-Sassari*, Torino, Maspero, 1926, ristampa anastatica, Forni ed. Bologna, 1971, *III volume*, p. 1852.

⁽⁸⁹⁾ ANGIUS-CASALIS, *Dizionario Geografico Storico Statistico Commerciale degli stati di S.M. il Re di Sardegna*, p. 166.

das, Meana, Orani, Orosei, Seulo, e al sud Ballari, Carloforte, Domus Novas, Donori, e a Muravera, dove: “L’orticoltura è assai estesa. Ne’ terreni inondati si raccoglie gran copia di fagiolini ...”⁽⁹⁰⁾.

Nel *Libro di Dispensa dei Servi di Maria di Cuglieri* i fagioli sono una spesa corrente e nell’agosto 1849 tra le pietanze di Venerdì 17 agosto troviamo indicativamente anche “fagioletti del convento”⁽⁹¹⁾.

Nella seconda metà del secolo all’interno degli *Atti della Giunta per l’inchiesta agraria* nelle tavole dedicate alle leguminose troviamo ampio riscontro della coltivazione dei fagioli, terzi solo dopo le fave e i ceci, a cui contendono il primato in diverse località. In particolare i fagioli hanno successo nella Gallura montana dove:

“Si coltivano varie specie di fagioli. Bianchi, rossi, sanguelatte, gialli, gentili e varie altre spezie. Ai primi di maggio, seppure ci ha lasciati la neve, principiasi a preparare l’orto con l’aratura. Si seminano in piena terra; sonovi fagioli a secco e irrigati”⁽⁹²⁾.

I fagioli facevano anche parte delle decime ecclesiastiche⁽⁹³⁾ essendo, come si è detto, trattati alla stregua degli altri legumi coltivati tutti insieme a campo, nel sistema agricolo tradizionale; quindi non ci meraviglia di trovarli citati un po’ dappertutto. Il fatto poi che rassomigliassero a legumi già noti, coltivati almeno dall’epoca romana, su cui si possedevano conoscenze tecniche adeguate, permise una acclimatazione e un riadattamento rapido e indolore, contrariamente come si è visto, a quanto accadde per patate e mais.

8. *Conclusioni* – Il pomodoro in Sardegna è divenuto - come le patate nelle zone alpine, il mais nella pianura padana e nell’Appennino, e il peperoncino nel meridione - un elemento essenziale nell’iconogra-

⁽⁹⁰⁾ Angius-Casalis, *Dizionario Geografico Storico Statistico Commerciale degli stati di S.M. il Re di Sardegna-Cagliari*, cit., p. 558.

⁽⁹¹⁾ *Libro di Dispensa dei Servi di Maria di Cuglieri*, Archivio di Stato di Nuoro, ms., 1948-49.

⁽⁹²⁾ *Atti della Giunta per l’inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola. Volume XIV, fascicolo I, Relazione del commissario F. Salaris, sulla XII circoscrizione (Province di Sassari e Cagliari)*, Roma, 1882, ristampa Bologna, Forni, 1987, p. 364.

⁽⁹³⁾ Si confrontino ad esempio i libri dei *Terzi Quinti* conservati nell’Archivio arcivescovile di Cagliari, relativi alla prima metà dell’Ottocento, dove compare spesso il fagiolo.

fia gastronomica locale e nazionale ⁽⁹⁴⁾. Chi direbbe che il pomodoro non sia italiano “da sempre”?

Fernand Braudel notava, non molti anni fa, a proposito della storia dell'alimentazione nel Mediterraneo:

Guardate ancora oggi, a Napoli o a Palermo, gli operai che durante l'ora di pausa mangiano all'ombra di un albero o di un muretto: si accontentano del “companatico”, un condimento di cipolle o di *pomodori* sul pane innaffiato di olio, e lo accompagnano con un bicchiere di vino ⁽⁹⁵⁾.

La Sardegna mantenne in un certo senso la propria peculiarità culturale anche nello stile di adozione o meno di tali piante, decretando ad esempio il precoce successo del pomodoro sull'isola per un verso e l'insuccesso del peperoncino per l'altro; in quanto al ficodindia l'uso alimentare non raggiunse mai le dimensioni siciliane, e infine si allineò con resto del Meridione per quel che riguarda l'uso del mais e delle patate nell'alimentazione, sempre abbastanza modesto, se si esclude però il buon successo delle patate nelle zone montane dell'Ogliastra e della Barbagia, meno adatte alle tipiche coltivazioni della triade mediterranea: frumento, ulivo, uva.

Da quanto si è detto speriamo emerga la complessità del tema del mutamento culturale addotto dalle piante americane, nell'analisi del quale devono concorrere molteplici livelli d'analisi: tecnico-materiale, economico, linguistico, sociologico, storico, simbolico ⁽⁹⁶⁾.

⁽⁹⁴⁾ Si vedano ad esempio: A. GUIGONI, “La patata: dalle Ande alle Alpi”, in *Pagine del Tempo*, <http://www.fortepiano.it/PagineDelTempo/index.htm>, reg. trib. Bologna, n. 6968, n.1, Ottobre 1999a; A. Guigoni, “Piante amerinde e cucina occidentale”, in *Pagine del tempo*, <http://www.fortepiano.it/PagineDelTempo/index.htm>, n.1, Ottobre 1999b; e infine A. GUIGONI, “Il pomodoro: dalle mense azteche ai piatti mediterranei” in *Pagine del tempo*, <http://www.fortepiano.it/Pagine-DelTempo/index.htm>, n. 2, maggio 2000.

⁽⁹⁵⁾ F. BRAUDEL, *Il mediterraneo*, cit., p. 30.

⁽⁹⁶⁾ A tale proposito può essere utile rammentare la riflessione della Valeri: “Forma di comunicazione oltre che ovviamente modo per soddisfare un bisogno fisiologico, l'alimentazione è un fatto culturale ... che riflette determinate situazioni sociali, analogo in questo al linguaggio o ai sistemi di parentela. Con ciò non si intende certo svalutare l'aspetto economico dell'alimentazione, che anzi è da considerarsi determinante per quel che riguarda la disponibilità e l'appropriazione di un eccedente nell'ambito di un dato modo di produzione ... oppure destinare al dono o al consumo ostentatorio da parte della produzione stessa. Né soprattutto s'intende passare sotto silenzio i problemi creati in situazioni storiche diverse, ma con particolare acutezza oggi, da una struttura della produzione/distribuzione mondiale degli alimenti che sembra istituzionalizzare la fame per milioni di persone. In tutte le società tuttavia, esistono dei codici alimentari che vanno dalle tecniche di

In conclusione crediamo che la storia dell'introduzione e dell'utilizzo alimentare delle piante americane in Sardegna sia un buon punto di partenza non solo per iniziare a capire fattori e processi delle innovazioni del sistema alimentare europeo nel corso dell'età moderna, ma anche per comprendere meglio, *mutatis mutandis*, le caratteristiche di mutamenti, innovazioni e esistenze nell'ambito dell'alimentazione *tout-court*, in relazione anche ai complessi fenomeni odierni della globalizzazione e della "mcdonaldizzazione" dei costumi da un lato, della reinvenzione della tradizione e dell'etnicismo alimentare da un altro, e infine dell'opposizione tra cucine interculturali e multiculturali in atto, che investono molte realtà locali e su cui siamo chiamati a riflettere e a dare risposta ⁽⁹⁷⁾.

preparazione dei cibi al vero e proprio rituale e cerimoniale dei pasti, in cui intervengono ad esempio categorie quali puro/impuro e che traducono comunque precisi rapporti e gerarchie sociali. Se ciò non deve portare a privilegiare l'aspetto segnico dei fatti alimentari, questi comunque neppure possono essere ridotti a fatti di nutrizione". (R. VALERI, alla voce *Alimentazione*, *Enciclopedia Einaudi*, Torino, 1977, I, p. 361).

⁽⁹⁷⁾ Su tali temi si veda anche A. GUIGONI, *Interculturalità e cucina*, EV, luglio 2001, in corso di stampa; e A. GUIGONI, *Authenticity and authentication: latin american plants and traditional food in Sardinia*, sottomesso al convegno annuale AAA *100 Years of Anthropology: The Transformation of a Discipline*, all'interno della sessione *Authenticity, Expressive Culture and the Global Market*, curata dai proff. G. Cetina Vargas e I. Ayora.

DANIELA MURGIA

L'UNIVERSALE SINGOLARE E LA
«SCIENCE DE L'INDIVIDUEL» IN MAURICE BLONDEL (*)

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Anti-scientismo e «*science de l'individuel*». – 3. La logica dell'azione. – 4. L'universale singolare concreto.

S'il y a un bien universel, il ne saurait
se présenter à nous que sous une figure
singulière, *portio*; et s'il nous faut vivre
sub specie totius, toute la question ce sera
justement de faire un tout, *unum et totum*,
de ce qui semble n'être qu'un fragment.

L'Action, 1893

1. *Premessa*. – Nella *Premessa* alla traduzione italiana del *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* ⁽¹⁾ di Maurice Blondel, Pietro Piovani metteva in evidenza come questo breve scritto rappresentasse uno dei luoghi privilegiati nei quali poter rinvenire il legame del-

(*) Ringrazio vivamente il Professor Claude Troisfontaines per avermi dato la possibilità di utilizzare il materiale bibliografico del *Centre d'Archives Maurice Blondel* presso l'Université Catholique de Louvain da lui diretto e per la grande disponibilità e la gentilezza riservatami durante la mia permanenza a Bruxelles ed a Louvain-la Neuve.

⁽¹⁾ Cfr. M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, in *Bibliothèque du Congrès internationale de Philosophie de 1900*, T. II, Paris, A. Colin, 1903, pp. 51-85 [tr. it. di E. Castelli, *Principio di una logica della vita morale*, a cura di P. Piovani, Napoli, Guida, 1969]. Il testo riporta in Appendice, pp. 35-47, tradotte in italiano da G. Bartolomei le lettere prefazione di M. Blondel alle precedenti edizioni del 1924 e del 1936. Il testo in francese è stato inserito in *Les premiers écrits de M. Blondel*, Paris, PUF, 1956, pp. 123-147. Oggi fa parte di: M. BLONDEL, *Oeuvres complètes, Tome II 1888-1913. La philosophie de l'Action et la crise moderniste*, texte établi et présenté par C. TROISFONTAINES, Paris, PUF, 1997, pp. 363-384. Nelle citazioni da *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* verrà utilizzata la traduzione italiana nell'edizione curata da P. Piovani, tra parentesi quadre, verranno indicate le pagine in francese da *Les premiers écrits de M. Blondel* e per le *Lettre Préface* le pagine dalle traduzioni italiane del 1924 e 1936.

l'autentica filosofia dell'azione con il «più consapevole e fecondo pensiero contemporaneo» (2).

È infatti all'interno di questo saggio, scritto in occasione del *Congrès Internationale de Philosophie* del 1900, che Blondel, reagendo a quella che lui definiva l'«usurpazione dei concetti» e la subordinazione del «reale al razionale» (3), teorizza una *logica concreta* a fondamento della realtà morale ed esistenziale di ciascun individuo. Era chiara l'insofferenza blondeliana nei confronti del *pensiero puro* e della logica formale, di un pensiero, cioè, che vuole prescindere dall'apporto vitale dell'esperire individuale-concreto e di una logica che – appagandosi di certezze acquisite attraverso processi astrattivi – non riconosce alla sua origine la vitale attività del soggetto.

Blondel, trasferendo «dans l'action [...] le centre de la philosophie, parce que là se trouve aussi le centre de la vie» (4), riconosce un fondamento concreto per il pensiero e per la ragione, per la conoscenza e per la logica, mostrandosi incline a riflettere sul problema dell'individuo proprio a partire dall'azione, dalla volontà, dall'esistenza. In questa prospettiva ci è sembrato di poter rinvenire un contatto di Blondel con problematiche esistenzialistiche sulle quali si è posta l'opportunità di riflettere in questa sede.

La centralità riconosciuta all'azione e il ruolo dinamico assegnato al pensiero fanno da sfondo ad uno dei più importanti nodi problematici della speculazione blondeliana, ovvero al tentativo da parte di Blondel di voler ricondurre l'«*homme au réel*» (5). Un processo, que-

(2) P. PIOVANI, *Premessa: M. BLONDEL, Il Principio di una logica della vita morale*, cit., p. 7.

(3) M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit., p. 12 [124].

(4) M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, 1973, p. XXIII [tr. it. *L'azione, saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. SORRENTINO, Milano, Edizioni Paoline, 1993, p. 77]. Nel testo farò sempre riferimento all'edizione francese dell'*Action* del 1893, indicando tra parentesi quadre le pagine della suddetta edizione italiana. Esiste un'altra edizione, a cura di E. CODIGNOLA, Vallecchi Editore, Firenze, 1930. Sull'originario sottotitolo dell'azione cfr. *Lettre au Doyen de la Sorbonne*, Aix, 22 mars 1887, in: M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1961, pp. 11-13; M. BLONDEL, *L'Itinéraire philosophique de M. Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, pp. 34-37. La prima edizione Paris, Editions Spes, 1928, comprende la lettera di M. Blondel a Frédéric Lefèvre (pp. 11-32) che non compare nell'edizione del 1966.

(5) L'espressione si trova in: U. HOMMES, *Blondel et la question du sens de l'être*, in: *Journées d'Inauguration 30-31 mars 1973*, Centre d'Archives Maurice Blondel, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1974, pp. 29-39.

sto, che il filosofo analizza nelle sue varie articolazioni e nelle sue diverse dimensioni che, lungi dal rimanere isolate l'una rispetto all'altra, si richiamano *a catena* e si completano vicendevolmente trovando nel problema dell'individualità il loro centro.

I fondamenti che Blondel pone alla base della propria ricerca sull'uomo possono essere rinvenuti nella critica del filosofo alle modalità conoscitive di carattere intellettualistico astratto; nella sua adesione a filosofie che nella libertà del soggetto rinvergono l'elemento critico fondamentale nei confronti del meccanicismo deterministico di matrice positivista; nella teorizzazione di una logica del concreto, la sola che può fornire alla *science du concret* certezza e leggi autonome.

La connessione proposta da Pietro Piovani fra la filosofia dell'azione blondeliana e l'orientamento «anti-intellettualistico, pragmatistico, esistenziale e storicistico» ⁽⁶⁾ della filosofia contemporanea, mi sembra chiarirsi in relazione proprio a queste tematiche e in particolare al ruolo che può essere riconosciuto a Blondel all'interno «della moderna questione degli individuali» ⁽⁷⁾, ovvero di quella riflessione che scorge la problematicità di un'efficace 'collocazione filosofica' del problema dell'individualità.

⁽⁶⁾ P. PIOVANI, *Premessa: M. BLONDEL, Il Principio di una logica della vita morale*, cit., p. 7. Il nostro interesse per Maurice Blondel muove dalla originale proposta interpretativa piovaniiana alla quale facciamo riferimento e che Romeo Crippa definì «provocatrice et hautaine», ma rivelatrice di un interesse vitale nei confronti della problematica blondeliana anche da parte «d'un point de vue laïque» quale era quello piovaniiano. Cfr. R. CRIPPA, *La présence de Blondel dans la pensée italienne contemporaine*, in: *Journées d'Inauguration 30-31 mars 1973*, cit., p. 10.

⁽⁷⁾ P. PIOVANI, *Scandagli critici*, Napoli, Morano, 1986, p. 523. Nel 1975 Piovani dedica un suo intervento nella rubrica «Note e Notizie» del Giornale critico della filosofia italiana alla pubblicazione curata da O. Arcuno: M. BLONDEL, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1975. Dopo aver evidenziato l'importanza della lettera *Préface* di Blondel su *Il metodo e la funzione della storia della filosofia*, Piovani individua come un importante merito di questa pubblicazione, quello di aver consegnato, o meglio restituito, alla critica italiana e a lui, un'immagine molto cara di Blondel, che ricorda da vicino il Blondel presentato da Enrico Codignola nella collana «Il pensiero moderno» intorno agli anni 20-30. È questa l'immagine in cui la filosofia dell'azione blondeliana, innestata nella *marcia verso il concreto* di cui si fa promotrice, s'incontra, secondo Piovani felicemente, con tendenze di tipo pragmatistico, storicistico, esistenzialistico. Ma, secondo Piovani, è anche questa l'immagine che Blondel, pur restio ad accettare, nel carteggio con la Arcuno riportato in appendice alla pubblicazione, mostra di non voler rifiutare completamente, bensì di voler spiegare e argomentare. Questo carteggio, per il filosofo italiano, è particolarmente significativo in quanto al suo interno è esplicita l'adesione blondeliana, *per tutta la vita, all'autentica integra filosofia dell'azione*. Cfr. pp. 519-523.

In Blondel, l'attenzione alle *ragioni* dell'individuo trova il suo punto culminante nella delineazione di una «*science de l'individuel*» in cui l'esigenza 'scientifica' di universalizzazione converge felicemente con il rispetto della singolarità dell'individuo. Nel pensatore francese è presente una continua ricerca tesa a garantire l'individualità senza farla sconfinare nell'individualismo e si manifesta la viva esigenza di passare dall'individualità all'inter-individualità, senza sussumere la prima in un universale totalizzante.

Il pensiero blondeliano ci sembra acquistare per il tramite dell'azione una nuova luce in riferimento al processo di universalizzazione di cui è protagonista l'individuo. In quest'orizzonte, la concezione della norma come unità etico-razionale di pensiero e azione, il ruolo della volontà, il riconoscimento in positivo del singolare e dell'universale concreto rappresentano vettori importanti dell'analisi che ci proponiamo di condurre.

Ci sembra particolarmente significativo il riferimento all'*universale singolare*; proprio questo tema rappresenta una delle più feconde intuizioni blondeliane relativamente alla riflessione sull'individuo, un'intuizione che attraversa come un filo rosso l'intera sua speculazione.

I risultati della ricerca fin qui condotta ci permettono di connettere il tema *dell'universale singolare* a due aspetti della speculazione blondeliana: da un lato al riconoscimento del fondamento *singolare* dell'universale, che vale in quanto astrae da qualsiasi elemento riconducibile alla soggettività; dall'altro lato alla teorizzazione di una «canonica generale»⁽⁸⁾ e di una «logica dell'azione»⁽⁹⁾ che rappresentano il tentativo blondeliano di garantire alla realtà umana un fondamento logico, 'universalizzante' senza compromettere il soggettivo, il singolare, il concreto.

La ricerca su Maurice Blondel, di cui questo lavoro costituisce un primo risultato, è stata guidata dal riconoscimento nella sua filosofia di questi interessanti spunti d'indagine, validi tanto a chiarire la problematicità e l'originalità della sua impostazione filosofica⁽¹⁰⁾,

⁽⁸⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 473 [583].

⁽⁹⁾ *Ibid.*, p. 471 [581].

⁽¹⁰⁾ Sulla bibliografia critica blondeliana sino al 1975 rimando alla rassegna bibliografica più recente di R. VIRGOULAY-C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique. II. Etudes sur Maurice Blondel, 1893-1975*, Louvain, Peeters, 1976. La bibliografia del periodo successivo è reperibile presso la Albert-Ludwigs Universität Freiburg e la sua edizione come III Tomo della *Bibliographie analytique et critique* rappresenta uno dei prossimi progetti del *Centre d'Ar-*

quanto a mettere in evidenza alcuni luoghi della sua filosofia sui quali è sembrato importante soffermarsi per i considerevoli contributi recati a non poca della riflessione filosofica novecentesca ⁽¹¹⁾.

chives Maurice Blondel. Altre indicazioni bibliografiche sono offerte da studi precedenti: R. CRIPPA, *Rassegna di bibliografia blondeliana*, Biblioteca del Giornale di Metafisica, Società Editrice Internazionale, Torino, 1952, p. 40, in seguito ripubblicata in *Giornale di Metafisica*, n. 6, 1951, pp. 602-638; R. CRIPPA, *Bibliografia blondeliana (1952-1961)*, in *Giornale di Metafisica*, n. 5, 1961, pp. 631-659; per lo stesso decennio cfr. A. COSTA, *Un decennio di bibliografia blondeliana (1951-1962)* in *Teoresi*, n. 1-4, Dicembre-Gennaio, Anno XVII, 1962, pp. 295-320; H. DUMERY, *Bio-bibliographie*, Appendice a: *La Philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Aubier, Edition Montagne, 1948, pp. 175-220; A. HAYEN, *Bibliographie blondélienne (1888-1951)* in *Teoresi*, n. 1-2, Gennaio-Giugno, 1952, anche in *Teoresi*, Universelle, Desclée De Brouwer, 1953, p. 96.

⁽¹¹⁾ La presenza del pensiero blondeliano all'interno del panorama filosofico contemporaneo richiama linee interpretative diverse e spesso in antitesi la cui analisi in questa sede non potrà essere sviluppata. Rinviamo a studi complessivi che considerano la presenza blondeliana nella riflessione successiva riservandoci di dare più avanti indicazioni degli studi specifici che riguardano il problema del quale ci occupiamo direttamente: H. DUMERY, *Blondel et la philosophie contemporaine*, in *Esprit*, Octobre, 1950, pp. 457-477. Il testo è stato successivamente ampliato e pubblicato in *Etudes Blondéliennes*, n. 2, Paris, PUF, 1952, pp. 71-135; B. DELFGAAUW, *Blondel et la philosophie contemporaine*, in: *Les Journée Blondéliennes*, *Etudes Philosophique*, n. 4, 1952, pp. 359-363; H. GOUHIER, *La signification historique de l'œuvre de M. Blondel*, in: *Hommage a M. Blondel*, Publication de l'Université de Dijon, Société les Belles Lettres, Paris, 1962, pp. 13-23; U. HOMMES, *Blondel et la question du sens de l'être*, in: *Journées d'Inauguration 30-31 mars 1973*, cit., pp. 29-39; P. HENRICI, *Il progetto filosofico di Maurice Blondel e la sua attualità*, in: AA.VV., *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, Atti del I Convegno di studio sul pensiero di Maurice Blondel di Gallarate, 21-22 Marzo 1975, Milano, Editrice Massimo, 1976; D. FOLSCHIED (ed.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel. Aix-en-Provence mars 1989*, Paris, Editions Universitaires, 1990; J. GREISCH, *De l'action à la pragmatique. Une nouvelle interprétation de Blondel*, in *Recherches de Science religieuses*, Tome 78, n. 2, 1990, pp. 175-197 (il saggio è dedicato ad una pubblicazione tedesca di C. THEOBALD, che affronta l'approccio blondeliano alla modernità: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität, Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Frankfurt, Josef Knecht, 1988); P. OLIVER, *Provocation chrétienne et réflexion philosophique. L'intention de Maurice Blondel*, in: *Maurice Blondel. L'Action 1893*, *Recherches de Science Religieuse*, Tome 81, n. 3, Juillet-Septembre, 1993, pp. 343-384, in part. pp. 372-384; P. CACCIAPUOTI, *Attualità di Blondel nell'età post-moderna*, in *Asprenas*, 41, 1994, pp. 97-110; R. VIRGOULAY, *Originalité et actualité de la philosophie de l'Action*, in *Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon*, n. 107, Octobre-Décembre 1994, pp. 73-84; M.J. COUTAGNE (cur.), *Renouveau et vitalité des études blondéliennes*, in: *L'Action. Une dialectique du salut. Colloque du Centenaire Aix-en-Provence mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 11-16; C. TROISFONTAINES, *Entre la force et la forme, l'action le parcours blondélien*, in: P. MAGNARD (ed.), *Métaphysique de l'esprit*, Paris, Editions Vrin, 1996, pp. 235-248.

2. *Anti-scientismo e «science de l'individuel»*. – Blondel appartiene ad un clima filosofico improntato ad uno spiritualismo inteso come risposta al *culte de la science* di Taine, Renan e Littré⁽¹²⁾. Contro il tentativo di sottoporre le funzioni intellettuali allo stesso determinismo delle leggi che regolano i fenomeni naturali, Blondel mette in risalto il valore dei giudizi e della concreta esperienza del singolo.

Ancora più importante appare al filosofo la necessità di reagire a quello scenario positivista in quanto non concedeva alcuna possibilità di sviluppo al discorso metafisico e alla religione⁽¹³⁾. S'imponneva pertanto il bisogno di rivisitare criticamente proprio quel modello e, in quella direzione, si articolavano le riflessioni del mondo filosofico più prossimo al giovane Blondel che, arrivato a Parigi nel 1881 per frequentare l'École Normale Supérieure, trovò stimoli non indifferenti nelle idee espresse da Ravaisson, Ollé-Laprune e Boutroux⁽¹⁴⁾.

(12) Il movimento delle scienze positive trovava manifestazioni nei più diversi settori della riflessione. Si pensi agli studi svolti da Bichat, Bernard, Pasteur, o a Pinel, Taine, Brierre, Boismont, che sostennero con vigore la dottrina determinista in riferimento allo sviluppo dell'intelligenza. Si pensi ancora alla nascita, proprio in quegli anni, della psicologia scientifica moderna che trovava importanti promotori in Binet, Ribot, Janet e Dumas. Si rinvia bibliograficamente a: E. BOUTROUX, *La philosophie en France depuis 1867*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, seizième année, 1908, pp. 683-716; A. CRESSON, *La philosophie française*, Paris, PUF, 1956; J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris, 1962 [tr. it. *Il pensiero moderno in Francia*, La Nuova Italia, Firenze, 1965] (la presente edizione contiene, rispetto a quella francese brevi aggiunte e aggiornamenti disposti dall'autore).

(13) Cfr. S.J. RAYMOND, *Genèse de L'Action*, Desclée de Brouwe, 1965, in part. pp. 27-55.

(14) Esemplarmente cito alcune opere che già ampiamente attestavano la reazione all'impostazione positivista comtiana, nella Francia della seconda metà del XIX: *Du Fondement de l'induction* (1871) di Lachelier, *De la contingence des lois de la nature* (1874) di Boutroux, *De la certitude morale* (1880) di Ollé-Laprune, *De l'habitude* (1888) di Ravaisson. Non va trascurata neppure l'incidenza del kantismo francese di Renouvier, Lachelier e Hamelin, alla quale mi sembra si possa ricondurre l'attenzione blondeliana nei confronti dell'analisi delle *condizioni* della conoscenza, che acquista un importante spazio nella sua polemica contro il positivismo. Rinvio inoltre alle cosiddette Notes-Semaille di cui P. Henrici ci da notizia, ancora non tutte pubblicate e oggi conservate presso il *Centre d'Archives Maurice Blondel*. Queste forniscono le sole notizie riguardanti le letture che il filosofo fece prima di scrivere *L'Action* e testimoniano come fossero prevalentemente di carattere psicologico: E. COLSENET, *Etudes sur la vie inconsciente de l'esprit*; J. BERNSTEIN, *Les sens*; A. MANNEQUIN, *Introduction à l'étude de la psychologie*; TH. RIBOT, *Les maladies de la mémoire, Les maladies de la personnalité, Le mécanisme de l'attention*; A. BAIN, *Les émotions et la volonté*; A. BINET, *Le fétichisme de l'amour*; F. PAULHAN,

Nell'*Action* del 1893 la critica all'universale astratto s'innesta all'interrogazione sul senso della vita che coinvolge l'individuo in ogni dimensione nel processo di comprensione di se stesso: «Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée?»⁽¹⁵⁾. Blondel pone la ricerca del *sens* dell'esistenza a fondamento della propria riflessione testimoniando così l'adesione a temi discussi in ambiti filosofici estremamente diversificati⁽¹⁶⁾.

La ricerca della *verità dell'essere*, in questa prospettiva, si lega al sentimento della tragicità dell'esistenza e al tema della volontà nel suo rapporto con la razionalità. Acquista un valore prioritario l'esigenza di chiarire gli strumenti conoscitivi e le modalità d'approccio più consone alla ricerca del vero e alla teorizzazione di un pensiero supportato e vivificato dall'azione che rappresenta il solo strumento di questa ricerca.

L'amour du mal; A. FOUILLÉ, *Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action*. Cfr. P. HENRICI, «Unir l'ascétique très chrétienne à la psychologie très psychologique». *Les Notes-Semaiile de Blondel*, in: *L'Action. Une dialectique du salut. Colloque du Centenaire Aix-en-Provence mars 1993*, cit., pp. 17-42; dello stesso autore cfr. *Les structures de «L'Action» et la pensée française*, in: *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Acte du colloque Maurice Blondel Aix en Provence mars 1989*, cit., pp. 32-43.

⁽¹⁵⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. VII [65].

⁽¹⁶⁾ A titolo indicativo, relativamente ai rapporti di Blondel con Schopenhauer, Marcel, Sartre, Heidegger si veda: U. HOMMES, *Blondel et la question du sens de l'être*, in: *Journées d'Inauguration 30-31 mars 1973*, cit., pp. 29-39; M. DO CEU PATRAO NEVES, *Y a-t-il une anthropologie dans L'Action (1893) ?*, in *Recherches Blondéliennes*, Dijon, le 7 juin 1993, cit., pp. 97-114 che a partire dall'interrogazione sul destino umano, ammette, nella filosofia blondeliana la possibilità di un'antropologia purché proceda verso l'ontologia; L. P. BORDELEAU, *Blondel et Schopenhauer, regard sur le pessimisme*, in *Science et Esprit*, n. 2, Mai-Septembre, 1994, pp. 165-177 che rintraccia nella *quête du sens* l'elemento di convergenza e insieme di allontanamento di Blondel nei confronti di Schopenhauer; S. SORRENTINO, *Crisi o invenzione del senso ? La filosofia dell'azione come impegno radicale per dare ragione dell'universo del senso*, in: M. BLONDEL, *L'Azion. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, cit., p. 28; C. TROISFONTAINES, *La question de l'être chez Maurice Blondel et Gabriel Marcel*, in: J.L. VEILLARD-BARON (ed.), *Philosophie de l'Esprit*, Zurich-New York, Georg Olms, 1999 che pone un interessante legame fra la questione del senso dell'essere e la dimensione tragica dell'esistenza del soggetto e scorge in questo quadro la portata e i limiti del dialogo fra Blondel e Marcel su cui peraltro non mancano altre indicazioni da parte della critica. Si veda: P. COLIN, *La vérité de la philosophie selon Maurice Blondel*, in: J. GREISCH (ed.), *La vérité*, Paris, Beauchesne, 1983, pp. 179-213, in part. pp. 200-201; J.P. VIAL, *L'acte et l'action chez Maurice Blondel et Gabriel Marcel*, in: *L'Action. Une dialectique du salut. Colloque du Centenaire Aix-en-Provence mars 1993*, cit., pp. 105-122.

È proprio la constatata impossibilità per una conoscenza di tipo intellettuale di risolvere positivamente la *quête du sens* ⁽¹⁷⁾, che conduce Blondel alla riflessione sul significato di scientificità, di universale e di concreto in relazione soprattutto alla polemica antipositivista con la quale egli dovette confrontarsi ⁽¹⁸⁾.

La peculiarità della posizione anti-scientista blondeliana deriva dal ruolo riconosciuto all'azione, dialetticamente operante con il pensiero e con la volontà. In sintonia con *l'esprit moderne*, egli auspica un ampliamento della scienza incrementandone l'ambito d'azione e di ricerca e si propone di: «faire entrer dans le champ de la connaissance et de la puissance humaines tout ce qui nous semble d'abord le moins accessible [...]» ⁽¹⁹⁾. Appare evidente, tuttavia, che Blondel ri-

⁽¹⁷⁾ L'espressione trae spunto dal titolo di un recente testo curato da J.M. COUTAGNE, *Maurice Blondel et la quête du sens*, Paris, Beauchesne, 1998 che raccoglie gli interventi d'importanti studiosi su *L'École d'Aix* e la *Quête du sens* in occasione del colloquio internazionale organizzato dall'Association des Amis de Maurice Blondel. In questa sede la filosofia blondeliana, viene rapportata, nella direzione della *quête du sens*, anche al pensiero di Gaston Berger al quale, tra l'altro, il Bulletin des Amis de Maurice Blondel, nel 1997 dedica un numero speciale. È noto il comune impegno da parte dei due pensatori a promuovere gli studi filosofici in seno alla Société d'Etudes Philosophiques du Sud-Est, impegno supportato da una reale e conquistata affinità filosofica. Cfr. *Numéro spécial Gaston Berger*, in Bulletin des Amis de Maurice Blondel, nn. 12-13, Octobre 1997; C. TROISFONTAINES, *Blondel, Berger et le cogito husserlien*, in: J.M. COUTAGNE (ed), *Maurice Blondel et la quête du sens*, cit., pp. 1-10. Per ciò che concerne l'incapacità da parte del «règne de sciences» di fornire un'interpretazione complessiva del destino umano, cfr. U. HOMMES, *Blondel et la question du sens de l'être*, cit.

⁽¹⁸⁾ Victor Delbos, suo intimo amico, nel 1921 in *Philosophie Française*, chiarisce che la polemica antipositivista di quegli anni è da considerarsi come una reazione al misconoscimento sistematico da parte di Auguste Comte, del movimento soggettivo dello spirito umano che, per Delbos, come per Blondel, rappresenta «le facteur principal dont l'intervention détermine le progrès scientifique». V. DELBOS, *Philosophie française*, Avertissement de M. Blondel, Paris, Imprimeurs-Éditeurs, 1921, p. 360.

⁽¹⁹⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 44 [136]. Per ciò che concerne l'approccio filosofico blondeliano alla scienza rimando in particolare a: M. RENAULT, *Déterminisme et liberté dans "L'Action" de Maurice Blondel*, Lyon, Editions Vitte, 1965. Sui rapporti fra filosofia e scienza in Blondel rimando allo scritto giovanile del 1892: *L'unité intellectuelle et morale de la France*. In questo lavoro dopo aver presentato uno spaccato della situazione teorica a lui coeva, scissa fra «partigiani della filosofia scientifica» e sostenitori della non scientificità di qualsiasi elaborazione filosofica, Blondel si domanda: «Chi dunque ascoltare? – La filosofia comincia dove cessa la scienza; – la filosofia cessa dove termina la scienza; [...]». *L'unité intellectuelle et morale de la France*, apparve anonimo in *Annales de Philosophie Chrétienne*, février, 1892, e successivamente pubblicato da Blondel in: M. BLONDEL, *Léon Ollé-Laprune, l'achèvement et l'avenir de son œuvre*, Paris, Bloud et Gay 1923 [tr. it. di

conduce alla rottura del legame tra la forma universale del pensiero e il destino del singolo, l'elemento di scissione fra la «bonne logique des concepts»⁽²⁰⁾ la *bonne science* e il discorso filosofico. Se da un lato egli considera positiva l'esperienza della scienza e ne «accetta la sfida» totalizzante rispetto al *sensu*, dall'altro ne analizza le ragioni, le pretese e la coerenza mettendone in risalto il ruolo di *crocevia* che la caratterizza:

«ogni scienza non è dunque che una prospettiva aperta sulle altre, tale che controlla ed è controllata da esse, una veduta sulla realtà concreta, nella quale soltanto possono riunirsi questi raggi differenti, un ritmo alternato di vita e di riflessione, d'azione e di pensiero che si rischiarano, si determinano, si provano reciprocamente»⁽²¹⁾.

L'esigenza di concedere spazio filosofico e importanza speculativa all'azione e alla volontà che ne rappresenta la guida, e di reconsiderarne i rapporti con il pensiero, non trovava alcun appagamento, secondo

O. Arcuno, Vallecchi Editore, Firenze, 1925, pp. 139-165] citaz. p. 148. *L'unité intellectuelle et morale de la France*, con annesse le modifiche del 1923 si trova anche in: M. BLONDEL, *Oeuvres complètes, Tome II 1888-1913. La philosophie de l'Action et la crise moderniste*, cit., pp. 17-44. Cfr. V. DELBOS, *La philosophie française*, cit., Chapitre Premier, *Caractère généraux de la philosophie française*, pp. 1-15.

⁽²⁰⁾ M. RENAULT, *Le singulier. Essai de monadologie*, Montréal, Editions Bellarmin, 1979, p. 11.

⁽²¹⁾ M. BLONDEL, *Histoire et dogme, Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, La Quinzaine, janvier-février, 1904 [tr. it. *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, cit., pp. 117-218, citaz. p. 144]. Il testo francese è anche in: M. BLONDEL, *Les premiers écrits*, cit., pp. 149-228, citaz. p. 169. Direttamente connesso alla pubblicazione di questo scritto è l'inserimento di Blondel all'interno della crisi modernista. Sul problema – è noto – esiste una bibliografia molto ampia. Rinvio, per quanto riguarda il problema specifico della posizione assunta da Blondel a: E. POULAT, *Histoire, dogme et la critique dans la Crise Moderniste*, Religion et Sociétés, Casterman, 1962; M. NEDONCELLE, *Les rapport de l'histoire et du dogme d'après Blondel*, in: *Journées d'étude Blondel-Bergson-Maritain-Loisy*, Centre d'Archives Maurice Blondel, 9-10 Novembre 1974, Louvain, Editions Peeters, 1977, pp. 91-107; C. TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Paris, Seuil, 1979; A. BOLAND, *La crise moderniste hier et aujourd'hui*, Paris, Beauchesne, 1980; R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses 1896-1913*, Paris, Cerf, 1980; AA.VV., *Le modernisme*, présentation de D. DUBARLE, Paris, Beauchesne, 1980; A. FABRIZIANI, *Tomismo e filosofia cristiana nel carteggio del Blondel con Laberthonnière dopo la condanna del pensiero modernista (1907-1928)*, in *Studia Patavina*, n. 1, 1980, pp. 45-74; G. LECOMTE, *Maurice Blondel et la crise moderniste*, in: *Journée Maurice Blondel, Colloque Dijon-Mayence 30 avril 1988*, Université de Bourgogne, Dijon, E.U.D., 1989, pp. 91-121; E. BRITO, *Le rapport de la philosophie et du christianisme selon Maurice Blondel*, in *Revue Théologique de Louvain*, n. 2, 2000, pp. 209-254.

Blondel, nelle due sole posizioni teoriche che in passato si erano interrogate a riguardo: la «*doctrine ancienne*» e il «*kantisme*». Secondo l'interpretazione del filosofo francese, occorre teorizzare un sinergico e vitale rapporto tra azione e pensiero, tra concreto e astratto, tra universale e singolare. Da un lato, infatti, la filosofia antica, nella fattispecie quella aristotelica, riteneva che la volontà agisse in conformità ad un oggetto, con il quale in ultima istanza s'identificava; dall'altro, il kantismo, collocando la volontà al di fuori e al di sotto della ragione, non poteva giungere a concepire un rapporto sinergico tra queste due istanze: «Entre l'aristotélisme qui déprécie et subordonne la pratique à la pensée et le kantisme qui les détache et exalte l'ordre pratique au détriment de l'autre, il y a quelques chose à définir, et c'est d'une manière très concrète, par l'analyse de l'action, que je voudrais déterminer cela» (22).

(22) M. BLONDEL, *Lettre a Emile Boutroux*, 16 septembre 1886, in: *Lettres philosophiques*, cit., p. 10. Si veda anche M. BLONDEL, *Lettre au Doyen de la Sorbonne*, Aix, le 22 mars 1887, in: *Lettres philosophiques*, cit., pp. 12-13. Mi sembra significativo, a chiarimento della concezione blondeliana sulla filosofia di Kant, rinviare allo scritto *Histoire de la Philosophie. Doctrine de Kant sur la connaissance, comparée à celle de Hume et de Leibniz* che viene pubblicato insieme ad un altro inedito in *Bulletin des Amis de Maurice Blondel*, n. 15, Novembre 2000, pp. 13-20. Sul rapporto con il kantismo, rappresentano indicazioni bibliografiche importanti: C. TROISFONTAINES, *Entre la force et la forme, l'action le parcours blondelien*, cit., in cui lo studioso traccia il percorso filosofico blondeliano rilevandone la corrispondenza, in ordine ai moventi tematici a base della sua speculazione, con l'esigenza che oggi muove il ritorno al realismo. Il rapporto della filosofia blondeliana con Kant e Aristotele, trova, nell'interpretazione proposta da Troisfontaines, nella filosofia di Leibniz un valido mediatore: «[...]Blondel s'inspirait d'Aristote pour accorder à l'action en prise sur les choses une importance plus grand qu'à la simple pensée qui affirme ou qui nie. Il reste cependant que l'aristotélisme de Blondel est un aristotélisme post-kantienne. Pour le voir, il faut tenir compte d'un troisième personnage, à savoir Leibniz qui a joué, pour notre auteur, le rôle du médiateur entre les deux philosophes précédents. Ici encore, Blondel anticipe une série de préoccupations actuelles», p. 243. Il *Vinculum* introdotto da Leibniz è per Blondel l'elemento mediatore, una valida via d'uscita dai labirinti del criticismo in quanto ammette il contatto dell'azione con le cose. Cfr. inoltre: P. HENRICI, *Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca*, in *Gregorianum*, vol. 56, n. 4, 1975, pp. 615-638, in part. pp. 621-626; J. KOPPER, *La signification de Kant pour la philosophie française*, in *Archives de Philosophie*, n. 44, 1981, pp. 63-83; F. MARTY, *Le milieu Kantien*, in: *Dossier du Centenaire de L'Action de Maurice Blondel, 17 mai 1993*, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n. 48, Septembre-Décembre, 1993, pp. 73-83; E. BASTIN, *La norme ou la fin. La critique du formalisme moral dans L'Action (1893) de Maurice Blondel*, in: *Droit et vertu chez Kant, Actes du III Congrès de la Société Internationale d'Etudes Kantienne de Langue Française, Athènes 14-17 mai, Union Scientifique Franco-Hellénique, 1997*. Sul rapporto della filosofia blondeliana con Aristotele, rimando in particolare a S. D'AGOSTINO, *Dall'Atto all'Azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action" 1893*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.

Appare rilevante osservare come nell'attenzione riservata da Blondel alla concretezza, acquisti un ruolo di primo piano l'azione. Questa è *evento* che mira ad annullare sia la distinzione fra noumeno e fenomeno avanzata dal criticismo kantiano sia i conflitti fra ragione speculativa e ragione pratica messi in luce dalla stessa filosofia critica. Afferma Blondel: «par la pensée qui en éclaire l'origine et l'accomplissement, elle est d'ordre intellectuel; par l'intention et la bonne volonté elle appartient au monde moral; par l'exécution, au monde de la science» (23).

Pensiero e individuo sono sinergicamente legati da un condizionamento reciproco non limitato all'istante di esecuzione dell'agire, ma continuo e perenne attraverso l'azione che è tale dopo il suo compimento; se eseguita non può essere mutata, essa stessa muta l'individuo: «Voilà pourquoi, après avoir agi, nous sommes autres, nous connaissons autrement, nous voulons d'autre façon qu'auparavant; et voilà pourquoi cette accrue originale mérite d'être étudiée [...]» (24).

L'azione appare il tramite per il rinnovamento del concetto di razionalità in polemica con il razionalismo «esclusivo e indigente» che tende metodicamente a caratterizzare la vita intellettuale soltanto per *notiones* e non per *actum, habitum, connaturalitatem et unionem* (25).

(23) M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 27 [114].

(24) *Ibid.*, p. 468 [578]. Lo stesso concetto viene ribadito da Blondel in: *L'illusion idéaliste*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Novembre, 1898, pp. 727-746, anche in: M. BLONDEL, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, cit., pp. 97-122, citaz. p. 118. Indicherò sempre le pagine rispondenti a *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. Cfr. inoltre M. BLONDEL, *Oeuvres complètes, Tome II 1888-1913. La philosophie de l'Action et la crise moderniste*, cit., pp. 193-214.

(25) Cfr. M. BLONDEL, *Le vrai et le faux intellectualisme*, *Revue du Clergé française*, septembre, 1919, pp. 383-387 [tr. it. *Il vero ed il falso intellettualismo*, in: *Principio di una logica della vita morale*, a cura di E. Castelli, Roma, Signorelli, 1924, pp. 54-60]. Nelle citazioni si utilizzerà la traduzione italiana. Il breve scritto che costituisce la risposta blondeliana alle accuse di anti-razionalismo mosse da Palhories in un articolo sull'abate Piat, offre importanti indicazioni sui concetti blondeliani di ragione e di razionalità e sul legame che il filosofo pone fra la più autentica razionalità e un intellettualismo rinnovato. Sostanzialmente il «blocco della ragione», di cui Blondel sarebbe responsabile, deriva dall'esplicita istanza sentimentalistica, riflessiva, intuitiva che il filosofo affida alla ragione ed all'intelletto e che lo portano a «disprezzare ed infirmare l'ideologia razionale» e a «tradire il pensiero». Blondel, in risposta chiarisce come il suo non è un anti-intellettualismo, ma un intellettualismo profondamente diverso rispetto a quello di chi muove queste critiche. È certamente un intellettualismo più completo e integrale, che intende riaffermare il valore della ragione nell'uso dialettico, e pertanto riconoscerle non solo una forma nozionale e discorsiva in riferimento ad un razionalismo astratto e sistematico, ma un'istanza vitale e concreta che «le prove astratte non bastano mai

Riportando l'intelligenza alla «pienezza coestensiva a tutto l'essere»⁽²⁶⁾, Blondel prospetta la possibilità che la stessa intelligenza sia anche «vita, amore, azione»⁽²⁷⁾ senza per questo qualificarsi come un irrazionalista. Viceversa, egli si fa portatore di un senso nuovo della razionalità non più espressione del puro concetto, ma aperta a dimensioni prima trascurate, quali la volontà, l'azione e l'intenzione. Parallelamente, il ricondurre la ragione e il pensiero all'azione e quindi alla volontà, porta il filosofo francese ad elaborare in modo del tutto originale l'istanza soggettivistica che sottende la polemica contro lo scientismo.

Blondel si proponeva di costruire un'opera filosofica nuova che offrisse una valida alternativa sia al «retournons à Kant» sia allo scientismo, mettendo al centro dell'attenzione il soggetto e la volontà senza per questo rinunciare a modalità filosofiche e teoretiche d'analisi rigorose. Già Ollé-Laprune, intendendo superare i limiti molto ristretti del razionalismo, aveva evidenziato il ruolo della volontà in ordine a precise verità morali che fungono da guida all'azione, ma il tono apologetico e la mancanza di rigore speculativo, privavano la sua teorizzazione di una rigorosa fondazione filosofica e scientifica alla quale invece Blondel aspirava⁽²⁸⁾.

In questo senso, il modello scientifico, se ricondotto al suo originario intento di fornire alla riflessione chiarezza metodica e solidità argomentativa, ci sembra rappresentare un importante presupposto del progetto blondeliano di voler: «réserver l'originalité de la con-

a riprodurre né ad eguagliare». Blondel, lamentando il rifiuto da parte dei filosofi a considerare l'intelligenza come vita, amore, azione, ribadisce il suo costante sforzo in difesa del più autentico intellettualismo.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, p. 59.

⁽²⁷⁾ *Ibid.*

⁽²⁸⁾ Il rapporto fra Blondel e il suo Maestro può essere letto in riferimento alla dialettica fra continuità tematica e superamento metodologico. Rimando a tal proposito direttamente ai testi blondeliani da cui ciò appare più evidente: M. BLONDEL, *L'unité intellectuelle et morale de la France*, in *Annales de Philosophie Chrétienne*, février, 1892, (pubblicato in seguito come prefazione a: OLLÉ-LAPRUNE, *Les sources de la paix intellectuelle*); M. BLONDEL, *Léon Ollé-Laprune, l'achèvement et l'avenir de son œuvre*, Paris, Bloud et Gay 1923, [tr. it. di O. Arcuno, Vallecchi Editore, Firenze, 1925]; M. BLONDEL, *Leon Ollé-Laprune. Introduction* a: L. OLLÉ-LAPRUNE, *Le prix de la vie*, Paris, Belin, 1894 [tr. it. *Il valore della vita*, a cura di A. Codignola, Firenze, Vallecchi, 1922, pp. VII-XXXVII]; M. BLONDEL *Lettre a Adolf Lasson, Saint-Seine-sur-Vingeanne, 3 octobre 1894*, in: *Lettres philosophiques*, cit., p. 73. Cfr. inoltre P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) e la «Filosofia dell'azione»*, in: *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. I, a cura di E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFELIGERSDORFFER, tr. it. N. Curcio, G. D'Acun, Roma, Citta Nuova, 1993, pp. 588-632.

naissance réelle, sans méconnaître le rôle normal de la science conceptuelle, accueillir les apports et les leçons de la pratique effective sans méconnaître [...] les vérités qui dominent l'expérience et la jugent [...]» (29). Al centro del discorso rimaneva, per Blondel, il problema di una scienza del concreto e di una conoscenza reale fondata su un *pensiero* che fosse in grado di astrarre senza perdere mai il contatto con la realtà.

Nel rivolgersi alle riflessioni di Edouard le Roy e di Emile Meyerson, Blondel notava «graves inconvénients philosophiques» derivanti dall'assenza di un metodo positivo che fornisca una base e un controllo alle «ipotesi sintetiche» (30). Rispetto alle soluzioni offerte dai due filosofi, Blondel orienta il suo pensiero in direzione della ricerca di un valido metodo. Nasce da questo intendimento la decisione di elaborare una *science de la pensée* che riconoscesse nella cooperazione di analisi e sintesi la possibilità di evidenziare «l'hétérogénéité réelle et l'unité plus profonde des fonctions de l'esprit» (31). La possibilità di garantire basi scientifiche al proprio studio sull'azione, riconoscendo l'azione oggetto di scienza (32) si lega, così, all'elaborazione di un nuovo parametro qualitativo della scienza, della razionalità e del pensiero.

L'identificazione fra la scienza e il sapere, non riconoscendo che la scienza, per azione della volontà, è già più di quello che sa, non può essere accettata in quanto, secondo Blondel, concede molto poco alla soggettività che anzi, pretende di escludere: «Le *sujet*, dit-on, n'est point par lui-même *objet* de science; [...] Erreur certaine: la connaissance subjective a un objet propre, puisque sa raison d'être c'est précisément d'être ce que ne sont pas les autres sciences et ce sans quoi les autres ne seraient pas» (33).

(29) M. BLONDEL, *Lettre Préface* a: O. ARCUNO, *La filosofia dell'azione e il pragmatismo*, Firenze, Vallecchi Editore, 1924, p. 12.

(30) Cfr. M. BLONDEL, *L'itinéraire philosophique de M. Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*, cit., pp. 82-86.

(31) *Ibid.*, p. 86.

(32) Nella lunga nota in apertura del III capitolo della Prima tappa, intitolato *Les éléments de la connaissance et la science subjective de l'action*, Blondel esprime la sua intenzione facendo vedere che «l'action (non pas le fait, mais l'action) condition scientifique des sciences devient elle-même matière de science». M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 88 [181]. Allo stesso tempo, però, Blondel percepisce le difficoltà che il progetto di una scienza dell'azione incontra. Per approfondimenti cfr. M. BLONDEL, *Lettre à Albert Bazaillas*, Dijon, le 15 mars 1894, in: *Lettres philosophiques*, cit., p. 41.

(33) M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 84 [176]. Sull'apertura della scienza alla vita del mondo interiore cfr. *Ibid.*, p. 102 [196]. Sul discorso scientifico in riferi-

Queste posizioni blondeliane – come riconosce lo stesso Blondel – trovavano conferma anche in importanti risultati emersi dagli *Études de psychologie linguistique* di Marcel Jousse. In quest'opera veniva indagata l'origine del linguaggio a partire dalle funzioni «più basse» e «più carnali»⁽³⁴⁾. Questa la grande «verità» che accomuna linguaggio e pensiero ma che – come Blondel chiarisce nell'*Itinéraire philosophique* durante il colloquio con Frédéric Lefèvre – necessita di ulteriori approfondimenti per poter «rester dans la vérité scientifique et concrète»⁽³⁵⁾ senza qualificarsi come verità *prelogica*⁽³⁶⁾.

Da quanto detto, emerge che l'interesse scientifico blondeliano verso i *fatti* soggettivi singolari non è di natura *oggettivante*: «Objectiver, sous prétexte de science, les faits subjectifs, c'est donc les dénaturer, comme si on pouvait faire rebrousser le mouvement d'où est sortie la pensée elle-même»⁽³⁷⁾. Al contrario, il soggettivo si accorda con l'esigenza di astrazione e di universalità e rappresenta il fondamento stesso del discorso scientifico:

«[...] dans toute vérité scientifique et dans toute réalité connue il faut supposer, pour qu'elle soit connue, un principe interne d'unité, [...] une action originale qui échappe à la connaissance positive au moment où elle la rend possible, et pour tout dire d'un mot qui à besoin d'être mieux défini, une subjectivité»⁽³⁸⁾.

mento alla soggettività dell'uomo cfr. A. FABRIZIANI, "Vinculum substantiale" e fondazione scientifica della soggettività umana in Maurice Blondel, in: *Il problema dell'antropologia*, Padova, Ed. Gregoriana, 1980, pp. 113-121.

⁽³⁴⁾ A questo proposito si veda M. BLONDEL, *L'Itinéraire philosophique de M. Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*, cit., p. 92.

⁽³⁵⁾ *Ibid.*, p. 96.

⁽³⁶⁾ Mi riferisco a quanto Blondel afferma in *L'Itinéraire philosophique* a proposito del tentativo da parte di alcuni sociologi e in particolare di Levy-Bruhl, nello scritto *La morale et la science de mœurs*, di qualificare come *alogiche* e *prelogiche* le «couches géologiques de l'esprit». Questa prospettiva si fonda, secondo Blondel, su un'idea della logica e delle operazioni mentali solo apparentemente ricca e raffinata, ma in realtà *banalmente nozionalizzata* che misconosce gli istinti intellettuali più indispensabili e le aspirazioni più reali della vita spirituale. Cfr. *Ibid.*, p. 92-93.

⁽³⁷⁾ M. BLONDEL, *La Pensée. La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, I Tome, Paris, PUF, 1948, p. 146. Un'importante analisi sul significato dei termini *oggetto* e *oggettività* nel pensiero blondeliano, è stata proposta da J. PALLIARD, *Le sens du réel dans la philosophie de M. Blondel*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, janvier-mars, 1951, pp. 327-342.

⁽³⁸⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 87 [180]. Osserva a questo proposito F. Salvo: «Pare che il concreto debba proprio scoprirsi in quell'indeterminato che le

In questo quadro acquista un senso fondante il fatto che la *science de l'individuel*, «paradossale e scandalosa» come efficacemente venne riconosciuta nel 1927 da Frédéric Lefèvre nell'*Itinéraire philosophique* (39), rappresenta il presupposto teorico di una filosofia del concreto e dell'azione che, in quanto *lien substantiel* fra istanza individuale e inter-individuale: «constitue l'unité concrète de chaque être en assurant sa communion avec tous» (40).

È proprio nella *scienza dell'individuale* che può essere rintracciato lo sfondo del concetto di universale singolare blondeliano. Un tema in cui «le singulier et le concret, c'est-à-dire ce qu'ignorent les sciences positives nécessairement bornées à l'abstrait et au général» (41), possono trovare spazio filosofico senza che «l'individu même soit mis en rapport avec son milieu et prenne une valeur universelle» (42). Solo in una scienza e in una logica del concreto, infatti, i rapporti tradizional-

scienze pretendono di eliminare assolutamente da ogni considerazione “positiva”, in quell'atto che ne opera la sintesi, le rende possibili ed efficaci». F. SALVO, *La logica della vita morale*, Palermo, Palumbo Editore, 1942, pp. 141.

(39) M. BLONDEL, *L'Itinéraire philosophique de M. Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*, cit., p. 38.

(40) *Ibid.*, p. 36. Il concetto di legame sostanziale, benché non direttamente collegato all'azione, costituì oggetto prioritario del primo grande sforzo speculativo blondeliano nella tesi di dottorato in latino: *De Vinculo substantiali et de Substantia Composita apud Leibnitium*. La tesi venne rielaborata e riedita in francese dallo stesso Blondel: *Une énigme historique: le vinculum substantiale d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris, Beauchensne, 1930. C. Troisfontaines ha curato le successive edizioni dell'opera: M. BLONDEL, *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz. Texte latin (1893)*, introduction et traduction par C. TROISFONTAINES, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1972; M. BLONDEL, *Œuvres Completes, I, 1893, les deux thèses*, Paris, PUF, 1995, pp. 531-687 e «Compte rendu de la soutenance de la thèse latine», pp. 747-760. Sui legami della filosofia blondeliana con Leibniz cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Les problèmes du Vinculum leibnizien d'après M. Blondel*, in *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946, pp. 289-296; J. BRUN, *Leibniz et Blondel*, in: *Hommage à M. Blondel*, Publication de l'Université de Dijon, Paris, Société les Belles Lettres, 1962, pp. 25-37; J. FERRARI, *Blondel, lecteur de Leibniz*, in: *Journée Maurice Blondel, Colloque Dijon-Mayence 30 avril 1988*, cit., pp. 35-51; J. BRUN, *Le «Vinculum» leibnizien et L'Action*, in: D. FOLSCHNEID (ed.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque M. Blondel Aix-en-Provence mars 1989*, cit., pp. 125-131; C. TROISFONTAINES, *Entre la force et la forme, l'action le parcours blondelien*, cit.; M. LECLERC, *Blondel et Leibniz. Du parallélisme des phénomènes et des monades ou réalisme de l'union substantielle*, in: AA.VV., *Penser l'être de l'Action. La Métaphysique du dernier Blondel*, ed. E. Tourpe, Louvain, Peeters, 2000, pp. 209-224.

(41) M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 207 [303].

(42) M. BLONDEL, *Itinéraire philosophique de M. Blondel*, cit., p. 18.

mente concepiti fra *général* e *individuel*, *universel* e *singulier*⁽⁴³⁾ possono essere reconsiderati in un'ottica di comunione e di completamente vicendevole del pensiero e dell'azione. Il pensiero non si qualifica come astrazione, ma come ricerca di:

«une synthèse plus compréhensive, plus réalisatrice d'unité dans la diversité, de multiplicité dans l'harmonie et d'union sans confusion. [...] Unification moniste? Non pas, mais union par un concours de plus en plus harmonisé. Distinguer pour unir, oui; mais en suscitant des activités plutôt qu'en formant une ordonnance statique [...], ou qu'en éliminant les diversités individuelles et les initiatives personnelles [...]»⁽⁴⁴⁾.

Contro il determinismo delle funzioni intellettuali, che a lui sembra una forma di riduzionismo messa in atto dai positivisti, Blondel pone in risalto l'originalità e l'efficacia dei *fatti di coscienza* mostrando di essere sensibile ad una tradizione che riconosceva nel soggetto, nella libertà e nella contingenza gli elementi fondamentali su cui basare la critica alla necessità dell'ordine meccanicistico.

Blondel, ponendo al centro della riflessione l'azione, che per sua stessa costituzione sembrerebbe richiamare la sola dimensione dell'esteriorità, attesta un'accentuata attenzione al soggettivo, alla sua estrema e più profonda concretezza, alla decisionalità che, per quanto possa essere condizionata o condizionabile, è in ultima istanza riconducibile, nella sua dimensione più autentica, all'individuo.

Il senso della polemica blondeliana contro l'idealismo si chiarisce proprio in riferimento alla tendenza da parte di quest'ultimo ad assimilare l'idea dell'azione all'azione stessa. Blondel ritiene che l'ideali-

⁽⁴³⁾ «C'est que *générale* et *individuel* sont des termes de la langue abstraite et de la connaissance notionnelle où les définitions logiques aboutissent à des définitions formelles sur le modèle des choses spatiales elles-mêmes. Réfléchissez un instant aux représentations mentales qu'évoque le mot *individu*: vous apercevez une sorte de système clos, étranger à tous les autres, conçu et délimité par ce qu'il y a de propre et d'irréductible, un *unicum*, une sorte d'atome de phénomène. Nul moyen de le faire entrer tel quel dans l'unité de la science, *unum*. Et alors on ne garde *l'individuel* lui-même qu'à l'état transformé et traître de *générale*, de notion; tandis qu'on se détourne des «accidents individuels» comme d'un lieu de perditions pour l'esprit. *Les éboulis de l'individuel*, c'est l'enviable par excellence! D'où la tentation de se réfugier sur *les terrasses à pic du général*, d'un général soi-disant saisi et appréhendé d'emblée par le merveilleux coup d'œil de l'esprit. Mais quel arbitraire en cette saisie; quelle impossibilité d'en redescendre dans la vallée nourricière et hospitalière; quelle étrange échappatoire que de déclarer, après avoir fondé la science sur l'observation des faits, qu'elle ne peut scientifiquement retourner à la pratique, aux faits et aux actes». *Ibid.*, pp. 43-44.

⁽⁴⁴⁾ M. BLONDEL, *La Pensée I*, cit., p. 134.

smo, misconoscendo il ruolo e il valore della dialettica fra pensiero e azione, pensiero e realtà, non comprende che: «sortie du réel, étant du réel, allant au réel, la pensée n'est pas faite pour nous donner en spectacle de réel, mais pour nous le faire acquérir»⁽⁴⁵⁾. Il problema è stato affrontato da Blondel in *L'illusion idéaliste* dove, facendo riferimento alle finalità proposte, afferma: «On objectera [...] que la démonstration rationnelle ne laisse rien à ajouter et rien à désirer; qu'il est légitime et possible de prouver d'un être qu'il est, sans rien pénétrer de ce qu'il est; que le subjectif, étant l'indéterminé et l'arbitraire, doit être éliminé de la science»⁽⁴⁶⁾. Blondel in nome della concretezza del pensiero intende reagire «ad un piatto ed esclusivo razionalismo»⁽⁴⁷⁾. Egli prende posizione contro l'irrigidimento in posizioni di tipo assoluto che conducono ad un falso idealismo o ad una forzata adeguazione *par décalque* del pensiero alla realtà.

Impostato in termini di *adaequatio realis mentis et vitae*, anziché di *adaequatio rei et intellectus*, il problema della conoscenza della verità, risulta orientato verso l'interno, come conoscenza di noi stessi, come problema logico-concreto⁽⁴⁸⁾: «nous n'apportons rien à la connaissance qui ne surgisse des intimités de la vie, et nous ne rendons rien à la vie qui ne soi conquête de l'activité spirituelle»⁽⁴⁹⁾. Lo studio della coscienza nella sua complessità si pone come indispensabi-

(45) M. BLONDEL, *L'illusion idéaliste*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Novembre, 1898, pp. 727-746; anche in: M. BLONDEL, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, cit., pp. 97-122 citaz. p. 116 (nelle citazioni verranno riportate le pagine relative a *Les premiers écrits de Maurice Blondel*). Cfr. inoltre M. BLONDEL, *Oeuvres complètes*, Tome II, 1888-1913. *La philosophie de l'Action et la crise moderniste*, cit., pp. 193-214.

(46) *Ibid.*, p. 110.

(47) M. BLONDEL, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, cit., lettera *Aix-en-Provence*, 19 Gennaio 1922, p. 165.

(48) Cfr. M. BLONDEL, *La Pensée I*, cit., p. 206. Sull'argomento si veda indicativamente: F. SALVO, *La logica della vita morale*, cit., pp. 182-201; A. RIGOBELLO, *Prospettive teoretiche di una recente pubblicazione italiana su Blondel*, in *Giornale di Metafisica*, Anno XI, n. 1, Gennaio-Febbraio, 1956, p. 198-203 dove, in riferimento al testo di ROMEO CRIPPA, *Il realismo integrale di M. Blondel*, (Milano-Roma Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Università di Genova, 1954) è espressa l'idea che la *adaequatio realis mentis et vitae* abbia senso nella filosofia blondeliana solo se riferita alla *vitae christianae*; M. RENAULT, *Le singulier. Essai de monadologie*, cit., nota n. 22, p. 38; F. BERTOLDI, *Il dibattito sulla verità tra Blondel e Garrigou-Lagrange*, in *Sapienza*, vol. 43, f. 3, Luglio-Settembre, 1990, pp. 293-310; F. BERTOLDI, *Blondel e la verità come «adaequatio realis»*, in *Sapienza*, vol. XLVII, f. 3, Luglio-Settembre, 1994, pp. 337-355.

(49) M. BLONDEL, *L'illusion idéaliste*, cit., p. 112.

le al fine di chiarire la «loi essentielle de la vie et la vérité première de la philosophie»⁽⁵⁰⁾. In altre parole, diventano oggetto di attenzione da parte del filosofo sia la sproporzione fra ciò che conosciamo di noi e ciò che siamo, sia il processo di adeguazione progressiva, attraverso l'azione conforme al pensiero, del pensiero con l'azione: «Il ne faut jamais oublier en effet que toute pensée est à la fois acte et connaissance»⁽⁵¹⁾. Significativamente ricondotto da Blondel all'azione, il *soggettivo* può far valere l'unicità e la singolarità che lo contraddistinguono rispetto alla diversificazione meramente gnoseologica fra soggetto e oggetto di conoscenza⁽⁵²⁾. Proprio al carattere sempre singolare dell'atto su cui si fonderebbe una scienza dell'individuale, Blondel riconduce la peculiarità di questa stessa scienza, che non aspira ad una «généralité abstraite et impersonnelle», ma si fonda su «une initiative et une expérience propre à chacun de ceux qui la créent [...]»⁽⁵³⁾.

Un'attività universalizzante della scienza che voglia proporsi come rigorosa acquista senso, agli occhi di Blondel, solo in riferimento alla concretezza e alla singolarità dell'esperienza individuale. È questo l'oggetto della nuova logica, universalizzante e concreta, che Blondel va elaborando in vista dell'individuazione di uno strumento conoscitivo e allo stesso tempo organizzativo della realtà universale-singolare.

3. *La logica dell'azione.* – La ricerca di Blondel riguardo alla possibilità di *una logica della vita morale*⁽⁵⁴⁾ viene annunciata per la prima

(50) In riferimento all'*étude attentive du complexus de la conscience* cfr. M. BLONDEL, *L'illusion idéaliste*, cit., p. 113. Sulla concezione blondeliana della coscienza, si veda inoltre M. BLONDEL, *La Pensée I*, cit., *Troisième partie: Déploiement normal de la spontanéité intellectuelle*, pp. 123-190.

(51) M. BLONDEL, *L'illusion idéaliste*, cit., p. 115.

(52) Sulla separazione fra soggetto e oggetto di conoscenza, prerogativa caratterizzante del pensiero astratto e del formalismo intellettuale, afferma Blondel: «Mais peut-on s'en tenir à ce formalisme intellectuel ? Non; car, de son point de vue abstrait, il pose, comme des entités en face l'une de l'autre, l'objet en sa multiplicité, le sujet en son unité fictive, sans expliquer, sans soupçonner, à aucun moment ni à aucun degré, le problème génétique de la pensée». M. BLONDEL, *La Pensée I*, cit., p. 146. Il concetto verrà ripreso e meglio argomentato, soprattutto in riferimento alla logica della vita morale, nel seguito del presente lavoro.

(53) M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 101 [194-195].

(54) Sulla teorizzazione blondeliana di una logica della vita morale cfr. M. BLONDEL, *Ebauche de logique générale. Essai de Canonique générale*, 10 février 1894, pubblicato postumo in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars, n. 1, 1960, pp. 7-18; M. BLONDEL, *L'Action*, cit., *Conclusion*, pp. 467-492 [577-603]; M.

volta nella *Conclusion* de *L'Action* del 1893. In quella stessa occasione il filosofo rinvia al progetto di elaborare «un traité distinct»⁽⁵⁵⁾. In realtà, Blondel non giungerà mai a scrivere un trattato sull'argomento, ma pubblicherà due brevi saggi rispettivamente nel 1894 e nel 1900: *Ebauche de logique générale. Essai de Canonique générale e Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*. Seppur brevi, sono, questi, scritti che meritano un'attenta considerazione in quanto forniscono il supporto per una rinnovata concezione della logica e per la sua massima estensione⁽⁵⁶⁾.

BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit.; M. BLONDEL, *L'Être et les Êtres. Essai d'Ontologie concrète et intégrale*, Paris, PUF, 1963, II ediz. [tr it. *L'Essere e gli Esseri, Saggio di ontologia concreta e integrale*, a cura di M. F. Sciacca, Brescia, La Scuola Editrice, 1952] in particolare & 23: *Logique générale et normative ontologique*, pp. 468-485 [350-364]. Nel testo farò riferimento all'edizione francese indicando tra parentesi quadre le pagine corrispondenti della tr. it.. Per ciò che concerne la letteratura critica sulla logica della vita morale, che, «se Blondel, come progettato avesse potuto condurre a termine, [...] sarebbe certamente divenuta il punto focale di tutta la sua filosofia» (P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) e la «Filosofia dell'azione»*, cit., p. 615) cfr. A. VALESIN, *De la logique de l'action d'après Maurice Blondel*, in *Archives de Philosophie*, vol. IV, 1926, pp. 126-133; F. SALVO, *La logica della vita morale*, cit.; B.M. BONICELLI, *La logica morale in Maurice Blondel*, in *Filosofia*, f. 1, Gennaio, 1950, pp. 170-197; J. ECOLE, *De la logique de la pensée a la logique de l'action*, in: AA.VV., *Actes du VII Congrès des sociétés de la philosophie de langue française*, Grenoble 13-16 septembre 1954, *Vie et Pensée*, pp. 293-297; J. POINAS, *La morale dans la métaphysique de Blondel*, in *Giornale di Metafisica*, n. 5, Settembre-Ottobre, 1961, pp. 591-608; G. ANGELINI, *La questione morale ne L'Action di Blondel*, in *La Scuola Cattolica*, Novembre-Dicembre, 1993, pp. 783-832; S. NICOLOSI, *Morale naturale, morale metafisica e morale «morale» nella filosofia dell'azione*, in *Rivista di teologia morale*, n. 28, Ottobre-Dicembre, 1975, pp. 505-532; Y. MSUNAGA, *Le problème de la logique concrète dans le premiers écrits de M. Blondel*, in: *Journée Maurice Blondel, Colloque Dijon-Mayence 30 avril 1988*, cit., pp. 23-33; M. JOUHAUD, *Deux aspects du blondélisme: expérience morale et réalisme transcendantal*, in: *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Acte du colloque Maurice Blondel. Aix-en-Provence mars 1989*, cit., pp. 81-91; D. JERVOLINO, *Blondel e la logica dell'azione*, in: *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani*, Napoli, Morano, 1994; D. FOLSCHIED, *Science de la vie et morale dans l'action*, in: *L'Action. Une dialectique du salut. Colloque du Centenaire Aix-en Provence mars 1993*, cit., pp. 145-163; A. LÉTOURNEAU, *Un aperçu de la «logique de la vie morale» chez Maurice Blondel*, in *Laval théologique et philosophique*, n. 52, Octobre 1996, pp. 703-718.

⁽⁵⁵⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 471 [581].

⁽⁵⁶⁾ La massima estensione applicativa della logica è data dal fatto che «v'è una logica nella stessa illogicità: non vi è nulla di alogico». M. BLONDEL, *Lettre Préface a: Principio di una logica della vita morale*, cit., p. 38 [6]. Sulle lettere *Préface*, si veda il commento dello stesso Blondel in *L'Être et les Êtres, Essai d'Ontologie concrète et intégrale*, cit., pp. 479-482 [359-364].

L'esigenza di una logica del concreto rispondeva all'intento di collocare il problema dell'azione all'interno della riflessione filosofica facendone l'oggetto di una *scienza della pratica* e realizzando a pieno titolo una *critica della vita*. Il rigore e la scientificità dovevano costituire gli elementi cardine del progetto che appariva finalizzato al superamento dei limiti ristretti di un'indagine scientifica astratta e intellettualistica e, nello stesso tempo, si rivelava insoddisfatto della logica di tipo formale, incapace di seguire l'azione nel suo dispiegamento all'infinito: «de la pensée à la pratique et de la pratique à la pensée»⁽⁵⁷⁾. Al filosofo appariva indispensabile una svolta in ambito logico: «a tutta la logica costituita dal punto di vista dell'ἀπόφασις o dell'ἀντίφασις, bisogna preporre una logica metodicamente costituita dal punto di vista della στέρησις»⁽⁵⁸⁾.

L'azione, che in quanto connessa alla volontà appariva come quanto di più deviante rispetto a norme logiche fisse, più che *alogica* è, secondo il filosofo francese, *panlogica*, cioè caratterizzata da una logica integrale che fonda l'appartenenza dell'azione al pensiero e viceversa: «cette logique cachée de l'action dont les lois ne sont pas moins rigoureuses que celles des sciences abstraites»⁽⁵⁹⁾. L'azione, nel suo svolgersi, rivela il problema logico della vita mostrando che le leggi astratte dell'intelletto e del pensiero acquistano tutto il loro senso solo se perfettamente integrabili ed intergrate con la vita e con la concretezza dell'esperire del singolo.

Si può osservare come la stessa distinzione fra conoscenza diretta e conoscenza indiretta, vada letta nel senso della dichiarata insufficienza di entrambe le modalità considerate singolarmente. Si rinviene anche un'esplicita dichiarazione di priorità, da parte di Blondel, dell'azione rispetto al pensiero, della prospezione rispetto alla riflessione, della conoscenza diretta rispetto a quella indiretta: «Aussi, cette connaissance directe constitue, peut-on dire, le fond même de l'activité raisonnable, dans la simplicité de l'age quo agis qui peut s'allier à la plus exquise prudence»⁽⁶⁰⁾. La priorità pratica dell'azione

⁽⁵⁷⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 469 [579].

⁽⁵⁸⁾ M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit., pp. 12-13 [125].

⁽⁵⁹⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 471 [581].

⁽⁶⁰⁾ M. BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique*, in *Annales de philosophie chrétienne*, janvier, 1906, pp. 337-360, juin, 1906, pp. 225-249, citaz. p. 341. Lo scritto è stato ripubblicato in: M. BLONDEL, *Oeuvres complètes, Tome II 1888-1913*, cit., pp. 525-568. Sulla priorità della conoscenza diretta e dell'azione pratica cfr. J. REITER, "De la lettre à l'esprit..": *quelques réflexions sur la*

non deve essere intesa né come *prius temporale* riferito ad una successione empiricamente constatabile, né come rifiuto di un aspetto a vantaggio dell'altro, ma come effettiva condizione di possibilità dello stesso essere pensante.

In questa prospettiva il moto «*vers le concret*»⁽⁶¹⁾ che sottende gran parte della riflessione novecentesca, viene già a delinearci nel filosofo francese se si pensa che «la substance de l'homme c'est l'action, il est ce qui fait»⁽⁶²⁾ in quanto l'uomo è, conosce e vive *sub specie actionis*, o se si pensa al ruolo che egli riconosce al concreto e singolare realizzarsi, attraverso l'azione, di ciascun individuo. L'insofferenza di Blondel nei confronti del logicismo e dell'intellettualismo sta alla base di una rigorosa filosofia del concreto, di una riflessione, cioè, che scorge nel contatto con il soggetto, con la vita e con l'azione la possibilità stessa della sua efficacia e della funzionalità di una logica della vita morale⁽⁶³⁾. Secondo le indicazioni del pensatore francese, il pensiero diviene *un ingrédient* della vita: «pertanto, in noi né il pensiero è il vero pensiero senza la vita, né la vita è vera vita senza il pensiero»⁽⁶⁴⁾.

Alla luce di queste risultanze, possiamo affermare che l'obiezione critica relativa all'assenza, in Blondel, di una chiara distinzione fra principi logici e principi morali, sembra trovare la propria radice in un fraintendimento della gnoseologia blondeliana. Questa non si caratterizza, infatti, in un rifiuto del pensiero e della conoscenza astratta ma, partendo dalla complementarità di pensiero-azione, pensiero-vita, intende delinearne la «funzione cooperante con quella concreta»⁽⁶⁵⁾. Il

conception blondelienne de la connaissance réelle, in: *Journée Maurice Blondel, Colloque Dijon-Mayence 30 avril 1988*, cit., pp. 53-71. Ritengo opportuno ribadire che Blondel, pur ammettendo la priorità della conoscenza diretta su quella indiretta, non nega il concetto come elemento cardine della conoscenza, né l'attività concettualizzante come fondamento della scienza. In questo senso è stata messa in risalto la differenza fra la concezione blondeliana e bergsoniana. Cfr. C. BRUAIRE, *Le droit du concept chez Blondel et Bergson*, in: *Journées d'études Blondel-Bergson-Maritain-Loisy*, Centre d'Archives Maurice Blondel, 9-10 Novembre 1974, cit., pp. 31-36.

⁽⁶¹⁾ L'espressione trae spunto dallo studio di J. WAHL, *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, J. Vrin, 1932.

⁽⁶²⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 197 [293].

⁽⁶³⁾ In questo senso Claude Troisfontaines chiarisce il compito della filosofia. Cfr: C. TROISFONTAINES, *La tache de la philosophie selon Maurice Blondel*, in: *Journée Maurice Blondel, Colloque Dijon-Mayence 30 avril 1988*, cit., pp. 73-89.

⁽⁶⁴⁾ M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit., p. 12 [124].

⁽⁶⁵⁾ A. FABRIZIANI, *Maurice Blondel e la filosofia come ricerca aperta*, in *Giornale di Metafisica*, n. 1, Gennaio-Febbraio, 1973, p. 55.

legame secondo cui «pour bien agir il faut bien penser; [...] et pour bien penser il faut bien agir» ⁽⁶⁶⁾, richiama una visione circolare dei rapporti fra pensiero e azione, teoria e pratica, speculazione e vita, una «causalità reciproca tra il pensiero logico e l'azione morale» ⁽⁶⁷⁾: se, per un verso, «l'action, sans doute, va de la pensée à la pensée», per un altro: «la pensée part de l'action pour aller à l'action» ⁽⁶⁸⁾.

Su questo risultato raggiunto da *L'Action* del 1893 Blondel edifica quella significativa proposta di una logica dell'azione e della vita morale che costituisce un risultato originale della sua speculazione e sul quale riteniamo debba ancora soffermarsi l'attenzione in vista delle potenzialità propositive che una logica di questo tipo possiede.

Il *formalisme* e il *naturalisme morale* affermano, secondo Blondel in modo fuorviante, che logica e morale abbiano un campo d'azione separato ⁽⁶⁹⁾. Alla loro separazione, come a quella fra speculazione e vita corrisponderebbe unicamente la possibilità di una logica formale in quanto la *contraddizione* e la *conciliazione*, che caratterizzano la speculazione e la pratica, sono considerate opposte e pertanto non interscambiabili ⁽⁷⁰⁾. La rappresentazione logica della realtà concreta non può fare affidamento sul rigore della logica formale che deriva da un processo d'isolamento delle idee ed è basato sull'*incompatibilità* e sulla *contraddittorietà* che, a differenza di quanto richiede l'analisi dei processi esperienziali, non prevedono alcuna possibilità di *conciliazione*.

In riferimento all'agire concreto Blondel scorge una nuova tipologia di scelta che, decretando contemporaneamente possesso e privazione, mal si coniuga con la scelta per la negazione logica o ἀπόφασις ⁽⁷¹⁾.

⁽⁶⁶⁾ M. BLONDEL, *Lettre au Doyen de la Sorbonne*, Aix, le 22 mars 1887, in: *Lettres philosophiques*, cit., p. 13.

⁽⁶⁷⁾ M. BLONDEL, *Lettre Préface a: Principio di una logica della vita morale*, cit., p. 40 [8].

⁽⁶⁸⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 295 [395].

⁽⁶⁹⁾ Cfr. M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit., p. 14 [126].

⁽⁷⁰⁾ Sul rapporto fra principio di contraddizione e fatti afferma Blondel: «Le contradictoire n'étant jamais, le principe de contradiction n'est pas dans les faits; les faits ne peuvent ni le produire, ni le suggérer, ni même être l'occasion directe ou indirecte de son apparition dans la conscience». M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit., p. 16 [129].

⁽⁷¹⁾ Scrive Blondel: «La nozione della στέρησις, come già sottolineava Aristotele, implicava la privazione di alcunché di dovuto o naturale, e il cui possesso era acquisito o potrebbe o dovrebbe esserlo. Ora, dal momento che un'esigenza è radicata nel-

La logica della vita morale, quindi, presuppone l'abbandono del punto di vista della *négation* e dell'*affirmation* per abbracciare la prospettiva della *privation* e della *possession*. Rispetto alla logica formale che regola i rapporti fra idee con semplici *si* e *no*, Blondel considera le relazioni reali, *organiche all'infinito, sempre infallibilmente riflesse ed integrate* in cui ciò che abbiamo scelto si qualifica proprio in base a ciò che abbiamo rifiutato. Proprio ciò che è stato negato permane in noi e forma la nostra personalità: «noi siamo sempre più o meno ciò che è la nostra azione; ciò che noi facciamo ci fa a sua volta; quello che noi non facciamo contribuisce ugualmente a definirci» (72).

Una delle prerogative più significative dell'azione è quella di mettere in atto particolari decisioni che derivano dall'accettazione di alcuni motivi e dall'esclusione di altri secondo una logica inusitata. L'individuo che agisce, lungi dal privarsi dell'apporto che i motivi esclusi offrono alla delineazione del carattere, li assimila sinergicamente ai motivi scelti in positivo per l'azione realizzata che ha, quindi, a suo fondamento una legge logica più ampia in riferimento alla *στέρησις* vitale.

La riflessione blondeliana sulla possibilità di edificare una logica *concreta* prende l'avvio, ne *L'Ebauche de logique générale. Essai de Canonique générale*, proprio da un'accurata analisi dello status della logica assunta nella tradizionale divisione fra logica formale e logica applicata, senza peraltro far propria questa scissione. La logica formale appare a Blondel equivoca per il suo carattere puramente analitico solo in virtù di una *convenzione artificiale*, di un'astrazione che arbitrariamente non riconosce l'attività mentale, la sintesi intellettuale che prevede l'indispensabile ruolo dello spirito. La logica cosid-

la natura di un agente, sia che egli la soddisfi, sia che egli la respinga o la misconosca, sempre essa ha un seguito, sempre essa svolge delle conseguenze correlative agli impieghi contrari dell'attività, sempre serve da punto fisso di paragone e dell'assoluto termine di giudizio, quando si tratta di apprezzare la soluzione del problema posto dalla vita secondo una legge immanente alla vita stessa. Mentre l'*ἀπόφασις* sopprime il concetto negato senza che gliene resti traccia, la *στέρησις* lascia nella potenza che poteva realizzarla le stigmate dell'atto che recide. E la *ἔξις* che segue non è identica alla *ἔξις* che precede la *στέρησις*. I rapporti delle idee si troncano con un *si* ed un *no*; è detto tutto: è come una geometria piana dove due linee si tagliano in un sol punto. Le reali relazioni sono organiche all'infinito, sempre infallibilmente riflesse e integrate». M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit., p. 26 [139]. Lo stesso concetto viene espresso anche in: M. BLONDEL, *L'Action*, cit., pp. 472-473 [582-583]. Cfr. F. SALVO, *La logica della vita morale*, cit., pp. 172-81, 207-212.

(72) M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit., p. 26 [139].

detta applicata, fondandosi non meno della logica formale su un'astrazione, il cui oggetto non è più la materia ma il carattere formale, perde qualsiasi efficacia, ma:

«[...] fino a che noi ci ostineremo a rimanere nel solito punto di vista, fino a che prenderemo la logica e la morale come cose già fatte, come entità immobilizzate davanti al pensiero e fissate per mezzo di questo, non sarà possibile alcuna soluzione del conflitto; e tuttavia è necessario che il conflitto sia risolto nella scienza poiché lo è di fatto nella vita»⁽⁷³⁾.

Blondel ritiene di dover riconsiderare la morale e la logica non tanto alla luce dei caratteri simmetricamente differenziali, quanto di quelli inversamente simmetrici in modo tale da non incorrere nel duplice errore di chi, dopo Kant, ha tentato la costituzione di una logica del reale pretendendo di «formaliser ce qu'il y a de nécessairement matériel, sans matérialiser en même temps ce qu'il y a de naturellement formel dans la dialectique concrète»⁽⁷⁴⁾.

Il progetto che Blondel ritiene di poter elaborare è ambizioso:

«Mon désir ce serait de trouver le moyen d'expliquer assez profondément le mécanisme de la connaissance et de l'action, pour que non seulement l'on voie l'unité de son fonctionnement, mais pour que l'on n'ait plus même à se demander pourquoi il fonctionne ainsi et non autrement, tant il est conforme à l'idée intégrale ou à la volonté intime que nous pouvons avoir des choses, tant cette *canonique* doit envelopper et comprendre les formes les plus disparates de l'être et de la vie, [...] ou plutôt tant elle implique l'universalité des emplois possibles de la pensée et de l'activité»⁽⁷⁵⁾.

Blondel, non si limita a teorizzare l'unità delle leggi che governano il pensiero e l'azione, con le diverse forme della logica che rispetto alla *canonique générale* appaiono semplicemente come *échantillons*, ma intende determinarne la genesi comune, mostrarne l'identità originaria e la modalità di funzionamento secondo una regola universa-

⁽⁷³⁾ *Ibid.*, p. 16 [128].

⁽⁷⁴⁾ M. BLONDEL, *Ebauche de logique générale. Essai de Canonique générale*, cit., p. 10. In un precedente passaggio, a proposito della distinzione di origine aristotelica fra logica formale e logica applicata, Blondel afferma: «Il ne faut d'ailleurs pas se fonder sur cette division élémentaire et même grossière que l'enseignement classique a été amené à forcer. Il n'en reste pas moins vrai que, semble-t-il, il y a deux espèces très différentes d'opérations logiques et qu'on ne voit bien comment elles appartiennent aux même genre. On ne le voit pas justement parce qu'on a insisté exclusivement sur les caractères symétriquement différentiels, sans noter les caractères inversement symétrique». *Ibid.*

⁽⁷⁵⁾ *Ibid.*, p. 8.

le⁽⁷⁶⁾. Constatare la non totale analiticità della logica formale gli appare come il primo momento di una *canonique générale* e della rivalutazione, nei processi logici, dell'istanza soggettiva e sintetica dello spirito:

«Au fond de tout processus logique il y a un rapprochement d'éléments hétérogènes. Rien, dans l'activité de l'esprit, n'est purement analytique; car, en dernière analyse, il y a toujours un acte, toujours une initiative de l'esprit inventif et constructeur, toujours une synthèse; et c'est dans cette construction créatrice en quelque façon qu'il faut découvrir la loi régulatrice qui gouverne par son action antécédente, immanente et subséquente, les créations de la pensée et de la vie»⁽⁷⁷⁾.

Deve essere pertanto dimostrato il «fondamento sintetico» del procedimento analitico attraverso il riconoscimento di elementi nuovi negli stessi atti che stabiliscono rapporti di *inclusione, attribuzione e conseguenza* nella logica formale o che fondano il sillogismo: *continuità, conseguenza, coerenza*. L'atto con il quale l'individuo pone i suddetti rapporti, infatti, per il filosofo francese:

«fait explicitement ressortir, par une conquête de la réflexion, ce qui était implicite dans les profondeurs obscures de la vie spontanée et donne [...] une propre, une vraie existence. Il manifeste sous son aspect le plus générale et les plus grossi la vérité singulière en la rattachant a ce qu'il y a d'universel dans toute vérité»⁽⁷⁸⁾.

La *marche synthétique* è immanente ad ogni processo analitico come una sua condizione antecedente, come una logica intima che predetermina la dialettica propriamente formale senza negarle il rigore teorico che le appartiene:

«Qui è la chiave di volta; e come la pietra superiore, sostenuta dagli strati delle pietre sottostanti, ne è a sua volta il sostegno, così il principio di contraddizione, che implica prima di tutto, per essere conosciuto, la spontaneità dei desideri, dei postulati, dei successi ed insuccessi della nostra iniziativa orientata dalla natura e rischiarata dalla perfezione, è finalmente indispensabile alla conoscenza distinta ed al deliberato uso di tutto il nostro dinamismo intellettuale e morale. L'uso della ragione speculativa è solidamente

⁽⁷⁶⁾ «Je souhaiterais, par cette introduction, de définir et de compléter chacun de types logiques actuellement reconnus, afin d'arriver à déterminer leur origine commune, leur identité, antérieure à la divergence de leur évolution particulière, et, par la même, leur légitimité et leur règle universelle». *Ibid.*, p. 10.

⁽⁷⁷⁾ *Ibid.*, p. 11.

⁽⁷⁸⁾ *Ibid.*, p. 12.

collegato al reale ed attuale esercizio della pratica il quale, [...] ne determina il vero senso e la legittima portata»⁽⁷⁹⁾.

Vengono espresse nei passi citati importanti considerazioni in riferimento al nucleo centrale del progetto blondeliano di una logica del concreto. Il principio di contraddizione, uno dei fondamenti della logica, si veste di abiti nuovi: quelli del soggetto e della spontaneità dei suoi desideri, divenendo principio dell'attività intellettuale nella sua pienezza. La proposta di una logica della vita morale giunge a chiarirsi come un tentativo, da parte di Blondel, di spiegare genealogicamente⁽⁸⁰⁾ i principi della logica formale in riferimento all'azione e di mostrare come la «generazione della materia logica sia intimamente legata all'esercizio della nostra attività specifica [...]»⁽⁸¹⁾.

Potremmo da ciò evincere che la logica possieda una dimensione originaria riferibile unicamente al soggetto, dimensione che però, pur essendo la sola autentica, *si perde* a causa di una sorta di riduzione artificiosa. La parola, il concetto e la scienza, infatti, astraggono sia le molteplici e vitali relazioni cui noi siamo partecipi mediante l'azione, sia l'individuale stesso, perennemente ristretto all'interno di questa «logologia» fra *affermazione* o *negazione*, *inclusione* o *esclusione astratta*⁽⁸²⁾. La logica formale, in questa prospettiva, è portata a riconoscere il proprio fondamento nella logica concreta, ovvero necessa-

⁽⁷⁹⁾ M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit., p. 20 [132].

⁽⁸⁰⁾ Mi sembrano interessanti le osservazioni di A. Létourneau in riferimento all'analisi genealogica dei principi logici: «En affirmant que les principes comme l'altérité, l'identité et la contradiction ont une genèse dans l'action, Blondel dépasse le caractère "a priori" des principes chez Kant. Cet aspect génétique est encore pertinent si nous pensons à Jean Piaget, qui a défendu, à partir d'autres préoccupations et méthodes, que les catégories de la logique sont issues de l'action». A. LÉTOURNEAU, *Un aperçu de la «logique de la vie morale» chez Maurice Blondel*, cit., p. 709.

⁽⁸¹⁾ M. BLONDEL, *Lettre Préface*, a: *Principio di una logica della vita morale*, cit., p. 38 [7].

⁽⁸²⁾ Cfr. M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, cit., p. 20-21 [132-133]. La riduzione della verità ad astrazione logica, a verità del puro pensiero comporta, secondo Blondel, il rovesciamento di priorità fra dimensione soggettiva-originaria e oggettiva. Questo motivo ci sembra poter giustificare un accostamento di Blondel con Heidegger che, in *Essere e tempo* in particolare nella Parte I, Sezione I capitoli 1-4, ma non solo, porta avanti una ferma critica all'assolutizzazione di carattere scientifico della relazione gnoseologica soggetto-oggetto in riferimento all'essere nel mondo e all'essere nel mondo dell'esserci, alla mondità del mondo, alle nozioni di ambiente, di spazio e di tempo. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.

riamente ammette la ricchezza e la verità che le sono proprie solo se non isolata rispetto alle sue origini vitali: «non vi è logica puramente formale poiché non vi è idea che non sia un atto, non vi è pensiero che non sia pensante, non vi è analisi che non si fondi sopra una sintesi mentale [...]»⁽⁸³⁾.

L'aspetto 'cicloidale' del pensiero blondeliano emerge a questo punto in maniera più esplicita; nell'analisi e nella risoluzione proposta al problema della logica del concreto, il filosofo francese attesta la propria *fedeltà* al principio dell'«unione nella distinzione» che lo porta a rivalutare l'universale singolare concreto, la funzione astrattivo-noetica in rapporto a quella particolarizzante-pneumatica, il pensiero in rapporto all'azione.

Non si tratta di elementi giustapposti, che si sfiorano senza *trasformar-si e senza trasforma-re*, ma di funzioni dinamicamente connesse ed interconnesse, che mutano nella forma, nel carattere, nella natura. La parzialità della logica astratta è ormai chiarita da Blondel in riferimento sia alla non considerazione della verità essenziale secondo cui il pensiero è azione e l'azione è pensiero, sia alla successiva assolutizzazione della dimensione del pensare a discapito di quella dell'agire. Il formalismo logico gli appare incompleto in quanto esclude dal pensiero una dimensione che originariamente gli appartiene e per questo deve essere completato da una logica reale che: «*eccellente, universale, equa ed esatta, luminosa*» è la sola che merita veramente, secondo Blondel, il nome di logica⁽⁸⁴⁾.

La logica concreta è la sola logica sottesa all'*analitica esistenziale* che Blondel, a partire dall'«*insuffisance*» del singolo e dalle potenzialità implicite dell'esistenza, intende sostenere. Il linguaggio ricco di accenti '*esistenzialistici*' può ben conciliarsi con l'attenzione di Blon-

⁽⁸³⁾ *Ibid.*, p. 25 [138].

⁽⁸⁴⁾ Sono questi i caratteri che Blondel riconosce alla logica reale. Cfr. *Ibid.*, p. 27 [140-141]. Blondel, nelle ultime pagine dello scritto, delinea anche le leggi del processo logico della vita: *Legge dell'alogismo iniziale e del polilogismo spontaneo*, *Legge della solidarietà delle forze discordanti*, *Legge delle compensazioni*, *Legge della reintegrazione finale e della perdita totale*. Fra queste leggi vorrei porre in particolare l'accento sulla *legge delle compensazioni* con la quale Blondel, reagendo polemicamente nei confronti di una «casuistica oggettiva e *omnibus*», che pretende di uniformare obblighi e responsabilità e rischia così di «seppellire la vita morale nel fatto», propone di «sviluppare in noi il sentimento della nostra sorte originale e della nostra incomparabile responsabilità». *Ibid.*, pp. 27-33 [141-147]. Particolarmente interessante è l'inserimento, fra le ultime due leggi, di un paragrafo dedicato alla *Determinazione di un criterio logico-etico* che, come fa notare D. Jervolino, risente anche terminologicamente dell'influsso di J. H. Newman. Cfr. D. JERVOLINO, *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale, Newman, Blondel, Piovani*, cit., p. 116.

del nei confronti delle ragioni del concreto esistere di ciascun individuo⁽⁸⁵⁾. In questo quadro ci sembra possa emergere il più autentico significato dell'*universale singolare* blondeliano in relazione sia alla sempre viva attenzione da parte del filosofo nei confronti del soggetto e degli *esseri*, sia alla tendenza a voler rintracciare la loro consistenza a partire della soggettività ma non totalmente in essa.

4. *L'universale-singolare concreto*. – La prospettiva dell'universale singolare, strettamente connessa al moto della filosofia di Blondel *verso il concreto*, alla centralità riconosciuta all'azione, all'attenzione nei confronti della volontà e del soggetto, trova ulteriori schiarite in riferimento all'istanza di universalizzazione propria dell'individuo:

«Noi siamo pienamente e liberamente noi stessi solo universalizzandoci, ma non alla maniera di un universale indeterminato, bensì alla maniera di un universale concreto e singolare, allargando ciascuno la propria individualità, conservata, fino a comprendere tutti gli altri e fino a identificarsi, senza perdere la propria personalità distinta, con la Volontà sovrana perfettamente accettata ed amata»⁽⁸⁶⁾.

Come Blondel chiarisce in un passo molto significativo di *L'Itinéraire philosophique*, il singolare, l'universale e il concreto, rappresentano i soli elementi intrinseci costitutivi dell'ordine reale:

«Le singulier est le retentissement, en un être original, de l'ordre total, comme l'universel est présent à chaque point réel qui contribue à l'harmonie de l'ensemble. Ils s'accordent donc et s'embrassent dans le concret, le

⁽⁸⁵⁾ Alla luce di quanto è emerso nel nostro lavoro, il rapporto fra Blondel e l'esistenzialismo merita nuova attenzione, sebbene sia stato oggetto di studio da parte di non poca letteratura critica. Cfr. A. CARTIER, *Pensée existentielle et dialectique de l'Action*, in *Les Journées Blondelienne*, Etudes Philosophique, n. 4, 1952, pp. 373-376; R. JOLIVET, *Maurice Blondel et la pensée existentielle*, in *Les Journées Blondelienne*, Etudes Philosophique, n. 4, 1952, pp. 330-342; A. CARTIER, *Existence et Vérité. Philosophie blondélienne de L'Action et problématique existentielle*, Paris, Puf., 1955; C. D'ARMAGNAC, *Blondel et la problématique existentielle*, in *Archives de Philosophie*, tome XXIV, 1961, pp. 185-187; A. CARTIER, *La nature humaine d'après Maurice Blondel*, in *Etudes Philosophique*, 1961, pp. 257-260; P. COLIN, *La vérité de la philosophie selon Maurice Blondel*, in: J. GREISCH (ed.), *La vérité*, Paris, Beauchesne, 1983, pp. 179-213; E. GABELLIERI, *Blondel et Heidegger, L'Action et la Vérité de l'être*, in: *L'Action. Une dialectique du salut. Colloque du Centenaire Aix-en Provence mars 1993*, cit., pp. 67-80.

⁽⁸⁶⁾ Lettera Aix-en-Provence, 14 novembre 1922, p. 173. M. BLONDEL, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, cit.

concret qui, comme le mot même l'indique, signifie à la fois une unité expressive et distincte et une multiplicité effective et synthétique»⁽⁸⁷⁾.

L'attenzione blondeliana all'individualità non si concretizza in una forma di soggettivismo solipsistico. Al contrario, l'individuo avverte un bisogno di trascendimento verso ciò che *individuo* non è, verso il meta-individuale, comunque esso sia concepito. La vita individuale si riconosce come «conscience de l'universel»⁽⁸⁸⁾ o non è, in quanto l'individuo che si chiudesse in sé stesso sarebbe un'entità cui è preclusa la stessa possibilità di agire, di comunicare e di espandersi. Affrontare il tema della singolarità rinvia al polo opposto del dilemma, ovvero quello dell'infinità, dell'universalità, della norma cui il singolare deve necessariamente riferirsi per qualificarsi come tale. La continua tendenza dell'individuo ad oltrepassarsi nell'espansione vitale e del pensiero *pneumatico* ad aspirare al pensiero *noetico*, infatti, se non meglio delineata, pone in crisi il significato e il senso più profondo dell'universale singolare nella filosofia di Blondel⁽⁸⁹⁾.

⁽⁸⁷⁾ M. BLONDEL, *L'Itinéraire philosophique de M. Blondel*, cit., p. 44.

⁽⁸⁸⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 198 [294].

⁽⁸⁹⁾ Cfr. M. BLONDEL, *La Pensée I*, cit.; M. BLONDEL, *La Pensée II. Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Paris, PUF, 1954. La distinzione-complementarietà fra pensiero noetico e pensiero pneumatico, che occupa tanta parte di *La Pensée, I-II*, aiuta a chiarire l'oggetto del nostro interesse. Secondo la ricostruzione blondeliana, il significato tradizionalmente ed etimologicamente assegnato al noetico lo riporta all'oggetto intelligibile e pensabile nella forma più alta e impersonale, di fronte al quale il soggettivo, che nella dialettica blondeliana rappresenta il pneumatico, è un semplice derivato inadeguato e parziale. L'«errore» della filosofia antica e di quella medioevale, secondo Blondel, è stato quello di aver ripetutamente posto l'accento sul noetico senza averlo definito in relazione all'aspetto soggettivo che lo completa. La filosofia moderna avrebbe, invece, secondo Blondel, abusato di quest'ultimo senza evidenziarne il necessario riferimento al primo. Di fronte a questo quadro schematicamente delineato dallo stesso filosofo, risulta evidente il proposito innovativo della dialettica fra pensiero pneumatico e pensiero poetico. Perché il pensiero sia reale deve ammettersi un altro elemento originale e a lui intrinseco che Blondel designa come pneumatico in riferimento alle scuole di pensiero in cui prevale il senso della vita spirituale. Pneumatico è ciò che in un essere singolare aspira ad un fine universale, ciò che si caratterizza come novità e che, nel noetico «constitue partout des intérieures, des singuliers, des formes caractérisées, des indiscernables du dehors, et des diversifications indéfiniment renouvelées du dedans». [*La Pensée, I*, p. 239] Il legame fra pensiero pneumatico e pensiero noetico è continuo e simmetrico: si qualificano l'un l'altro essendo possibili e intelligibili solo l'uno per l'altro, essendo funzione l'uno dell'altro. La dualità interna al pensiero blondeliano, non si risolve in dualismo né in un'unificazione tale da annullare la complementarietà fra le due istanze che lo caratterizzano.

Benché siano elementi diversi, la singolarità e l'universalità, la *ri-flessione* e la *prospezione* ⁽⁹⁰⁾, la pneumaticità e la noeticità, vengono colti da Blondel, senza essere annullati in ciò che li caratterizza, nella solidale complementarità che contraddistingue il loro movimento dialettico in riferimento alla norma, intesa come regola che giudica e approva i *pensieri* e le *azioni*.

«Il existe en nous une règle infuse, une norme qui porte à la fois sur la connaissance et sur l'initiative de la volonté et de l'exécution, selon les exigences de la vérité contre les caprices de la passion. Il est donc certain qu'en nous-mêmes subsiste plus qu'une vue: il y a une vie d'élan spontané, et cette vie ne peut se réduire aux exigences logiques des passions et à l'audace des pires inventions intellectuellement admirées dans leur variété anémique. Car la norme que nous portons en nous suscite, juge et sanctionne en même temps la diversité des pensées et la valeur des actions qui ne peuvent s'affranchir des règles s'imposant solidairement à l'intelligence, à la volonté et à la double sincérité du penser et de l'agir» ⁽⁹¹⁾.

È evidente come «l'intégration de l'universel et du singulier dans chaque être concret» ⁽⁹²⁾ costituisca il nucleo permanente del pensiero blondeliano: «Ma préoccupation constante – afferma Blondel – a été de montrer que, au sein même du relatif et du passager où semblent plongées nos pensées et nos volontés, il y a déjà du permanent et du consistant, qui donne à ce relatif même une solidité [...]» ⁽⁹³⁾.

Il riferimento ad una norma interna all'individualità alla quale ogni pensiero e ogni atto deve sottostare per non divenire *faux ou*

⁽⁹⁰⁾ I concetti di riflessione e prospezione direttamente, costituiscono l'oggetto delle riflessioni blondeliane nella prima parte dello scritto *Le point de départ de la recherche philosophique* e mi sembra richiamino molto da vicino il pensiero noetico e il pensiero pneumatico. La riflessione, infatti, indica la funzione di astrazione, di generalizzazione, il mondo dei concetti, la prospezione invece richiama l'istanza individualistica e particolaristica. Cfr. M. BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique*, cit., janvier, 1906, pp. 337-361.

⁽⁹¹⁾ M. BLONDEL, *Préface a H. DUMÉRY, La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondelien*, cit., p. 9. Sulla centralità della norma nella vita morale, atta a permettere il raggiungimento della finalità trascendente cui è chiamato ogni individuo, M.A. Giganti, argomenta la possibilità di un avvicinamento fra Blondel e Tommaso D'Aquino. Cfr. M.A. GIGANTI, *Validità e attualità delle norme morali in Tommaso D'Aquino e Maurizio Blondel*, in: *L'agire morale*, Atti de Congresso Internazionale Roma-Napoli, 17-24 Aprile 1974, Edizioni Domenicane, Napoli, 1974, pp. 477-487.

⁽⁹²⁾ M. BLONDEL, *La Pensée, II*, cit., p. 18.

⁽⁹³⁾ M. BLONDEL, *L'Être et les Êtres. Essai d'Ontologie concrète et intégrale*, cit., p. 481 [361]. Sul concetto di norma cfr. in particolare: *Devenir et solidification des êtres*, pp. 223-346 [165-252].

coupable, ci sembra rappresentare, nella filosofia blondeliana, la condizione necessaria di realizzazione dell'universale singolare. L'esigenza della norma è direttamente connessa, nella speculazione di Blondel, al tentativo di dare consistenza agli esseri: «où chercher la consistance des êtres?» e all'impossibilità di riconoscerla nel singolo o nella totalità: «cette solidité ne réside pas en eux seul, ni en chacun singulièrement, ni dans tous [...]»⁽⁹⁴⁾. Il ricorso alla norma sembra garantire all'individuo il riferimento ad una misura extra-soggettiva, capace di universalizzare le espressioni più singolari, gli atti e i pensieri che senza tale riferimento rimarrebbero singolaristici: «Au fond même de notre immanence, vit une transcendance exigeante et judicatrice, de laquelle une philosophie de l'action peut seule justifier l'influence et déceler la valeur suprême»⁽⁹⁵⁾.

La norma non è tale da poter essere osservata o violata dall'individuo in quanto è in noi una «présence ininterrompue», una realtà incarnata «transcendente e judicatrice» ma nello stesso tempo «stimulante e libératrice»⁽⁹⁶⁾. La norma *universellement singulière* guida dall'interno, come una «vivante et secrète armature», gli esseri verso la loro realizzazione; senza niente d'*arbitraire*, d'*artificiel* e d'*approximatif*, conduce le risorse singolari di ciascuno alla consistenza della loro verità essenziale. In questo processo, il problema del destino umano si chiarisce in riferimento al progetto blondeliano di un'*ontologia concreta e integrale* che riconosce nel concetto di norma e in una scienza normativa il suo fondamento.

Poiché la vita interiore non esiste che per opera di «une expansion et une fécondité perpétuelles»⁽⁹⁷⁾, il soggetto, reso libero mediante

⁽⁹⁴⁾ *Ibid.*, p. 231 [169].

⁽⁹⁵⁾ M. BLONDEL, *Préface a H. DUMÉRY, La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondelien*, cit., p. 9. La connessione fra trascendenza e immanenza porta Blondel a prendere una chiara posizione rispetto alla possibilità o meno di coesistenza fra filosofia e religione e rispetto a chi, ritiene che un metodo dell'immanenza si debba necessariamente fondare sulla negazione della trascendenza. Il dibattito trova riscontro in un'ampia bibliografia critica: si veda per esempio: S. VILLENEUVE, *L'immanence et la transcendance dans la philosophie de M. Blondel*, in Teoresi, n. 1-4, 1950 – Teoresi n. 1-2, Gennaio-Giugno, 1951, pp. 18-49 – Teoresi n. 3, Luglio-Settembre, 1951, pp. 141-169; P. VALORI, *M. Blondel e il problema di una filosofia cristiana*, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, Società Grafica Romana, 1950.

⁽⁹⁶⁾ M. BLONDEL, *L'Être et les Êtres. Essai d'Ontologie concrète et intégrale*, cit., p. 240 [176].

⁽⁹⁷⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 142 [236]. Anche il significato del termine *subjectif*, critico nei confronti di Kant, è significativo: «Qu'on remarque même

l'azione e la riflessione, cerca il proprio perfezionamento attraverso il processo di espansione che *dall'azione individuale* lo conduce *all'azione sociale* senza mai poterlo trovare definitivamente ⁽⁹⁸⁾. L'espansione, primo segno di un'uscita dell'individuo da sé, è a lui connaturata: «parce qu'il-y a en lui insuffisance, pénurie et dénivellement entre l'initiative et les résultats de son opération interne» ⁽⁹⁹⁾. Il soggetto, quindi, obbedisce al bisogno derivante dalla sua stessa volontà di completare la vita individuale sanando temporaneamente la rottura fra ciò che essa è e ciò che vuole essere, fra il realizzato e il voluto.

È il particolarissimo modo blondeliano di concepire l'azione non come «une réalité absolue et universelle, mai l'aspiration universelle d'une volonté particulière» ⁽¹⁰⁰⁾, che consente all'azione di unire particolare e universale nell'individualità concreta. La dialettica tra «*volonté voulante e volonté voulue*» ⁽¹⁰¹⁾ manifesta il legame intrinseco di singolare e universale in quanto ciò che è voluto, pur essendo un particolare, aspira con la volontà volente, per mezzo dell'azione, all'universale. L'azione si pone come il tramite per questo processo in quanto rappresenta: «le miroir qui nous offre une image visible de notre caractère» e nel contempo la porge all'*altro*, essa «est faite pour être vue» ⁽¹⁰²⁾. Non

chez Kant, et surtout chez ceux qui prétendent user de sa terminologie, le double sens du mot subjectif qui désigne tantôt la nécessité impersonnelle des formes de la sensibilité et des lois de la pensée, tantôt les singularités indéterminables de la vie du sujet». M. BLONDEL, *L'illusion idéaliste*, cit., nota 1, p. 102.

⁽⁹⁸⁾ La Quarta Tappa de *L'Action*, «*De l'action individuelle à l'action social*» si propone di «parcourir le chemin qui va d'une conscience à une autre conscience; suivre le progrès de l'action depuis l'enceinte de l'individu jusqu'au point où la volonté qui anime toujours ce mouvement d'expansion attend et réclame l'intime concours d'autrui; transporter le centre d'équilibre de l'activité humaine au delà de la synergie individuelle, dans une communauté réelle de vie et d'action [...]». *Ibid.*, p. 200 [295]. Sull'azione come conquista si veda: G.M. POZZO, *Azione e conquista in M. Blondel*, *Humanitas*, n. 1, Gennaio, 1952, pp. 146-148.

⁽⁹⁹⁾ *Ibid.*, p. 211 [307].

⁽¹⁰⁰⁾ *Ibid.*, p. 293 [392].

⁽¹⁰¹⁾ *Ibid.*, p. 42 [130]. Sulla dialettica de *L'Action* cfr.: P. ARCHAMBAUT, *La philosophie de l'action: la dialectique de l'action*, *La Nouvelle Journée*, settembre, 1922, pp. 109-124 - n. 36, novembre, 1922, pp. 298-306; A. VALESIN, *M. Blondel e la dialettica dell'azione*, *Giornale di Metafisica*, n. 2, Marzo-Aprile, 1950, pp. 154-166; A. CARTIER, *Une métaphysique existentielle et la philosophie de l'action*, *Giornale di Metafisica*, n. 5, Settembre-Ottobre, 1961, pp. 552-563; C. BRUAIRE, *Dialectique de l'action et preuve ontologique*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 4, octobre-décembre, 1986, pp. 425-433.

⁽¹⁰²⁾ *Ibid.*, p. 228 [323-324].

è, infatti, mai solo nostra, ma ci proietta all'esterno in una dimensione intersoggettiva: «en nous tirant hors de nous-même l'action est pour les autres afin qu'en retour les autres soient pour nous; elle leur donne notre pensée; elle est le ciment social; elle est l'âme de la vie commune» (103). È questa la genesi della vita sociale (104), che in un climax ascendente si costituisce nella famiglia, nella patria, nell'umanità intera spostando ripetutamente l'equilibrio interno dell'individuo in forme sociali sempre più ampie che attestano il movimento della volontà verso «l'individualité collective» (105).

Il principio di universalizzazione, cooriginario all'individuo e direttamente connesso ad una forma d'*insufficienza* radicale che lo caratterizza, può essere ulteriormente analizzato in relazione soprattutto alla prospettiva avanzata nell'ultima parte de *L'Action* e nella *Trilogie* (106), nella quale viene notevolmente accentuato. È interessante

(103) *Ibid.*, p. 231 [327].

(104) Deve essere richiamata a questo proposito la polemica blondeliana nei confronti di posizioni teoriche che collegano la nascita della società ad interessi pratici contingenti per la quale rinvio a: M. BLONDEL, *L'Action*, cit., pp. 247-248 [346]. Il pensiero politico-sociale di Blondel è circoscritto a pochi interventi e non è stato oggetto di valutazioni nella letteratura critica. La sua rilevanza è relativa al legame che Blondel pone fra l'origine e la formazione della collettività sociale, e «les termes individuels». Cfr. M. BLONDEL, *La conception de l'ordre social*, in: *Semaines Sociales de France*, XXXIV^a Session, Paris: *Le Catholicisme social face aux grands courants contemporains*, *Compte-rendu in extenso des cours et conférences*, Lyon, Chronique Sociale de France, 1947, pp. 215-229; M. BLONDEL, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion, 1939 [tr.it. di B. Gentile, *Lotta per la civiltà e filosofia della pace*, Roma, Edizioni Leonardo, 1946]; M. BLONDEL, *La Pensée II*, cit., in part. & *Origines intellectuelles des crises sociales et internationales; insuffisance ou danger des simples palliatifs* pp. 346-348; M. BLONDEL, *L'Être et les Êtres*, cit., p. 112-117 [83-86], pp. 446-447 [331-332]. Relativamente alla critica cfr.: E. BORNE, *La pensée politique de Maurice Blondel*, in: *Journées d'études Blondel-Bergson-Maritain-Loisy*, Centre d'Archives Maurice Blondel, 9-10 novembre 1974, cit., pp. 57-69. Sui legami che queste problematiche hanno con la trascendenza e l'immanenza cfr. S. VILLENEUVE, *L'immanence et la transcendance dans la philosophie de M. Blondel*, Teoresi n. 1-2, Gennaio-Giugno, 1951, pp. 18-49.

(105) M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 246 [344].

(106) La *Trilogie* è il blocco di opere che Blondel scrisse negli anni trenta: *La Pensée* (1934-35) *L'Être et les êtres* (1935) *L'Action* (1936-37). Il dibattito che seguì alla pubblicazione di queste opere, relativo all'unità o meno del pensiero blondeliano, è oggetto di importanti studi ai quali rinviamo: R. CRIPPA, *Il realismo integrale di M. Blondel*, Milano-Roma, Bocca, 1954, in part. p. 30 ss.; H. DUMERY, *La philosophie de l'action, essai sur l'intellectualisme blondélien*, cit., pp. 15-16; H. DUMERY, *La philosophie catholique en France*, in: AA.VV., *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, cit., pp. 233-264; H. DUMERY, *Raison e religion dans la philosophie de l'action*, Paris, Seuil, 1963; H. BOUILLARD, *L'inten-*

in primo luogo sottolineare che l'insufficienza, la bisognosità e l'incompletezza dell'individualità che la fanno muovere da se stessa, si qualificano positivamente per *le philosophe du concret* ⁽¹⁰⁷⁾ che afferma: «par notre présence, par notre action nous nous répandons autour de nous; et nous ne pouvons remuer, respirer, vivre et penser sans nous marquer au dehors: l'atmosphère de l'individualité même est illimitée» ⁽¹⁰⁸⁾. Là dove Blondel sembra affermare il superamento dell'individualità inizia un suo importante riconoscimento. L'espansione è, infatti, attestazione d'illimitatezza, intesa qui come perenne capacità dell'individuo di *dare e ricevere*, di arricchirsi e trasformarsi attraverso la dinamica del duplice moto, *centrifugo* e *centripeto* ⁽¹⁰⁹⁾, che caratterizza il movimento d'espansione. È l'istanza d'infinitezza e di universalizzazione che *apre e chiude* il processo espansivo del singolo

tion fondamentale de Maurice Blondel et la théologie, Recherche de science religieuse, n. 3, 1949, pp. 321-402; H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961; L. STEFANINI, *Il primo e l'ultimo Blondel*, in Attualità Filosofiche, Atti del III Convegno di Studi Filosofici Cristiani, Gallarate 16-18 Settembre 1947, Padova, Liviana, 1948, pp. 315-320; P. FAVRAUX, *L'unité de l'oeuvre blondélienne*, Nouvelle Revue Théologique, tome CVIII, 1986, pp. 356-373; P. FAVRAUX, *Il secondo Blondel (1861-1949)*, in: *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Vol III, a cura di E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER, tr. it. N. Curcio, G. D'Acun, Roma, Città Nuova Editrice, 1995, pp. 453-482; G. COLOMBO, *Il primo e il secondo Blondel*, La Scuola Cattolica, n. 121, 1993, pp. 737-756 (Diversamente da quanto il titolo possa far pensare, il Colombo afferma la continuità intrinseca del pensiero blondeliano); R. VIRGOULAY, *De L'Action à la Tétralogie: continuité ou rupture?*, in: *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloqui Maurice Blondel, Aix en Provence, mars 1989*, cit., pp. 112-124; U. REDANÒ, *Dall'atto puro all'agente e il problema teologico di M. Blondel*, in Attualità Filosofiche, Atti del III Convegno di Studi Filosofici Cristiani, Gallarate 16-18 Settembre 1947, cit., pp. 306-314.

⁽¹⁰⁷⁾ Così viene chiamato Blondel da Frédéric Lefèvre in: *L'itinéraire philosophique de M. Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*, cit., p. 26.

⁽¹⁰⁸⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 203 [299].

⁽¹⁰⁹⁾ Il ritmo dell'espansione vitale si realizza attraverso due movimenti che caratterizzano le due fondamentali fasi del processo espansivo realizzato dal soggetto agente: il moto *centripeto* e quello *centrifugo*. Premesso che il centro irradiatore dell'azione sia l'individuo, questo esercita, secondo il linguaggio figurato utilizzato da Blondel, un moto centrifugo di allontanamento dal centro, ovvero da se stesso, per espandersi, al fine di sanare la sproporzione, vissuta come conflitto, fra ciò che vuole e ciò che realizza. Il moto centripeto, invece, tendente verso il centro, rappresenta la fase di ritorno dell'individuo a se stesso, la fase cioè di arricchimento del soggetto a seguito di un processo che Blondel chiama anche di oggettivazione. Rimando a M. BLONDEL, *L'Action*, cit., pp. 211-212 [307-308]. Sul rapporto fra *exitus-reditus* e *capax infiniti* cfr. S. SORRENTINO, *Crisi o invenzione del senso? La filosofia dell'azione come impegno radicale per dare ragione dell'universo del senso*, cit., pp. 30-31.

per mezzo dell'azione volontaria; in questo modo Blondel salvaguarda sia l'individuo nel processo di *extension universelle de l'action* ⁽¹¹⁰⁾, sia la concretezza dell'individuale e della singolarità accidentale che mai vengono confinati «nel regno dell'ineffabile, dell'arbitrario, dell'irrazionale» ⁽¹¹¹⁾. Riponendo nell'«élan primitif de la volonté» ⁽¹¹²⁾ l'origine del moto di elevazione universale verso l'infinito – moto che l'individuo percepisce in sé e di cui sente il bisogno per realizzare «l'accord du volontaire et du voulu» ⁽¹¹³⁾ – Blondel mostra di concedere al singolare una posizione fondamentale nel processo. Eppure, la sola volontà non basta affinché l'individuo *si* appartenga completamente in quanto non sembra essersi voluta da sé, ma piuttosto determinata all'origine da altro:

«il reste – afferma Blondel – que cette volonté même, il ne l'a pas posée ni déterminée telle qu'elle est. [...] il découvre pourtant, en son fond cette primitive contradiction: il veut; mais il n'a pas voulu vouloir. Ce n'est pas assez, en effet, que la traversée soit favorable; pourquoi suis-je embarqué? N'y a-t-il point là une inexplicable contrainte, qui corrompt, jusqu'à la source, toute action humaine même la plus heureuse?» ⁽¹¹⁴⁾.

⁽¹¹⁰⁾ È questo il titolo del II Capitolo della V Tappa in cui Blondel si propone di analizzare il passaggio dall'*azione sociale*, testé analizzata, all'*azione superstiziosa*. Afferma Blondel: «L'action volontaire intéresse en effet le système total, dans le quel elle a puisé ses aliments, dans laquelle elle prétend régner. Aussi n'est-il pas surprenant de voir, en ce besoin de solidarité universelle, converger deux tendances en apparence divergentes, d'une part le dessein égoïste de la volonté individuelle qui cherche toujours à s'emplir et à se contenter, d'autre part le mouvement infiniment complexe de la vie générale, dont l'immense engrenage semble broyer toutes les fins partielles et les prétentions de l'individu». M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 279 [378].

⁽¹¹¹⁾ B. M. BONICELLI, *La logica morale in Maurice Blondel*, Filosofia, f. 1, Gennaio, 1950, p. 180.

⁽¹¹²⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 303 [403].

⁽¹¹³⁾ *Ibid.*, p. 303 [402]. Il concetto di una presenza originaria dell'infinito nell'uomo in relazione allo stimolo che fornisce al suo agire, richiederebbe certamente un riscontro continuo e puntuale con il testo, che non verrà effettuato nel presente lavoro. È comunque interessante osservare che la presenza della potenza infinita che il soggetto cela in se non basta affinché egli possa cogliere, meccanicamente in un oggetto esterno, seppur un idolo, ciò di cui *porta la sorgente latente* e che lo sprona ad un'azione infinita. A questo proposito, Blondel dedica un intero capitolo, il III della V Tappa, all'azione superstiziosa e al suo oggetto definito proprio come «l'expression de ce fond inépuisable de la vie intérieure qu'aucun acte particulier n'a égalé; c'est un désir qui prend corps, le désir d'une réponse infinie à une infini tendance». *Ibid.*, p. 308 [408].

⁽¹¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 326 [428].

All'individuo non è possibile capire; non c'è né spiegazione né deduzione, né nozioni astratte chiarificatrici, né teorie: è lo «*scandalo della ragione*»⁽¹¹⁵⁾. Azione e pensiero non trovano significato ed efficacia nell'individuo; seppur fondino tutto il resto non *si* fondano se non in virtù dell'«*acte pur de la pensée parfaite*»⁽¹¹⁶⁾. Solo il riferimento della volontà ad un termine superiore cui adeguare il proprio pensiero e la propria vita, può dare ragione dello *scacco* dell'individuo. Afferma Blondel: «*Supprime tout ce qui est voulu, pour ne laisser que ce qui n'est pas voulu: cette méthode rigoureuse de suppression révèle plus précisément ce qui veut, et ne réserve plus au vouloir que la ressource de se vouloir*»⁽¹¹⁷⁾. L'azione volontaria può trovare compimento solo nell'idea di Dio; essa porta il singolo di fronte all'*alternativa* radicale, all'opzione libera da cui dipende il destino di ognuno⁽¹¹⁸⁾. La proclamata necessità di sostituire all'iniziativa dell'uomo l'iniziativa divina e la sostituzione della volontà umana con il volere divino non solo non contrastano con una rivalutazione del soggettivo, ma sono, secondo Blondel, in piena sintonia

⁽¹¹⁵⁾ *Ibid.*, pp. 328-329 [430-431]. Rimando a questo proposito, alle riflessioni fatte da Alfredo Poggi, il quale, accentuando quello che lui considera il richiamo blondeliano ad elementi pre-razionali e mistici, considera la *filosofia irrazionalista* blondeliana come l'elemento cardine della svalutazione della persona e dell'individuo. Il Poggi ritiene che la filosofia di M. Blondel non dia alcuno spazio alla persona, ne svaluti totalmente l'istanza di autonomia e di libertà attraverso il continuo ricorso al trascendente che ne delinea non solo il destino, ma tutto il processo di universalizzazione. Il grave errore blondeliano, secondo Poggi, sarebbe quello di aver fatto dipendere questa istanza di superamento non dalla «naturale, interiore lotta, propria della ragione, fra ideale e reale, fra il dover-essere e l'essere, fra due persone in noi» ma come mezzo di cui si serve l'assoluto per un fine che ci trascende. La stessa dialettica fra pensiero noetico e pensiero pneumatico, non sembra dal Poggi essere analizzata in relazione alla delineazione datane da Blondel di *elementi-funzione*. Pertanto, nella lettura dell'interprete, la ragione, ovvero il noetico, non sarebbe arricchita e completata, ma «turbata» dal ricorso all'elemento plastico o pneumatico «usato come denominazione comprensiva di elementi irrazionali». Cfr. A. POGGI, *Il problema della persona nella filosofia di M. Blondel*, Ricerche Filosofiche, XV, Gennaio-Giugno, f. I-II, 1937, pp. 1-33; A. POGGI, *La filosofia dell'azione*, Società Editrice Dante Alighieri, 1932; A. POGGI, *Il problema gnoseologico nella filosofia di M. Blondel*, Sophia, n. 2, Aprile-Giugno, 1938, pp. 233-237.

⁽¹¹⁶⁾ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 345 [448].

⁽¹¹⁷⁾ *Ibid.*, p. 335 [437].

⁽¹¹⁸⁾ L'alternativa cui si fa riferimento, com'è noto riguarda la possibilità per l'uomo di *farsi* Dio senza Dio e contro Dio, o essere Dio per mezzo di Dio e con Dio. Sull'opzione libera cfr.: R. GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *Vérité et option libre selon M. Blondel*, in: *Acta Pontificia Academiae Romanae S. Thomasae Aq. et Religionis Carholicae*, E. Marietti, vol II, 1935-1936, pp. 46-69.

con la prospettiva dell'universale singolare e ne rendono possibile la realizzazione concreta.

«Loin d'être une gêne et un resserrement, les déterminations individuelles – afferma Blondel – sont, pour l'homme, la condition et le moyen de son immense dilatation: s'il a une vocation divine, si au cœur de l'infini même, il doit demeurer personne distincte, ce ne pas en cessant d'être un individu, c'est à la condition de demeurer tel. *Omne individuum infallibile*. Le véritable infini n'est pas dans l'universel abstrait, il est dans le singulier concret» (119).

L'universale singolare blondeliano, che colloca il pensatore francese nella direzione della «più consapevole filosofia contemporanea, ansiosa di trovare una base all'universalità dell'individuale» (120), acquista il suo più duraturo e autentico portato in relazione alla riabilitazione del *concreto* cui fornisce un valido supporto teoretico. Il concreto è lo sfondo in cui, nel pensiero blondeliano, si situa l'intersezione dell'universale e del singolare; non rappresenta in modo semplicistico l'accidentale, il soggettivo, il relativo, ma la «situation singulière où nous agissons et sommes en effet» (121) e dalla quale muove la ricerca dell'ordine universale.

(119) M. BLONDEL, *L'Action*, cit., pp. 448-449 [559].

(120) P. PIOVANI, *Scandagli critici*, cit., p. 523.

(121) M. RENAULT, *Le singulier*, cit., p. 11. Il concreto, non rappresenta in Blondel, semplicemente «une thèse particulière, entre beaucoup d'autres, una e multis», ma *la* «thèse qui commande toute spéculation philosophique sur le monde, l'être humaine, leur destination, thèse qu'on ne peut négliger impunément». S. VILLENEUVE, *L'immanence et la transcendance dans la philosophie de M. Blondel*, Teoresi n. 3, Luglio-Settembre, 1951, pp. 141-169. La fedeltà blondeliana alle ragioni del concreto è evidente in tutta la sua speculazione, negli scritti più importanti e più studiati come in quelli meno conosciuti, ma in questa sede si vuol rimandare in particolare a *La Pensée II*, in cui Blondel affronta esplicitamente l'argomento in riferimento al pensiero noetico e pneumatico, all'astrazione scientifica, alla teoria e alla pratica, all'universale e al particolare, alla logica astratta e alla logica del concreto, al pensiero e all'azione, alla vita intellettuale e alla vita affettiva.

MARIANGELA CORONA

MICHELSTAEDTER. VITA E FORMA

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Il mondo come volontà. – 3. Le forme nella scienza. – 4. Sulla via del Sé.

1. *Introduzione.* – «Volontà», avrebbe tuonato indispettito il Michelstaedter nel misurare a lunghi passi i propri trascorsi, «volontà» avrebbe ancora riconosciuto osservando dalla propria soffitta il ciclo lunare: ovunque, un identico ed indefettibile moto vitale informa e sostanzia ogni aspetto dell'universo fenomenico conducendolo ad esplicarsi come processo intrinsecamente contraddittorio.

Indaffarato nella comprensione delle proprie meschine quotidianità, diviso tra uno screzio familiare ed una tesi che non si lasciava scrivere, ad un certo punto si sarebbe ritrovato lì: a mirare che ovunque volgesse lo sguardo, l'esistenza dell'individua creatura si mostrava in tutta la propria penosa deficienza: alla vita, al mondo, a sé. Ma se così fosse, ogni amletico dubbio circa la specificità umana, ogni dissertazione filosofica osannante le libertà personali si sarebbe sfaldata sotto il peso della propria uggiosa richiesta, che cosa allora si sarebbe potuto mai aggiungere alla perentorietà di: «null'altro è all'uomo dato se non questo pensare».

Peso troppo soverchiante da reggersi con soli ventitré anni, buio di tunnel troppo accecante per scorgerne una fine, a ciò Michelstaedter non credeva affatto, da buon socratico guardava lontano, molto lontano: e quando il suo vigile raziocino si soffermò su tale attestazione già vi si trovò sollevato, da un gradino di riconoscenza diviso. Lungi dall'abbandonarsi a svilenti compromessi o ancor peggio a brutali negazioni dello stato di fatto, l'*enrhythmos* Michelstaedter decise di fregiarsi del titolo di «coscienzioso impiegato di Madonna ragione» per muover contro le arcane forze naturali che reggono gli animi, per dis-velare, mettere a nudo – dissacrandole – le spicciole vanità che li

muovono e delle quali sono a tal punto imbevuti, assorbiti, sgocciolanti che per esse professano fede naturale. Ma come e per quali vie – si chiese – cioè a che fine questo impulso, questo slancio di volontà si attua? Per quale triste gioco essa volontà si slancia in una rincorsa senza fine approntando quei travestimenti che la conducono ad un diuturno dimissionamento delle proprie facoltà naturali?

Come dalla volontà muove la vita, ché l'una senza l'altra non si ritrovano, così l'analisi «scorticante» del Nostro non poteva certo prescindere dal muovere dalle instabili fondamenta delle medesime: e della volontà si vede ora, per la prima volta – diversamente che in Schopenhauer, dal quale fu influenzato ⁽¹⁾ – riconosciuta la valenza, delimitata la sfera della sua efficacia: “messa a nudo” non è più così potente da impedire a pochi, seppur pochi, di vantare su di essa una fattibile presa di distanza.

Questa defezione, dalla concezione volontaristica del filosofo tedesco, si comprende ponendo mente al fatto che la *Kultur* michelstaedteriana era sì profondamente intrisa di pessimismo schopenhaueriano (e quindi di kantismo), riletto però alla luce dell'imperativo socratico e del più acceso tragedismo ibseniano: il che equivaleva a riportare a galla – prepotentemente – il problema della soggettività, della definizione della libertà del singolo, di fronte ed accanto al mondo, di sentirsi e definirsi come *se-stesso*.

2. *Il mondo come volontà.* – Il disconoscimento della volontà quale *noumenon* comportava una radicale revisione nichilista dell'impulso vitale, un reciso appiattimento al mondo dell'apparenza e dell'azione, e quindi l'attestazione – all'interno di un concezione parmenidea dell'universo – che se non è «sostanza» ciò che regola le leggi naturali, ciò che determina le nostre esperienze empiriche, allora essa è «forma». Forma precisamente intesa come travestimento-modellazione di una superiore *forza vitale*, energia che necessita di forme di incanalazione per continuare, potersi prolungare in questa tensione che regge ed agita l'ogni cosa. In ogni forma viene così a concretiz-

(1) Le prime letture delle opere di Schopenhauer risalgono al 1905 ma la rimediazione del suo pensiero fu sempre costante; lo testimonia il tentativo (compiuto nel novembre del 1907) di proporre al Croce, il quale allora curava la pubblicazione de «I Classici della filosofia moderna» per l'editore Laterza, la traduzione del *Welt als Wille und Vorstellung*. Il Michelstaedter informa dell'accaduto, e del “cortese” rifiuto ricevuto in risposta, in una lettera alla famiglia datata 14 novembre 1907. Si veda, in particolare, *Epistolario*, edizione critica a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1938, pp. 262-263.

zarsi un percorso formativo di cui il mondo non è materia, ma risultato, e lo stesso individuo risulta essere una specificazione dell'*energia vitale* che crea, dispone e procede oltre, una traduzione della medesima nelle forme della particolarità, «nelle forme di un'apparenza necessaria».

Già questo primo riconoscimento della forma quale traduzione fenomenica del flusso vitale ci pone in una prospettiva di assoluto relativismo, poiché come *habitus*, mediazione, questa forma preclude la totalità della Vita in sé e per sé: la sua coerenza al moto vitale non si traduce nella perfetta aderenza ai dati sensibili, agli avvenimenti storici che è chiamata a porre in scena, non abbiamo mai una semplice riproduzione *tout court*, poiché essa stessa svia, modifica l'originaria individuazione innescando un movimento di coazione a ripetere. In conseguenza di ciò, la volontà di vita è animata da un doppio moto, tutto terreno, di fissazione e trascendimento delle forme storiche di cui essa necessita per manifestarsi, senza le quali peraltro non avrebbe senso alcuno il suo apparire: «la forma persiste attraverso tutte le mutazioni, anzi solo in quanto le mutazioni avvengono. Ogni mutazione avviene nel pensiero delle altre mutazioni in potenza: la vita è la continuazione di questo nucleo di potenzialità»⁽²⁾. E come potenzialità, volontà-di-vita non ancora attuata, crede ad un certo punto di doversi assidere su quella specifica «cristallizzazione»⁽³⁾ che la stessa Vita produce nel corso del suo cammino, di poter così definir-si, per sopire l'impulso di annientamento che la avvolge e sconvolge. E che la volontà sia derivazione e fissazione continua di un processo vitale cui essa non può metter capo è confermato dalla recisa contingenza che la caratterizza, per cui non v'è cosa alcuna al mondo che possa essere per sé, concretamente definibile senza il ricorso alle comuni relazioni che ordinariamente la specificano⁽⁴⁾.

(2) *Scritti Vari* (datato 1909 circa - pubblicato 1958), *L'adulazione*, in C. MICHELSTAEDTER, *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958, p. 820.

(3) Per comprendere come questo sia un processo genetico ed insieme artificiale, quindi imprescindibile riguardando cioè ogni categoria umana, citiamo un passo esemplificativo nel quale il Michelstaedter illustra la formazione del linguaggio: «E le parole, come nel parlare rimangono oscure e vaghe, perdono la possibilità della piechezza delle referenze per cui altrimenti sono perspicue. Da corpi vivi che possono attaccarsi e determinarsi attaccando e determinando da tante parti e in tanti modi, esse diventano materia che per sua forza non può che riferirsi che in un modo, e talvolta in questa unione resta *cristallizzata*. – Da individualità precise esse diventano *partes materiales*». *Persuasione e Rettorica* (1913), in *Opere*, cit., p. 121.

(4) Ragion per cui l'esistenza storica si presenta come tensione irresolubile tra *finito* ed *infinito*, continua dissoluzione delle strutture nelle quali la Vita prende di

Ma qualcosa pur sfugge a tale sistemazione logico-formale: quel qualcosa è la stessa Vita che non si fa piegare, ridurre, interpretare: è ciò che determina precisamente il carattere diveniente, *in fieri*, della volontà determinata a conquistarsi una similare parvenza di sostanzialità; le forme allora sono *segni* che rimandano ad un sostrato tutto da intuire, non certo da analizzare.

Il formalismo come processo non potrà mai dare la completezza assoluta, proprio come le sue forme non potranno mai avvicinare ad una comprensione esaustivo-oggettiva dell'essere vitale: sono un *velo* calato sull'infinito. Ciò che è possibile indagare è ormai solo il processo di trasformazione della forma, i rapporti e le combinazioni attraverso cui essa agisce: nei cui limiti apprendiamo *un* mondo – il nostro mondo comunque limitato sarà per noi tutto: «noi non vogliamo sapere in rapporto a quali cose si è determinato l'“uomo”, ma come si è determinato: quale fu il rapporto» ⁽⁵⁾. È infatti strettamente terreno il campo di investigazione su cui si concentra l'analisi michelstaedteriana che, attenendosi esclusivamente allo studio dei possibili fattori di condizionamento dei rapporti umani, riconoscendo cioè che la vita si assomma tutta nella categoria del volere, della volontà di vita intesa come motore propulsore della circolarità degli eventi, non può che escludere a priori ogni possibile commistione con la dimensione metafisico-trascendentale.

Per cui lungi dall'avvicinare ad una comprensione del *totale*, la forma ne misura l'incolmabile distanza ma, proprio essa, carica di un valore di Vita sedimentato e conchiuso, mostra nelle proprie delimitazioni l'aprirsi ad un nuovo concetto di libertà ed autonomia: la forma-vita come organismo completo, finalizzato, è “perfetto”: corretto è il suo svolgimento nei limiti fissati; ingiusto è l'appellarsi ed appi-

volta in volta corpo, come a suo tempo osservò Luigi Pirandello: «la vita ha pur da consistere in qualche cosa se vuole essere afferrata. Per consistere le occorre una forma, deve darsi una forma. D'altra parte questa forma è la sua morte perché l'arresta, l'imprigiona, le toglie il divenire. Il problema è questo, per la vita: non restar vittima della forma. È qui tutto il tragico dissidio della storia della libertà. Nietzsche, Weininger, Michelstaedter, vollero far coincidere assolutamente, ad ogni istante, forma e sostanza, e furono spezzati e travolti. Esiste in noi un punto fondamentale, un nucleo di sostanza vitale che non può essere impunemente chiuso e soffocato». L. PIRANDELLO, *Pirandello parla di Pirandello*, dichiarazione rilasciata da Pirandello a G. Cavicchioli, Termini, ottobre 1936, poi in «Quadriovio», 15 novembre 1936, p. 8; cit. in M. CERRUTI, *Carlo Michelstaedter*, Mursia, Milano 1967, p. 143, nota 76.

⁽⁵⁾ *Scritti Vari* (datato 1910 circa - pubblicato 1958), *L'individuo forte e l'artista*, in *Opere*, cit., p. 707.

gliarsi a significati e modalità esistenziali che non le competono; irrazionale è il tendere in-finito e spasmodico alla continuazione, all'immortalità.

Come derivazione di un modello dinamico in perenne tensione, la forma è il risultato di questo processo che ne evidenzia primariamente il carattere funzionale: essere espressione e trasfigurazione di Altro da sé.

3. *Le forme nella scienza.* – Riaffiora così il problema che per tutto l'Ottocento caratterizzò il Positivismo scienziato, il rapporto tra soggetto ed oggetto, rappresentazione e sistema: le forme a priori dell'intuizione perdono il loro carattere e significato trascendentali in un mondo che ha come unico riferimento spazio-temporale la relazionalità limitata al punto ed attimo; il caposaldo realista dell'osservazione immediata si sgretola alla presenza di un soggetto infondato che nullifica ogni possibilità di un autentico rapporto con le cose; ogni conoscenza diviene espressione di un'exasperante funzionalizzazione che la volontà pone in atto per assecondare il proprio impulso di vita: «Per se stesso un uomo sa o non sa; ma egli dice di sapere per gli altri. Il suo sapere è nella vita, è per la vita; ma quando egli dice "io sono", dice agli altri che egli è vivo, per aver dagli altri alcunché che per la sua affermazione vitale non gli è dato» (6).

La focalizzazione del problema dell'oggettività, che già in Kant (7) – secondo Michelstaedter – era approdato ad un punto morto, ed in Schopenhauer (8) si risolse con la "bontà" della rappresentazione in-

(6) *Persuasione e Rettorica*, in *Opere*, cit., p. 59.

(7) «E allora a che si riduce questa contemplazione e questa dominazione dell'infinito? A un "razionare". E bene lo dava a capire Kant, questo proletario della filosofia, quando s'occupava tante determinate ore della sua giornata a "pensare". Risolvere problemi, sciogliere indovinelli, intrecciar paglia a far cappelli, fare gli equilibristi, i funamboli, gli istrioni: questa è la filosofia. – Uno l'ha preso da questa parte il problema della conoscenza? Bestia! Coglione! Bisognava prenderlo dall'altra, cambia nome alla parte, cambia nome al risultato: ecco una nuova "scoperta" (*c'est le mot*) filosofica. Va'! che sei battezzato». Cfr. *Scritti Vari* (Firenze, 27 novembre 1908, senza titolo), in *Opere*, cit., p. 666. In tal modo si "confeziona" il sistema scientifico per il Nostro: arbitraria assolutizzazione di dogmi che si fondano su modi convenuti e precostituiti di accostarsi al mondo.

(8) «Perché ha bisogno di vivere: ma perché questo bisogno è il fatto della sua vita, la causa continua del suo vivere e del suo pensare, esso non è trasparente nella coscienza, ma è il punto su cui non si discute [...] Con insuperabile chiarezza è stata esposta la questione da Schopenhauer nella sua tesi *Der Satz von zureichenden*

dividuale, sfocia nel Goriziano alla sua crisi finale: la volontà diviene espressione massima della relatività che percorre il mondo, il soggetto come luogo dell'oggettività diviene una mera illusione antropocentrica, lo stesso ambito d'applicazione della necessità ordinatrice lentamente svanisce.

Il mondo si presenta agli occhi del Nostro quale totalità di correlazioni sempre ancora da definirsi: «Ogni vita è un nucleo di relazioni, la sua forma non è altro che questa materialità; vivere (non è altro) che affermare queste relazioni di fronte alle altrui»⁽⁹⁾.

Ogni costruzione scientifica, intesa come sistema compiuto e totalizzante del sapere, è spazzata via con abile manovra derisoria che pone in luce il carattere arbitrario e fallace della sua fondazione essenzialistica⁽¹⁰⁾: il carattere sostanziale viene infatti precluso dalla stessa struttura formale: «se (gli uomini) già conoscessero non si

Grunde. Come molte volte gli accade egli si accontenta di portar l'errore nei termini logici che lo fanno risaltare come in un problema matematico, e non si occupa di far vedere la necessità dell'errore stesso implicito nel principio generale della vita che fece vivere chi aveva negato ogni ragione di vivere. Infatti così accadde poi a lui stesso che visse tutta una lunga vita a fare professione di pessimismo. Tanto che poi le sue negazioni gli divennero sistema e che morì accarezzando anche lui una certa forma di "assoluto". Cfr. *Scritti Vari* (1909-1910, senza titolo), in *Opere*, cit., p. 839-40. Per riflettere sulla pertinenza di tali "accuse" ci sembra opportuno citare due brani in cui il filosofo di Danzica espone chiaramente il proprio concetto riguardo alla problematicità che caratterizza il «soggetto del conoscere» ed alla funzione della filosofia: «Anche l'osservazione che segue può servire, a chi non la trovi eccessivamente sottile, per farsi chiara la persuasione, che l'individuo è soltanto il fenomeno, e non la cosa in sé. Ciascuno individuo è, da un verso, soggetto del conoscere, ossia integrante condizione per la possibilità di tutto il mondo oggettivo; e dall'altro singolo fenomeno della volontà, di quella stessa, che si oggettiva in ogni cosa. Ma questa duplicità del nostro essere non poggia sopra un'unità per sé esistente: che in tal caso noi potremmo divenir consapevoli di noi stessi in noi stessi, indipendentemente dagli oggetti del conoscere e del volere. E questo non possiamo [...]» ed ancora «Tradurre l'essenza dell'universo in nozioni astratte, universali e distinte, fissarne l'immagine in concetti razionali ben determinati e sempre pronti a nostra disposizione, questo e soltanto questo è il compito della filosofia». A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (trad. ital., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1968, pp. 369-370).

⁽⁹⁾ *Scritti Vari* (1910, senza titolo), in *Opere*, cit., p. 730.

⁽¹⁰⁾ La funzione strumentale delle scienze, la totale indifferenza che esse nutrono verso il proprio oggetto di studio, è resa evidente da passi significativi come il seguente: «con l'"oggettività" che implica la rinuncia totale dell'individualità, (la scienza) prende i valori dei sensi o i dati statistici dei bisogni materiali come ultimi valori, e fornisce alla società col suggello della saggezza assoluta ciò che per la sua vita è utile: macchine e teorie d'ogni genere e per ogni uso – d'acciaio, di carta, di parole». *Persuasione e Rettorica*, in *Opere*, cit., p. 133.

muoverebbero più, non avrebbero più bisogno d'affermarsi»⁽¹¹⁾ ed invece «per il continuare [...] impongono [...] forme»⁽¹²⁾.

La riflessione filosofica più cosciente ed onesta può concentrarsi solo sull'interdisciplinarietà in cui si colloca ora il soggetto, nelle rete di variabili ed interdipendenze che ne rendono comprensibile lo stesso carattere volontaristico. Ed a ciò si attiene il Michelstaedter: «cercare con dati negativi – così la ricerca della ragione, del valore, che non sappiamo che cos'è, ma sappiamo che non deve essere in riguardo all'irrazionalità del bisogno»⁽¹³⁾. Dove per razionale si intende per il Nostro precisamente «ciò che ha in sé la ragione del proprio essere, ciò ch'è *causa sui* e che quindi, per affermare se stesso, non dipende da nulla e non ha bisogno di nulla; e che in ciò è scevro da ogni violenza e giusto verso tutte le cose»⁽¹⁴⁾.

Ma se si nega la presenza noumenica oltre il dato immediato, se si disconosce lo stretto rapporto esistente tra rappresentazione e realtà, l'analisi epistemologica sfonda una porta aperta sul baratro dell'esistenza, mentre si preclude ogni comprensione della costituzione razionale delle cose. La volontà infatti come forma *in-sostanziale* non è più in grado di fondare alcunché: essa è inesausta, instabile, non accetta limiti se non per fini strumentali, non è più principio metafisico, ma «fine», espressione di decadenza, soprattutto è costituzionale mancanza: debolezza, e quindi dipendenza – *in primis* – dall'uomo stesso: all'uomo infatti rivolgerà l'ultimo appello di risignificazione.

La *verità* allora si ritira dinnanzi ad un soggetto incapace di accoglierla in tutte le sue sfumature: l'individuo, che riduce riportando a sé soltanto quel tanto di realtà sensibile che appaga il proprio bisogno d'affermazione, compromette il vitale rapporto interscambiabile tra forma e sostanza: la necessità di reperire nel mondo un ordine stabile ed appagante la propria vanità si traduce nell'elaborazione di un modello formale di leggi/previsioni che possano ricomprendere ogni aspetto dell'universo fenomenico, ogni «imbarazzante» situazione. La forma particolare di esplicazione della forza-volontà nel mondo fisico che è il soggetto pretende ad un certo punto trarsi fuori da esso e porsi alla guida del *Grande Motore*; ma l'ambiguità di tale posizione si rivela massimamente quando l'individuo sperimenta su se stesso la tragicità dell'esser condotto, quando si ritrova giocato e bef-

⁽¹¹⁾ *Ivi*, p. 63.

⁽¹²⁾ *Ivi*, p. 101.

⁽¹³⁾ *Ivi*, p. 48.

⁽¹⁴⁾ F. FRATTA, *Il dovere dell'essere*, Unicopoli, Milano 1986, p. 153.

fato da un moto vitale cui confidava poter dominare: «ogni cosa “ha” in quanto “è avuta”» – ed ancora – «Tuo è ciò di cui non puoi fare a meno. Ma se tu non ne puoi fare a meno, non tu le “hai” in tua potestà, ma esse “hanno” te, e tu dipendi da loro che non puoi sussistere senza di loro» (15).

Il carattere del mondo, della illogicità della vita, non è formulabile in accomodanti equazioni, l'exasperazione cui il soggetto riduce le forme non riesce comunque nel tentativo di esaurire la realtà, parlando così gli eventuali colpi del destino, perché il processo di definizione formale è *in-finito* ed imprevedibile (16). Per questo la volontà è soggetta all'incessante divorare «se stessa, sviluppandosi verso un prospettivismo “pluralistico” di tipo nietzschiano» (17), che il Nostro ben esplicita riconoscendo come gli uomini «s'adattano alle nuove forme, persino al rifiuto d'alcune forme di vita, pur di vivere e di sperare» (18).

Capire come la volontà, in Michelstaedter, non sia più «impulso autarchico e fondatore» ma, al contrario, derivazione scemante dell'*universalis vis*, permette di meglio comprendere il perché la vita, comunemente intesa, ne sia il suo (della volontà) più fedele negativo, il perché ad essa sia preclusa ogni possibilità di «stabilizzazione»: ciò che è dato a noi vivere esiste in virtù della sua dipendenza originaria dall'Essere, esiste insomma perché non è causa della propria esistenza, ma pur a quell'immobile perfezione tende, ragion per cui l'umana sussistenza è consegnata alla dimensione della precarietà e del limite, della tensione che sola la porterà a parare verso l'accettazione o il rifiuto di sé, sconfinando così nella “perdizione” rettorica o nella “salvezza” persuasiva.

Se non è origine, sarà effetto, diramazione, derivazione *ab-soluta* dall'Assoluto; come ogni effetto che si rispetti, la vita porta *ab initio*

(15) *Dialogo della Salute* (1912), in *Opere*, cit., p. 329.

(16) «Per possedere se stessa, per giungere all'essere attuale, essa corre nel tempo: e il tempo è infinito, [...] e infinito è lo spazio, poiché non v'è cosa che non sia volontà di vita. [...] La vita sarebbe una, immobile, informe, se potesse consistere in un punto. La necessità della fuga nel tempo implica la necessità della dilatazione nello spazio, la perpetua mutazione, onde l'infinita varietà delle cose. Poiché in nessun punto la volontà è soddisfatta, ogni cosa si distrugge avvenendo e passando, *panta rei*, per ciò che senza posa nel vario desiderare si trasmuta: e senza fine, senza mutamento sta in ogni tempo intero e mai finito l'indifferente trasmutar delle cose [...]». Cfr. *Persuasione e Rettorica*, in *Opere*, cit., p. 9.

(17) C. LA ROCCA, *Nihilismo e rettorica. Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, ETS, Pisa 1983, p. 49.

(18) *Persuasione e Rettorica*, in *Opere*, cit., p. 131.

in sé, come distintivo di fabbricazione, il carattere-contrassegno di im-potenzialità (minor potenza), memore della patria lontana (di ciò che essa rappresenta), dovrà tuttavia rassegnarsi alla condizione di perenne emigrato: non essendo propriamente Assoluto, di esso potrà parlare come colui che parli al vento: le sue parole disperdendosi torneranno indietro senza restituirgli l'aura rinfrescante della consolazione; non è *parlando* di ciò di cui non si conosce che si arriverà a conoscerlo!

Di tale atavico legame rimane solo e niente più che una debole luce che irradia un'esistenza empirica incomprensibilmente gettata in una vasta empiricità fatta di legami, richiami ed inessenzialità: un mondo che non-è⁽¹⁹⁾; mentre dall'altra parte, un Assoluto quieto, immobile ed in sé *autarchos* ci sorride. La nostra è comunque una dipendenza originaria: è come se l'Assoluto per poter consistere comodo e tranquillo nella sua perfe-ità si fosse liberato dell'ingombrante e fastidioso peso della volontà, e postasela lì di fianco la sfamasse con la sola contemplazione della propria maestà: «è impensabile l'assoluto per sé ma soltanto come negazione del relativo»⁽²⁰⁾.

Questa "parziale" relativizzazione dell'Assoluto testimonia quanto il Michelstaedter credesse per l'appunto in una divisione manichea del vivere, percorso e trascorso in e da un interminabile avvicinarsi di bene e male⁽²¹⁾. E che la volontà – per il Nostro – sia volontà di vita tanto quanto la vita è vita dell'Assoluto, nel modo e nei limiti su esposti, spiega altresì il motivo in forza del quale dell'Assoluto non potremo forse mai discutere con cognizione di causa, non arriveremo mai ad identificarci con esso, ma certo non ne potremo mai altrettanto prescindere, isolarci, insomma farne a meno. Non altrimenti comprensibile sarebbe la dinamicità vitale, il suo costante rifarsi ad esso, anelare spasmodicamente per conquistarsene una sia pur illusoria e fugace apparenza: «l'essere ha un significato solo nel tempo, solo nella coscienza – non al di fuori dello spazio e del tempo e al di fuori della coscienza. Della coscienza e delle sue forme io non

⁽¹⁹⁾ «C'è ciò che non è – e ciò che è non c'è». Cfr. *Scritti Vari* (1910, senza titolo), in *Opere*, cit., p. 740.

⁽²⁰⁾ *Scritti Vari* (1909-1910, senza titolo), in *Opere*, cit., p. 841.

⁽²¹⁾ L'opposizione tra l'essere e la coscienza non è mai nel Michelstaedter una posizione assoluta, in senso forte (come tale inequivocabilmente aborrita, come d'altronde qualsiasi forma d'assoluto, che si riduce ad «un punto messo lì come assoluto»); rimanda piuttosto alla teoria parmenidea del contrasto luce-tenebre (che considerava la realtà fisica un prodotto della mescolanza e insieme della lotta di questi due elementi), ossia, ad una presupposta dimensione unitaria alla base della loro inscindibile correlatività.

posso predicare l'essere o il non essere. Quello che io so è che io voglio essere»⁽²²⁾. E questa, che è una «rivelatrice» attenuazione dell'eleatismo, un incontrarsi nell'origine della dualità, ci chiarisce già a sufficienza sull'inattingibile ed inesprimibile ricchezza vitale.

4. *Sulla via del Sé.* – La vita si sforza, continuamente: incessantemente le forme evolvono, si specializzano, decadono ma si rinnovano: il proprio statuto d'esistenza è caldeggiato e reso operante dalla categoria della *dinamis*, ciclico susseguirsi di formazioni e dissolvimenti dell'unica e sola ispirante energia universale. Chi, a questo punto, se non la volontà poteva in modo più mirabile riprodurre, seppur imperfettamente, questo stato di cose?

Essa (volontà) è il modo specifico di esistere nel mondo fenomenico, nel mondo di ciò che *appare*, di ciò che ha una durata definita, limitata perché non è stata posta da sé. Ogni cosa al mondo non prescinde, sottolineando proprio il carattere dell'impossibilità, da questo duplice movimento di derivazione e fissazione continua, ogni cosa mostra con ciò – al di là dei possibili travestimenti cui può esser soggetta – inequivocabilmente, la propria contingenza, la netta relatività di ciò che deve ad Altro da sé la propria presenza.

Come in-definita continuazione, prolungamento di potenzialità che anche quando giungono all'«atto» si scoprono insufficienti all'effetto, la vita assume in Michelstaedter il carattere d'una tragicità insuperabile, e straziante nei suoi epiloghi umani: ma, come accennavamo in apertura d'articolo, il Nostro non si arresta dinnanzi alle cadute post-idealiste nietzscheane e neanche dinnanzi alle soluzioni mistiche dello Schopenhauer: il suo interrogarsi sul mistero della vita sarà solo il primo passo verso il dis-velamento della fallibilità umana, essendo il successivo e ben più sotterraneo rappresentato dall'interrogazione costante: quanto è ampio il «punto», quanto può ascriversi all'individuo, e quanto invece deve essere lasciato al dettato della Vita?

Capire il margine di operatività che è lasciato all'individuo: questo è il dilemma primo michelstaedteriano, questa si configura essere l'unica definizione di efficace *persuasività*.

In un mondo che pone il soggetto come un indistricabile coacervo di relazioni che non rimandano ad alcunché di definito e sostanziale, la volontà-vita si presenta essere il *character* primo giocato in

⁽²²⁾ *Scritti Vari* (Gorizia, 1909), *Attraverso le diversità contro l'indifferenza – attraverso l'attività verso la pace*, in *Opere*, cit., p. 778.

questa «farsa cosmica»: gettato come «fatto» in un'esistenza che non ha previsto né voluto, l'individuo è poi chiamato a determinarla come «interesse»; impossibilitato a prescindere poiché «nessuna cosa è per sé, ma in riguardo a una coscienza», si vede poi sprangato il portone che conduce all'assoluto, all'essenzialità, al totale possesso; fluttuante in un vortice di non-sensi, che rifluisce indefinitamente, è ad un certo punto della propria esistenza necessitato ad accettarne l'interruzione.

Ha senso tutto questo, è possibile avanzare un qualsivoglia senso-spiegazione che appaghi e concili ogni intelletto umano, o anche uno solo?

Se «la vita è una cosa inadeguata (un errore implicito di logica perché è in quanto non è)»⁽²³⁾, se la sua stessa presenza è una irrisolvibile contraddizione, un'irrazionalità nella quale ci tocca vivere e definire ogni cosa – che alla prima occasione avrà comunque buon gioco nel vanificare ogni nostro sforzo – come definire noi stessi contraddittori, non-sensi che hanno pur sempre intatto e pulsante, fortissimo, il senso d'appartenenza ad un *oltre* (non sufficientemente definito) carico invece di essenzialità per sé essente?

La risposta, che il Michelstaedter tenta addurre con l'elencazione dei *grandi*⁽²⁴⁾ che seppero farla propria, non sarà in realtà *una* soluzione canonica, alimentata da disposizioni prescrittive ed ascetiche: il fine non è voler consolare l'ansiosa vanità umana, ma rigettarla implacabile nello stesso contraddittorio al quale aveva tentato sottrarsi: la ricerca continua testimonia già dell'impossibilità della risposta ma garantisce comunque all'individuo la propria dignità.

Per questo egli decide di «lavorare nel vivo il valore individuale», di dissodare cioè l'animo umano da ogni consolidata certezza, per mostrare come sia possibile riallacciare i ponti con il «magmatico» Infinito, non per superarlo (premessa questa illogica e vana fin nell'enunciazione), ma per ricomprenderlo in sé, riconoscerlo quale sostrato formativo originario, motivazione della propria finitudine: per far ciò tuttavia non si dispone all'enumerazione di una serie di doveri e precetti, non indica strade o vie dal sicuro passaggio, non erra per città e paesi alla ricerca di propri discepoli: «Non c'è via per giungervi, che altri possa

⁽²³⁾ *Scritti Vari* (1910, senza titolo), in *Opere*, cit., p. 730.

⁽²⁴⁾ Nella prefazione all'opera maggiore, *La persuasione e la rettorica*, omessa poi nella stesura finale, il Michelstaedter cita come diretti maestri Parmenide, Eraclito ed Empedocle, Socrate, l'Ecclesiaste, Cristo ed Eschilo, Sofocle e Simonide, Petrarca, Leopardi, Ibsen e Beethoven. Cfr. Prefazione a *La persuasione e la rettorica*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1982, pp. 35-36.

preparare e dove si possa uniti procedere, poiché non è un procedere ma un permanere: un resistere. E il resistere è per ognuno diverso, come diverse per ognuno le onde della vita che lo incalzano»⁽²⁵⁾.

Michelstaedter richiama al riconoscimento del limite⁽²⁶⁾ come unica fonte di senso ed essenzialità; tutto il nostro essere è in quel limite, al di fuori di esso per noi non c'è definizione-esistenza, poiché in quel limite-forma si è «riversato» tutto quell'Essere che a noi è dato intuire, quell'Essere che ci ha chiamati all'esistenza: nell'illogicità della stessa qualificazione di me stesso volente non posso far altro che constatare questa paradossalità: la mia esistenza non è mia, *che lo sia almeno la mia vita*⁽²⁷⁾?

Alla determinazione esistenziale è preclusa qualsiasi consistenza poiché, dominata dal «bisogno», la volontà non può che anelare a sempre nuove conquiste: se la sua voracità si assestasse, se la destinazione del suo tendere coincidesse con un oggetto dotato di un valore intrinseco, in quello stesso istante essa volontà verrebbe a mancare, dis-gregata dal proprio stesso tendere si esaurirebbe in un punto e con essa il mondo intero; ma non è questo il suo fine [...] né mai potrebbe decidersi per uno tra gli innumerevoli mondani tutti uguali.

⁽²⁵⁾ *Scritti Vari, Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica* (1910), in *Opere*, cit., p. 878.

⁽²⁶⁾ In termini analoghi, seppur con le dovute differenze, si era espressa a quel tempo in Europa la *Lebensphilosophie*. Senza voler istituire serrati paragoni critici con i maggiori rappresentanti di tale corrente filosofica, esulando, d'altronde, tale raffronto dai fini specifici del presente lavoro, qui ci si limita a prender comunque atto dei possibili condizionamenti culturali cui il Michelstaedter poté esporsi, specie con lo studio dei drammi ibseniani. Sarebbe, infatti, assai interessante approfondire in particolare le straordinarie omologie strutturali e linguistiche che l'opera del Nostro presenta con quella simmeliana, ove si tenga, per esempio, presente la dialettica "sempre" aperta del conflitto vita-forme, o l'intuizione, prettamente umana, di comprendere il fondo oscuro dell'intero vitale, oppure la stessa denuncia della spersonalizzazione cui conduce l'ipertrofia della ragione scientifica; senza peraltro poter tacere delle pressoché puntuali consonanze nell'individuazione, da parte dei due filosofi, di un percorso esistenziale segnato dal dovere di «appartenersi» (in omaggio al «puro appartenere-a-se-stessi» simmeliano). Si confrontino, per esempio, passi come i seguenti: «Il segreto della forma sta nel fatto che essa è confine; essa è la cosa stessa e, nello stesso tempo, il cessare della cosa, il territorio circoscritto in cui l'Essere e il Non-più-essere della cosa sono una cosa sola» ed ancora «la vita, nella sua immediatezza, svolge il suo processo indivisa dai suoi contenuti. Questa unità di fatto può essere soltanto vissuta e come tale non può essere dominata intellettualmente». Cfr. G. SIMMEL, *Metafisica della morte* (1910-1911), in *Arte e civiltà*, tr. di L. Perucchi, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Isedi, Milano 1976, pp. 67, 71.

⁽²⁷⁾ «Come devo vivere è la domanda vitale d'ogni uomo». Cfr. *Scritti Vari* (1909-1910), *La natura*, in *Opere*, cit., p. 843.

La meta è in realtà un miraggio: ad ogni piccolo avanzamento, più si accresce la distanza tra l'essere ed il non-essere: la divaricazione stessa è alimentata da questo camminare, poiché è l'oggetto rincorso, privo d'essenzialità, a destituire di validità il procedere. Se fosse possibile non avvertire questo peso di precarietà, questa inconciliabile in-essenzialità, che conduce con l'illusione a fingersi una consistenza immediata nel rapporto con gli oggetti, allora certo la contraddittorietà stessa non sarebbe per me più un problema, il *mio* problema. Ma questa contraddittorietà permane, al di sotto di ogni proponimento, al di là di ogni finzione, ferma, immutabile, a richiamarci all'assurdità di un volere insoddisfabile, all'assenza di fondatezza di qualsiasi bisogno reclamato fondamentale.

Che cos'è allora questa contraddittorietà? È un *richiamo*, alla fluidità della vita, alla ricerca del Sé: «Nell'uomo lo spirito universale entra nello spazio e nel tempo, s'individualizza. L'uomo ha per dovere, per unico compito, di trovare se stesso, cioè di trovare in sé questo spirito universale. La ricerca però non è un'analisi fredda, ma è la "vita" di questo punto della contingenza verso l'universalità. Quanto più l'uomo chiarisce i suoi concetti, quanto più intensamente vive, tanto più scende in se stesso e si avvicina all'universale» (28).

È solo arrivando a comprender-si che l'individuo smetterà di ricercare in altro da sé ciò che lo possa saziare, completare, smetterà cioè di perdersi e disperdersi in un intrico di sentieri e camminamenti che si rivelano alla fin fine vicoli ciechi. Rincorrendo poi che cosa? L'oggetto "conquistato" è subito superato da un nuovo e più baldanzoso contendente che rivendica a sé assoluta consistenza, ma che non riesce poi comunque nel suo (dell'uomo) pieno soddisfacimento; né egli può determinare l'oggetto «per sé», né l'oggetto può determinare con un atto di riflessione lo stesso volente, poiché ciò che non ha consistenza non può neppure attribuirgli: l'in-essenzialità dell'uno è l'in-essenzialità dell'altro, poiché entrambi si negano realtà sufficiente: se l'individuo la ricerca e se l'oggetto/l'altro se la finge, entrambi si disconoscono, sussistenza e vita: commettono *iniuria* – poiché nell'altro non si scorge che un complesso di future soddisfazioni, uno strumento alla propria vanità, si usa «violenza».

È proprio usando delle cose, assoggettandole ai privati bisogni, sempre limitati e relativi, che si mortifica l'essere per sé di entrambi – mascherando come fine universale il proprio interesse particolare ancora una volta ci si atteggia ad absolutezza, e non si è *assoluto*.

(28) *Scritti Vari* (Gorizia, 19 gennaio 1909), *Verso la saggezza e la felicità*, in *Opere*, opera cit. p. 773.

Un'assolutezza che pretenda fondarsi nel finito ed accanto al finito è certamente una falsa e vana cosa, l'ennesimo travestimento di un'indigenza che non riesce ad accettare il proprio esser dato; l'antitesi, il «baratro» tra l'immagine di Assoluto che si tenta «disperatamente» di eguagliare e la condizione presente d'immodificabile in-essenzialità è incolmabile, poiché l'una è a sé bastevole, autofondante, l'altra per nulla sufficiente ed interamente fondata, data per quale è. L'antitesi è però cessione dualistica sempre rinnovantesi: se infatti i due ordini si danno solo in tale recisa opposizione, questa opposizione si presenta nell'individuo come coscienza *del* rapporto, comunicazione dello scarto, che pare in qualche modo rendere meno netta o forse più acuta (dipende dal punto di vista – in questo caso “persuasivo” o “rettorico” – da cui si osserva) la separazione.

Ma il trovar consonanze, «accomodamenti», non è per il Michelstaedter che, consegnatoci l'individuo “nudo” dalle sovrastrutture ideologico-rettoriche ed inseritolo al culmine del crocevia tra trascendenza ed immanenza, lo abbandona lì, nell'oscurità e solitudine atemporale «a crearsi da sé la vita», a dar prova di quella libertà tanto vagheggiata e sentita che ora può finalmente costruire e non coprire di parole. Non per questo si fa strada l'uomo «nuovo», il divino noumenico, perché per il Nostro l'individuo resta pur sempre finito, empiricamente determinato e chiamato a determinarsi nella propria dattità. Non abbiamo qui in atto una disputa tra l'uomo inferiore e l'uomo superiore, non siamo in presenza di una nietzscheana rivendicazione della volontà di potenza, che è pur sempre storico tentativo d'affermazione o “rivincita” su *un* chi o *un* cosa: la persuasione è diretta all'*essere* non alla vita.

Molto più semplicemente, ma anche più duramente perché sprovvisti delle eccezionalità e capacità dell'eroe, si chiede ora di impossessarsi di se stessi, di divenire «persona», staccandosi dal fluire generico e consueto della vita rettorica: la personalizzazione dell'individuo è infatti possibile solo nel e con il distacco dal rapporto strumentalizzante soggetto/oggetto che lo svia da un'autentica comprensione della propria natura: in-essenzialità: paradossalmente è questa stessa comprensione la sua salvezza, di cui il rifiuto delle consolanti immagini illusorie di un'improbabile presenzialità costituivano un semplice correlato. Non distraendosi nella rincorsa di impossibili mete, l'uomo può ora concentrare i propri sforzi nella scoperta di sé e godere di ciò che effettivamente è o ha: la coscienza di sé ⁽²⁹⁾.

(29) Esempio a questo punto crediamo sia la denuncia simmeliana della aporeticità contro cui si imbatte l'uomo moderno che creda di poter superare le im-

Questo è il valore individuale: «abbi il coraggio di vivere tutto il dolore della tua insufficienza»⁽³⁰⁾.

Questa è già Persuasione. Perché neanche l'adeguazione perfetta all'Assoluto potrebbe mai in realtà acquietare l'«anima nuda» perennemente in cerca della «pace», dell'«argia», perché questa pace può solo trovare assestandosi in sé (il ricercare fuori, è un non-trovare in sé), non in un Assoluto costitutivamente altro dal finito, irraggiungibile a tal punto da caratterizzare come eteronomia lo stesso sforzo di avvicinamento ad esso. Ma per concentrarsi, per consistere, la volontà dovrebbe fermarsi presso se stessa e raccogliersi in un unico presente, «il verbo che significa la sostanzialità», l'*eternità*, e riflettere su ciò che sopra ogni cosa la atterrisce, catturando la sua attenzione, scompaginando il flusso della correlatività, poiché «la cura del futuro dove io fingo il mio scopo mi toglie tutto il mio essere»⁽³¹⁾: il pensiero della propria cessazione, la morte. E non il pensiero di *una* qualsiasi morte, vissuta nel terrore abbacinante, o nella speranza di una possibile resurrezione: questa non è *giusta* morte, se ancora la categoria della strumentalità la fa da padrona, e dove vi è essa non può esserci il propriamente *se stesso*.

L'Essere cui Michelstaedter tende non si dà come norma di azione morale o come precetto sacrale, al contrario esso è precisamente oggettiva e perfetta *informità*, in cui niente si palesa per il continuare, niente rimanda ad un fare, ma tutto è: «ciò che vale non si continua ma è»⁽³²⁾. Il bisogno essendo costituzionalmente fondato in noi è imprescindibile, è per l'appunto ciò che ci definisce, è la stessa forma di individuazione specifica per l'apparire terreno: giustamente quindi Michelstaedter parla di «bisogno metafisico»⁽³³⁾, bisogno d'Assoluto, poiché in esso noi proiettiamo la nostra natura, la necessità di pervenire ad una autenticazione fondante.

perfezioni-limitazioni connaturate al proprio sé: «L'uomo è qualcosa che deve essere superato» [...] – ma – questo assunto, preso logicamente, è una contraddizione: chi supera se stesso è sì colui che supera, ma è anche colui che viene superato. L'Io soccombe a se stesso mentre vince, vince mentre soccombe. Ma la contraddizione nasce solo quando si opera l'irrigidimento in due ordini contrapposti, che di fatto si escludono a vicenda». G. SIMMEL, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di G. Antinolfi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 6.

⁽³⁰⁾ *Persuasione e Rettorica*, in *Opere*, cit., p. 48.

⁽³¹⁾ *Ivi*, p. 69.

⁽³²⁾ *Scritti Vari* (1910, foglietto senza titolo), in *Opere*, cit., p. 722.

⁽³³⁾ *Scritti Vari* (senza data e senza titolo) in *Opere*, cit., p.777.

L'Assoluto parmenideo non deve quindi essere visto come fine immediato di questo tendere, quasi un laico *escamotage* di mistica salvezza, ma come modello ispiratore: infatti, ispirarsi all'Assoluto per divenire assoluti non rimanda, di nuovo, ad un atto di ennesima violenza, proiezione del mio essere insufficiente ed infuturabile, non vuol significare scacciare l'Assoluto dal proprio *eden* per impadronirsene, ma comprendere lo specifico valore della *libertà*, quel valore che solo conduce a se stessi.

Così accantonato l'Essere irraggiungibile, come anche tutto ciò che forma l'essere sociale, all'uomo resta ormai solo il *se stesso*, o meglio la *via* alla completa autoverifica dell'intimo fondo individuale; resta come sola possibilità di sottrazione all'individualità illusoria, che ben corrisponde al concetto di utilità sociale, la completa de-funzionalizzazione del Soggetto, l'inversione radicale delle comuni e "naturalizzate" forme di co-esistenza, della schiavitù del «bisogna vivere».

Dalla comprensione esistenziale del proprio fondo oscuro, dalla coscienza di essere parte di uno schema universale in cui si è agiti, in cui è preclusa ogni scelta e data un'unica vita da "vivere", il Michelstaedter non si ritrae atterrito, al contrario, «lavora nel vivo il valore individuale» per riscoprire il significato dell'unicità e personalità umana, per rifondare – significandolo – un passaggio di vita che non si perda nell'anonimato della quotidianità. La persuasione è infatti questa graduale riappropriazione della personale esistenza, che passa dal reciso rifiuto delle maschere coartanti della convenienza sociale fino alla pratica incessante delle negazioni del non-valore dell'esistente e, soprattutto, attraverso l'esplicita ed incondizionata considerazione d'«ogni presente come l'ultimo, come se fosse certa dopo la morte: [...] per crearsi da sé la vita»⁽³⁴⁾. La persuasione si configura pertanto come supremo atto di onestà che l'uomo rivolge primariamente a sé, affinché giunga a «render conto a se stesso del suo buon fine e non si trovi a vivere, ma viva perché è persuaso che questo che ora fa ha un senso, un valore assoluto, è la vita»⁽³⁵⁾.

Ognuno ha in sé il significato della propria esistenza, ed è unicamente quello che riesce a realizzare con le proprie mani: così veramente il mondo è il *mio* mondo, proiezione significativa della conquistata identità di/con se stessi.

La stessa dimensione temporale è tras-valutata in questa esperienza del proprio "fondo oscuro", ed il tempo presente, vissuto

⁽³⁴⁾ *Persuasione e Rettorica*, in *Opere*, cit., p. 34.

⁽³⁵⁾ G. CHIAVACCI, *Carlo Michelstaedter e il problema della persuasione*, in «Leonardo», XVI, 1947, pp. 140-142.

come «l'achmé suprema della decisione»⁽³⁶⁾, diviene l'emblema che qualifica l'attività del persuaso: nell'«ultimo presente» egli è chiamato a vivere in una dimensione «più vasta e profonda» in cui «possiede tutto in sé»; è sì pur sempre immerso nella correlatività, ma a questa ha ora invertito il corso, impresso il proprio tempo e valore per cui non è più trascinato nella data o talaltra relazione di cui ha conosciuto la completa in-sostanzialità, ma permane, «resiste senza posa».

Nel divenire occorre trovare una «paradossale» stabilità, una stoica imperturbabilità d'animo, soprattutto di fronte alla possibilità della morte, prova del fuoco che saggia la consistenza della personale identità. La morte tanto esecrata è adesso convertita in elemento positivo e fondante, perché riesce a dissolvere, «liquefare», l'individualità dalla fissazione formale in cui si era arenata, restituendola ad un corretto rapporto vitale. L'anticipazione del pensiero della morte risponde, infatti, all'imprescindibile necessità per l'uomo di recuperare tale rapporto, prima che sia «finita, e non in lui la correlatività»⁽³⁷⁾. La «sua vita – infatti – non sarà mai sua» finché sarà conformata ai modelli prestabiliti che la generale codardia ha costituito a pratica sociale ed elevato a codice di comportamento, e la stessa morte – possiamo aggiungere – non sarà mai la *sua* morte fino a quando converrà in una disposizione ed elencazione umorale di «luoghi comuni», e di convenzionali atteggiamenti nei suoi riguardi.

Ma «se ho da continuare [...] bisogna che "io" sia giusto verso ogni cosa»: l'atto della persuasione non si esaurisce nella singola azione, nel determinato termine, nel tempo finito, ma si rivolge al mondo intero, è atto di assoluta giustizia, dotato della capacità di trasfondere in tutto ciò con cui entra in rapporto il proprio «illuminante» valore e di rendere l'altro partecipe del riconoscimento dell'assurdità di un agire violento ed irrazionale, scaturente dalla forzata stabilizzazione e fissazione dei limiti naturali. Persuasione è instaurazione di nuovo equilibrio, in cui si è rinunciato a tutto per l'oscurità, ovvero si è rinunciato al niente per una terra vergine in cui fondarsi, in cui nessuno dei valori precostituiti troverà più posto, perché ora «bisogna vivere di se stessi». L'individuo deve rifiutare tutto per ritrovarsi: nell'oscurità e nel silenzio cui conducono il sentimento di dolore e d'angoscia per la propria impotenza, l'uomo che «vuole fortemente la sua vita» è chiamato a riconoscersi, passarsi da parte a parte, come

⁽³⁶⁾ M. CACCIARI, *Interpretazione di Michelstaedter*, in «Rivista di estetica», Torino, XXVI dicembre 1986, 22, p. 30.

⁽³⁷⁾ *Persuasione e Rettorica*, in *Opere*, cit., p. 36.

in un processo introspettivo, per capacitarsi della propria deficienza e *viverla* per tale. Accettare questa insufficienza è ri-accogliere in sé l'immediatezza e fluidità della Vita, ripristinando un autentico rapporto tra la vita e la morte, è la possibilità di dialogare proficuamente con la stessa «sostanza» della nostra esistenza.

Rifiutare la *relazione* è il primo passo necessario da compiersi per incamminarsi sulla via della salvezza, perché essa relazione lega la volontà alle particolarità, restringe l'animo alle meschinità, è sempre violenza silente l'altrui essenza: *persuasione* è precisamente il processo di liberazione da tale nequizia connaturata agli slanci egoici d'ogni volontà, ma è anche processo di costruzione di un'universale identità, condotto a partire dal riconoscimento della comune in-sostanzialità.

All'interno di tale dinamico processo di definizione vitale (e non al di fuori di esso, in cui nulla propriamente avrebbe senso – lo stesso scriverne sarebbe impossibile mancandone gli autori) essere persuasi significa stare in irriducibile tensione, in provvisoria ricerca della propria essenza, sperimentare la vita dell'infinito nel finito che non si dà mai una volta per tutte. Questo stato di ricerca è l'unica immagine accettabile della Vita quale processo di continui arricchimenti ed integrazioni: vivere non solo o anche la vita, ma tutte le sue molteplici e contrastanti negazioni, «così l'uomo nella via della persuasione mantiene in ogni punto l'equilibrio della sua persona»⁽³⁸⁾.

Il significato della vita è tutto nell'intensità con cui essa viene vissuta, nella straordinaria capacità costruttiva dell'uomo che, nel lungo viaggio dell'esistenza, la forgia, se ne fa *ragione*⁽³⁹⁾.

Dunque, se l'Assoluto si realizza nella differenza radicale, anzi solo in quanto pone tale differenza ed in essa si compie, e se la molteplicità tonale soggettiva si trova invece realizzata nel rinvenire un'unità di senso, nel ritrovarsi unita in tali divisioni: questa visione ci ribadisce – ancora una volta – che la vera forma della Vita è questo tutto, non un al di là o un al di qua comunque inteso, ma questo processo dinamico di significazione. È così che vita e morte vengono a coincidere nel limite-forma: non esiste possibilità di superamento ma solo infinita tensione per superarlo, proprio grazie alla tensione scopriamo questa unità di senso, ci riconosciamo nell'infinito, possiamo ricordarne l'origine.

(38) *Persuasione e Rettorica*, in *Opere*, cit., p. 50.

(39) «La vita si misura dall'intensità e non dalla durata – l'intensità è in ogni presente: la durata sia essa anche infinita non è meno vuota se non è che un susseguirsi di punti vuoti. Cristo è vissuto più che Matusalemme, un insetto effimero vive più che un albero secolare». Cfr. *Scritti Vari, Una cosa è il pensiero e la cosa che io penso*, in *Opere*, cit., p. 723.

MARCO LECIS

FILOFASCISMO E ANTIFASCISMO:
LA «NUOVA SARDEGNA» E LA
DEMOCRAZIA RADICALE SASSARESE
NEGLI ANNI DELL'INSTAURAZIONE DEL REGIME

1. La storiografia sarda relativa al primo dopoguerra, che ha concentrato la propria attenzione in prevalenza sulla storia politica, dei partiti popolari ⁽¹⁾ e del giornalismo ⁽²⁾, ha messo in rilievo la necessità di condurre più ampie ed analitiche indagini sulla collocazione politica assunta dai gruppi di orientamento liberale e radicale, dalle loro più significative personalità e dalla stampa che di essi fu espressione e portavoce. Si tratta di un'analisi necessaria per delineare un quadro più articolato degli anni che vedono la nascita, lo sviluppo e l'ascesa al potere del fascismo e indispensabile per ricostruire più ampiamente le vicende che hanno portato una parte delle classi dirigenti di orientamento liberale e radicale ad assumere verso il fascismo, seppur con le loro peculiarità, un atteggiamento oscillante fra posi-

⁽¹⁾ Sulla lotta politica nel primo dopoguerra si rinvia al fondamentale lavoro di S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo in Sardegna. Il movimento autonomistico nella crisi dello Stato liberale (1918-1926)*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1969, e a F. MANCONI, G. MELIS, G. PISU, *Storia dei partiti popolari in Sardegna (1890-1926)*, prefazione di L. Berlinguer, Roma, Editori Riuniti, 1977; riguardo in particolare al combattentismo e al Partito sardo d'azione v. L. NIEDDU, *Dal combattentismo al fascismo in Sardegna*, presentazione di F. Catalano, Milano, Vangelista, 1979.

⁽²⁾ Per un esame generale della stampa in Sardegna nel periodo, anche in riferimento alle lotte politiche, v. L. PISANO, *Stampa e società in Sardegna dalla grande guerra all'istituzione della Regione autonoma*, Milano, Franco Angeli, 1986; una schedatura dei giornali sardi è in G. FOIS, E. PILIA, *I giornali sardi (1900-1940). Catalogo*, prefazione di L. Berlinguer, Cagliari, Della Torre, 1976. Un quadro generale della stampa italiana si ha in V. CASTRONOVO, N. TRANFAGLIA (a cura di), *La stampa italiana*, Roma-Bari, Laterza, 1980, e in P. MURIALDI, *Storia del giornalismo italiano*, Bologna, Il Mulino, 1996.

zioni di simpatia o aperto sostegno o di opposizione più o meno palese⁽³⁾.

L'analisi dell'orientamento dei gruppi di orientamento liberale e democratico risulta fondamentale, dato il forte radicamento che la tradizionale classe dirigente mantenne nella realtà sociale e politica sarda del dopoguerra anche sul piano elettorale, come documentano le prime elezioni politiche svoltesi dopo il conflitto, quelle del novembre 1919, nelle quali furono rieletti o eletti quattro deputati liberali (Francesco Cocco Ortu, Luigi Congiu, Enrico Carboni Boy, Pietro Lissia) e tre deputati radicali (Francesco Dore, Giuseppe Sanna Randaccio, Pietro Satta Branca)⁽⁴⁾. Vero è che la realtà politica sarda presenta nel dopoguerra aspetti peculiari, derivanti non solo dall'esistenza di un movimento politico dalle caratteristiche uniche, il Partito sardo d'azione - sorto alla vigilia delle consultazioni elettorali del 1921 nell'ambito della Federazione sarda dell'Associazione nazionale dei combattenti - ma anche da una realtà politica parzialmente slegata dal contesto nazionale, nella quale gli influssi delle segreterie e le direttive impartite dalle sedi centrali erano condizionati dalla particolare situazione locale. Movimento dei combattenti prima e Partito sardo d'azione poi costituiranno nell'isola un vero movimento di massa, l'unica forza politica in grado di contrastare l'egemonia elettorale e politica detenuta dalla classe dirigente liberale e democratica, mentre i partiti di massa nazionali, socialista e popolare, non ebbero nell'isola che un seguito limitato e circoscritto⁽⁵⁾. Con il 24 per

⁽³⁾ Un esame generale delle lotte politiche si ha in G. SOTGIU, *Storia della Sardegna dalla grande guerra al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1990. Uno studio particolareggiato e analitico della classe dirigente sassarese è in M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari da Giolitti a Mussolini*, Cagliari, Della Torre, 1979. Nuovi spunti critici e interpretativi sono costituiti dai saggi di G.G. ORTU, *Tra Piemonte e Italia, la Sardegna in età liberale*, di M. BRIGAGLIA, *La Sardegna dall'età giolittiana al fascismo*, e di L. MARROCU, *Il ventennio fascista (1923-1943)*, in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi. La Sardegna*, a cura di L. Berlinguer e A. Mattone, Torino, Einaudi, 1998. Ulteriori indicazioni sulla classe politica si hanno anche in *Elites politiche nella Sardegna contemporanea*, a cura di G.G. ORTU, Milano, Franco Angeli, 1987.

⁽⁴⁾ Cfr. MINISTERO DELL'ECONOMIA NAZIONALE, *Direzione generale della Statistica. Statistica delle elezioni generali politiche per la XXV Legislatura (16 novembre 1919)*, Roma 1920, pp. 41-42.

⁽⁵⁾ Cfr. G. MELIS, *I partiti operai in Sardegna dal 1918 al 1926*, G. PISU, *I cattolici e il partito popolare in Sardegna*, in F. MANCONI, G. MELIS, G. PISU, *Storia dei partiti popolari ...*, cit.; v. inoltre F. ATZENI, *La stampa cattolica e popolare sarda dalla fine dell'età giolittiana al fascismo*, e L. DEL PIANO, *Cattolici democratici e società civile in Sardegna*, in «Sociologia», Rivista di Scienze Sociali dell'Istituto Luigi Sturzo, n. 1-2-3, 1987.

cento dei voti, 31.016 di lista, ottenuti nel 1919 e tre deputati (Orano, Angioni e Mastino) e il 28.5 per cento dei voti del 1921, 35.488 voti e quattro deputati (Orano, Mastino, Lussu e Cao) ⁽⁶⁾, i combattenti e i sardisti costituivano gli unici avversari politici che nell'isola potessero in qualche modo rappresentare un'alternativa politica alla tradizionale classe dirigente. I socialisti, limitando la loro presenza politica ed elettorale prevalentemente alla zona mineraria dell'Iglesiente (oltre che a poter contare su un certo seguito nelle principali città e in Gallura) ⁽⁷⁾, e i popolari, forti soprattutto a Cagliari e nel suo circondario, non erano nell'isola in grado di svolgere un ruolo alternativo, paragonabile a quello che i due partiti nazionali di massa potevano svolgere a livello nazionale e nelle zone di più forte radicamento. Roccaforte socialista era l'Iglesiente, dove dal 1914 i socialisti controllavano sette amministrazioni comunali, fra cui Iglesias; nel 1913 proprio nel collegio di Iglesias era stato eletto il primo deputato socialista sardo, Giuseppe Cavallera ⁽⁸⁾. Nel dopoguerra questa presenza si rafforza dal punto di vista politico e sindacale (nelle elezioni amministrative del 1920 i socialisti conquistano la maggioranza in molti comuni del circondario) ⁽⁹⁾, ma nel 1919, con 11.000 voti (il 10%) il PSI non riuscirà ad eleggere alcun deputato; nel 1921 sarà invece eletto Angelo Corsi, sindaco di Iglesias. Anche se sia il PSI sia la CGL rafforzano nel dopoguerra le proprie strutture organizzative, la loro principale caratteristica, come ha rilevato Guido Melis nel suo saggio sul movimento operaio sardo, resta l'incapacità nel «proiettare i confini dell'organizzazione del partito oltre gli esigui strati degli operai industriali, verso il mondo contadino, che costituisce invece l'elemento dominante della vita regionale» ⁽¹⁰⁾. Anche i popolari hanno una presenza limitata e non diffusa in modo omogeneo nella regione, anche se sia nelle elezioni politiche del 1919, che in quelle del 1921 riuscirono ad eleggere un loro deputato (Edmon-

⁽⁶⁾ Cfr. *Statistica delle elezioni generali politiche per la XXV legislatura ...*, cit.

⁽⁷⁾ Oltre i lavori già citati di G. Melis e G. Sotgiu, sull'Iglesiente v. in particolare F. MANCONI, *Lotte operaie e reazione di classe nell'Iglesiente del primo dopoguerra*, introduzione a A. CORSI, *Socialismo e fascismo nell'Iglesiente*, Cagliari, Della Torre, 1979.

⁽⁸⁾ Cfr. F. MANCONI, *Il PSI in Sardegna dalle origini alla grande guerra*, in F. MANCONI, G. MELIS, G. PISU, *Storia dei partiti popolari ...*, cit., pp. 138-139.

⁽⁹⁾ Iglesias, Gonnesa, Fluminimaggiore, Portoscuso, Carloforte e Calasetta (dove erano in maggioranza dal 1914), e, Arbus, Guspini, Villamassargia e Buggeru. Cfr. G. MELIS, *I partiti operai in Sardegna ...*, cit., p. 187.

⁽¹⁰⁾ Cfr. G. MELIS, *I partiti operai in Sardegna ...*, cit., p. 169.

do Sanjust nel 1919 e Guido Aroca nel 1921) ⁽¹¹⁾ e nelle elezioni comunali di Cagliari dell'autunno 1920 riuscirono a conquistare la minoranza ⁽¹²⁾. Una forte presenza organizzativa i cattolici erano comunque riusciti a raggiungerla sul piano sindacale e cooperativo soprattutto a Cagliari e a Sassari ⁽¹³⁾.

In questo contesto l'analisi dell'orientamento del gruppo radicale sassarese, che aveva come proprio organo di stampa la «Nuova Sardegna», negli anni che vanno dalla prima comparsa nell'isola dei fasci di combattimento fino alla definitiva conquista del potere da parte del fascismo e la successiva instaurazione del regime, assume particolare rilevanza, perché rappresenta lo specchio di un più generale orientamento che a livello nazionale ebbero verso il nascente movimento mussoliniano, e poi verso il fascismo al momento del suo avvento al potere, i gruppi di orientamento repubblicano e radicale, alcuni esponenti dei quali avevano non solo manifestato aperture e simpatie verso il fascismo, ma ne erano stati tra i promotori e protagonisti ⁽¹⁴⁾. L'attività della «Nuova Sardegna» in questi anni si collega strettamente all'azione politica svolta dall'uomo di punta del gruppo radicale sassarese, Pietro Satta Branca, che, fondatore del giornale nel 1891, assieme ad un gruppo di giovani avvocati, faceva parte dello «zoccolo duro» della dirigenza del quotidiano sassarese, unitamente al deputato radicale Filippo Garavetti ⁽¹⁵⁾.

⁽¹¹⁾ Un profilo biografico dei due deputati popolari sardi è stato curato da F. Atzeni. Cfr. *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, vol. III, *Le figure rappresentative*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, *ad vocem*.

⁽¹²⁾ Cfr. G. PISU, *I cattolici ed il partito popolare in Sardegna ...*, cit., pp. 297-344.

⁽¹³⁾ Cfr. F. ATZENI, *Il movimento sindacale e cooperativo bianco nella Sardegna meridionale (1914-1922)*, e P. BELLU, *L'azione sindacale cattolica a Sassari e provincia negli anni 1919-1922*, in *Il sindacalismo bianco tra guerra, dopoguerra e fascismo (1914-1926)*, a cura di S. Zaninelli, Milano, Angeli, 1982, pp. 37-67 e pp. 69-93. Cfr. inoltre F. ATZENI, *L'associazionismo economico-sociale cattolico in Sardegna dall'Ottocento al fascismo*, in «Il Risorgimento», n. 2/3, 1994, pp. 315-331, e ID, *L'area sarda: modernizzazione e istanze sociali*, in *Mezzo secolo di ricerca storica sulla cooperazione bianca. Risultati e prospettive*, a cura di S. Zaninelli, Verona, 1996, pp. 601-624.

⁽¹⁴⁾ Cfr. S. FEDELE, *I repubblicani di fronte al fascismo (1919-1926)*, Firenze, Le Monnier, 1983, e L. D'ANGELO, *La democrazia radicale fra la prima guerra mondiale e il fascismo*, Roma, Bonacci, 1990.

⁽¹⁵⁾ Per una storia del quotidiano sassarese si rimanda a M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari ...*, cit.; G. FOIS, «La Nuova Sardegna», in «Archivio Sardo del movimento operaio, contadino ed autonomistico», n. 4-5, dicembre 1975, pp. 235-248; F. ATZENI, *I repubblicani in Sardegna. Dalla fondazione del PRI alla grande guerra*, prefazione di G. Spadolini, Roma, Edizioni Archivio Trimestrale, 1988.

La «Nuova Sardegna» era nata contro gli equilibri trasformisti, che erano sostanzialmente accettati e tollerati dalla vecchia classe dirigente a Sassari ⁽¹⁶⁾, per volontà di una coalizione di forze democratiche, e come il suo maggior esponente, il Satta Branca, passerà, nell'arco di un trentennio d'intensa attività giornalistica, attraverso varie vicissitudini politiche. Negli anni immediatamente successivi alla sua pubblicazione, e fino al 1897 circa, fu di stampo radicale-cavalottiano e interprete delle idee radicaleggianti dell'on. Felice Cavallotti, il cui atteggiamento politico era fedelmente seguito dalla «Nuova Sardegna». La linea politica seguita dal giornale sassarese non fu comunque sempre lineare, a causa dell'incertezza politica dei suoi maggiori esponenti, *in primis* del Garavetti. L'orientamento repubblicano del foglio fu mantenuto almeno fino al 1905, anno della mancata rielezione al Parlamento del Garavetti ⁽¹⁷⁾, e si caratterizzò per una costante linea antigiolittiana, mantenuta anche in occasione delle elezioni politiche del 1909, quando Garavetti fu nuovamente sconfitto dal candidato ministeriale Michele Abozzi ⁽¹⁸⁾. Il gruppo sassarese modificherà successivamente il proprio orientamento nei riguardi di Giolitti, al quale si avvicinò in coincidenza con la svolta radicale del gruppo (nel 1913 il Satta Branca costituirà a Sassari la locale sezione del Partito radicale) ⁽¹⁹⁾. Questo avvicinamento era stato già evidente in occasione della guerra libica, quando anche la «Nuova Sardegna», come la maggior parte dei quotidiani nazionali, aveva accentuato i toni in senso nazionalistico; in effetti, è proprio in questo periodo che matura il distacco del gruppo sassarese dal partito repubblicano, per aderire in modo deciso a quello radicale. Negli anni che precedono la prima guerra mondiale, il giornale sosterrà con forza le ragioni dell'interventismo ⁽²⁰⁾.

In questi anni la «Nuova Sardegna» arricchisce la propria redazione con l'inserimento di nuovi giornalisti, istituendo, inoltre, una fitta rete di corrispondenze. La figura più rappresentativa è senza

⁽¹⁶⁾ Cfr. M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari ...*, cit., pp. 25-29.

⁽¹⁷⁾ Cfr. F. ATZENI, *I Repubblicani in Sardegna ...*, cit., pp. 138-140.

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*, p. 179; e M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari ...*, cit., pp. 139-141.

⁽¹⁹⁾ Sull'argomento si vedano ancora i testi già citati di F. Atzeni (pp. 197-198), e M. Brigaglia (pp. 141-143). Sui radicali in campo nazionale v. G. ORSINA, *Senza chiesa né classe. Il partito radicale nell'età giolittiana*, Roma, Carocci, 1998.

⁽²⁰⁾ Cfr. M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari ...*, cit., p. 167 e ss., e ID., *La Sardegna dall'età giolittiana al fascismo ...*, cit., pp. 575-576.

dubbio quella del cagliaritano Medardo Riccio ⁽²¹⁾, nuovo capo della redazione e sua vera anima, colui che indirizzerà, con le proprie scelte, i successivi orientamenti politici del giornale. Riccio aveva alle spalle una brillante carriera come giornalista e direttore di altri quotidiani italiani, ove aveva ottenuto molti apprezzamenti e un notevole successo personale. Il suo arrivo alla «Nuova Sardegna» sarà determinante, anche grazie ai buoni rapporti che intercorrevano con Pietro Satta Branca, figura dominante nella dirigenza del giornale sassarese.

Nel primo dopoguerra il giornale vide con favore la nascita dei primi fasci di combattimento ⁽²²⁾. La simpatia si tramuterà poi in filo-fascismo una volta che Mussolini conquisterà il potere. Bisogna precisare che le posizioni assunte dal giornale nei primi anni del dopoguerra sono da ricollegare alle polemiche antisocialiste e antipopolari spesso presenti nelle colonne del foglio radicale. Esse rispecchiavano le preoccupazioni delle classi dirigenti sassaresi di fronte all'avanzata «bolscevica» e alle rivendicazioni sociali, in anni caratterizzati dai traumi socio economici causati dalla guerra. La «Nuova Sardegna» si mostra costantemente su posizioni critiche verso agitazioni sociali e scioperi e si schiera decisamente in difesa dell'ordine sociale esistente. Come ha rilevato Salvatore Sechi, in questo periodo «nel giornale è frequente trovare l'avallo della politica repressiva di Giolitti» ⁽²³⁾. Un altro fattore politico che preoccupa il giornale è il movimento degli ex combattenti, che, con le sue indubbie potenzialità, prima fra tutte la capacità di trascinare le masse, soprattutto contadine e pastorali, aspira ad un rinnovamento politico ed insieme morale ed economico della società sarda. Proprio nel Sassarese era stata più efficace ed intensa l'attività propagandistica dei combattenti ⁽²⁴⁾, che

⁽²¹⁾ Circa la figura del redattore cagliaritano v. G. FOIS, «*La Nuova Sardegna*» ..., cit., p. 240; M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari* ..., cit., p. 233; P. MARICA, *Stampa e politica in Sardegna (1793-1944)*, Cagliari, La Zattera Editrice, 1968, pp. 250-251.

⁽²²⁾ Cfr. M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari* ..., cit., pp. 212-215.

⁽²³⁾ Cfr. S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo* ..., cit., p. 266. Si vedano inoltre i frequenti articoli che invitavano ad una dura presa di posizione di fronte al dilagare della protesta: *La gravità della situazione interna, Distruzione o ricostruzione?*, *In tema di collaborazione socialista*, in «Nuova Sardegna», 2-3, 3-4 marzo, 19-20 giugno 1921.

⁽²⁴⁾ E. TOGNOTTI, *L'esperienza democratica del combattentismo nel Mezzogiorno. Il movimento degli ex-combattenti e il Partito Sardo d'Azione a Sassari (1918-1924)*, presentazione di G. Sabbatucci, Cagliari, Della Torre, 1983.

avevano in Camillo Bellieni il loro leader indiscusso⁽²⁵⁾. Ufficiale durante la guerra nella Brigata Sassari, Bellieni aveva trascorso al fronte quasi tutto il periodo bellico, maturando quelle esperienze che lo avrebbero guidato nelle scelte future. Fin dal suo ritorno si era adoperato attivamente per organizzare i combattenti, fondando, nel novembre del 1918, in collaborazione con Arnaldo Satta ed altri, l'Associazione tra i reduci della trincea. In seguito fu fondatore e direttore de «La Voce» (marzo 1919), un nuovo foglio settimanale espressione della Federazione provinciale dei combattenti sassaresi, ed il principale fautore della nascita del Partito Sardo d'Azione, nonché, all'atto della fondazione, suo primo direttore politico.

2. Nei primi anni del dopoguerra la «Nuova Sardegna», mentre il fascismo andava delineando i suoi tratti, si mostra favorevole a questa nuova esperienza politica; atteggiamento comune ad una parte di quegli ambienti borghesi sassaresi ai quali il giornale era stato sempre collegato⁽²⁶⁾. Scorrendo le pagine del quotidiano in questi anni, si rilevano, infatti, aspri toni polemici antisocialisti e simpatie crescenti per lo squadristico fascista. Di fronte al dilagare della protesta e contro i disordini dei «bolscevichi», l'atteggiamento filogovernativo assunto in questi mesi dalla «Nuova Sardegna» spinge il giornale sassarese a chiedere una maggiore compattezza della maggioranza parlamentare per battere l'ostruzionismo socialista, rilevando che «con un po' più di energia, con un po' di spirito di combattività» si sarebbe potuto vincere «l'ostinazione socialista»⁽²⁷⁾.

Gli episodi di violenza squadrista fanno la loro comparsa in Sardegna in ritardo rispetto a quanto avveniva in alcune regioni settentrionali, e in forme certamente meno aspre, anche se non tarderanno ad assumere forme violente. Nel biennio 1921-22 nelle colonne del giornale, sia nei resoconti della politica nazionale, ma anche nelle cronache locali, troviamo moltissimi riferimenti a episodi di cui sono protagonisti i fascisti. Negli scontri fra opposte fazioni il gior-

⁽²⁵⁾ Per avere un quadro ampio circa l'operato e la personalità del Bellieni, si rimanda a C. BELLIENI, *Partito sardo d'Azione e repubblica federale: scritti (1919-1925)*, a cura di L. Nieddu, Sassari, Gallizzi 1985, e a L. DEL PIANO, F. ATZENI, *Combattentismo, fascismo e autonomismo nel pensiero di Camillo Bellieni*, Roma, Edizioni Dell'Ateneo, 1986.

⁽²⁶⁾ Cfr. G. FOIS, «La Nuova Sardegna» ..., cit., p. 243, e M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari* ..., cit., pp. 213-218.

⁽²⁷⁾ *La Camera e l'ostruzionismo*, in «Nuova Sardegna», 14-15 gennaio 1921.

nale individua due grandi blocchi ⁽²⁸⁾: da una parte «i provocatori di disordini», che sono in genere i comunisti ed i socialisti, dall'altra, i «difensori dell'ordine» e della legalità ⁽²⁹⁾. La «Nuova Sardegna» rivolge frequenti attacchi ai combattenti-sardisti e ai popolari, in quanto considerati anch'essi potenziali eversori dell'ordine esistente, anche se rispetto ai socialisti essi apparivano meno pericolosi.

Nei confronti del PSD'A il giornale usa toni relativamente moderati, quando ancora i suoi punti programmatici non erano ben definiti; questi toni furono definitivamente abbandonati allorché il partito sardo assunse posizioni contrassegnate da un rigoroso autonomismo. Sarà allora che si manifesterà appieno l'ostilità della «Nuova Sardegna» verso il PSD'A e i suoi maggiori esponenti, Lussu *in primis*. La «Nuova Sardegna» attacca le affermazioni autonomiste del PSD'A, mettendo sotto accusa la «campagna di separatismo sovvertitore e antiunitario» portata avanti dal «Solco», organo del partito ⁽³⁰⁾.

Con l'avvio della nuova legislatura (giugno 1921), la «Nuova Sardegna» da un lato tende a minare l'affidabilità dell'Assemblea appena eletta, dall'altro condivide le prime dichiarazioni ufficiali di Mussolini circa l'operato del governo Bonomi, «ombra del più tetro giolittismo» e si domanda:

[...] con quale prestigio e con quale serenità potrà funzionare una Camera che fin dai primi vagiti si palesa mostruosa. Mai rappresentanza nazionale venne alla luce più screditata e più malamente accolta di quella che risulta dalle elezioni di domenica ⁽³¹⁾.

Di fronte alle violenze squadristiche la «Nuova Sardegna» sembra oscillare fra posizioni di sostanziale neutralità (uno «stare alla finestra» come si era soliti affermare sul giornale), ma perlopiù benevole nei confronti dei fascisti, e posizioni di più aperto sostegno al fascismo stesso, del quale peraltro auspicava un preciso impegno per giungere alla pacificazione delle parti. Sosteneva il giornale:

⁽²⁸⁾ Cfr. M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari ...*, cit., p. 212. Circa l'atteggiamento della «Nuova Sardegna» verso il fascismo cfr. inoltre S. SECHI, *Dopo guerra e fascismo in Sardegna ...*, cit., pp. 266 ss.

⁽²⁹⁾ *Distruzione o ricostruzione?*, in «Nuova Sardegna», 3-4 marzo 1921.

⁽³⁰⁾ *Le aberrazioni del separatismo sardo*, e A. Caprino, *I combattenti e il PSD'A*, in «Nuova Sardegna», 10-11 e 28-29 settembre 1921. Caprino criticava l'ambizione di pochi sardisti che, impadronitisi dell'organizzazione dei combattenti, avrebbero voluto stravolgerla per indirizzarla verso un autonomismo superato, caratterizzato da vecchie dottrine oramai «fuori moda».

⁽³¹⁾ *L'infelice neonata*, in «Nuova Sardegna», 19-20 maggio 1921.

Il fascismo rappresentò uno stato d'animo. Fu la conseguenza della svalutazione della vittoria e dell'atteggiamento spavaldo, preponderante, dominatore assunto dai partiti che avversarono la guerra e principalmente dai comunisti. [...] Il fascismo non terrebbe più alto il sentimento della patria e non combatterebbe la guerra civile, se impedisse la pace! E di pace soprattutto, noi abbiamo bisogno. [...] È necessario dunque che tutti i buoni, fascisti o non fascisti, come si sono opposti alle aberrazioni bolsceviche si oppongano allo stato permanente di guerra tra fazioni e fazioni ⁽³²⁾.

Al momento della formazione del governo Mussolini, successivo alla marcia su Roma, il giornale pubblica un articolo a tutta pagina, nel quale si esalta «la gloriosa rivoluzione pacifica dagli alti valori patriottici» che ha portato Mussolini al governo:

La politica delle viltà e delle debolezze deve essere un ricordo storico: è questo un pensiero mussoliniano. E noi sardi specialmente, che soggiacciamo tuttora nel torpore ad un retaggio di ingiustizie e di vergogne secolari, non possiamo non accogliere con fervida speranza il fatto storico consacratosi ieri in Roma, madre nostra ⁽³³⁾.

Nello stesso numero del giornale vi è un nuovo attacco ai vertici del PSD'A, che proprio nei giorni della marcia su Roma erano riuniti a Nuoro per i lavori del III Congresso del partito.

La «Nuova Sardegna» si schiera apertamente col nuovo governo, che si fa strenuo difensore di quei valori, tipicamente borghesi, come la proprietà, il lavoro, la sicurezza, la legalità, da sempre sostenuti e difesi dal giornale. Già nei mesi successivi alle consultazioni elettorali del 1921, nel clima di confusione e d'incertezza del periodo, la «Nuova Sardegna» aveva manifestato apertamente la propria posizione, sostenendo che il Paese domandava «un governo forte e conscio di tutti i suoi doveri e di tutte le sue responsabilità» ⁽³⁴⁾.

Si può affermare che vi sia una certa analogia di contenuti fra la tradizione liberale prebellica ed il fascismo; ecco perché la marcia su Roma potrebbe segnare, per una parte della classe dirigente, una certa rivalorizzazione degli istituti liberali, sviliti dalla politica e dal gioiottismo ⁽³⁵⁾. Il filo-fascismo della «Nuova Sardegna» in questi anni significava anche cullare l'illusione di poter manovrare il fascismo, preservare i propri interessi politici, convogliando nel nuovo schiera-

⁽³²⁾ *Pace! Pace!*, in «Nuova Sardegna», 15-16 luglio 1921.

⁽³³⁾ *L'evento storico*, in «Nuova Sardegna», 31 ottobre-1 novembre 1922.

⁽³⁴⁾ *Dove si va?*, in «Nuova Sardegna», 28-29 settembre 1921.

⁽³⁵⁾ Cfr. G. FOIS, «*La Nuova Sardegna*» ..., cit., p. 244.

mento tutta la vecchia classe politica sassarese, dagli «abozziani» ai «garavettiani». Tuttavia questi propositi saranno disattesi dal corso degli eventi che si verificheranno nel 1923, «uno fra gli anni più ricchi di avvenimenti, di novità, di vicende storiche per la nostra isola e per la Patria Italiana», come sosterrà la «Nuova Sardegna» ⁽³⁶⁾.

3. Il fascismo in Sardegna si consolida definitivamente solo nel corso del 1923, all'indomani della presa del potere da parte di Mussolini. L'anno appena conclusosi aveva visto un progressivo deteriorarsi della situazione dell'ordine pubblico, soprattutto negli ultimi mesi, e un inasprimento degli scontri e delle violenze (in questi mesi si registrano gravi incidenti a Cagliari, Sorso e Terranova e le morti di Efisio Melis a Cagliari e dei fratelli Fois a Portoscuso). Era così maturato un vivo desiderio di tranquillità e l'interesse per un accordo fra le parti, in modo da arrivare al più presto ad un patto tra fascisti e forze dell'opposizione. Per Mussolini sembra giunto il momento di allargare il consenso al fascismo in una regione come la Sardegna dove l'adesione al partito di governo era ancora ridotta ⁽³⁷⁾. I primi tentativi per raggiungere un accordo coi sardisti, la forza politica più consistente dell'isola che maggiormente si opponeva ad un qualsiasi accordo, si ebbero tramite Pietro Lissia. Eletto deputato a Sassari nelle fila della Democrazia Sociale, Sottosegretario di Stato alle Finanze nel governo presieduto da Mussolini, fu da questi inviato in visita ufficiale in Sardegna nel novembre del 1922 per cercare di arrivare ad un accordo con il Partito sardo d'azione ⁽³⁸⁾; i suoi sforzi tuttavia non valsero a raggiungere un qualche esito. Dalle pagine della «Nuova Sardegna» notiamo come questi tentativi non fossero visti positivamente; infatti, pur appoggiando la politica fascista, il giornale attaccava con particolare acredine i sardisti e soprattutto le loro mire autonomistiche, i loro esponenti politici, nonché i tentativi fusionistici. A proposito di talune presunte dichiarazioni separatistiche, formulate dai sardisti, la «Nuova Sardegna» si preoccupa

⁽³⁶⁾ Cfr. «Nuova Sardegna», 18-19 dicembre 1923.

⁽³⁷⁾ Per una ricostruzione dei rapporti fra i combattenti e il fascismo v. S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo ...*, cit.; L. NIEDDU, *Dal combattentismo al fascismo ...*, cit.; S. CUBEDDU, *Sardisti. Viaggio nel PSd'A. Tra cronaca e storia*, Sassari, Edes, 1993; *Il Sardo-Fascismo fra politica, cultura, economia*, Atti del convegno di studi, Cagliari 26-27 novembre 1993, Edizioni Fondazione Sardinia.

⁽³⁸⁾ Sul viaggio di Lissia v. L. NIEDDU, *Dal combattentismo al fascismo ...*, cit., pp. 203 e ss.

di assicurare l'opinione pubblica e il Capo del governo circa la fedeltà dell'isola, affermando che quelle dichiarazioni erano da considerare:

sogni di menti ammalate, vaneggiamenti d'incoscienti, speranze mostruose di malvagi che vanno additati al pubblico disprezzo se pure, dato il loro scopo delittuoso, non debbano cadere sotto le sanzioni della legge⁽³⁹⁾.

Nel medesimo numero Medardo Riccio confessava le idee separatistiche del PSD'A che in Sardegna, sosteneva, «non sono prese sul serio da nessuno», affermando che esse non avevano «alcuna corrispondenza nel sentimento del popolo sardo».

Le vicende che si svolgono nel mese di dicembre assumono particolare rilevanza per l'evolversi degli avvenimenti. Il 22 dicembre una delegazione sardista, della quale facevano parte Angius, Lussu, Mariani, Mulas e Pazzaglia, giunge a Roma per importanti abboccamenti. Incontri si hanno anche con Camillo Bellieni e Francesco Fancello, redattori della rivista «Volontà» e autorevoli esponenti del PSD'A, in seguito a indiscrezioni secondo le quali Mussolini sarebbe stato disposto a concedere una velata forma di decentramento per la Sardegna⁽⁴⁰⁾.

Verso la fine del mese inoltre un'altra delegazione, composta questa volta da Luigi Oggiano (direttore regionale del PSD'A), Dino Giacobbe (delegato regionale della Federazione dei Combattenti), Raffaele Angius (delegato del partito per la provincia di Cagliari), Candido Adami (delegato dei Combattenti per la provincia di Sassari) e l'ingegner Rodolfo Prunas, è ricevuta da Mussolini dopo qualche giorno d'attesa. Nel documento presentato al Duce il 30, si lamenta il clima di violenze e intimidazioni che si respira in Sardegna e si auspica un miglioramento della situazione; da parte sua il capo del governo s'impegna formalmente affinché cessino le violenze. Nel medesimo incontro la delegazione sardista apprende la notizia della nomina del nuovo prefetto di Cagliari, il generale Asclepia Gandolfo.

(39) *Chi mai se ne è accorto*, in «Nuova Sardegna», 11-12 novembre 1922.

(40) Tutta la vicenda era nata in seguito ad uno scritto di un certo Mario Govi, autore di un articolo intitolato *Punti fondamentali per il riordinamento dello Stato* apparso su «Gerarchia» (a. 1923, n. 1), nel quale secondo quanto riportato «il fascismo ormai giunto al potere intende operare un particolare decentramento regionale». Per gli incontri successivi v. S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo ...*, cit., pp. 380-383, e E. LUSSU, *Marcia su Roma e dintorni*, Torino, Einaudi, 1945, pp. 126-134 e pp. 146-147. Per la documentazione v. ACS, Min. Int., Gabinetto Finzi, Ordine Pubblico 1923, b. 9, fasc. «Sassari».

Uomo di fiducia di Mussolini, Gandolfo arriva nell'isola col preciso scopo di attuare la tanto attesa fusione fra combattenti e partito nazionale fascista. Lo accompagna Piero Bolzon, vicesegretario del PNF, segno questo dell'importanza che rivestiva l'operazione del nuovo prefetto agli occhi di Mussolini⁽⁴¹⁾. Gli intenti del Gandolfo appaiono subito chiari, «riuscire, con un'accorta politica locale a dividere l'avversario, isolare l'ala più intransigente e coinvolgere in seno al fascismo i dirigenti e la base del Partito sardo d'azione»⁽⁴²⁾; è quanto scriverà Gandolfo al direttore della Pubblica Sicurezza De Bono sulla sua prima relazione, nella quale, dopo le parole di elogio per l'azione svolta dai combattenti, critica il fascismo locale nel quale si sono mescolati «affaristi, arrivisti e mestatori, che dalla nuova situazione sperano ricevere vantaggi personali e sfogo di vendette»⁽⁴³⁾.

La «Nuova Sardegna» pubblica un proclama redatto dal Gandolfo, nel quale il prefetto esprime il desiderio di giungere al più presto alla pacificazione degli animi:

Sarò tra voi, sardi, il cemento che aggrega le parti scomposte: una momentanea reazione di spiriti inquieti ha scompaginato il blocco granitico, fedele alla dinastia per antica tradizione, devoto alla Patria fino al Sacrificio, composto dai reduci della grande guerra, compagni di trincea e fratelli nella morte e nella Gloria⁽⁴⁴⁾.

Circa un mese dopo, in un'intervista rilasciata ad Antonello Caprino sul «Giornale d'Italia», Gandolfo ribadiva la sua intenzione di rilanciare il fascismo locale con l'apporto dei combattenti sardi, sostenendo che era necessario:

[...] rifare tutto perché il fascismo non ha ancora una vera efficienza, e creare un nuovo movimento in conformità delle tradizioni e del sentimento isolano,

⁽⁴¹⁾ Per un quadro generale sulle trattative svolte dal nuovo prefetto v. S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo ...*, cit., pp. 351 e ss.; L. NIEDDU, *Dal combattentismo al fascismo ...*, cit., pp. 233-274; L. ORTU, *Il «Sardofascismo» nelle carte di Paolo Pili. Contributo per una storia della questione sarda*, in «Archivio storico sardo», vol. XXXVI, 1989, pp. 293-337. Le fasi che portano alla fusione sono state ricostruite dal suo principale protagonista, Paolo Pili, del quale v. *Grande cronaca, minima storia*, Cagliari, Società Editrice Italiana, 1946, pp. 84-167.

⁽⁴²⁾ Cfr. S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo ...*, cit., pp. 387-388.

⁽⁴³⁾ Rapporto del prefetto al direttore generale di Pubblica Sicurezza De Bono del 4 gennaio 1923, in ACS, Min. Int., Gabinetto Finzi, Ordine Pubblico 1923, b. 4, fasc. 36, «Cagliari».

⁽⁴⁴⁾ *Una circolare del prefetto*, in «Nuova Sardegna», 5-6 gennaio 1923.

in cui siano presenti gli elementi buoni del fascismo e quelli buoni dei combattenti, trascurando quelli che furono travolti dall'idea repubblicana⁽⁴⁵⁾.

Nel frattempo il Direttorio del PSD'A, riunito a Macomer il 10 gennaio, nomina Emilio Lussu plenipotenziario nelle trattative col nuovo prefetto.

Gandolfo riponeva su di lui grandi speranze, per il forte ascendente esercitato sui combattenti isolani, e riteneva di poterlo mettere a capo del rifondato partito fascista sardo⁽⁴⁶⁾. Lussu stesso, almeno all'inizio, non si mostrò contrario alla fusione, nella prospettiva che rifondando il locale partito fascista si potessero realizzare quei principi e quelle aspirazioni del sardismo, che erano stati a lungo ignorati e travisati in campo nazionale.

Le condizioni che Lussu pone sul tavolo delle trattative, fermo restando che il Partito sardo entrando nel fascismo non avrebbe dovuto rinunciare a nessun punto programmatico, furono l'impegno immediato del governo per le aspirazioni autonomistiche della Sardegna, l'esenzione dell'isola dai dazi doganali e, infine, accettare senza discussione le sue dimissioni dalla carica di deputato ed il conseguente ritiro dalla vita pubblica⁽⁴⁷⁾.

In questi concitati giorni il nuovo prefetto si adoperava attivamente nello scioglimento e nella successiva rifondazione di tutti quei fasci che non corrispondevano ai veri valori del fascismo, scontrandosi coi fascisti della «prima ora», come il gruppo di Sorcinelli e di Caput, che si opponevano all'ingresso nel fascismo di molti ex sardisti.

In un manifesto dato alle stampe e datato 22 gennaio, Gandolfo annuncia l'avvenuta fusione⁽⁴⁸⁾. L'annuncio formale è dato durante la seduta inaugurale del nuovo Consiglio provinciale di Cagliari.

È con un certo stupore e sconcerto che la «Nuova Sardegna» pubblica la notizia della fusione, anche se, secondo quanto affermato da Lussu, non si doveva considerare definitiva⁽⁴⁹⁾.

⁽⁴⁵⁾ A. Caprino, *Intervista col generale Gandolfo*, in «Nuova Sardegna», 2-3 febbraio 1923.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. L. NIEDDU, *Dal combattentismo al fascismo ...*, cit., p. 239.

⁽⁴⁷⁾ Per un quadro dettagliato v. *Storia delle trattative sardo-fasciste*, in «Il Popolo Sardo», 18 febbraio 1923.

⁽⁴⁸⁾ Si veda il *Manifesto del generale Gandolfo*, inserito in Appendice al volume di L. NIEDDU, *Dal combattentismo al fascismo ...*, cit., p. 330.

⁽⁴⁹⁾ Il resoconto della seduta, con gli interventi degli onorevoli Lussu e Corsi, assieme ai suddetti manifesti, sono in *Tutto è possibile a questo mondo! La fusione*

L'atteggiamento del giornale sassarese è accondiscendente e allo stesso tempo sprezzante verso i sardisti rimasti esclusi dall'accordo, che, sosteneva, miravano ad avere un ruolo determinante nelle trattative.

Obiettivo successivo del prefetto era di costituire una commissione *ad hoc* per definire nei dettagli la fusione ed eventuali particolari tecnici⁽⁵⁰⁾. Se tuttavia il grosso dei combattenti, grazie all'opera incessante del Gandolfo, sembrava orientato a confluire nel partito fascista, i dirigenti erano più restii alla fusione, se non del tutto contrari.

Chiara era la presa di posizione del Bellieni, che a malincuore osservava l'evolversi della vicenda da Napoli, dove si trovava per lavoro:

Non posso acconsentire senza un fremito d'orrore che i nostri vessilli si confondano con quel gagliardetto fascista la cui freccia s'infisse nel petto di Efisio Melis, il primo martire dell'idea autonomista.

A quelli che furono miei amici politici voglio ricordare che se c'era qualcosa da ammirare nella storia del fascismo, era la inflessibile tenacia dei primi suoi propagandisti, che dinanzi alla tempesta bolscevica seppero difendere i propri ideali e resistere ad insulti e violenze, e a pagare di prima persona quando il pericolo era reale e preciso [...] ⁽⁵¹⁾.

Se i combattenti della provincia di Cagliari sono sempre più orientati verso la fusione, dalla provincia di Sassari giungono le proteste dei sardisti contrari, i quali, ribadendo la validità del programma di Macomer, chiedono al più presto la convocazione di un congresso per accertare le responsabilità dei dirigenti durante le trattative⁽⁵²⁾. Il Direttorio del PSd'A si affretta a tranquillizzare tutti, affermando la non veridicità delle voci relative allo scioglimento del partito.

La fusione coi combattenti si definisce il 14 febbraio: è la cosiddetta «piccola fusione», in occasione della quale passano al fascismo i

dei sardisti coi fascisti, in «Nuova Sardegna», 25-26 gennaio 1923. L'on. Corsi aveva polemizzato «con gli ex sardisti pensando alla figura che fanno oggi coloro i quali, più per paura che per convinzione si squagliano e diventano fascisti». Di lì a pochi giorni Lussu deciderà di lasciare l'incarico che gli era stato affidato dal Direttorio del partito. Il documento del prefetto è in *Il disaccordo nell'accordo di Cagliari*, «Nuova Sardegna», 26-27 gennaio 1923.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. G. SOTGIU, *Storia della Sardegna ...*, cit., pp. 213-214.

⁽⁵¹⁾ Intervento apparso per la prima volta su «Il Solco» sotto forma di lettera diretta a Paolo Pili, ripubblicato come *Un manifesto sardista*, in «Nuova Sardegna», 2-3 febbraio 1923.

⁽⁵²⁾ *I sardisti di Sassari invocano la convocazione di un congresso!*, in «Nuova Sardegna», 5-6 febbraio 1923.

primi quadri dirigenti del PSD'A, quasi tutti della sezione di Cagliari, tra i quali Nicola Paglietti, Giovannino Cao, Egidio Pilia, Enrico Endrich e Vittorio Tredici. Gandolfo attaccò i dirigenti e si rivolse direttamente ai combattenti concludendo così il suo appello: «I fascisti di Sardegna spalancano le porte delle loro sedi per voi: Combattenti sardi prendete il vostro posto, è tempo ormai; una più lunga assenza vi condannerebbe inevitabilmente»⁽⁵³⁾.

La sezione di Sassari si dissocia pubblicamente da quella di Cagliari e approva un ordine del giorno nel quale si riafferma la validità delle tesi sancite dal Congresso di Nuoro e si condanna come «opera non corrispondente ai sentimenti del partito»⁽⁵⁴⁾ l'esito delle trattative condotte dalla delegazione nominata dal Direttorio; si ribadisce infine la necessità di convocare un congresso straordinario «per accertare le responsabilità e riesaminare la situazione»⁽⁵⁵⁾.

Al IV Congresso del PSD'A, tenutosi a Macomer il 4 marzo 1923, fu votato un o.d.g. firmato da Pili, Puggioni, Sale, Senes e Siotto di «benevola attesa» verso il fascismo, dopo che durante i lavori congressuali si era avuto uno scontro fra la tesi filofascista, appoggiata dal Paglietti, e quella antifascista sostenuta dal Puggioni. Quest'ultimo, temendo di restare isolato, aveva finito per accettare l'ordine del giorno sperando in un accordo accettabile⁽⁵⁶⁾. Furono incaricati di portare avanti le trattative Paolo Pili, già direttore del partito, e l'avv. Putzolu, già delegato dei combattenti.

Le trattative condotte dai due delegati possono considerarsi concluse il 26 aprile⁽⁵⁷⁾ con la «grande fusione», che segna il passaggio definitivo al fascismo di quasi la totalità dei dirigenti, oltre che della gran parte degli iscritti. Solo Lussu, Mastino, Oggiano e pochi altri tra i dirigenti e quadri rimarranno fedeli al partito⁽⁵⁸⁾.

Allo stesso tempo il generale Gandolfo provvede a ricomporre i quadri del Direttorio del PNF delle due provincie con l'inserimento

⁽⁵³⁾ Si veda il rapporto del 26 gennaio in ACS, Min. Int., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. e RR., 1923, b. 50.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. P. PILI, *Grande cronaca ...*, cit., p. 109.

⁽⁵⁵⁾ Cfr. S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo ...*, cit., p. 399.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. L. NIEDDU (a cura di), *Luigi B. Puggioni e il PSD'A*, Cagliari, Fossataro, 1962, p. 90.

⁽⁵⁷⁾ Cfr. P. PILI, *Grande cronaca ...*, cit., p. 165.

⁽⁵⁸⁾ *Un nuovo sfaldamento del partito sardo*, in «Nuova Sardegna», 28-29 aprile 1923.

di molti ex sardisti ⁽⁵⁹⁾. La direzione del partito nella provincia di Cagliari è affidata ad un triumvirato composto da A. Zirano, A. Caprino e P. Pili; il nazionalista Alberto Cocco Ortu è chiamato a ricoprire la carica di segretario politico del fascio cagliaritano. A Sassari la segreteria politica è assunta da Antonio Leoni, affiancato da Senes, Angioni e Meloni.

Anche in provincia di Sassari la situazione si modifica col passaggio al fascismo di parte della borghesia locale e di esponenti di primissimo piano del PSd'A, al quale rimane fedele la massa dei combattenti.

La situazione politica a Sassari e nella sua provincia era tuttavia radicalmente diversa da quella del cagliaritano; un ostacolo per il fascismo era infatti rappresentato dalla locale classe dirigente. Il gruppo politico democratico radicale facente capo al Satta Branca, come ebbe a segnalare il prefetto Mario Sani ⁽⁶⁰⁾, egemonizzava la scena politica, mentre i fasci locali si caratterizzavano per la loro scarsa consistenza; in provincia risiedeva inoltre lo «zoccolo duro» dell'antifascismo sardo (D. Giacobbe, P. Mastino, L. Oggiano, L. B. Puggioni). Come rileva Sechi tuttavia «[...] non preoccupa tanto il sardismo di Nuoro, con le sue ramificazioni, né il nucleo socialcomunista di Tempio, quanto la neutralizzazione di coloro che sembrano meno temibili, ma sono i veri agenti disgregatori» ⁽⁶¹⁾.

La «Nuova Sardegna», che si era attestata su posizioni filofasciste per tutto il 1923, espresse un giudizio fortemente critico sulla fusione nonché sulle nomine del Direttorio per la rifondazione dei fasci; concordemente con i fascisti della «prim'ora» accusò i transfughi sardisti, definendoli «mercanzie ormai deprezzate che non ebbero il coraggio e la fierezza del Bellieni, e per il cui acquisto non c'era bisogno di fare tanto rumore». ⁽⁶²⁾

Dalle colonne della «Nuova Sardegna» il gruppo dirigente sardista, rimasto ostile al fascismo, smentì le affermazioni del segretario provinciale dei fasci di Sassari, secondo cui il partito sardo era scomparso. L'ing. Salvatore Sale, direttore regionale del PSd'A, in un documento diffuso dopo la fusione, fa appello a tutte le sezioni rimaste fedeli:

⁽⁵⁹⁾ *Dopo la fusione dei sardisti coi nazionalfascisti*, in «Nuova Sardegna», 30 aprile-1 maggio 1923.

⁽⁶⁰⁾ ACS, Min. Int., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., b. 52, fasc. «Sardegna», relazione al sottosegretario per l'Interno Finzi del 16 febbraio 1923.

⁽⁶¹⁾ Cfr. S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo ...*, cit., p. 411.

⁽⁶²⁾ *Il parto della montagna*, in «Nuova Sardegna», 30 aprile-1 maggio 1923.

Nessun fatto è avvenuto per giustificare in qualche modo l'atto di questi nostri amici che con noi hanno combattuto le più belle battaglie per la rigenerazione dell'isola. Il partito resta integro come in passato. L'idea autonomistica che ci ha uniti ed avvinti, che è stata ed è la nostra ragion d'essere, rimarrà sempre ad esprimere il tenace sforzo dei sardi per ritrovare in se stessi i mezzi della propria vita e della propria grandezza nel nome della Sardegna e nel nome d'Italia⁽⁶³⁾.

Un importante passo per la conquista dell'isola al fascismo è costituito dalla visita ufficiale di Mussolini, giunto in Sardegna il 9 giugno 1923. La visita fu un vero bagno di folla per il capo del governo, ovunque accolto, come segnalano le cronache del tempo, da calorose manifestazioni di gioia della popolazione⁽⁶⁴⁾. Anche la «Nuova Sardegna» seguì con vivo interesse le tappe del viaggio, evidenziando il consenso raccolto da Mussolini⁽⁶⁵⁾, anche per il profondo interesse che aveva mostrato verso «l'isola derelitta».

Il gruppo democratico-radicale sassarese, a differenza dei rappresentanti degli altri gruppi politici cittadini, non partecipò comunque agli incontri ufficiali in Prefettura, mettendo così in evidenza una frattura destinata ad acuirsi col tempo. La fusione sardo fascista, come ebbe modo di segnalare il prefetto di Sassari Mario Sani⁽⁶⁶⁾, andava contro gli interessi del Satta Branca e del suo gruppo, sicché la «Nuova Sardegna», che ne era il portavoce, svolgeva «una campagna ostile all'azione di S. E. Gandolfo, con articoli e con commenti che tendono a svalutarla». Il giornale, inoltre, ostacolava i tentativi fusionistici nella provincia di Sassari, condotti dal prefetto Sani in accordo col generale Gandolfo, manifestando «un atteggiamento più che mai mordace». In questo il giornale sassarese era sostenuto anche da Michele Saba⁽⁶⁷⁾, repubblicano e antifascista, corrispondente da

⁽⁶³⁾ S. Sale, *Il Partito Sardo d'Azione smentisce la fusione*, in «Nuova Sardegna», 8-9 maggio 1923.

⁽⁶⁴⁾ Cfr. G. SOTGIU, *Storia della Sardegna ...*, cit., p. 234.

⁽⁶⁵⁾ Si vedano le cronache della «Nuova Sardegna» nei giorni 11-12, 12-13 e 13-14 giugno 1923.

⁽⁶⁶⁾ Cfr. la relazione del prefetto Mario Sani al Ministero dell'Interno del 26 febbraio 1923 relativa alla situazione politica in provincia di Sassari, nella quale si chiedeva anche la sostituzione del corrispondente del «Giornale d'Italia» Michele Saba con un altro elemento favorevole alla fusione, in ACS, Min. Int., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., 1923, b. 52, fasc. «Sardegna».

⁽⁶⁷⁾ Questi era accusato di contravvenire allo spirito informatore del «Giornale d'Italia» e di servirsene per i suoi fini; v. il telegramma del prefetto Sani all'Ufficio di Presidenza del Consiglio dei Ministri, 8 marzo 1923, in ACS, Min. Int., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., 1923, b. 52, fasc. «Sardegna».

Sassari del «Giornale d'Italia», quotidiano che godeva di un'ampia diffusione in tutta la provincia, grazie alla pagina di cronaca sarda⁽⁶⁸⁾.

Per quanto riguarda il gruppo dirigente della «Nuova Sardegna», si deve ricordare che dopo la morte del direttore Medardo Riccio, il quale aveva mostrato aperte simpatie verso il fascismo, avvenuta il 18 gennaio 1923⁽⁶⁹⁾, il resto della dirigenza, composto da Pietro Satta Branca, Mario Berlinguer, e Pietro Moro, da sempre attestato su posizioni democratiche e radicali, andava scontrandosi con l'ultimo proprietario, Filippo Garavetti, che professava ormai palesemente la sua fede fascista. Il consiglio d'amministrazione nominò in sostituzione del defunto direttore Pietro Satta Branca, che assunse così la guida del quotidiano fino alla sua morte. Nei primi mesi di direzione del giornale egli cercò di mantenere una posizione neutrale verso il fascismo, sebbene si andasse allora profilando la fusione tra sardisti e fascisti. Dopo la «piccola fusione», che aveva segnato il primo passaggio di una parte dei sardisti nelle fila del fascismo, ed in seguito ad un articolo di Antonello Caprino comparso sul «Giornale d'Italia», che esprimeva la necessità di uscire dagli equivoci in cui restavano coinvolti uomini e partiti politici dell'isola di fronte al fascismo, la «Nuova Sardegna» chiariva la propria posizione in un editoriale nel quale esprimeva il proprio orientamento politico nei confronti del fascismo:

La nostra propaganda a favore delle sue idealità nazionali ebbe origini molto anteriori, sino da un'epoca in cui non c'era da guadagnare nulla a manifestare simpatie fasciste [...]. Noi siamo col fascismo non dentro il fascismo. Ecco il punto della differenziazione, netto, preciso, inequivocabile⁽⁷⁰⁾.

In conclusione si ribadisce la «devozione per l'idea», la fedele adesione al radicalismo che ha sempre contraddistinto l'attività del giornale:

[...] la nostra camicia resta quella che abbiamo indossato, quando, seguendo il nostro maestro F. Cavallotti siamo entrati nel campo radicale – il radicalismo è diventato democrazia sociale; e noi – democratico sociali – se-

⁽⁶⁸⁾ Su Michele Saba v. i saggi di A. BORGHESI, *Il movimento repubblicano in Sardegna dalla prima guerra mondiale al fascismo*, e di A. CESARACCIO, *Michele Saba giornalista*, in «Archivio trimestrale», luglio-settembre 1985, pp. 557-582 e pp. 613-620.

⁽⁶⁹⁾ *L'unanime cordoglio per la morte del nostro direttore*, in «Nuova Sardegna», 19-20 gennaio 1923.

⁽⁷⁰⁾ *Fuori dall'equivoco*, in «Nuova Sardegna», 10-11 marzo 1923.

guiamo nei riguardi del fascismo le direttive che ci furono prima insegnate dalle nostre idealità nazionali e ci furono poi indicate dalla direzione del partito ⁽⁷¹⁾.

L'intervento chiarificatore della «Nuova Sardegna» è utile per meglio comprendere l'atteggiamento del giornale in questo periodo. La «Nuova Sardegna», seppur attestata per quasi tutto il 1923 su posizioni di una formale adesione al fascismo, è fortemente critica verso talune decisioni prese dal governo che colpiscono gli interessi della città. È il caso dello scioglimento del Consiglio comunale di Sassari e la successiva nomina a commissario prefettizio di Candido Mura, già delegato della Federazione dei combattenti, che prende il posto del sindaco uscente Flaminio Mancaleoni. L'indignazione del giornale, ferma e pacata, è evidente:

è bastato l'invito di una minoranza esigua [...] perché sotto il pretesto dell'ordine pubblico, che nessuno ha osato turbare, si sia stroncata la vita della legittima rappresentanza del comune, e questo sia stato un'altra volta affidato ad una amministrazione straordinaria di cui nulla faceva sentire la necessità se non forse le mire di pochi e non autorevoli elementi ⁽⁷²⁾.

L'improvvisa morte di Pietro Satta Branca tuttavia mutò i rapporti all'interno del gruppo e servì di chiarificazione circa l'orientamento futuro.

A Sassari, città di cui era stato più volte sindaco e deputato, vi fu un generale cordoglio per la sua scomparsa. Il giornale da lui fondato, e di cui aveva mantenuto il controllo fino all'ultimo, lo ricordò con parole di viva commozione: «fu veramente una delle più belle e grandi figure di uomo politico e di cittadino che Sassari abbia mai avuto [...] tutti conoscevano e riconoscevano la bellezza e la forza della sua fisionomia morale e politica» ⁽⁷³⁾.

Profonde perplessità suscitavano nella «Nuova Sardegna» le scelte operate dal governo in materia di politica interna, come la decisione di Mussolini di limitare la libertà di stampa attraverso disposizioni che imbavagliavano di fatto le opposizioni e quindi lo stesso quotidiano sassarese. La «Nuova Sardegna» difende le proprie scelte editoriali, caratterizzate da una «correttezza scrupolosa», sottolinean-

⁽⁷¹⁾ *Ibidem.*

⁽⁷²⁾ *Lo scioglimento del Consiglio comunale*, in «Nuova Sardegna», 7-8 luglio 1923.

⁽⁷³⁾ *La morte di Pietro Satta Branca*, in «Nuova Sardegna», 14-15 luglio 1923.

do l'importanza della libertà di stampa, «conquista sacra ed intangibile»⁽⁷⁴⁾.

Pochi giorni dopo la morte di Satta Branca compare un manifesto della sezione cittadina del PNF, nel quale si attacca duramente l'atteggiamento assunto dalla «Nuova Sardegna», rea di andare contro il fascio locale e di voler screditare il fascismo sassarese:

Cittadini, fascisti!

Biechi avversari intendono continuare in una lotta sleale.

Essi, atteggiandosi a filofascisti attaccano ed intendono il fascismo e le istituzioni rette dal fascismo stesso, perseguendo una condotta che nemmeno ai veri nemici della Patria, sarebbe compatibile.

Cittadini, fascisti!

È da tempo che un lurido giornale – sopportato solo per ossequio alla disciplina del partito – ci combatte subdolamente e vigliaccamente, e ciò a spreghio del governo del Duce rinnovatore che è di severo ammonimento ai passati governi.

Anche ieri, falsarono e travisarono il pensiero del nostro commissario prefettizio, che è fascista e gentiluomo.

Deploriamo pertanto la slealtà e la poca dirittura di questi messeri ed invitiamo tutti i fascisti a tenere nella considerazione che merita la “Nuova Sardegna”, preferendo a questa giornali più onesti.

Sassari, 14-7-1923.

La Commissione provvisoria⁽⁷⁵⁾.

Dopo la morte dell'ex deputato radicale la guida del giornale è affidata al figlio Arnaldo, nominato direttore amministrativo. Il primo problema che il nuovo direttore si trova ad affrontare riguarda l'atteggiamento da assumere nei confronti del Garavetti per le sue già ricordate attestazioni di fedeltà al fascismo. Questi decise di annunciare pubblicamente il proprio distacco dal comitato direttivo del giornale, di cui era stato uno dei fondatori, indirizzando ai proprietari, Mario Berlinguer, Pietro Moro e Arnaldo Satta, una lettera aperta, nella quale si precisava che dopo le «ripetute pubbliche dichiarazioni di fede fascista» da lui espresse e la «sempre maggiore accentuazione della tendenza contraria manifestatasi nella “Nuova Sardegna”» non vi era la possibilità di continuare «in una convivenza giornalistica» che sarebbe certamente stata giudicata equivoca, e che non avrebbe potuto non intralciare la condotta del giornale⁽⁷⁶⁾.

⁽⁷⁴⁾ *Le restrizioni sulla libertà di stampa approvate dal Consiglio dei Ministri*, in «Nuova Sardegna», 13-14 luglio 1923.

⁽⁷⁵⁾ In «Nuova Sardegna», 28-29 luglio 1923.

⁽⁷⁶⁾ «Nuova Sardegna», 22-23 ottobre 1923.

La «Nuova Sardegna», ribadendo la propria posizione, affermava di non aver nessuna prevenzione dogmatica contro il fascismo, ricordando la posizione assunta all'indomani della marcia su Roma, ma di non dividerne gli atteggiamenti successivi ⁽⁷⁷⁾.

Il passo si era reso necessario anche in seguito alla progressiva presa di distanza dal fascismo da parte della «Nuova Sardegna» specialmente negli ultimi mesi, quando, attraverso numerosi editoriali, vi era stata una dura presa di posizione contro i provvedimenti di scioglimento decisi dal prefetto che colpivano numerose amministrazioni comunali ⁽⁷⁸⁾. Anche il Consiglio provinciale di Sassari sarà colpito da analogo provvedimento (4 dicembre 1923), teso come gli altri, ad eliminare qualsiasi dissidenza e ostilità; al suo posto s'insedierà una commissione regia presieduta dal viceprefetto Di Sanza. Anche in quest'occasione la presa di posizione del giornale sarà decisa: «i maggiori consessi della nostra isola sono stati soppressi con atti d'imperio [...]. Oggi non è possibile opporsi, lo stato fascista asseconda con troppa compiacenza l'interesse esclusivo di un partito» ⁽⁷⁹⁾, sosterrà la «Nuova Sardegna».

Analoghe considerazioni erano state fatte quando analoghi provvedimenti avevano colpito amministrazioni comunali della provincia di Sassari non allineate politicamente col Governo. Anche in queste occasioni la «Nuova Sardegna» aveva espresso le sue critiche, specificando come tutto ciò fosse estraneo alla pacifica realtà isolana, fatta di tolleranza politica e rispetto delle istituzioni ⁽⁸⁰⁾.

È questo un periodo di contrasti all'interno del fascismo a livello nazionale; un momento delicato, dovuto all'ingrossamento delle sue fila per il passaggio di molti uomini nuovi che vanno scontrandosi con la vecchia guardia antemarcia ⁽⁸¹⁾. Negli ultimi sei mesi del '23 in tutta l'isola sono sciolti per ordine del prefetto 120 amministrazioni comunali, comprese quelle di Cagliari e Sassari, e i due relativi

⁽⁷⁷⁾ *Ibidem.*

⁽⁷⁸⁾ *Gli scioglimenti nelle amministrazioni di Cagliari*, «Nuova Sardegna», 24-25 agosto 1923. All'indomani dello scioglimento del Consiglio provinciale del capoluogo si ricordano anche gli altri decreti che colpiscono l'amministrazione comunale e la Cassa Agraria.

⁽⁷⁹⁾ *L'assalto alla provincia e Responsabilità e coerenza*, in «Nuova Sardegna», 9-10 novembre e 3-4 dicembre 1923.

⁽⁸⁰⁾ Cfr. «Nuova Sardegna», 27-28 e 29-30 ottobre 1923.

⁽⁸¹⁾ Cfr. R. DE FELICE, *Mussolini il fascista*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 401-427.

Consigli provinciali; la maggior parte di queste amministrazioni si trovava nella provincia di Cagliari⁽⁸²⁾. In tutti i casi le motivazioni addotte erano dovute o al turbamento dell'ordine pubblico o a irregolarità amministrative. La «Nuova Sardegna» accusa il nuovo fascismo, rilevando che i nuovi commissari sono spesso malvisti dalla popolazione e mettendo in dubbio il consenso al partito di governo, che non troverebbe riscontro nella volontà popolare⁽⁸³⁾.

I problemi per il fascismo in provincia di Sassari non si limitano a questi aspetti. Vari provvedimenti adottati dal governo – riforma scolastica Gentile, finanziamento all'università, nuove imposte - non fanno altro che alimentare il malumore, giacché la centralità del nuovo ordinamento prevede meno fondi per gli enti locali che si devono accollare responsabilità sempre maggiori. Per la provincia di Sassari dobbiamo ricordare la soppressione del Provveditorato agli Studi e dell'Ufficio scolastico, nonché l'incerta sopravvivenza dell'Università di Sassari e la razionalizzazione degli istituti superiori a svantaggio dei centri minori e rurali. Tutto ciò va ad aggiungersi all'ostile campagna condotta dalla stampa locale, sia da «L'Unione Sarda», organo del Sorcinelli e dei fascisti «dissidenti», sia dalla «Nuova Sardegna», espressione della vecchia classe democratica e radicale. Il quotidiano sassarese capisce e coglie questi malumori; forte della sua diffusione, cavalca l'onda della protesta con importanti editoriali che mettono in luce vari aspetti della politica fascista poco attenta alla complessa realtà isolana⁽⁸⁴⁾. In questo clima d'incertezza e malcontento si arriva alla fine dell'anno, quando un abile colpo di mano progettato dai fascisti sassaresi rovescia, come ricordato, l'amministrazione provinciale.

Per il fascismo locale, in vista delle successive elezioni, si rende necessario disporre di un proprio organo d'informazione, data l'aperta ostilità manifestata dai due maggiori quotidiani dell'isola «L'Unione Sarda» e la «Nuova Sardegna». Grazie al generoso contri-

⁽⁸²⁾ Cfr. S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo ...*, cit., pp. 426-427.

⁽⁸³⁾ A. Satta, *La pirotecnica e la piccola realtà*, in «Nuova Sardegna», 29-30 ottobre 1923. Paolo Pili nella sua ricostruzione delle vicende del periodo sostenne che tali scioglimenti erano serviti a cacciare dalla scena politica isolana le cricche dei notabili democratico-liberali che vi avevano fatto da padrone per decenni. Cfr. P. PILI, *Grande cronaca, minima storia ...*, cit., pp. 174-175.

⁽⁸⁴⁾ M. Berlinguer, *Un'ora grave per la provincia di Sassari*, in «Nuova Sardegna», 15-16 settembre 1923, e C. Demartis, *Sardegna, fascismo e la tomba di Tù-tankamen*, in «Nuova Sardegna», 15-16 febbraio 1924. Per un'analisi della crisi economica in Sardegna, S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo ...*, cit., pp. 433-452.

buto finanziario di un gruppo d'industriali della provincia di Cagliari, nasce «Il Giornale di Sardegna». L'operazione condotta da A. Caprino, che il Gran Consiglio del fascismo aveva nominato Alto Commissario per la Sardegna⁽⁸⁵⁾, non fu ben accolta dal Gandolfo, che voleva evitare un'influenza troppo marcata degli industriali sul giornale.

Analoga operazione è svolta in provincia di Sassari, dove l'antifascismo sempre più esplicito della «Nuova Sardegna» non poteva non portare allo scontro con la Federazione provinciale fascista. In più di un'occasione la direzione del giornale fu avvertita che non si sarebbe tollerato oltre il suo atteggiamento ostile.

Per il fascismo sassarese divenne a questo punto indispensabile poter contare su un proprio organo di stampa. Grazie all'intervento dell'Unione Industriale e Commerciale di Sassari, il 2 marzo 1924 esce il primo numero de «L'Isola», organo ufficiale del PNF⁽⁸⁶⁾.

L'anno si chiude con la notizia del decreto che sancisce la chiusura della legislatura: nell'imminenza delle consultazioni elettorali, la «Nuova Sardegna» auspica che le nuove elezioni siano un segno della volontà «chiarificatrice» di Mussolini⁽⁸⁷⁾. Verso la fine dell'anno, in occasione dell'anniversario della fondazione del giornale, il direttore, in una lettera ai lettori, ribadisce l'indipendenza politica del giornale mettendo in rilievo la serenità e l'obiettività con le quali erano stati affrontati i problemi della Sardegna⁽⁸⁸⁾.

Alle elezioni politiche del 6 aprile 1924 oltre la lista fascista «blindata» di otto candidati, equamente distribuiti fra ex sardisti e fascisti «lissiani» (ne facevano parte C. Sanna, P. Lissia, A. Caprino, G. Cao, A. Putzolu, P. Pili, A. Leoni e S. Siotto), si presentano altre cinque liste: il partito sardo d'azione, che presenta quattro candidati (C. Bellieni, U. Cao, E. Lussu e P. Mastino), il partito socialista e quello popolare, tre nomi (per il primo, A. Corsi, C. Prampolini e G. Ciuffo, per il secondo P. Delitala, A. Segni e G. Mastino), una lista privata dell'ex deputato Sanna Randaccio e la lista «Stella nera a

(85) La nomina del Caprino aveva suscitato molte proteste, come riferiva il prefetto Sani al Ministero dell'Interno: «la notizia fu accolta da molti Fasci con crescente malumore acuito dalle dimissioni del delegato regionale Falchi e del segretario provinciale Pilo». La relazione del prefetto è in ACS, Min. Int., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., 1923, b. 52, fasc. «Sardegna».

(86) Cfr. L. PISANO, *Stampa e società in Sardegna ...*, cit., pp. 85-86.

(87) «Nuova Sardegna», 13-14 dicembre 1923.

(88) *Ai lettori*, in «Nuova Sardegna», 18-19 dicembre 1923.

cinque punte”, espressione delle forze liberali e democratiche, sostenuta dalla «Nuova Sardegna», che appoggiava in particolare il candidato sassarese Mario Berlinguer, e della quale facevano parte anche l'anziano Cocco Ortu, Antonello Zonchello e Mansueto Aresu.

Durante la campagna elettorale le autorità fasciste adottarono una serie di provvedimenti volti ad evitare qualsiasi «intemperanza»: i giornali d'opposizione furono imbavagliati e impediti di svolgere una regolare attività; scattano sequestri e assalti di squadre fasciste alle rivendite dei giornali, allo scopo di bruciare le copie dei giornali d'opposizione. Dopo la chiusura de «L'Unione sarda», voluta e abilmente architettata dal prefetto di Cagliari, la «Nuova Sardegna», il giornale cattolico «Corriere di Sardegna» e il quotidiano della sera «Sardegna», espressione del PSD'A di Cagliari che sostituì dal marzo all'aprile 1924 «Il Solco»⁽⁸⁹⁾, rimangono gli ultimi baluardi della stampa democratica nell'isola.

La campagna elettorale si svolge in un clima teso che vede molti candidati dell'opposizione ostacolati e fisicamente impediti di compiere una regolare propaganda. La «Nuova Sardegna», che sostiene la lista democratico-liberale, cerca di combattere l'astensionismo ed invita tutti gli elettori a non farsi intimidire ed andare a votare.

Il voto in Sardegna segnò, come nel resto della penisola, il successo del PNF, anche se in misura minore rispetto alla media nazionale. I sardisti, nonostante le difficoltà causate dalla fusione, elessero Mastino e Lussu, i popolari mandarono alla Camera Delitala, mentre la lista “Stella” elesse Berlinguer; il capolista Cocco Ortu non fu eletto e concludeva così la sua quarantennale esperienza parlamentare⁽⁹⁰⁾.

La «Nuova Sardegna» continuerà la propria attività accentuando le sue posizioni antifasciste, specialmente negli anni 1924-25, in difesa delle istituzioni e delle libertà individuali sempre più minacciate dal fascismo. In occasione del delitto Matteotti il giornale condusse una dura campagna contro il fascismo, facendosi portavoce dell'indi-

⁽⁸⁹⁾ Cfr. L. PISANO, *Stampa e società in Sardegna*, cit., pp. 86-87, e G. FOIS, E. PILIA, *I giornali sardi ...*, cit., pp. 153-155.

⁽⁹⁰⁾ Per i dati delle elezioni v. MINISTERO DELL'ECONOMIA NAZIONALE, *Direzione generale della Statistica. Statistica delle elezioni generali politiche per la XXVII legislatura (6 aprile 1924)*, Roma, 1924, e la «Nuova Sardegna», 8-9, 9-10, 10-11 aprile 1924. Un'analisi del voto è in S. SECHI, *Dopoguerra e fascismo ...*, cit., pp. 452-463; M. BRIGAGLIA, *La classe dirigente a Sassari ...*, cit., pp. 239-243; G. SOTGIU, *Storia della Sardegna dalla grande guerra al fascismo...*, cit., pp. 258-262; R. DE FELICE, *Mussolini il fascista ...*, cit., pp. 518-618.

gnazione generale che l'assassinio del deputato socialista aveva sollevato. La conseguenza immediata, una volta che Mussolini risolse in suo favore la crisi, fu la decisione di un ulteriore giro di vite sulla stampa, con un decreto che imbavagliava di fatto le opposizioni; seguirono il primo dei tanti sequestri che porteranno nel gennaio del 1926 alla chiusura definitiva del foglio democratico sassarese, che cesserà le pubblicazioni dopo trentacinque anni d'intensa attività giornalistica, per poi riprenderle solamente nel secondo dopoguerra, nell'aprile del 1947.

LUCA VARGIU

MARCEL DUCHAMP. *READYMADE*
E DIFFERENZIAZIONE ESTETICA

SOMMARIO: 1. Analogie tra differenziazione estetica e *readymade*. – 2. Il carattere ontologico delle poetiche contemporanee. Con un *excursus* su Gadamer. – 3. Duchamp critico dell'autonomia dell'arte. – 4. Processo creativo e rapporto opera-pubblico. – 5. Gusto e posterità.

1. *Analogie tra differenziazione estetica e readymade*. – Nella «differenziazione estetica» Hans Georg Gadamer individua, come scrive Paolo D'Angelo, una sorta di «peccato originale dell'estetica moderna» ⁽¹⁾. Essa corrisponde alla giustificazione che il pensiero filosofico otto-novecentesco elabora per ciò che Gadamer stesso chiama «il punto di vista dell'arte», ovvero il processo di autonomizzazione dell'arte nella modernità, avvenuto nel segno dell'estetizzazione ⁽²⁾. L'arte, rendendosi indipendente dagli altri piani della cultura e dalle altre attività umane, diviene in età moderna solo arte, misurabile con il proprio specifico metro; le opere, da forme che potevano assolvere ai più diversi compiti della vita umana e che trasmettevano contenuti ideali, profani, mitici e religiosi, divengono correlato esclusivo di una «coscienza estetica» ⁽³⁾ che le fruisce come oggetti isolati, separati dal proprio mondo e dal contesto storico-culturale in cui hanno avuto origine e da cui traggono la loro ragione d'essere. Esse devono pertanto escludere, come momenti esteriori ed extraestetici, «scopo, funzione, significati e contenuti»:

(1) P. D'ANGELO, *L'estetica di Benedetto Croce*, Roma-Bari 1982, p. 27.

(2) H.G. GADAMER, *Verità e metodo* (1960), tr. it. di G. Vattimo, Milano 1983², p. 113 e *passim*.

(3) *Ivi*, sopr. pp. 110 ss. e 118 ss.; ID., *La problematicità della coscienza estetica* (1958), tr. it. di R. Dottori in *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, Genova 1986, pp. 61-70.

Ciò che chiamiamo opera d'arte e che esperiamo esteticamente ha [...] la sua base in un'operazione di astrazione. In quanto si prescinde da tutto ciò in cui un'opera si radica come nel suo originario contesto vitale, da ogni funzione religiosa o profana in cui essa era posta e in cui aveva il suo significato, l'opera diventa visibile come «pura opera d'arte». [...] Chiamo questa operazione della coscienza estetica la «differenziazione estetica». Con questo termine intendo caratterizzare [...] quella astrazione che sceglie solo in riferimento alla qualità estetica come tale. [...] La coscienza estetica fa astrazione da tutte le condizioni entro le quali noi possiamo accedere all'opera ed essa ci mostra. Una tale differenziazione è essa stessa specificamente estetica. Distingue la qualità estetica di un'opera da tutti i momenti contenutistici che richiedono da noi una presa di posizione sul piano del contenuto, sul piano morale o su quello religioso, e la intende nel suo puro essere estetico ⁽⁴⁾.

A Gadamer preme mettere in risalto il fatto che la differenziazione estetica comporta una separazione dell'arte dall'ambito della verità. In seguito all'affermarsi di un ideale della conoscenza modellato sul metodo delle scienze naturali e ristretto a esso, l'arte disconosce i propri rapporti con il mondo reale e con la natura, recidendo i vincoli ontologici che ne definivano lo statuto non solo nella concezione classica della *mimesis*, ma anche nella teoria kantiana, in cui il genio è inteso come il talento innato tramite cui la natura dà la regola all'arte, e ancora nell'estetica romantica, per la quale la creazione inconscia del genio è pur sempre radicata nella natura. La concezione di un "disimpegno" dell'arte rispetto alla sua portata veritativa ha origine nella filosofia di Kant, la quale restringe l'ambito della conoscenza alla funzione teoretica della ragione e, nell'intento di fondare il campo estetico in maniera autonoma, introduce la nozione del disinteresse. Ma mentre il pensiero kantiano continua a muoversi entro un orizzonte ontologico, tale orizzonte si dissolverà in seguito, cosicché le posizioni filosofiche successive, pur nelle reciproche differenze, concepiranno tutte l'esperienza estetica come un dominio distinto dalla realtà e dalla natura, un ambito specializzato e autonomo rispetto alle altre esperienze, piani della cultura, valori ⁽⁵⁾.

Alla differenziazione estetica il museo dona un'esistenza concreta: esso, infatti, è il luogo in cui l'arte, sradicata dal suo mondo e dal suo contesto, viene offerta alla contemplazione silenziosa del fruitore. Qui le opere sono sottoposte a un'azione violenta, a una vera e propria «metamorfosi», come la chiama André Malraux, la cui idea del *musée imaginaire* costituisce al tempo stesso una conferma e una

⁽⁴⁾ Id., *Verità e metodo*, cit., pp. 114-115.

⁽⁵⁾ Cfr. *ivi*, pp. 59-131.

teorizzazione della differenziazione estetica ⁽⁶⁾. La metamorfosi riguarda, in particolare, l'arte del passato: la produzione artistica moderna, infatti, è ben consapevole di essere solo arte e di realizzare opere da destinare a spazi e momenti appositi, come mostre ed esposizioni, che del museo costituiscono l'anticamera. È proprio l'arte moderna, in quanto autonoma, a inaugurare l'esperienza del museo e a determinare, di conseguenza, la modalità di ricezione anche delle opere del passato: queste, separate dal proprio mondo, che tendevano a rafforzare e che, a sua volta, dava loro vita, vivono nel presente solo in virtù della qualità estetica ⁽⁷⁾.

L'operazione mediante la quale Marcel Duchamp realizza i *readymades*, sottraendo un oggetto comune alla sua quotidianità per esporlo al pubblico in una mostra, sembra presentare, a prima vista, un procedimento astrattivo simile a quello della differenziazione estetica. In entrambi i casi, infatti, si ha la separazione di un oggetto dal proprio mondo e dalla sua funzione, e in entrambi i casi tale separazione trova nel museo o nella mostra la sua concretizzazione. Ancora, in tutti e due i casi il procedimento astrattivo è frutto di una scelta: dell'artista, ma, come vedremo, con la complicità e la collaborazione attiva del fruitore, nell'operazione duchampiana; della coscienza estetica, cioè di una modalità di approccio che si riscontra tanto nella fruizione quanto nella creazione, nel processo descritto da Gadamer ⁽⁸⁾.

Rispetto alla differenziazione estetica, tuttavia, il *readymade* pare richiedere una radicalizzazione, in quanto, mentre l'astrazione operata dalla coscienza estetica «sceglie solo in riferimento alla qualità estetica come tale» e si rivolge a un oggetto, l'opera d'arte, dotato di questa qualità, la scelta del *readymade* si basa invece proprio sull'assenza della qualità estetica:

C'è un punto che voglio stabilire molto chiaramente ed è che la scelta di questi *readymades* non mi fu mai dettata da qualche diletto estetico. Questa scelta era fondata su una reazione di indifferenza *visiva*, unita al tempo stesso ad un'assenza totale di buono o cattivo gusto... di fatto un'anestesia totale ⁽⁹⁾.

⁽⁶⁾ A. MALRAUX, *Les voix du silence*, Paris 1951, p. 12 e *passim*.

⁽⁷⁾ Cfr. G. BATAILLE, *Manet* (1955), tr. it. di A. Cartoni, Firenze 1995, pp. 89-90; A. GEHLEN, *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna* (1960, 1986³), tr. it. di G. Carchia, Napoli 1989, p. 87.

⁽⁸⁾ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 115 e *passim*.

⁽⁹⁾ M. DUCHAMP, *A proposito dei «readymades»* (1961), tr. it. di E. Grazioli, in «Riga», 5, 1993, p. 29.

La mancata considerazione di questo carattere ha reso possibile leggere l'operazione duchampiana come illustrazione implicita, che è insieme un'accettazione, della differenziazione estetica. Ciò che infatti metterebbe in luce il procedimento di astrazione e di successiva ricontestualizzazione sarebbe, secondo questa lettura, l'aspetto estetico-formale in base a cui l'oggetto scelto può essere considerato e che di solito la funzione da esso svolta porta a occultare: la messa in mostra in isolamento induce a indirizzare l'attenzione non più verso l'uso dell'oggetto, ma verso la sua qualità estetica. È questa l'interpretazione di Claude Lévi-Strauss, il quale, riferendosi allo *scolabottiglie*, afferma che la ricontestualizzazione

fa emergere in esso alcune proprietà che già possedeva, proprietà strutturali, di armonia, di equilibrio, oppure, forse, di stranezza o di aggressività – se ricorda uno scheletro di pesce con le spine: comunque [...] fa apparire delle proprietà che erano allo stato latente in esso ⁽¹⁰⁾.

Non ogni cosa, dunque, può divenire un *readymade*, in quanto «gli oggetti non sono per forza tutti così ricchi di possibilità latenti, ma soltanto determinati oggetti in determinati contesti» ⁽¹¹⁾.

Questa lettura disconosce proprio la «anestesia totale» su cui si fonda la scelta del *readymade*: Duchamp, cioè, non presuppone nell'oggetto scelto un aspetto estetico latente da rendere visibile attraverso la sua dislocazione; piuttosto, egli nega qualsiasi esteticità, e tale negazione emerge nella messa in mostra ⁽¹²⁾. Il nuovo contesto in cui l'oggetto è inserito rende così palese la sua non appartenenza a quello stesso contesto. Ciò permette di comprendere l'affermazione duchampiana secondo cui i *readymades* non devono essere considerati come opere d'arte: anzi, Duchamp giunge ad ammettere che, se essi vengono riguardati con lo stesso rispetto e venerazione che si ha nei confronti delle opere d'arte, ha fallito lo scopo che si era proposto con essi ⁽¹³⁾.

È vero che la presentazione in mostra fa «sparire [...] il significato d'uso», come anche Lévi-Strauss ha osservato, e che, contemporanea-

⁽¹⁰⁾ C. LÉVI-STRAUSS in G. CHARBONNIER-C. LÉVI-STRAUSS, *Colloqui*, tr. it. di B. Garufi, Milano 1966, p. 87.

⁽¹¹⁾ *Ivi*, p. 88.

⁽¹²⁾ Cfr. M. LEIRIS, *Arti e mestieri di Marcel Duchamp* (1946), tr. it. di C. Maubon, in «Riga», 5, 1993, p. 77-81: 78; H. RICHTER, *Dada. Arte e antiarte* (1964), tr. it. di M. L. Fama Pampaloni, Milano 1966, p. 108; E. MIGLIORINI, *Lo scolabottiglie di Duchamp*, Firenze 1970, pp. 49-50.

⁽¹³⁾ M. DUCHAMP, *I Propose to Strain the Laws of Physics*, intervista di F. Roberts, in «Art News», 67, n. 8, dic. 1968, pp. 46-47 e 62-64: 62.

mente crea per l'oggetto «un pensiero nuovo»⁽¹⁴⁾: queste affermazioni di Duchamp possono avallare un'interpretazione, come quella di Dino Formaggio, propensa a vedere nel *readymade* un «gesto fenomenologico» che si configura come

un autentico atto di morte-rinascita dell'oggetto morto («interessato», «strumentalizzato») [che] perciò stesso attuando la cancellazione di una sua eterosignificanza economica, disoccolta e rimette in emergenza la sua propria autosignificanza. Questo processo, di base riflessiva, realizza la nascita di una pura presenza fenomenologica, se ben si guarda, di tipo estetico-sensibile⁽¹⁵⁾.

Anche la lettura di Formaggio sottolinea come la ricontestualizzazione dell'oggetto renda possibile la liberazione dell'aspetto estetico, inteso però, in questo caso, innanzitutto nel senso etimologico e insieme fenomenologico del termine, cioè come aspetto sensibile attraverso il quale l'oggetto si mostra per ciò che è così come esso è. Non si tratta, in quest'interpretazione, di far emergere una presunta dimensione formale latente che non tutti gli oggetti hanno, né si tratta di sostenere semplicemente, con Argan, che «nulla essendo utilitario tutto può essere estetico»⁽¹⁶⁾: essa ritiene piuttosto che nel *readymade* si creino le condizioni attraverso le quali ogni oggetto è indotto a rivelare ciò che autenticamente è, al di qua di ogni considerazione strumentale e «mondana». Il «pensiero nuovo» che il «gesto fenomenologico», il «processo di base riflessiva», crea per l'oggetto si configura pertanto, come afferma Max Imdahl, «come una riflessione sulla nuda cosità della cosa [*Dingsein des Dings*]»⁽¹⁷⁾.

Hans Robert Jauss ha obiettato a Imdahl che nemmeno l'esperienza della cosità della cosa, cioè, nei termini di Formaggio, dell'autosignificanza dell'oggetto, può conferire al *readymade* il suo statuto più proprio, in quanto tale esperienza era pur sempre accessibile alla riflessione filosofica anche a partire dalla concezione tradizionale

⁽¹⁴⁾ ID., *Il caso Richard Mutt* (1917), tr. it. di M. Leardi in A. SCHWARZ (cur.), *Almanacco dada. Antologia letteraria-artistica, Cronologia, Repertorio delle riviste*, Milano 1976, p. 73.

⁽¹⁵⁾ D. FORMAGGIO, *La «morte dell'arte» e l'Estetica*, Bologna 1983, p. 17.

⁽¹⁶⁾ G.C. ARGAN, *L'arte moderna*, Milano 1990, p. 271.

⁽¹⁷⁾ M. IMDAHL, «*Is it a Flag, or is it a Painting?*». *Über mögliche Konsequenzen der konkreten Kunst*, in «Wallraf-Richartz Jahrbuch», XXXI, 1969, pp. 205-232: 226. Similmente, per Filiberto Menna il gesto di scelta del *readymade* è «una sorta di epoché fenomenologica» che ci restituisce «la cosa così com'è» [F. MENNA, *La linea analitica dell'arte moderna. Le figure e le icone*, Torino 1984 (1975), p. 100].

dell'estetica⁽¹⁸⁾. In quest'ottica, Wolfgang Iser rileva però che la liberazione dell'ambito estetico-sensibile in quanto tale è di fatto una conquista recente, poiché la tradizione estetica «non coglie mai il sensibile in nome dello stesso sensibile e mai per quel che esso è», ma sempre in posizione subordinata rispetto alla dimensione spirituale⁽¹⁹⁾. Per Iser tale conquista si deve alla tematizzazione heideggeriana della figura della "terra", ma essa, a ben vedere, è possibile anche nella prospettiva fenomenologica in cui si muove Formaggio, come mostra la sua lettura del *readymade* incentrata sulla «nascita di una pura presenza di tipo estetico-sensibile».

Se, ad ogni modo, dobbiamo prestare ascolto alle parole di Duchamp, si tratta di notare che per lui l'esperienza del *readymade* non si limita a cogliere una nuda presenza oggettuale sulla quale sostare riflessivamente, ma procede al di là della cosa, «verso altre regioni più verbali»⁽²⁰⁾, lungo un percorso che certamente ha origine nell'oggetto stesso ma che non si esaurisce in esso.

La discussione dell'interpretazione fenomenologica consente di precisare che al *readymade* deve essere comunque attribuito il carattere di opera, nella sua differenza dalla mera cosa, anche nel caso in cui, come vogliono Formaggio e Imdahl nonostante le affermazioni di Duchamp, si dovesse ammettere che esso mette in luce la nuda cosità della cosa. È vero che all'attribuzione dello *status* di opera al *readymade* si può obiettare che proprio le avanguardie artistiche primonovecentesche hanno provocato la «frantumazione dell'unità dell'opera», rendendo difficile se non improprio l'impiego di tale concetto, anche quando si tenti di pensarlo in modo sufficientemente ampio da comprendere al suo interno fenomeni come lo stesso *readymade*: come scrive Rüdiger Bubner, «è in ogni caso fuori luogo dal punto di vista del metodo la difesa di una categoria, se questa non è all'altezza del carattere proprio dell'oggetto che deve comprendere»⁽²¹⁾. Ma proprio per queste ragioni la rifondazione dell'unità dell'opera, della sua determinatezza e identità, passa non più attraverso la materialità e datità sensibile dell'oggetto, ma attraverso il processo costi-

(18) Cfr. H.R. JAUSS, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria* (1982), tr. it. di B. Argenton, vol. I, Bologna 1987, p. 141.

(19) W. ISER, *La terra e l'opera d'arte: Heidegger e il Crepuscolo di Michelangelo*, tr. it. di U. Ugazio, Ferrara 1991, p. 70.

(20) M. DUCHAMP, *A proposito dei «readymades»*, cit., p. 29.

(21) R. BUBNER, *Su alcune condizioni dell'estetica contemporanea* (1973), in *Esperienza estetica* (1989), tr. it. di M. Ferrando, Torino 1992, pp. 17-59: 42.

tutivo dell'esperienza estetica: in questo senso, il *readymade* è, con le parole di Octavio Paz, «un'opera che è la negazione stessa della moderna nozione di opera» (22). Quando Duchamp afferma che il *readymade* non è un'opera d'arte, sta dicendo che esso non può essere fruito esteticamente, per via della sua «anestesia totale»; egli, però, si mostra consapevole della sua natura di opera, come rivela l'interrogativo «si possono fare opere che non siano “arte”?» (23).

Questo interrogativo dirige la poetica duchampiana verso una riflessione ontologica sull'arte, dal momento che esso verte, in definitiva, su ciò che rende tale un'opera d'arte. È in quest'ottica che debbono essere riconsiderati i rapporti sussistenti tra il *readymade* e la differenziazione estetica. Se infatti è apparsa poco persuasiva l'interpretazione che vede nel *readymade* un'accettazione implicita della differenziazione estetica, nel senso di un disoccultamento della dimensione estetica, comunque intesa, si tratta di comprendere se le analogie riscontrate tra il procedimento duchampiano e l'atteggiamento filosofico descritto da Gadamer inducano piuttosto a leggere nel *readymade* una presa di posizione critica nei confronti di tale atteggiamento. Ciò potrà avvenire soltanto prendendo sul serio la portata ontologica della poetica di Duchamp.

2. *Il carattere ontologico delle poetiche contemporanee. Con un excursus su Gadamer.* – La lettura della poetica di Duchamp come interrogativo sull'ontologia dell'opera d'arte comporta la discussione dell'ipotesi, formulata da Gianni Vattimo in *Poesia e ontologia* e riproposta in seguito più volte, secondo la quale le poetiche delle avanguardie primonovecentesche, considerate nel loro insieme e nonostante le profonde differenze reciproche, rivendicherebbero il valore e il significato ontologico dell'arte, allineandosi così implicitamente con il pensiero heideggeriano e gadameriano, che porta avanti nel discorso

(22) O. PAZ, *Il castello della purezza* (1966, 1976), in *Apparenza nuda. L'opera di Marcel Duchamp* (1976), tr. it. di E. Carpi Schirone, Milano 1990, pp. 13-77: 15 (per la verità, Paz si riferisce qui al *Grande Vetro*). Sull'argomento, cfr. H.G. GADAMER, *L'attualità del bello. Arte come gioco, simbolo e festa* (1977), tr. it. di R. Dottori in *L'attualità del bello*, cit., pp. 3-57: 26-28; R. BUBNER, *Per l'analisi dell'esperienza estetica* (1981), in *Esperienza estetica*, cit., pp. 61-77: 72-75; M. MENEGUZZO, *D.S.S.D.*, in ID. (cur.), *Marcel Duchamp*, catalogo della mostra (Firenze 1987), Firenze 1987, p. 5.

(23) M. DUCHAMP, *A l'infinif. «Boîte blanche»* (1966), in *Mercante del segno* (1975), tr. it. di R. D'Angelo, Cosenza 1978, pp. 89-122: 89; ID., *Conversazione con Robert Lebel. Marcel Duchamp qui ed ora* (1967), tr. it. di P. Raboni, in «Riga», 5, 1993, pp. 61-66: 64.

filosofico del XX secolo la medesima istanza⁽²⁴⁾. L'affiorare di una vasta produzione di scritti teorici da parte degli artisti contemporanei, fenomeno a cui non è estraneo lo stesso Duchamp, rappresenta una manifestazione di quella «penetrazione della riflessione nell'arte»⁽²⁵⁾ che costituisce un aspetto significativo della teoria e della pratica artistica dal romanticismo ai nostri giorni. Questa «penetrazione» non comporta soltanto che l'arte, nella sua prassi concreta, si faccia riflessione su se stessa e sul senso del proprio fare, ma implica anche il fatto che gli artisti sentano come mai prima d'ora il bisogno di esporre le loro idee e di spiegare la loro arte attraverso il *medium* della scrittura. Anzi, per il carattere il più delle volte programmatico di tale riflessione, le poetiche si pongono, nelle intenzioni degli stessi artisti, come tappa obbligata e punto di riferimento imprescindibile per comprendere il significato delle opere.

Alla centralità ermeneutica delle poetiche così rivendicata si oppone un'obiezione di Gadamer, secondo cui «non bisogna prendere troppo sul serio l'autointerpretazione dell'artista»⁽²⁶⁾: essa non può avocare a sé alcun privilegio e alcuna priorità ermeneutica nei confronti dell'opera d'arte, poiché dipende dalle dottrine critiche e filosofiche dominanti nel suo tempo, dalle quali inconsapevolmente deriva. I motivi adottati dal filosofo tedesco non sono certo gli stessi dell'estetica romantica, la quale, concependo il processo creativo come un'attività inconscia, affermava di conseguenza che l'artista non fosse in grado di fornire spiegazioni sulla propria opera. Pure, nonostante la differente posizione e la critica da lui condotta a questa concezione, Gadamer trasferisce l'inconsapevolezza dell'artista dal momento della creazione a quello dell'interpretazione, giungendo così a conclusioni non dissimili da quelle del romanticismo.

È la stessa filosofia gadameriana a offrire elementi sufficienti a ridimensionare questo punto di vista. Per essa, la verità dell'interpretazione non è la verità di una progressiva approssimazione all'ideale dell'oggettività, come nelle scienze naturali, ma quella di un'apertura del senso che risulta dalla «fusione di orizzonti» fra interprete e *interpretan-*

(24) Cfr. G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, Milano 1985², sopr. pp. 33-72; ID., *introduzione* a ID. (cur.), *Estetica moderna*, Bologna 1977, pp. 7-46: 43-44; ID., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari 1994, pp. 73-92.

(25) A.C. DE MEIS, *Dopo la laurea*, Bologna 1868, p. 320, cit. in D. FORMAGGIO, *La «morte dell'arte» e l'Estetica*, cit., p. 42.

(26) H.G. GADAMER, *Arte e imitazione* (1966), tr. it. di L. Bottani in *L'attualità del bello*, cit., pp. 88-100: 89-90.

dum: in quest'ottica, l'interprete non comprende «il discorso anzitutto altrettanto bene e poi meglio di come abbia fatto il suo autore»⁽²⁷⁾, come nell'ermeneutica tradizionale, bensì in modo diverso. Se cioè, come afferma esplicitamente Gadamer sulla scia di Heidegger, «quando in generale si comprende, si comprende diversamente»⁽²⁸⁾, non si capisce perché l'autointerpretazione degli artisti debba essere esclusa in via di principio, e non possa essere considerata invece come un modo, anch'esso potenzialmente legittimo, di “comprendere diversamente” l'opera.

In effetti, si tratta di tenere distinti, nella posizione gadameriana, due piani di discorso e di osservare che, mentre le affermazioni sul comprendere diversamente si situano sul piano descrittivo dell'ontologia, quelle sul poco credito da prestare alle interpretazioni degli artisti si pongono invece su un piano prescrittivo, quello che compete all'effettiva pratica interpretativa. È vero, come da più parti è stato notato, che la stessa teoria gadameriana non può, o non riesce a mantenersi saldamente sul piano fenomenologico-descrittivo che si assegna e scivola così, necessariamente o involontariamente, su un piano normativo e indirettamente metodologico⁽²⁹⁾. Tuttavia, anche volendo mettere in evidenza i limiti dell'intento gadameriano di non proporre «alcun metodo» ma di descrivere «ciò che è»⁽³⁰⁾, mette con-

(27) F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica* (1805-1833), tr. it. di M. Marassi, Milano 1996, p. 329.

(28) H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 346. Cfr. M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti* (1950), tr. it. di P. Chiodi, Firenze 1984, pp. 191-246: 195.

(29) Ritiene che l'ermeneutica gadameriana non riesca a mantenersi sul semplice piano descrittivo, ma rimandi alla necessità di una disciplina metodologica soprattutto T.M. SEEBOHM, *The Problem of Hermeneutics in Recent Anglo-American Literature*, in «Philosophy and Rhetoric», 10, 1977, pp. 180-197 (part I) e 263-275 (part II): 191. Ritengono invece che essa implichi indirettamente una metodologia, tra gli altri, L. MENGONI, *La polemica di Betti con Gadamer*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 7, 1978, pp. 125-142: 134-137; T. GRIFFERO, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, Torino 1988, pp. 202-203, 210. Sull'argomento, cfr. anche K.O. APEL, *Scientismo o ermeneutica trascendentale? Il problema del soggetto dell'interpretazione dei segni nella semiotica del pragmatismo* (1970), in *Comunità e comunicazione*, tr. it. di G. Carchia, Torino 1977, pp. 132-167: 163, n. 72; D.C. HOY, *Il circolo ermeneutico. Letteratura, storia ed ermeneutica filosofica* (1978), tr. it. di F. D'Agostini, Bologna 1990, pp. 135-136 e 138-139; A. PLEBE-P. EMANUELE, *Contro l'ermeneutica*, Roma-Bari 1990, pp. 84-85.

(30) H.G. GADAMER, lettera a Emilio Betti del 18 febbraio 1961, cit. in *Ermeneutica e storicismo* (1965), in *Verità e metodo 2*, tr. it. di R. Dottori, Milano 1996, pp. 373-409: 380.

to osservare che la sua ermeneutica è innanzitutto, per usare le parole di Paul Ricoeur, «una riflessione sulle condizioni non epistemologiche dell'epistemologia» e, in quanto tale, tematizza i presupposti ontologici che, a partire dal nostro rapporto vivente con la tradizione, rendono possibile il discorso metodologico stesso⁽³¹⁾: proprio perché situata su un altro piano, essa lascia essere tutti i possibili metodi e tutti i possibili tipi di interpretazione. Gadamer può così invitare a prestare poco credito all'autointerpretazione degli artisti, senza per questo cadere in contraddizione.

Anche dal punto di vista prescrittivo, però, l'invito gadameriano sembra lo stesso poco convincente. È vero che non si tratta di un rifiuto categorico ma, appunto, di un invito: tuttavia, è pur sempre un pregiudizio che vizia il possibile apporto ermeneutico dell'autointerpretazione degli artisti. Persino volendo sciogliere il vincolo dell'imprescindibilità ermeneutica che gli artisti stessi esigono nei confronti delle poetiche, e che comunque ha un preciso significato per l'arte contemporanea, è senz'altro più corretto, oltre che più prudente, affermare in via di principio che le poetiche sono in ogni caso proposte interpretative al pari delle altre. Lo stesso Gadamer, del resto, nella sua analisi dell'estetica otto-novecentesca, oppone alle esagerazioni del culto romantico del genio la sobrietà delle dichiarazioni degli artisti, i quali, dove il pubblico vede ispirazione e mistero, altro non scorgono se non possibilità produttive e problemi tecnici. Egli dimostra così implicitamente di essere il primo a non seguire fino in fondo il suo invito, ricordando anzi che proprio in quest'ottica Max Dessoir e altri hanno difeso la validità metodica di un'estetica degli artisti⁽³²⁾.

Difendere la potenzialità ermeneutica delle autointerpretazioni degli artisti diventa importante nell'ottica di un'indagine rivolta alla riproposizione della portata ontologica dell'arte all'interno delle vicende artistiche contemporanee, indagine che, come tale, non può fare a meno di interrogare le poetiche. L'opera in quanto tale, infatti, non può non testimoniare della propria valenza ontologica, quale che sia l'epoca in cui è sorta, la funzione che svolgeva e le idee che l'hanno informata⁽³³⁾. Diverso è invece chiedersi se l'artista si sia

⁽³¹⁾ P. RICOEUR, "Logica ermeneutica?" (1981), tr. it. di F. Polidori, in «Aut aut», n. 217-218, 1987, pp. 64-100: 72.

⁽³²⁾ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 123 e n. *ivi*; ID., *La problematicità della coscienza estetica*, cit., pp. 65-66.

⁽³³⁾ Sul problema cfr., tra gli altri, R. DOTTORI, *Introduzione a H.G. GADAMER, L'attualità del bello*, cit., pp. IX-XXIV: XIV; H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 187 e *passim*.

reso conto di tale valenza e abbia conseguentemente indirizzato la propria poetica alla tematizzazione di un'ontologia.

Alla questione si rivolge proprio l'ipotesi formulata da Vattimo: essa parte dalla constatazione che le poetiche delle avanguardie primonovecentesche non solo non sono subordinate al pensiero critico-estetico coevo, come vorrebbe l'obiezione di Gadamer, ma anzi, pur nelle loro differenze reciproche, si pongono in contrasto con tale pensiero. Questo, infatti, dominato dalla differenziazione estetica, dimentica la portata ontologica dell'arte, che invece le poetiche contribuiscono a porre nuovamente in primo piano⁽³⁴⁾. In polemica con la concezione dell'arte come ambito di esperienza specializzato, autonomo e disimpegnato, la rivendicazione delle poetiche si manifesta anzitutto in senso negativo: negli scritti degli artisti contemporanei la *pars destruens* prevale sulla *pars construens* e la loro posizione si precisa quindi, da questo punto di vista, come «insofferenza [...] nei confronti della differenziazione estetica»⁽³⁵⁾. Qualsiasi indagine sulla poetica del *readymade* deve perciò passare, se vogliamo rispettare le indicazioni di Vattimo, attraverso la poetica esplicita duchampiana, e cioè attraverso gli scritti e le dichiarazioni dell'artista francese⁽³⁶⁾.

3. *Duchamp critico dell'autonomia dell'arte.* – L'accoglimento dell'ipotesi di Vattimo permette di istituire un rapporto tra il carattere ontologico della poetica duchampiana e la sua posizione nei confronti della differenziazione estetica. È lo stesso Vattimo, del resto, anche se solo con un breve cenno, a estendere la sua ipotesi a Duchamp:

Vari surrealisti e dadaisti, per esempio proprio Duchamp, di là dai generici atteggiamenti distruttivi che più colpiscono la cultura media del tempo, ebbero chiara coscienza di questa funzione di polemica più specifica e precisa contro la coscienza estetistica del loro tempo⁽³⁷⁾.

Prescindendo dall'aspetto violento e distruttivo, a cui Duchamp stesso attribuisce grande importanza, e che comunque non è del tutto

(34) Cfr. G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, cit., pp. 44-49; ID., *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 76.

(35) *Ivi*, p. 83; cfr. ID., *Poesia e ontologia*, cit., p. 40.

(36) Nella medesima direzione anche G. MOURE, *Marcel Duchamp*, tr. ingl. di J. Martinez, Barcelona 1988, p. 7.

(37) G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, cit., p. 54 e n. 16, p. 70 (nella citazione ho incorporato il testo della nota).

assimilabile alla vera e propria iconoclastia dadaista⁽³⁸⁾, vi è anche, nella poetica duchampiana, qualcosa di più profondo: essa, infatti, si impegna in una critica che coinvolge la concezione dell'arte autonoma e secolarizzata della modernità, l'abbandono della dimensione artigianale del fare artistico, il concetto di genio, l'orientamento della pittura contemporanea verso l'ambito esclusivo del puro vedere. Tale critica assume così la forma di un'interrogazione che si rivolge direttamente ad alcune questioni decisive sull'arte e sull'esperienza estetica.

Nell'autonomia dell'arte Duchamp vede un depotenziamento rispetto alla dimensione tradizionale in cui essa si faceva carico di contenuti etici, politici o religiosi. Limitandosi prevalentemente alla pittura, egli ne ricostruisce a grandi linee il percorso storico dall'ottocento ai suoi giorni, sottolineando come esso sia caratterizzato da un interesse che si fa assoluto verso il vedere puro, l'aspetto meramente ottico-visuale o, come preferisce dire, «retinico». Se «un tempo la pittura aveva altre funzioni, poteva essere religiosa, filosofica, morale», era «letteraria e religiosa» e «al servizio dello spirito», a partire dal XIX secolo essa «si indirizza alla retina», a un «aspetto sensuale e superficiale»⁽³⁹⁾. La pittura moderna è per Duchamp vittima di un equivoco ingannatore, che la priva del suo ruolo più autentico e la riduce a semplice gioco di trascrizione delle impressioni sensoriali-percettive: essa dovrebbe invece riguardare «l'espressione intellettuale, piuttosto che l'espressione animale», e puntare a «interessare anche la materia grigia, il nostro appetito di comprensione»⁽⁴⁰⁾.

La critica duchampiana non risparmia la figura dell'artista, alla quale rifiuta in particolare le attribuzioni legate al concetto di genio, richia-

⁽³⁸⁾ Duchamp afferma, a mo' di battuta, che «un quadro che non fa scandalo non vale proprio la pena» [M. DUCHAMP, cit. in *Ingegnere del tempo perduto. Conversazione con Pierre Cabanne* (1967, 1977²), tr. it. di W. Marchetti, Milano 1979, p. 99]. Sulla non assimilabilità dell'atteggiamento duchampiano con l'iconoclastia dadaista, cfr. O. PAZ, *Il castello della purezza*, cit., p. 70; J.-F. LYOTARD, *Incongruenze* (1976-77), in *I trasformatori Duchamp* (1977), tr. it. di E. Grazioli, Cernusco Lombardone 1993, pp. 3-21: 12; J.-C. BAILLY, *Duchamp* (1984), tr. it. di A. Montenovesi, Milano 1986, p. 112; G. FRANCK, *Esistenza e fantasma. Ontologia dell'oggetto estetico*, Milano 1989, p. 123.

⁽³⁹⁾ Citazioni tratte, nell'ordine, da M. DUCHAMP, *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 59; ID., *Dichiarazioni raccolte da James Johnson Sweeney* (1946), tr. it. di E. Grazioli, in «Riga», 5, 1993, pp. 19-22: 20-21; ID., *Conversazione con Otto Hahn* (1970, post.), tr. it. di L. Grazioli, in «Riga», 5, 1993, pp. 54-60: 57.

⁽⁴⁰⁾ ID., *Dichiarazioni raccolte da James Johnson Sweeney*, cit., p. 22; e ID., *Conversazione con James Johnson Sweeney* (1955), tr. it. di E. Grazioli, in «Riga», 5, 1993, pp. 37-43: 42.

mandosi alla dimensione artigianale che l'arte aveva in passato. L'artista autonomo, infatti, nasce per lui in età moderna: prima della rivoluzione francese la sua attività non era distinta da quella dell'artigiano⁽⁴¹⁾. Sol tanto in seguito, la separazione da gruppi sociali ben definiti e il discredito di ogni forma di lavoro su commissione ne trasforma il ruolo, da «artigiano impiegato da un monarca, o dalla Chiesa», a individuo libero di creare, che sottopone le sue opere alla nuova figura del mecenate-critico nell'ambito del mercato⁽⁴²⁾. La trasformazione del ruolo interessa tutti gli artisti, anche se Duchamp distingue tra «pittori professionisti», integrati con la società e accondiscendenti con le sue esigenze, e «franchi tiratori, liberi da obblighi e dunque da ostacoli», figura in cui egli si identifica⁽⁴³⁾: entrambi, tuttavia, si muovono autonomamente, seguendo la propria ispirazione e il proprio estro, senza dovere più attendere commissioni e ordini determinati e rispettare temi prefissati. In ogni caso, l'artista raggiunge un diverso *status* sociale, che lo rende pari a quello delle professioni liberali, come il medico e l'avvocato.

Nella modernità si afferma il culto del genio, che Duchamp, così come, tra gli altri, Nietzsche e Valéry, vede nascere dal lato del fruitore:

Un genio non è fatto dalla mente, è fatto dallo spettatore. Il pubblico *ha bisogno* di una mente superiore e la crea. Qualunque cosa può stare a quel livello. Il genio è un'invenzione dell'uomo, proprio come Dio⁽⁴⁴⁾.

Si tratta di un'invenzione che può illudere lo stesso pittore: esso, tuttavia, «è sempre una sorta di artigiano», che affronta problemi tecnici, relativi al materiale usato⁽⁴⁵⁾.

⁽⁴¹⁾ Cfr. ID., *Entretiens inédits avec Georges Charbonnier*, cit. in J. CAUMONT-J. GOUGH-COOPER, *Effemeridi su e intorno a Marcel Duchamp e Rose Sèlavy 1887-1968*, in P. HULTEN *et al.*, *Marcel Duchamp*, catalogo della mostra (Venezia 1993), Milano 1993, s.p., 9 dic. 1960; ID., *Conversazione con Dore Ashton* (1966), tr. it. di M. Del Zan, in «Riga», 5, 1993, pp. 44-48: 46; ID., *I Propose to Strain the Laws of Physics*, cit., p. 62; ID., *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 20.

⁽⁴²⁾ ID., *L'artista deve andare all'università?* (1960), tr. it. di E. Grazioli, in «Riga», 5, 1993, pp. 27-28: 27.

⁽⁴³⁾ ID., *Conversazione con James Johnson Sweeney*, cit. p. 40.

⁽⁴⁴⁾ ID., *Conversazione con Dore Ashton*, cit., p. 46. Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano* (1878, 1886²), tr. it. di S. Giannetta, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Milano 1965, pp. 3-306: 125, 129-130 (af. 155, 156, 162); P. VALÉRY, *Note et digression [à l'introduction et à la méthode de Leonardo da Vinci]* (1919), in *Oeuvres*, vol. I, Paris 1957, pp. 1199-1233: 1206-1207. Cfr. anche H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 123; ID., *La problematicità della coscienza estetica*, cit., pp. 65-66.

⁽⁴⁵⁾ M. DUCHAMP, *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 54.

Il rifiuto del concetto di genio è considerato da Duchamp il «lato filosofico» del *readymade*. Con il ricorso a un'operazione nella quale l'intervento dell'autore si limita alla scelta di un oggetto che, in quanto già realizzato, non comporta alcun fare concreto, egli intende spingere all'estremo la critica alla sacralizzazione dell'artista, ridimensionandone la figura in vista di una sua «de-deificazione»:

L'idea era di trovare un oggetto che non avesse alcuna attrattiva dal punto di vista estetico. Questo era l'atto non di un artista, ma di un non-artista, un artigiano se vuole. Io volevo cambiare lo *status* dell'artista o perlomeno cambiare le norme usate per definire un artista. Nuovamente, de-deificarlo. I Greci e il sedicesimo, diciassettesimo, diciottesimo secolo pensavano a esso come a un lavoratore, un artigiano ⁽⁴⁶⁾.

Il richiamo alla concezione artigianale del fare artistico di contro all'idea del genio è attuato da Duchamp in modo paradossale, tramite il ricorso a un procedimento che annulla qualsiasi attività. In effetti, se l'artista è concepito come genio, ciò che conta nell'opera d'arte è l'idea che a essa presiede, e non la sua realizzazione effettiva. Tuttavia, l'esposizione di un'opera in cui è visibilmente assente ogni intervento che non sia di natura mentale e ideativa, smentisce questa concezione, richiamando il bisogno che all'opera d'arte stessa l'artista metta concretamente mano. Il procedimento del *readymade*, cioè, rimanda in negativo alla dimensione tecnico-operativa, fabbrile, insita necessariamente nel fare artistico in quanto tale.

Questo richiamo all'artigianalità, però, è concepito come una sorta di ideale, un punto di riferimento che guida l'intento teorico di desacralizzare la figura dell'artista, ma che non vale in Duchamp come modello per la propria attività. Da questo punto di vista, infatti, egli, al contrario per esempio di Valéry, non va in cerca di percorsi possibili lungo i quali recuperare gli aspetti tecnici e, appunto, artigianali dell'arte, ma preferisce abbandonare definitivamente, o quasi, l'attività artistica tradizionale e qualsiasi forma di fare concreto.

Può a prima vista essere sorprendente constatare che, nella critica all'autonomia dell'arte e alla pittura «retinica», Duchamp si trovi alleato con alcuni rappresentanti di quella *Kulturkritik* che proprio nella sua opera hanno ravvisato uno dei sintomi più pericolosi e, proprio per questo, paradigmatici della «perdita del centro» che caratterizza la modernità. Hans Sedlmayr, per esempio, ha visto nell'orinatoio ribattezzato *Fontana* un gesto che si pone «al di fuori del-

⁽⁴⁶⁾ ID., *I Propose to Strain the Laws of Physics*, cit., pp. 47 e 62.

l'arte», «l'ultima conseguenza di un nichilismo romantico, che si sente chiamato a capovolgere l'ordine costituito e a compiere il sovvertimento di tutti i valori»⁽⁴⁷⁾. Pure, lo storico austriaco sembra muoversi in sintonia con Duchamp quando riconosce come caratteri tipici dell'arte moderna l'autonomizzazione e l'isolamento delle arti tra loro, l'aspirazione alla purezza e l'orientamento della pittura verso il puro vedere, orientamento che Sedlmayr fa partire da Cézanne, mentre Duchamp, come Gleizes e Metzinger, ne scorge l'inizio in Courbet⁽⁴⁸⁾. Non c'è dubbio che per Duchamp, come per Sedlmayr, l'arte del passato sia stata grande proprio perché, invece di insistere sulle proprie specificità, ha saputo farsi carico di contenuti ideali, ponendosi «al servizio dello spirito». La teorizzazione dell'artista francese si pone così sotto il segno di una risposta quanto più possibile adeguata ai sintomi di crisi da lui segnalati nella concezione e nella pratica artistica della modernità, e che lo fanno accostare, nell'analisi se non nelle conseguenze, ai suoi più accesi detrattori.

La critica nei confronti di un fare artistico compromesso esclusivamente con i sensi non va però interpretata come un tendere verso il mentalismo estetico. La polemica duchampiana contro l'autonomia dell'arte, intesa come indipendenza rispetto alle altre attività e agli altri piani della cultura, non porta l'artista francese a fare propria la nozione di autonomia nel senso di un isolamento delle intenzioni rispetto ai risultati, del momento ideativo e progettuale rispetto al momento concretamente operativo: se il *readymade* dirige se stesso «verso altre regioni più verbali», queste «regioni verbali» non sono però assimilabili, come invece sostiene Ermanno Migliorini, alla «parola interiore» in cui si esaurisce il fatto estetico per Croce⁽⁴⁹⁾. Quando Duchamp ap-

⁽⁴⁷⁾ H. SEDLMAYR, *La rivoluzione dell'arte moderna* (1955), tr. it. di M. Donà, Milano 1961, pp. 139 e 108.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. ID., *Perdita del centro. Le arti figurative dei secoli diciannovesimo e ventesimo come sintomo e simbolo di un'epoca* (1955²), tr. it. di M. Guarducci, Milano 1974, pp. 105-123 e 162-167; ID., *La rivoluzione dell'arte moderna*, cit., sopr. pp. 16-79; M. DUCHAMP, *Dichiarazioni raccolte da James Johnson Sweeney*, cit., p. 20; ID., *Art Was a Dream* [intervista], in «Newsweek», LIV, n. 19, 9 nov. 1959, pp. 118-119; ID., *intervento* alla tavola rotonda «Where do we go from here?» (Philadelphia 1961), cit. in J. CAUMONT-J. GOUGH-COOPER, *Effemeridi*, cit., 20 mar. 1961; ID., *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 59. Secondo i cubisti Gleizes e Metzinger, Courbet accettava «senza alcun controllo intellettuale tutto ciò che la sua retina gli comunicava» [A. GLEIZES-J. METZINGER, *Du cubisme*, 1912, p. 34, cit. in T. DE DUVE, *Nominalisme pictural. Marcel Duchamp, la peinture et la modernité*, Paris 1984, pp.109-110].

⁽⁴⁹⁾ Cfr. E. MIGLIORINI, *Autonomia ed eteronomia nelle arti contemporanee* (1983), in *La rosa di Kant. Estetica ed arti contemporanee*, Palermo 1992, pp. 55-69:

prova l'osservazione di Robert Lebel secondo cui «l'operazione mentale deve [...] esser separata, isolata, dalle sue conseguenze produttive», o quando afferma che le copie da lui autorizzate dei *readymades* hanno lo stesso valore degli originali, perché «la replica di un *readymade* trasmette lo stesso messaggio»⁽⁵⁰⁾, le sue parole sembrano confermare la lettura indicata da Migliorini. Tuttavia, la sua posizione non è assimilabile al mentalismo crociano – il che significherebbe, nuovamente, fare di Duchamp un illustratore della differenziazione estetica – ma ne rappresenta, semmai, una presa di distanza. Come già è emerso nell'esplicitazione del «lato filosofico» del *readymade*, infatti, Duchamp dichiara che un'immagine mentale «non ha niente a che fare con l'arte»: richiamandosi, ancora una volta, alla concezione artigianale dell'arte e interpretando l'etimo della stessa parola arte nel senso di 'fare' e, conseguentemente, di «dare forma», l'artista francese si dice convinto «che tutto ciò a cui non viene data forma o che non è fatto dall'uomo non sia arte»⁽⁵¹⁾.

Il fatto che l'arte debba riguardare «l'espressione intellettuale» e «interessare la materia grigia» non implica un rifiuto netto e *a priori* dell'elemento «retinico». L'equivoco di cui è vittima la pittura contemporanea consiste nel rivolgersi interamente alla percezione e nel considerare esaurito il suo compito nella traduzione sulla tela dei dati sensoriali: ciò che Duchamp non approva è proprio il farsi esclusivo di questo orientamento. Nei surrealisti, per esempio, il retinico non infastidisce, perché «occorre saper servirsene»⁽⁵²⁾. Anche nel caso paradossale dei *readymades*, che possono apparire, come scrive Francesca Alinovi, «il trionfo dell'antiretinico» perché non valgono in quanto oggetti «ma per le idee che riescono ad incarnare e a trasmettere»⁽⁵³⁾, c'è sempre bisogno di un elemento visuale e tangi-

59. Da questo saggio traggio le due nozioni di autonomia dell'arte a cui faccio riferimento nel testo. Su Duchamp «operatore mentale», cfr. anche R. BARILLI, *Scienza della cultura e fenomenologia degli stili*, Bologna 1991², pp. 133-134; ID., *L'arte contemporanea. Da Cézanne alle ultime tendenze*, Milano 1984, p. 189; P.-L. RINUY, *1915-1928. La modernité entre nostalgie et utopie*, in J.-P. BOUILLON-P.-L. RINUY-A. BAUDIN, *L'art du XXe siècle. 1900-1939*, Paris 1996, pp. 173-307: 185-186.

⁽⁵⁰⁾ M. DUCHAMP, *Conversazione con Robert Lebel*, cit., pp. 64-65; e ID., *A proposito dei «readymades»*, cit., p. 29.

⁽⁵¹⁾ ID., *intervento* al Congresso «The Creative Act. How Style Evolves in the Creative Mind» (Houston 1957), in risposta a una domanda di Gregory Bateson, cit. in J. CAUMONT-J. GOUGH-COOPER, *Effemeridi*, cit., 5 apr. 1957.

⁽⁵²⁾ ID., *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 111.

⁽⁵³⁾ F. ALINOVI, *Dada. Anti-arte e post-arte*, Messina-Firenze 1980, pp. 65 e 63.

bile che istituisca un rapporto con il piano dell'intelletto, rendendo possibile tale trasmissione di idee: per Duchamp l'arte, «come Alice nel paese delle Meraviglie, passerà attraverso lo specchio della retina per raggiungere più profonde miniere di espressione»⁽⁵⁴⁾. Un'arte puramente e astrattamente concettuale non può dunque esistere: questa affermazione è vera anche per i *readymades*, che richiedono necessariamente la presenza dell'oggetto, la sua visibilità e fisicità, non come dato su cui soffermarsi riflessivamente, ma come origine di quel processo diretto, appunto, «verso altre regioni più verbali».

Se già un quadro come *Il passaggio della vergine alla sposa* può essere considerato «un pensiero dell'immagine altrettanto che un'immagine del pensiero»⁽⁵⁵⁾, è il *Grande Vetro, La Mariée mise a nu par ses célibataires, même*, che, compiutamente, stabilisce un vero e proprio circolo ermeneutico tra visivo e concettuale. Esso può leggersi nell'ottica di una critica all'autonomia dell'arte e alla differenziazione estetica, soprattutto per il significato che assume il rapporto tra l'opera e le note della *Scatola verde*. A proposito di quest'ultima, egli afferma:

Volevo che quest'album andasse assieme al *Vetro* e che si potesse consultare per vedere il *Vetro* perché, secondo me, quest'ultimo non andava visto nel senso estetico della parola. Era necessario consultare il libro e vederli insieme. La congiunzione delle due cose faceva sparire completamente l'aspetto retinico che io non amo affatto. Era molto logico⁽⁵⁶⁾.

La *Mariée* non è un'opera che si può fruire indipendentemente dalle note, oppure, detto altrimenti, l'opera nel suo insieme non è costituita dal solo *Vetro*, ma anche dalle note della *Scatola verde*: tra i due, «vetro per gli occhi e testo per l'orecchio e l'intelletto», si crea così un gioco di rimandi – «un sistema di specchi», secondo Octavio Paz – nel quale il testo scritto si riferisce al testo figurativo e, viceversa, quest'ultimo si riferisce al testo scritto⁽⁵⁷⁾.

⁽⁵⁴⁾ M. DUCHAMP, *intervento* alla tavola rotonda «Where do we go from here?», cit.

⁽⁵⁵⁾ T. DE DUVE, *Nominalisme pictural*, cit., p. 114.

⁽⁵⁶⁾ M. DUCHAMP, *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 59.

⁽⁵⁷⁾ ID., *lettera a Jean Suquet*, 25 dic. 1949, cit. in M. SANOUILLET, *introduzione* al cap. I di M.D., *Mercante del segno*, cit., pp. 25-26: 26; O. PAZ, *Il castello della purezza*, cit., p. 34. Nello stesso senso possiamo interpretare l'affermazione dello stesso Paz secondo cui «il *Grande Vetro* è pittura della Critica e critica della Pittura» [*ivi*, p. 66], con l'avvertenza, però, che egli qui intende 'critica' nel senso dello spirito critico, non metafisico.

La posizione centrale assunta dalle poetiche nell'arte contemporanea istituisce un nuovo particolare rapporto di mediazione tra il linguaggio scritto o parlato e i "linguaggi" delle singole arti⁽⁵⁸⁾. La «penetrazione della riflessione nell'arte» comporta, come scrive Formaggio, «un morire dell'arte nell'arte stessa», il raggiungimento di un'autocoscienza che si attua non sul piano del discorso critico, ma sul piano concreto dell'operare artistico⁽⁵⁹⁾. Nonostante il carattere il più delle volte programmatico, che agli occhi degli artisti le rende imprescindibili per la comprensione delle opere, le poetiche non prendono il sopravvento rispetto a esse: piuttosto, la poetica stabilisce con il fare artistico una corrispondenza biunivoca, in virtù della quale l'opera si comprende attraverso la poetica e la poetica si comprende attraverso l'opera, secondo una circolarità ermeneutica nella quale nessun termine prevale, ma anzi entrambi si sostengono e si rafforzano a vicenda.

Questo è il significato che emerge dalle affermazioni duchampiane sullo stretto legame che deve intercorrere tra *Grande Vetro* e *Scatola verde*. La non perspicuità delle note e l'ermeticità del *Vetro*, volute dallo stesso autore affinché il testo fosse «il più amorfo possibile» e i due elementi, *Vetro* e note, potessero «impedirsi l'un l'altro di prendere una forma estetico-plastica o letteraria»⁽⁶⁰⁾, ingenera un gioco di rimandi continui nel quale entrambi si suggeriscono reciprocamente significati e interpretazioni: nel senso dell'impossibilità di pervenire a un significato immediato e univoco va forse intesa la definizione duchampiana della *Mariée* come «ritardo di vetro»⁽⁶¹⁾. In questa necessità, così evidenziata, di uno scambio reciproco tra opera e poetica, è possibile ravvisare una risposta all'autonomia dell'arte e alla separazione moderna delle arti tra loro, in quanto l'opera figurativa non si presenta più come autosufficiente, ma ha bisogno di un discorso che la supporti e di cui, contemporaneamente, costituisce l'interpretazione. La «insofferenza nei confronti della differenziazione estetica» di cui parla Vattimo è già leggibile, dunque, nella

(58) Cfr. G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, cit., pp. 40-44.

(59) D. FORMAGGIO, *La «morte dell'arte» e l'Estetica*, cit., p. 12. Cfr. *ivi*, p. 117 e *passim*; A. BONITO OLIVA, *Il mercante del silenzio*, introduzione a M. DUCHAMP, *Mercante del segno*, cit., pp. III-X: III.

(60) M. DUCHAMP, *lettera a Jean Suquet*, 25 dic. 1949, cit.

(61) ID., *La mariée mise a nu par ses célibataires, même (la «boîte verte»)* (1934), in *Mercante del segno*, cit., pp. 30-86: 32. Cfr. P.-L. RINUY, *1915-1928. La modernité entre nostalgie et utopie*, cit., p. 187.

mutua dipendenza, propria di tutte le avanguardie ed esplicitata dal *Grande Vetro*, tra opera e poetica.

4. *Processo creativo e rapporto opera-pubblico*. – I motivi di rifiuto della differenziazione estetica fin qui evidenziati convivono problematicamente con altri aspetti che legano la poetica duchampiana a schemi e concetti di derivazione romantica, e rendono quindi più articolata la questione sull'effettivo distacco dal *mainstream* estetico ottonevicescentesco che pure la sua critica contribuisce a smantellare. La polemica contro il concetto di genio, per esempio, non si dimostra così radicale da respingere la concezione della creazione artistica come processo inconscio. Se è vero che la coscienza comune vive ancora oggi sotto l'influenza del culto del genio, è anche vero, però, che l'idea della creazione inconscia, come osserva Gadamer, ci appare ormai «una romanticheria inaccettabile» che gli artisti, in genere, sono i primi a non volere più appoggiare: significativo è l'esempio di Valéry, il quale, richiamandosi esplicitamente al modello “ingegneristico” di Leonardo da Vinci, concepisce l'atto creativo come un processo formativo logico, lucido e rigoroso ⁽⁶²⁾.

Duchamp, invece, non ritiene che la creazione sia un processo conscio e razionale, ma, al contrario, afferma di credere «davvero nel ruolo medianico dell'artista»:

L'artista agisce alla maniera di un essere medianico che, dal labirinto al di là del tempo e dello spazio, cerca il suo percorso verso una radura. Se dunque accordiamo all'artista gli attributi di un medium, dobbiamo allora rifiutargli la facoltà di essere pienamente cosciente, sul piano estetico, di ciò che fa o perché lo fa – tutte le sue decisioni nell'esecuzione artistica dell'opera restano nel campo dell'intuizione e non possono essere tradotte in un'autoanalisi, parlata o scritta o anche solo pensata. [...] So bene che questa visione non troverà l'approvazione di molti artisti che rifiutano questo ruolo medianico e insistono sulla validità della loro piena coscienza durante l'atto di creazione – e tuttavia la storia dell'arte, a più riprese, ha basato il valore di un'opera su considerazioni completamente indipendenti dalle spiegazioni razionali dell'artista ⁽⁶³⁾.

Coerentemente con l'estetica romantica, e pur consapevole del rifiuto che questa concezione potrebbe incontrare presso gli stessi artisti, Duchamp ritiene quindi che la creazione sia un processo soggettivo in-

⁽⁶²⁾ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 123. Cfr. ID., *La problematicità della coscienza estetica*, cit., pp. 65-66; ID., *Arte e imitazione*, cit., p. 94.

⁽⁶³⁾ M. DUCHAMP, *Conversazione con Dore Ashton*, cit., p. 45; e ID., *Il processo creativo* (1957), tr. it. di E. Grazioli, in «Riga», 5, 1993, pp. 25-26: 25.

conscio. Esso è descritto come una «lotta verso la realizzazione [...] costituita da una serie di sforzi, sofferenze, soddisfazioni, rifiuti, decisioni», che ha come conseguenza il prodursi di uno scarto tra l'intenzione dell'artista e il risultato finale dell'opera: questo scarto, di cui l'artista, come viene ribadito, «non è affatto cosciente», è il «coefficiente d'arte personale», vale a dire «un rapporto aritmetico tra “ciò che è inespresso ma era progettato” e “ciò che è espresso inintenzionalmente”»⁽⁶⁴⁾.

Se l'artista crea inconsciamente, e se non può accorgersi del divario sussistente tra progettazione e realizzazione finale, non è di conseguenza capace di riferire sulla propria opera, ma anzi è «l'ultima persona in grado di giudicare ciò che ha fatto»⁽⁶⁵⁾. Duchamp recupera così anche le conseguenze ermeneutiche dell'estetica del genio, secondo le quali il compito dell'interprete consiste, come abbiamo accennato in precedenza, nel comprendere l'opera «meglio del suo autore»: dal momento che l'artista non può spiegare la propria opera, sarà compito di chi interpreta, a cominciare dallo spettatore per giungere al critico, rendere conto di ciò che questi non è in grado di dire. Il discorso della critica permette all'artista stesso di conoscersi: «c'è bisogno del critico d'arte [...] che gli dica, per esempio, che ha realizzato un capolavoro»⁽⁶⁶⁾.

Come mostra il suo impiego, l'accoglimento duchampiano dell'idea della creazione inconscia, e la personale elaborazione che ne viene offerta, non sono rivolte a un'esaltazione del genio, che sarebbe in contraddizione con lo scopo più volte segnalato di «de-deificare» l'artista. Esse, piuttosto, sono orientate a questo stesso intento desaccralizzante, al fine di giungere a ridurre il contributo dell'artista non solo sul piano ermeneutico ma persino su quello creativo. Rivelandolo assonanze con Valéry più stringenti di quelle notate in precedenza, Duchamp afferma che ogni interpretazione è legittima, in quanto «sono i GUARDATORI che fanno il quadro»:

Il risultato dell'artista non coincide mai con l'interpretazione dello spettatore. Quando si occupano del materiale raccolto nella *Scatola verde*, hanno tutto il diritto di darne l'interpretazione che preferiscono. Un'opera d'arte è determinata dalla reazione di chi la guarda⁽⁶⁷⁾.

⁽⁶⁴⁾ *Ivi*, p. 26.

⁽⁶⁵⁾ ID., *Entretiens inédits avec Georges Charbonnier*, cit., 9 dic. 1960.

⁽⁶⁶⁾ ID., *A Toothbrush in a Lead Box - would it be a Masterpiece?*, intervista di J. Tallmer, in «The Village Voice», 8 apr. 1959.

⁽⁶⁷⁾ ID., *Guardatori (Regardeurs)*, discorsi raccolti da J. Schuster (1957), in *Mercante del segno*, cit., p. 212; e ID., *Conversazione con Dore Ashton*, cit., p. 45.

Mentre Valéry sostiene la dignità di qualsiasi interpretazione dei propri versi per sfuggire alla concezione della produzione inconscia del genio ⁽⁶⁸⁾, Duchamp, invece, parte dall'accoglimento di questa concezione per giungere alle stesse conclusioni del poeta francese. Dal momento che l'autore non possiede alcun criterio di adeguatezza e legittimità per le diverse interpretazioni, perché non è in grado di interpretare la propria opera, il problema ermeneutico viene trasferito allo spettatore: esso perciò, così come accade nella poetica di Valéry, diviene partecipe della costituzione dell'opera d'arte, rendendosi co-creatore accanto all'artista ⁽⁶⁹⁾.

Artista e pubblico sono per Duchamp «i due poli di ogni creazione di ordine artistico»: tra i due si istituisce un «transfert», una «osmosi estetica che ha luogo attraverso la materia inerte: colore, piano, marmo ecc.», in virtù della quale lo spettatore, senza essere influenzato dal coefficiente d'arte, contribuisce al processo creativo ⁽⁷⁰⁾. Il suo compito consiste nello stabilire «il contatto dell'opera con il mondo esterno decifrando e interpretando le sue qualificazioni profonde» ⁽⁷¹⁾.

Se, come nota Vattimo, le avanguardie primonovecentesche, e soprattutto dadaismo e surrealismo, hanno messo in luce il carattere dialogico e transitivo insito nell'esperienza fruitiva, il *readymade* si pone allora come esemplare per un discorso che lo stesso Duchamp ritiene riferito a ogni opera d'arte ⁽⁷²⁾. Esso, infatti, presuppone un'intesa tra artista e spettatore, per la quale quest'ultimo deve sottoscrivere la scelta dell'artista e decidere così dello statuto dell'opera stessa, cioè del fatto se quella che ha di fronte sia o no un'opera d'arte, e quale significato essa abbia.

Il modo in cui è trattato il problema della collaborazione tra autore e spettatore sembra, a prima vista, denotare un'incapacità implicita di uscire dall'orbita della differenziazione estetica, in quanto il dialogo tra artista e fruitore si svolge tutto all'interno dello spazio privilegiato,

⁽⁶⁸⁾ Cfr. P. VALÉRY, *Commentaires de Charmes* (1929), in *Oeuvres*, vol. I, cit., pp. 1507-1512: 1509; H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 125.

⁽⁶⁹⁾ Cfr., per Valéry, H.R. JAUSS, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, vol. I, cit., p. 138.

⁽⁷⁰⁾ M. DUCHAMP, *Il processo creativo*, cit., p. 25.

⁽⁷¹⁾ *Ivi*, p. 26.

⁽⁷²⁾ Cfr. G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, cit., pp. 54, 61-62. È lo stesso Duchamp a parlare del *readymade* come esemplare, giocando sul doppio senso, aggettivale (“che serve da esempio”) e sostantivale (“oggetto comune”) della parola. Cfr. M. DUCHAMP, *La mariée mise a nu par ses célibataires, même*, cit., p. 39; ID., *Conversazione con Robert Lebel*, cit., p. 64.

condiviso da entrambi, in cui l'oggetto diviene opera d'arte. Tale spazio è inteso sia nel senso del luogo fisico – il museo o la mostra – sia, primariamente, come ambito di discorso, in senso lato critico, che istituisce l'opera stessa attraendola all'interno di un «mondo dell'arte» a sé stante. Se infatti, come si esprime Arthur C. Danto, «essere un'opera d'arte [è] essere un membro del mondo dell'arte e intrattenere tipi di relazione con opere d'arte diversi da quelli con ogni altro tipo di cose»⁽⁷³⁾, il *readymade*, in quanto coinvolto in questo mondo autonomo e conchiuso dalla mutua collaborazione tra autore e pubblico, è soggetto all'operazione di astrazione-ricontestualizzazione propria della differenziazione estetica, di cui la teorizzazione sul «mondo dell'arte» si rivela dunque un'illustrazione⁽⁷⁴⁾.

A questa interpretazione si può obiettare che, nel caso del *readymade*, tra l'oggetto privo di qualità estetica e l'«appetito di comprensione» dello spettatore si ingenera una corrispondenza biunivoca, in virtù della quale quest'ultimo, laddove si aspetta di godere un'opera dalla quale viene astratta e resa autosufficiente la qualità estetica, si trova dinnanzi a un oggetto che, astratto anch'esso dal suo contesto, manifesta, però, «un'anestesia totale». Egli potrà approvare e apprezzare il gesto duchampiano soltanto se condividerà il paradosso che esso mostra e, a partire da ciò, cercherà da sé le domande che possono dare un significato a un oggetto in quanto tale indifferente e, proprio per questo, apparentemente fuori luogo. Nel momento in cui l'oggetto, isolato e messo in mostra, reclama per sé lo statuto di opera d'arte facendo appello alla differenziazione estetica, esso si sottrae alla differenziazione estetica stessa, inducendo lo spettatore a migrare «verso altre regioni più verbali», per soffermarsi riflessivamente non solo, come abbiamo visto, sulle aporie generate dall'assenza di un fare artistico concreto, ma anche sul senso della sua esperienza di fruitore e, più in generale, di ogni esperienza estetica. Come nota Jauss, l'attività interrogatrice dello spettatore non potrà qui giungere alla conclusione, cioè a un significato definitivo e tranquillizzante⁽⁷⁵⁾: la funzione produttiva

⁽⁷³⁾ A.C. DANTO, *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton 1997, p. 164. Cfr. anche E. MIGLIORINI, *Lo scolabottiglie di Duchamp*, cit., pp. 54-55 e *passim*.

⁽⁷⁴⁾ Sulla teoria istituzionale dell'arte, che prende le mosse dal concetto di «mondo dell'arte», cfr. le critiche di A.C. DANTO, *After the End of Art*, cit., pp. 124-125 e 194ss.

⁽⁷⁵⁾ Cfr. H.R. JAUSS, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, vol. I, cit., pp. 140-142. Ciò che Jauss chiama «canone artistico della bella apparenza» è, in definitiva, l'arte estetica e sottoposta all'attività di astrazione della coscienza estetica.

del fruitore divenuto co-creatore si rivela un compito potenzialmente inconcludibile, in cui ogni interpretazione, cioè in definitiva ogni apporto creativo, ha il proprio diritto e la propria ragione d'essere. Il carattere di opera che il *readymade* rivendica per sé si palesa proprio in questa cooperazione dello spettatore, che contribuisce personalmente alla sua determinazione.

5. *Gusto e posterità.* – Nella poetica duchampiana questo non è l'unico punto di vista da cui la tematica del rapporto opera-pubblico è affrontata: intrecciato e confuso con esso, convive un altro aspetto della questione. Per Duchamp, il contributo dello spettatore «è ancora più evidente quando la posterità pronuncia il suo verdetto definitivo e riabilita artisti dimenticati» (76). Il pubblico dei contemporanei, infatti, «non ha alcun valore» o «ha un valore minimo», poiché è soggetto al «gusto», cioè all'insieme delle norme di giudizio stabilite per un determinato periodo (77). Il gusto deriva dall'abitudine, dalla «ripetizione di una cosa già accettata»: qualsiasi cosa, «se la si guarda abbastanza a lungo, diventa bella», perché ci si abitua a essa; ciò è vero non solo per lo spettatore, ma anche per l'artista, che «imprime il suo gusto in ciò che dipinge» (78).

Da questa analisi Duchamp trae alcune conseguenze, relative tanto alla sua attività artistica quanto al problema generale della fruizione. Nasce innanzitutto di qui l'esigenza, che assume la forma di un imperativo, di evitare la ripetizione, di essere sempre originali e di rinnovarsi, proprio per sfuggire al gusto. La stessa arte, oggi, è «qualcosa che ha a che fare col gusto»: in realtà essa è, o dovrebbe essere, qualcosa di molto diverso, «perché il gusto è una fonte di piacere, mentre l'arte non lo è» (79). Anche nel caso dei *readymades* si pone il problema di cercare di «difendersi dal "look"», per «raggiungere una specie di indifferenza, a tal punto da non avere alcuna emozione estetica» (80). Il trat-

(76) M. DUCHAMP, *Il processo creativo*, cit., p. 26.

(77) ID., *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 110; e ID., *intervento* alla «Western Round Table on Modern Art» (San Francisco 1949), cit. in J. CAUMONT-J. GOUGH-COOPER, *Effemeridi*, cit., 9 apr. 1949.

(78) ID., *Ingegnere del tempo perduto*, cit., pp. 66-67; e ID., *Conversazione con Jeanne Siegel*, cit., p. 50.

(79) ID., *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 144; e ID., *Entretiens inédits avec Georges Charbonnier*, cit., 9 dic. 1960.

(80) ID., *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 66.

to comune a oggetti diversissimi tra loro quali sono i *readymades* è proprio l'indifferenza al gusto, che ne condiziona la scelta stessa fino a rivelarla come effettuata dall'oggetto:

È esso a sceglierti, per così dire. Se è la tua scelta a condurti a esso, il gusto vi è coinvolto, cattivo gusto, buon gusto, gusto ininteressante. Il gusto è il nemico dell'arte, A-R-T-E. L'idea era di trovare un oggetto che non aveva attrazione alcuna da un punto di vista estetico ⁽⁸¹⁾.

Non è solo la concezione della creazione inconscia a limitare la portata della critica duchampiana al genio, anche se, a tale proposito, va sottolineato che l'impiego particolare che ne viene fatto porta al riconoscimento dell'incapacità dell'artista di rendere conto del significato dell'opera, contribuendo così alla sua messa in discussione. La portata di questa critica è ridotta anche per il fatto che è pur sempre l'artista a scegliere degli oggetti qualsiasi per farne potenzialmente opere d'arte, con un gesto che sembra testimoniare in lui, come osserva Migliorini, la presenza di una «personalità privilegiata, iniziata, dotata probabilmente di virtù carismatiche, ecc.» ⁽⁸²⁾. Inoltre, se è vero che il fruitore appare come un co-creatore del *readymade*, è anche vero che il regista di tutta l'operazione è pur sempre l'artista, e la cooperazione può avvenire solo nella misura in cui si sta al gioco da lui istituito.

Questi aspetti della concezione del processo creativo, certamente presenti in Duchamp, rendono difficile vedere nel *readymade*, come invece sostiene Filiberto Menna, una liberazione dell'opera «dalla pesante e usurata ipoteca antropomorfa e antropocentrica», in nome del mito dell'impersonalità dell'arte ⁽⁸³⁾. Nonostante alcune affermazioni «sull'insignificanza, sull'entità priva di senso dell'artista rispetto all'imponente realtà dell'opera» ⁽⁸⁴⁾, non vi è, nella poetica

⁽⁸¹⁾ ID., *I Propose to Strain the Laws of Physics*, cit., p. 62.

⁽⁸²⁾ E. MIGLIORINI, *Lo scolabottiglie di Duchamp*, cit., p. 52. Cfr. anche B. DORIVAL, *Marcel Duchamp*, in O. POPOVITCH et al., *Les Duchamps. Jacques Villon 1875-1963. Raymond Duchamp-Villon 1876-1918. Marcel Duchamp 1887- . Suzanne Duchamp 1883-1963*, catalogo della mostra (Rouen 1967), Rouen 1967, pp. 75-87: 83; A. BOATTO, *Duchamp: il sogno*, introduzione all'edizione italiana di M. DUCHAMP, *Marchand du sel* (1959), Salerno 1969, pp. 7-23: 18; O. PAZ, *Il castello della purezza*, cit., p. 30.

⁽⁸³⁾ F. MENNA, *Un tritico per Dada*, in «La botte e il violino», II, n. 4, set. 1965, pp. 12-18: 14.

⁽⁸⁴⁾ M. DUCHAMP, *Conversazione con Helen Freeman* (1949), cit. in J. CAUMONT-J. GOUGH-COOPER, *Effemeridi*, cit., 20 dic. 1949.

duchampiana, una sottoscrizione decisa del mito dell'impersonalità. L'artista rimane pur sempre uno dei due poli del processo creativo, e si tratta di riconoscerne l'effettivo contributo al di là della sua fuorviante divinizzazione:

La mia intenzione era quella di sfuggire a me stesso per quanto sapessi perfettamente che mi servivo sempre di me. Chiamiamolo un piccolo gioco fra "io" e "me" ⁽⁸⁵⁾.

In questo stesso senso è diretto il riferimento a una sorta di appello in negativo che l'oggetto comune rivolge all'artista: la realizzazione del *readymade* sembra essere, per certi versi, guidata dall'oggetto stesso, che cattura l'attenzione proprio per l'assenza di attrattive e coinvolge tanto l'artista quanto lo spettatore. La scelta del *readymade* si manifesta, in quest'ottica, non come una decisione dettata da un'intenzionalità o dal gusto, ma come un fatto che dipende dalla «risonanza estetica», cioè da «un'emozione che presenta alcune analogie con la fede religiosa e l'attrazione sessuale»:

Il gusto ci dà una sensazione sensuale, non un'emozione estetica. Il gusto presuppone uno spettatore dominante che stabilisce inequivocabilmente ciò che gli piace e ciò che non gli piace, e lo traduce in bello e brutto... In modo assai diverso, la 'vittima' della risonanza estetica si trova in una posizione paragonabile a quella di un uomo innamorato o di un credente che mette a tacere automaticamente le esigenze del suo io e, indifeso, si sottomette a una piacevole e misteriosa costrizione. Nell'esercitare il suo gusto, assume un atteggiamento autoritario; lo stesso uomo, se toccato dalla rivelazione estetica, entra in uno stato d'animo quasi estatico e diventa umile e ricettivo ⁽⁸⁶⁾.

Mentre sono molte le persone che hanno gusto, soltanto poche sono invece in grado di provare una risonanza estetica. È una capacità che non dipende dall'educazione, ma è innata: «la si ha o non la si ha» ⁽⁸⁷⁾. Qui Duchamp introduce una contraddizione nel suo pensiero, in quanto da un lato sostiene che l'arte non ha a che fare col piacere, e dall'altro lato definisce la risonanza estetica come una «pia-

⁽⁸⁵⁾ K. KUH, *Marcel Duchamp* [intervista], in *The Artist's Voice: Talks with Seventeen Artists*, New York-Evanston 1962, pp. 81-93: 83, cit. in A. SCHWARZ, *La Sposa messa a nudo in Marcel Duchamp, anche* (1969), tr. it. di E. Baruchello, Torino 1974, p. 114.

⁽⁸⁶⁾ M. DUCHAMP, *intervento* alla «Western Round Table on Modern Art», cit., 8 apr. 1949.

⁽⁸⁷⁾ *Ivi*, 9 apr. 1949.

cevole e misteriosa costrizione». Ad ogni modo, ciò a cui l'artista francese mira è, ancora una volta, una critica nei confronti della riduzione dell'arte e dell'esperienza estetica alla sola dimensione sensibile: egli rifiuta di considerare esclusivamente l'aspetto edonistico dell'esperienza estetica – l'«espressione animale» – per rivolgersi anche alla «materia grigia», all'«appetito di comprensione». In questo senso, si dimostra convincente l'interpretazione di Jauss, secondo cui il fruitore, e co-creatore, di fronte al *readymade* trae piacere estetico nella forma di un «piacere mediato dalla riflessione»⁽⁸⁸⁾.

La nozione di risonanza estetica, se nel termine può ricordare la «risonanza psichica» della teoria dell'empatia di Theodor Lipps, si differenzia da questa per il carattere passivo e non attivo che la contraddistingue⁽⁸⁹⁾. Essa, piuttosto, presenta significative tangenze con il concetto di *Erlebnis*, in cui Gadamer vede uno dei tratti più tipici della differenziazione estetica. Come l'*Erlebnis*, infatti, la risonanza estetica è un'emozione soggettiva e incomunicabile, che non può essere mai la stessa per due persone diverse, e come l'*Erlebnis* essa «sopprime ugualmente l'unità dell'opera, l'identità dell'artista con sé stesso e l'identità dell'interprete o del fruitore»⁽⁹⁰⁾.

Se Gadamer rileva in questi aspetti i limiti di una fondazione dell'estetica nella nozione di *Erlebnis*, Duchamp si serve di tali aspetti per proseguire la sua critica alla concezione otto-novecentesca dell'arte, che proprio nell'*Erlebnis* ha uno dei suoi concetti-chiave. Così come nel caso della teoria della creazione inconscia, l'artista francese si serve di uno dei motivi fondamentali dell'estetica moderna in funzione critica nei confronti di questa stessa estetica. Abbiamo già osservato che la desacralizzazione dell'artista non porta all'impersonalità dell'arte; d'altro canto, Duchamp non perviene neppure a sopprimere l'unità dell'opera, ma semmai la rifonda sul piano dell'esperienza estetica, nella collaborazione creativa tra artista e spettatore. Nell'introdurre il concetto di risonanza estetica, all'artista francese preme soprattutto mettere in evidenza il carattere «umile e ricettivo» dell'esperienza estetica, che, se non mette da parte il fruitore, certamente sconfessa l'autoritarismo del gusto, sino a concepire l'incontro con l'opera come un limitare le pretese di dominio dello spettatore per aprirsi a ciò che essa

(88) H.R. JAUSS, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, vol. I, cit., p. 141.

(89) Cfr., per Lipps, W. TATARKIEWICZ, *Storia di sei idee* (1976), tr. it. di O. Burba e K. Jaworska, Palermo 1993, p. 371.

(90) H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 125-126. Cfr. M. DUCHAMP, *intervento* alla «Western Round Table on Modern Art», cit., 10 apr. 1949.

ha da dire. Sia nel caso della fruizione che in quello della scelta del *readymade*, in cui è l'oggetto a dirigere tale scelta, si tratta di un momento privilegiato, accessibile a pochi e paragonabile per più di un verso all'innamoramento o all'esperienza mistica.

Concepire l'esperienza estetica in questi termini implica l'assunzione di una posizione elitaria nei confronti del pubblico, innanzitutto nei confronti del proprio. Se la maggioranza delle persone, infatti, ha gusto, ne consegue che, in generale, «il pubblico guasta tutto»: il pericolo, per l'artista, «è sempre di piacere al pubblico più immediato, quello che ti circonda, ti accoglie, ti consacra infine e ti conferisce successo»⁽⁹¹⁾. Coerentemente con queste premesse, e pur dichiarando di non essere «tipo che costruisce torri d'avorio», Duchamp afferma di fare arte per portarsi al livello di un pubblico ideale, quello della posterità⁽⁹²⁾. Egli vede nella posterità l'istituzione sociale che determina la fortuna delle opere d'arte, ciò che, in definitiva, decide l'estensione del concetto di arte nella nostra cultura, costituendo un canone estetico e storico che stabilisce i criteri in base ai quali certe opere piuttosto che altre sono degne di figurare nei musei e nei libri di storia dell'arte. Per l'artista francese, «è colui che guarda l'opera che fa i musei, che offre gli elementi del museo»: il museo diviene, insomma, «forse l'ultima forma di comprensione, di capacità di giudizio»⁽⁹³⁾.

Se questo aspetto del rapporto opera-pubblico può essere accostato alla tematica gadameriana della *Wirkungsgeschichte*, dobbiamo però osservare che per Gadamer la canonizzazione delle opere d'arte non è dovuta al gusto ma alla fase riflessiva della comprensione dell'opera. Il richiamo di Duchamp alla posterità sembra, a prima vista, tenere conto implicitamente di ciò, in quanto tale richiamo si spiega con l'intenzione di sfuggire alla dimensione del gusto a cui è soggetta la fruizione del pubblico dei contemporanei. Ma, esaminando la funzione della posterità di decidere la fortuna delle opere d'arte, egli osserva che anche questa funzione è inficiata dal gusto: per esempio, è una sorta di «tiro birbone» quello che favorisce la rivalutazione di opere e di artisti in precedenza dimenticati o scarsamente considerati⁽⁹⁴⁾. Di

⁽⁹¹⁾ ID., *Conversazione con Otto Hahn*, cit., p. 58; e ID., *Conversazione con James Johnson Sweeney*, cit., p. 40.

⁽⁹²⁾ *Ibid.*

⁽⁹³⁾ ID., *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 101.

⁽⁹⁴⁾ O. HAHN, *Marcel Duchamp* [intervista], in «L'Express», n. 684, 23 lug. 1964, pp. 22-23: 22.

conseguenza, Duchamp cerca di prendere posizione rispetto a un giudizio che, soggiacente anch'esso al gusto, si dimostra tanto incerto e poco saldo da indurre lo stesso artista a non avere interesse a visitare i musei:

E non mi interessa proprio a causa di questo dubbio che ho sui valori dei giudizi espressi da parte di coloro che hanno deciso che tutti quei quadri sarebbero presenti al Louvre invece di metterne altri, dei quali non si è mai parlato e che avrebbero potuto benissimo essere presenti ⁽⁹⁵⁾.

Il pubblico ideale a cui Duchamp si rivolge non può perciò essere una posterità intesa genericamente: esso sembra piuttosto ridursi a quello, ristrettissimo e privilegiato, di un'élite capace di non lasciarsi trascinare dal gusto e in grado, invece, di provare una risonanza estetica ⁽⁹⁶⁾.

La critica duchampiana al gusto e al giudizio dei posteri colpisce anche il museo, in quanto luogo formato dall'esercizio di tale giudizio. Il *readymade* è, di questa critica, lo strumento concreto, poiché l'esposizione di un oggetto comune mette in evidenza e contemporaneamente in crisi quella che Migliorini, da un punto di vista assiologico, legge come duplicità di *status* del valore artistico, intuibile ed evidente di per sé da un lato, dipendente da altre premesse valutative dall'altro lato: il *readymade*, infatti, si presenta come oggetto dotato di valore artistico e tuttavia inspiegabile da parte delle istituzioni della cultura ⁽⁹⁷⁾.

Nell'ottica di una critica della differenziazione estetica, esso può essere considerato come un tentativo, lucido e sottile, di scardinare dall'interno la concezione otto-novecentesca dell'arte e dell'esperienza estetica: se il museo, l'istituzione con cui la differenziazione estetica si crea un'esistenza concreta, è, nelle parole di Duchamp, «forse l'ultima forma di comprensione», si tratta di mettere in crisi tale suo ruolo, e cioè, in definitiva, il ruolo della posterità di stabilire il canone della storia dell'arte, introducendo al suo interno un oggetto apparentemente fuori luogo, e tuttavia potenzialmente suscettibile di essere letto come un'opera d'arte in un senso più profondo ancorché più ambiguo rispetto alle teorie estetiche dominanti. Il movimento

⁽⁹⁵⁾ M. DUCHAMP, *Ingegnere del tempo perduto*, cit., p. 101.

⁽⁹⁶⁾ Che il pubblico di Duchamp si riduca a un'élite ristrettissima è sostenuto da A. BOATTO, *Duchamp: il segno*, cit., pp. 18 e 21.

⁽⁹⁷⁾ Cfr. E. MIGLIORINI, *Lo scolabottiglie di Duchamp*, cit., pp. 9, 62-63, 67ss. e *passim*.

di pensiero già visto in precedenza a proposito dell'idea della creazione inconscia e della risonanza estetica, per il quale un concetto-chiave dell'estetica moderna viene impiegato contro questa stessa estetica, si manifesta anche in questo caso: solo prendendo sul serio fino in fondo la funzione della posterità di fornire gli elementi del museo, se ne mostrano tutti gli aspetti problematici e paradossali. A prima vista, il *readymade* sembra quindi un'illustrazione della funzione costitutiva del museo: in realtà, esso si presenta come una critica, ironica e paradossale, di questa funzione, che mostra come, se si dovesse seguire fino in fondo le pretese della posterità, qualsiasi oggetto, anche e soprattutto quelli privi di qualità estetica, e quindi anche uno scolabottiglie, un pettine o un orinatoio, può divenire un'opera d'arte, proprio perché astratto dal proprio mondo e collocato in un'esposizione. Ma mentre questo le istituzioni della cultura non sarebbero disposte ad ammetterlo, l'artista francese difende invece il carattere di opera dei suoi *readymades*.

Se, per alcuni versi, Duchamp rifiuta decisamente la concezione estetica moderna, come nel caso dell'autonomia dell'arte, della separazione delle arti tra loro e dell'orientamento «retinico» della pittura, per altri versi ne accetta alcuni elementi, come l'idea della creazione inconscia, l'*Erlebnis*, il ruolo del museo come concretizzazione della differenziazione estetica, impiegandoli, però, in modo da mettere in crisi quello stesso ambito concettuale da cui derivano e di cui fanno parte⁽⁹⁸⁾. Anche laddove, quindi, riprende idee e teorie che fanno capo al *mainstream* estetico otto-novecentesco, la poetica di Duchamp continua a manifestare quella «insofferenza nei confronti della differenziazione estetica» notata da Vattimo in tutte le poetiche delle avanguardie, e che costituisce il punto di partenza della tematizzazione di un'ontologia dell'arte.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. P. CABANNE, *Les 3 Duchamp. Jacques Villon, Raymond Duchamp-Villon, Marcel Duchamp*, Neuchâtel 1975, p. 253.

GIANLUCA SCROCCU

SANDRO PERTINI E IL PSI:
DAL SUPERAMENTO DEL «FRONTE POPOLARE»
AL CENTRO-SINISTRA (1955-1963)

1. Il 1955 fu un anno fondamentale nel cammino che avrebbe portato il PSI dall'unità d'azione con il PCI all'entrata al governo con il primo centro-sinistra «organico» nel dicembre 1963. Non bisogna dimenticare tuttavia che già il 1953 aveva rappresentato un anno di importanti cambiamenti, in grado di allentare il clima rovente della guerra fredda (specie dopo la morte di Stalin, avvenuta nel marzo), con l'apertura delle trattative per il raggiungimento della pace in Corea, decisa dal neopresidente degli USA Eisenhower ⁽¹⁾, la caduta del centrismo e la fine dell'astro politico di De Gasperi in seguito alle elezioni del 7 giugno 1953 ⁽²⁾, con il mancato scatto della nuova legge elettorale maggioritaria per poche migliaia di voti (la cosiddetta «legge truffa») ⁽³⁾.

In questo nuovo clima il PSI aveva trovato lo spazio per una nuova iniziativa, ispirata all'obiettivo di porsi come la forza di «cerniera» tra il movimento cattolico e quello operaio, facendosi portatore di una politica tutta ispirata al neutralismo per quanto riguarda la politica estera, mentre per la politica interna si proponeva di realizzare una politica economica che avesse come obiettivo la realizzazione delle nazionalizzazioni, insieme alla riforma agraria e alla lotta ai

⁽¹⁾ Cfr. S. COLARIZI, *La seconda guerra mondiale e la Repubblica*, Milano, TEA, 1996, pp. 652-653.

⁽²⁾ Cfr. P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico. 1945-1996*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 263-274.

⁽³⁾ Per una ricostruzione delle vicende della sinistra italiana tra il 1953 e il 1963, cfr. E. TAVIANI, *Italia*, in *Enciclopedia della sinistra europea del XX secolo*, a cura di A. Agosti, Roma, Editori Riuniti, 2000, pp. 1155-1159.

grandi monopoli. E il periodo successivo al congresso tenuto a Torino nella primavera del 1955 sembrò il più adatto a garantire il fiorire di quelle che erano ormai le due tendenze guida dell'azione politica del PSI: la distensione e il dialogo con le forze di governo. Pertini, che aveva vissuto da protagonista la storia del PSI, dai momenti esaltanti della Liberazione e della stagione della Costituente, fino agli smarrimenti e alle lacerazioni imposte dalla contrapposizione con il governo centrista dal clima della guerra fredda, approvò le nuove linee programmatiche del partito, senza rinunciare per questo ad una sua linea personale, incentrata sull'idea che la distensione non poteva realizzarsi se non con il contributo paritario di USA e URSS.

Pertini non mancò, quindi, di avvertire la nascita del nuovo clima internazionale che proprio in quel 1953 aveva cominciato a fare i primi passi sulla scia della distensione tra USA e URSS. Era la possibilità, per i socialisti, di riproporre con nuovo impegno il tradizionale neutralismo pacifista del movimento socialista europeo, che in Italia aveva trovato tra i suoi maggiori esponenti proprio gli antichi maestri di Pertini, Turati e Treves. Pertini scrisse il 3 maggio 1953:

L'auspicato colloquio tra l'Oriente e l'Occidente pare iniziato. [...] L'auspicio nostro pare diventi realtà, perché fummo noi socialisti, primi fra tutti, a lanciare appelli alla distensione nel campo internazionale; ad insistere perché i grandi della Terra s'incontrassero al fine di trovare una pacifica soluzione ai loro dissidi ⁽⁴⁾.

Pertini credeva fermamente in un socialismo che sapesse coniugare pace e giustizia, sia nello scenario internazionale, che in quello interno ⁽⁵⁾.

⁽⁴⁾ Cfr. S. PERTINI, *I socialisti per la pace*, in «Lavoro nuovo», 3 maggio 1953 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, vol. I, 1926-1978, Direzione della Fondazione di Studi Storici «Filippo Turati», a cura di Simone Neri Serneri, Antonio Casali, Giovanni Errera, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, 1992, p. 344).

⁽⁵⁾ Scrive Maurizio Degl'Innocenti nella sua *Introduzione a Sandro Pertini combattente per la libertà*, a cura di Stefano Caretti e Maurizio Degl'Innocenti, Manduria-Roma, Lacaia, 1996, pp. XXII-XXIII: «All'indomani del secondo conflitto mondiale, egli si conferma in tale convincimento, tanto più che, con modalità anche assai diverse ma con esiti comuni, la crescita del movimento operaio in tutto il vecchio Continente gli appare inarrestabile, in contrasto alla presunta crisi delle tradizionali classi dirigenti borghesi alle quali larghi settori dell'opinione pubblica attribuiscono le responsabilità della guerra o la trascorsa complicità con i regimi reazionari totalitari. Il socialismo insomma gli sembra ora la risposta più adeguata alla crisi di identità nazionale e al pericolo del vuoto di potere che, specialmente nei paesi vinti, è sempre incombente».

La fine dell'«era De Gasperi» e la scarsa coesione politica dei suoi successori (nell'ordine Pella e Scelba), aveva fatto sì che all'interno della stessa DC non mancassero personalità in grado di spingere per una politica ispirata ad una maggiore attenzione verso i socialisti, giudicati recuperabili dalla stretta alleanza con i comunisti ⁽⁶⁾.

Un momento importante verso la strada del dialogo si era raggiunto con il congresso nazionale della DC svoltosi a Napoli nell'estate del 1954, che aveva visto la vittoria della «seconda generazione» democristiana e l'elezione alla segreteria di Amintore Fanfani, il quale, presa coscienza dell'impossibilità, con la mera formula centrista, della realizzazione dell'egemonia dei cattolici nella società, cercò di ridare un nuovo respiro alle scelte del partito ⁽⁷⁾.

La possibilità di un incontro con i cattolici era vista da Pertini nella ricerca di un dialogo con la sinistra della DC, giudicata la componente più adatta per questo compito, per l'assoluta preclusione che i socialisti nutrivano nei confronti della politica portata avanti dal governo Scelba, che per Pertini poneva «tutto in termini di pubblica sicurezza e dal suo immobilismo esce solo per mettere in moto la Celere» ⁽⁸⁾.

L'appello alla collaborazione tra tutti i democratici, nel rispetto e nello spirito della Costituzione, era del resto una delle proposte politiche verso le quali Pertini si dimostrava più sensibile. Per Pertini, infatti, il ruolo che i cattolici avevano avuto nella fase costituente era stato fondamentale, e vedeva nel recupero di quel clima di collaborazione tra il solidarismo cattolico e la forza del movimento operaio il fulcro di una nuova stagione politica. Egli chiedeva nella sostanza ai cattolici l'abbandono della politica centrista, considerata rigidamente conservatrice, in favore di una collaborazione tra tutte le forze antifasciste per il rilancio della democrazia in Italia. Queste furono, dunque, le due direttrici alle quali s'ispirò l'azione politica pertiniana prima del congresso socialista di Torino nella primavera del 1955:

Vi è una sinistra che ripetutamente ha affermato di essere pronta ad appoggiare quel governo che dimostri di voler seriamente agire nell'interesse della

⁽⁶⁾ Cfr. P. POMBENI, *I partiti e la politica dal 1948 al 1963*, in *Storia d'Italia*, vol.V, *La Repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 166-167.

⁽⁷⁾ Cfr. S. COLARIZI, *La seconda guerra mondiale e la Repubblica*, cit., p. 683; A. GIOVAGNOLI, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 69-73; F. MALGERI, *Democratici cristiani*, in *Dizionario storico dell'Italia unita*, a cura di N. Tranfaglia e B. Bongiovanni, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 247.

⁽⁸⁾ Cfr. S. PERTINI, *Chi colpisce la classe operaia colpisce al cuore la Nazione*, in «Lavoro nuovo», 7 dicembre 1954 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 371).

classe lavoratrice e per l'attuazione dei principii racchiusi nella Carta Costituzionale. [...] La classe dirigente, invece di prendere atto di quest'atto di saggezza dell'opposizione, si esaurisce nei suoi interni contrasti, denunciando il suo pieno fallimento. [...] Non siamo noi di coloro che fanno la politica dei corvi; che tentano la fortuna giocando sulle disgrazie del prossimo. La nostra solida casa è stata costruita non sulle rovine altrui, ma sulle volontà di riscatto di tutto un popolo. E sono precisamente le sorti di questo popolo che ci stanno soprattutto a cuore. Perciò, ancora una volta, facciamo appello agli uomini ed ai partiti che seriamente intendono muoversi nell'interesse delle masse lavoratrici perché al di sopra, non solo degli interessi ideologici, ma anche e soprattutto dei meschini intrighi di corridoio in cui ogni ideale si avvilisce ed ogni fede si spegne, al di sopra dei bassi compromessi che insudiciano sempre anche le coscienze più oneste, ritrovino se stessi e si uniscano in un'opera radicale per il bene del paese ⁽⁹⁾.

La prospettiva dell'incontro con i cattolici venne posta con forza da Nenni in occasione del XXXI congresso del PSI tenutosi a Torino tra il 31 marzo e il 3 aprile 1955. Il fulcro dell'azione politica di una nuova fase riformatrice era visto dai socialisti nello sviluppo dell'interventismo statale e di una seria politica di piano. La portata della svolta era evidente, anche se i giudizi posteriori della storiografia non sono stati unanimi: se, ad esempio, Paolo Pombeni ⁽¹⁰⁾ ha notato la sostanziale diffidenza nutrita in quel frangente da Nenni nei confronti dell'agguerrito riformismo cattolico di Fanfani e dei suoi, Giovanni Sabbatucci ⁽¹¹⁾ ha sottolineato come il partito si fosse, nella sostanza, presentato all'importante appuntamento congressuale con la medesima piattaforma leninista e la lotta alle «deviazioni ideologiche» che avevano caratterizzato la gestione precedente. Pertini ebbe l'onore di pronunciare il discorso inaugurale del Congresso.

Richiamandosi alla necessità della collaborazione delle forze che avevano sconfitto il fascismo, sostenne la necessità della prosecuzione dell'alleanza con i comunisti, sottolineando che «da questo Congresso l'unità proletaria sarà riaffermata come premessa dell'auspicata unità nazionale di tutte le forze democratiche» ⁽¹²⁾, ed indicando

⁽⁹⁾ Cfr. S. PERTINI, *La giusta strada*, in «Lavoro nuovo», 15 gennaio 1955 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 377).

⁽¹⁰⁾ Cfr. P. POMBENI, *I partiti e la politica dal 1948 al 1963*, in *Storia d'Italia*, vol.V, *La Repubblica*, cit., pp. 176-177.

⁽¹¹⁾ Cfr. G. SABBATUCCI, *Il Riformismo impossibile. Storie del socialismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 93-94.

⁽¹²⁾ Cfr. S. PERTINI, *La funzione unitaria della classe lavoratrice esaltata da Pertini nella celebrazione della Resistenza*, in «Avanti!», 1 aprile 1955 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 398).

quella che a suo parere doveva essere la linea strategica del partito, una linea che evidentemente tentava di assicurare i comunisti, ma che nello stesso tempo si preoccupava di assicurare pari dignità anche alle aspirazioni dei lavoratori cattolici, per raggiungere insieme un nuovo spirito democratico e di aspirazione alla libertà e alla giustizia sociale:

Alla Democrazia Cristiana non chiediamo quindi (è stolto chiederlo) di scegliere tra la destra economica e noi socialisti, bensì chiediamo di scegliere tra la destra economica e i lavoratori cattolici. Se la DC sceglierà, come noi ci auguriamo, i lavoratori cattolici, e cioè i loro interessi e le loro aspirazioni, si troverà necessariamente anche al fianco dei lavoratori che militano sotto le nostre insegne e quindi al nostro fianco; allora gli accordi per una politica di democratizzazione dello Stato e della società saranno facilmente realizzabili. [...] Nel ricordo, quindi, della feconda collaborazione che tutti ci unì un tempo, preoccupati delle sorti della democrazia e della classe lavoratrice, e perché disperso non vada il sacrificio dei nostri morti, noi socialisti chiediamo sia realizzata questa unità di tutte le forze democratiche. Lo chiediamo non nell'interesse del nostro partito: se solo questo particolare interesse ci movesse dovremmo augurarci che la repente stagnante situazione governativa duri fino alle future elezioni politiche; ma ragioneremo con l'animo non nobile dei mercanti della politica (13).

Il PCI, dal canto suo, e Togliatti in particolare, non era in sé contrario al dialogo tra il PSI e la DC, presupponendo che in una fase successiva il discorso avrebbe dovuto riguardare inevitabilmente anche i comunisti. Tuttavia, di fronte al mutare delle forme di produzione in seguito alla crescente automatizzazione e alla trasformazione del lavoro operaio, il maggior partito della sinistra si trovava in una situazione di carenza di analisi, ancorato ad un'interpretazione del capitalismo come realtà in «putrefazione», circostanza che evidentemente impediva di cogliere la portata dei cambiamenti della struttura sociale del paese (14).

Le dimissioni del governo Scelba il 22 giugno del 1955, aprirono la strada ad un ministero Segni, con una maggioranza tripartita DC, PSDI, PLI, avente lo scopo di rilanciare il dibattito politico in vista dell'ingresso dei socialisti nell'area governativa (15).

La caduta del governo Scelba rappresentò per Pertini un punto importante nella prosecuzione del dialogo con il governo. Egli giudi-

(13) *Ibidem*, p. 398.

(14) Cfr. A. AGOSTI, *Storia del PCI*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 76.

(15) Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, cit., p. 78.

cava favorevolmente il nuovo esecutivo presieduto dal futuro Presidente della Repubblica:

Qualcosa è mutato dopo la caduta del Governo Scelba. Per fortuna della democrazia e della classe operaia Segni non è Scelba. Per opera dell'onorevole Segni la distensione interna è in atto. Se come noi ci auguriamo l'on. Segni persisterà nel suo proposito di applicare la Costituzione, difendere gli istituti democratici e di cercare di risolvere i problemi della classe lavoratrice italiana, egli potrà contare sull'appoggio del PSI⁽¹⁶⁾.

Pertini vedeva quindi nel nuovo Presidente del Consiglio una certa predisposizione al dialogo e alla collaborazione, nel solco del rispetto del dettato costituzionale. Nella sua visione politica i democristiani avrebbero dovuto troncare in maniera definitiva la loro acquiescenza nei confronti della destra economica, in vista di uno stretto rapporto di collaborazione con le sinistre per il conseguimento del riscatto dei lavoratori. Il giudizio di Pertini su Segni non era destinato comunque a perdurare; i primi mesi del 1956 avrebbero visto alcuni duri attacchi di Pertini all'esecutivo, miranti a fare emergere la sostanziale delusione per l'immobilismo in cui a suo avviso l'esecutivo cadeva ogniqualvolta si trovava ad affrontare i problemi sociali⁽¹⁷⁾. La prospettiva dell'incontro con i cattolici non poteva comunque subordinare la collaborazione con i comunisti; Pertini chiedeva ai democristiani di abbandonare le preclusioni ideologiche verso il partito di Togliatti, favorendo così l'azione riformatrice che i socialisti erano pronti ad appoggiare:

Esistono oggi nel partito DC forti masse di lavoratori cattolici che hanno le stesse esigenze dei lavoratori socialisti. Gli uomini della DC ascoltino, come spesso è costretto ad ascoltarla La Pira, la voce dei compagni della base e si ritroveranno automaticamente accanto. Questo in sostanza il significato dell'apertura a sinistra, che Fanfani vuole invece condizionare alla rottura del patto d'unità d'azione fra il PSI e il PCI, condizione che i lavoratori socialisti non possono accettare, perché è evidente che si vorrebbe che il PSI rinnegasse i propri principi e i propri ideali di classe, nei quali la politica unitaria con i comunisti è lo strumento necessario per l'emancipazione di tutta la classe lavoratrice⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁶⁾ Cfr. S. PERTINI, *Il rigoroso rispetto della Costituzione problema di fondo per la democrazia italiana*, in «Avanti!», 20 settembre 1955 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 411).

⁽¹⁷⁾ Cfr. S. PERTINI, *Discorso di Pertini a Venezia*, in «Lavoro nuovo», 30 gennaio 1956 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 419); Id., *Discorso di Pertini a Udine e Treviso*, in «Avanti!», 24 aprile 1956 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 424).

⁽¹⁸⁾ Cfr. S. PERTINI, *Ai fiorentini*, in «Avanti!», 27 novembre 1955 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 418).

In questa prospettiva, la ripresa del dialogo con i socialdemocratici era considerata in chiave positiva da Pertini, nel senso però della possibilità di ricomporre la frantumazione della sinistra in vista di un blocco progressista forte e ben caratterizzato dal punto di vista ideologico. Pertini si dichiarava nello stesso tempo contrario ad ogni tentativo finalizzato all'annacquamento delle posizioni del PSI con istanze socialdemocratiche, confinando i comunisti in un situazione di isolamento ed esclusione. E che Pertini non volesse una riunificazione che avrebbe costretto i socialisti ad abiurare la politica unitaria degli anni precedenti, lo si comprende analizzando un suo intervento al Comitato Centrale del novembre 1956:

La riunificazione potrà rappresentare un fattore determinante della vita politica del nostro Paese: potrà fare uscire il popolo italiano dal vicolo cieco in cui è stato gettato; dare uno sbocco alla presente situazione che minaccia di cristallizzarsi; potrà spezzare il monopolio democristiano, che sta pesando sul popolo italiano in modo insopportabile⁽¹⁹⁾.

Il percorso verso la riunificazione individuato da Pertini non si presentava certo agevole: escludeva un processo di unione basato esclusivamente su un semplice accorpamento strutturale tra i due partiti, circostanza che avrebbe portato a nuove quanto inevitabili scissioni. La possibilità della riunificazione si basava quindi, per Pertini, su questi tre punti essenziali: 1) neutralismo e fattiva opera per favorire la distensione tra gli stati mondiali, per il superamento della politica dei blocchi e la lotta ad ogni forma di colonialismo; 2) unità della sinistra e politica di stampo classista per il miglioramento generale delle classi sociali più deboli e il superamento delle divisioni tra i cittadini, per riscoprire quello spirito collaborativo che era stato proprio dei governi di Unità Nazionale nel periodo immediatamente successivo alla Liberazione; 3) superamento della politica frontista, giudicata non più al passo coi tempi, senza per questo escludere i comunisti dal processo di ricostruzione democratica del paese, su cui far convergere anche le forze cattoliche e laiche.

Il ritardo culturale del PSI, di fronte al sostanziale maturare di nuovi fermenti che connaturavano l'esperienza democristiana sotto la guida di Fanfani, è stato colto da Vittorio Foa, uno degli uomini di punta della sinistra socialista e del sindacato di quegli anni:

⁽¹⁹⁾ Cfr. S. PERTINI, *Al Comitato Centrale*, in «Avanti!», 18 novembre 1956 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 429).

L'unica politica che la sinistra riusciva a immaginare era quella di salvare il paese dalla catastrofe, sempre incombente. La sua funzione era prettamente salvifica ⁽²⁰⁾.

La politica unitaria tra i due maggiori partiti della sinistra manifestava comunque i primi segnali di un progressivo logoramento, derivante sia dall'irrealizzabilità della fusione in un partito unico, sia dalla ricerca socialista di aprire nuove strade per la propria azione politica, con Nenni che vedeva nell'affermarsi della distensione internazionale lo strumento più adatto per la costruzione di strategie politiche avanzate.

Il neutralismo del PSI permise ai socialisti di ritagliarsi un ruolo autonomo ⁽²¹⁾, in un mondo in cui andavano diradandosi, seppur con un processo lento, le nebbie della guerra fredda. E il neutralismo poteva effettivamente diventare un terreno d'incontro e di dialogo tra i socialisti, la sinistra cattolica, le forze laiche e del pacifismo, nell'ambito di un comune impegno per la realizzazione della pace e dell'emancipazione sociale dei popoli. Una importante occasione per incrementare le possibilità di una buona riuscita di una politica autonomista fu la revoca del sistema degli apparentamenti nelle elezioni locali, che portò ai primi di marzo del 1956 alla votazione della nuova legge elettorale per le elezioni amministrative del 27 maggio successivo; questo evento rappresentò un importante momento di maturazione e preparazione della futura politica del centro-sinistra, in quanto impegnò il partito, con le decisioni del Comitato Centrale del 7 e 8 giugno successivi, a formare giunte con DC e PSDI. Come ha scritto Maurizio Degl'Innocenti, la conquista del comune, del comune «popolare», era vista dal PSI come un passo importante verso l'apertura a sinistra, nel quadro della concessione di una sempre maggiore autonomia all'ente locale da garantirsi con la riforma del sistema dei controlli, e quindi con la realizzazioni della Regioni ⁽²²⁾.

2. Gli avvenimenti del 1956 ⁽²³⁾ furono certamente decisivi ai fini della revisione ideologica e del rilancio di una concreta politica autonomista del PSI, permettendo ai socialisti di compiere la decisiva abiura del sistema sovietico e, in questo modo, di ottenere il

⁽²⁰⁾ Cfr. V. FOA, *Questo Novecento*, Einaudi, 1996, p. 283.

⁽²¹⁾ Cfr. M. DEGL'INNOCENTI, *Storia del PSI. Dal dopoguerra ad oggi*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 185.

⁽²²⁾ *Ibidem*, p. 200.

⁽²³⁾ Cfr. M. FLORES, *1956*, Il Mulino, Bologna 1996.

lasciapassare per una eventuale partecipazione governativa. La critica alle degenerazioni del sistema sovietico rappresentò una svolta anche per le scelte politiche di Pertini: i fatti del 1956 rappresentarono per lui non solo una liberazione dagli orrori del sistema comunista orientale, ma anche l'occasione per il superamento di un complesso di inferiorità che i socialisti avevano manifestato specie durante il frontismo, dopo aver constatato la minor forza elettorale rispetto al PCI.

Giova ricordare, tuttavia, che negli anni precedenti Pertini era stato tra i sostenitori dell'esperienza sovietica e che alla morte di Stalin non si era sottratto al rito del ricordo celebrativo del dittatore georgiano ⁽²⁴⁾.

Le difficoltà di quegli anni, il combattere una guerra non con le armi, ma con la propaganda e con i miti dell'ideologia, avevano portato anche un uomo come Pertini (che nella sua successiva storia politica, specie durante la sua permanenza alla massima carica dello Stato, si sarebbe segnalato sempre come un nemico dei regimi dittatoriali, negatori di libertà e portatori di discordia civile e miseria per le masse) a magnificare una figura storica carica di ombre e di responsabilità atroci nei drammi del «secolo breve». Del resto, la contrapposizione degli anni della guerra fredda non lasciava scampo e imponeva di schierarsi, senza realistiche possibilità di «terze vie». Non c'è dubbio che il mito di Stalingrado, del contributo sovietico nel fermare l'avanzata del nazifascismo esercitasse prima del 1956 un forte fascino sul partigiano Pertini. Del resto, se anche avesse voluto manifestare il suo dissenso, Pertini non l'avrebbe fatto, dato che a sinistra soltanto i socialdemocratici si permettevano di attaccare il regime staliniano.

Il XX congresso del PCUS, che si tenne a Mosca tra il 14 e il 24 febbraio del 1956, portò alla denuncia, da parte di Krusciov, in un famoso rapporto segreto, perché ad uso esclusivo del mondo comunista, dei crimini di Stalin e delle degenerazioni legate al culto della «Personalità».

⁽²⁴⁾ In occasione della morte di Stalin il 5 marzo 1953, Pertini intervenne al Senato in ricordo del capo dell'URSS: «Signor Presidente, onorevoli colleghi, il dolore e l'angoscia che sono in noi impediscono ogni frase retorica ed ogni accento polemico. Dinanzi a questa morte non si può rimanere che stupiti e costernati. Stupiti, per la grandezza che questa figura assume nella morte. La morte lo pone nella giusta luce; sicché uomini di ogni credito politico debbono oggi riconoscere l'immensa statura politica di Giuseppe Stalin. Egli è un gigante della storia e la sua memoria non conoscerà tramonto». Cfr. *Atti Parlamentari, I Legislatura, Senato, 1948-1953*, vol. XL: *Discussioni, CMXLIX seduta, 6 marzo 1953*, pp. 39136-39137 (ora in S. PERTINI, *In morte di Stalin, Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., pp. 304-305).

Il PSI reagì con estrema cautela ai lavori del XX congresso del PCUS, suscitando quasi l'impressione che quelle rivelazioni non fossero poi così inattese. Naturalmente la situazione degenerò nel momento in cui il «New York Times» pubblicò il testo integrale del rapporto segreto ⁽²⁵⁾.

Il crollo del mito sovietico offrì ai socialisti la possibilità di presentarsi come un partito dalla proposta politica sensibilmente diversa da quella dei comunisti ⁽²⁶⁾. Centrale fu poi la pubblicazione in marzo sulla rivista «Mondoperaio» ⁽²⁷⁾ dell'articolo di Nenni intitolato *Luci e ombre del congresso di Mosca*. Nenni vi pose con forza il nesso inscindibile tra socialismo e democrazia, per il quale in Occidente l'affermazione del socialismo doveva passare inevitabilmente attraverso il metodo democratico. In questa prospettiva poteva cominciare la costruzione di una «terza via» socialista, opposta sia alla tradizione riformista, sia ai dogmatismi ideologici dei comunisti, che avrebbe potuto realmente contribuire all'emancipazione dei lavoratori, attraverso il principio marxista della conquista del potere pubblico e della sua trasformazione da strumento di oppressione in strumento di liberazione democratica. Era dunque la via parlamentare che diveniva la vera discriminante tra socialisti e comunisti. Il XX congresso del PCUS e i fatti di Ungheria segnavano per i socialisti, come ha notato Paolo Pombeni, la possibilità di elaborare un nuovo modo di «essere a sinistra», con l'abbandono della concezione della «rivoluzione» come conquista del potere dall'esterno, a favore del vecchio problema kautskiano della «via al potere» come governo dall'interno delle trasformazioni storiche in grado di portare al socialismo ⁽²⁸⁾.

⁽²⁵⁾ Per l'irritazione e l'indignazione per il prolungato occultamento del testo integrale da parte di Togliatti, si veda la significativa testimonianza di Antonio Giolitti nel suo volume di memorie *Lettere a Marta. Ricordi e riflessioni*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 94.

⁽²⁶⁾ Scrive Leonardo Casalino nel suo saggio 1956, in *Enciclopedia della sinistra europea del XX secolo*, cit., p. 763: «Il 1956 produsse una scossa profonda: la maggioranza del PSI trasse dal rapporto Krusciov lo spunto per una revisione radicale – peraltro contrastata da una combattiva ala sinistra del partito – del proprio giudizio sul sistema sovietico e successivamente condannò nel modo più netto l'intervento dell'URSS in Ungheria. Il patto di unità d'azione fu trasformato all'inizio di ottobre in un patto di consultazione presto inoperante e incominciò a delinearci il riavvicinamento tra PSI e PSDI».

⁽²⁷⁾ L'articolo di Nenni è in G. MUGHINI, *Il Revisionismo socialista. Antologia di testi. 1955-1962*, Mondoperaio, Roma 1975, pp. 44-57.

⁽²⁸⁾ Cfr. P. POMBENI, *I partiti e la politica dal 1948 al 1963*, in *Storia d'Italia*, vol.V, *La Repubblica*, cit., p. 185.

Il partito affrontava in quella fase un momento assai delicato, stretto tra la permanenza di un giudizio negativo tipico della cultura marxista sulle reali capacità di rinnovamento della società capitalistica e l'abbandono dell'idea rivoluzionaria della conquista del potere dall'esterno, secondo il mito bolscevico della «presa del Palazzo d'Inverno». Rischiava di essere logorante nel lungo periodo l'esistenza di due anime antagoniste nel partito, l'una portata alla meta del rafforzamento della base ideologica, tale da avere così basi concrete per l'abbattimento del potere borghese, l'altra mirante alla costruzione della società senza classi attraverso la realizzazione di riforme rivoluzionarie, tramite gli strumenti della democrazia politica (tale era la posizione di Riccardo Lombardi).

Gli avvenimenti dell'ottobre ungherese accelerarono i cambiamenti della strategia politica socialista. In particolare si cercò con forza l'affermazione dell'inscindibile binomio socialismo-libertà, oltre alla necessità della costruzione di una via italiana al socialismo, perfettamente collimante con i principi della Costituzione repubblicana e l'ormai riconosciuta appartenenza dell'Italia al blocco occidentale, seppur nell'ottica di una politica mirante alla pace dei popoli e alla distensione internazionale⁽²⁹⁾.

Lo scoppio della crisi ungherese del 1956 suscitò in Pertini sentimenti di scoramento. Egli parlò dei fatti d'Ungheria in occasione di un discorso pronunciato a Salerno il 27 ottobre 1956. Sembrò in quel momento attribuire le cause dei drammatici fatti ungheresi più alle colpe della dirigenza magiara che all'intransigente interventismo sovietico.

Rimaneva comunque in lui la necessità, sicuramente contraddittoria, di portare la propria solidarietà alla classe operaia ungherese, a testimonianza dello smarrimento presente anche tra le forze socialiste, ancora non in grado, in quelle prime fasi del moto ungherese, di distinguere con chiarezza tra oppressi e oppressori:

Detto questo, noi rinnoviamo la nostra piena solidarietà alle classi operaie dell'Europa Orientale, che attraverso lotte difficili e immensi sacrifici, hanno conquistato il potere e intendono difenderlo e oggi, dopo la parentesi della guerra fredda, in cui si richiedeva una rigida disciplina, sono ansiosamente protese a sviluppare nei loro rispettivi Paesi il socialismo nella democrazia e nella libertà⁽³⁰⁾.

⁽²⁹⁾ Cfr. L. CAFAGNA, *Una strana disfatta. La parabola dell'autonomismo socialista*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 75-83.

⁽³⁰⁾ Cfr. S. PERTINI, *I problemi dell'unificazione*, in «Avanti!», 28 ottobre 1956 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 427).

Pertini, nel suo controverso giudizio palesava l'imbarazzo e le perplessità di buona parte della dirigenza socialista, che se da un lato percepiva la prassi antidemocratica dell'intervento dell'URSS, dall'altro viveva nel terrore di avallare, con una condanna troppo esplicita dell'azione sovietica, le critiche della destra e dei giornali cosiddetti «borghesi»⁽³¹⁾.

A proposito di quest'atteggiamento di Pertini, ha scritto Maurizio Degl'Innocenti:

E se ancora nel 1956, in occasione dei fatti d'Ungheria, non toglie la fiducia all'esperienza scaturita dalla rivoluzione d'Ottobre, in ogni caso e in via preliminare pone con forza le pregiudiziali della legalità democratica, del diritto all'autodeterminazione dei popoli e della sovranità nazionale, principi in questo caso palesemente violati dall'intervento dei carri armati sovietici⁽³²⁾.

La maturazione decisiva del giudizio verso i fatti ungheresi avrebbe portato Pertini a dichiarare successivamente, in occasione del XXXII Congresso del partito, tenutosi a Venezia tra il 6 e 10 febbraio 1957:

La Direzione del partito ed io abbiamo preso tempestivamente la nostra chiara posizione sui fatti tragici di Budapest. Ci troviamo in dissenso su questi fatti con i compagni comunisti. Abbiamo un giudizio completamente diverso e abbiamo ripetuto questo nostro giudizio, abbiamo riaffermato questa nostra posizione. Per me non sono errori soltanto, quelli che si vogliono far risalire ai dirigenti ungheresi; sono vere colpe. Grave colpa è stata quella di non trarre subito la logica conseguenza del XX congresso di Mosca: grave colpa è stata quella di scavare tra i dirigenti e le masse ungheresi un solco profondo di incomprensione. Questo solco è stato poi colmato di sangue, e i solchi colmati di sangue non possono mai rappresentare terreno d'intesa: costituiscono sempre delle barriere di risentimento e di incomprensione. Il socialismo non può discendere dall'alto, il socialismo sorge dal basso; il socialismo deve essere edificato sulle libertà e sulla democrazia. Affermiamo anche, che in un regime socialista, le conquiste che si realizzano non devono essere difese da polizie, Tribunali speciali e peggio ancora interventi stranieri; devono essere difese soltanto dagli operai e dai contadini⁽³³⁾.

⁽³¹⁾ Cfr. S. PERTINI, *Al Comitato Centrale*, in «Avanti!», 18 novembre 1956 (ora in *Scritti e Discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 429): «La nostra critica è fatta con coscienza di socialisti ed è fatta all'interno del movimento operaio internazionale. Così sono da condannare i socialisti che non hanno esitato a sottoscrivere manifesti di protesta con partiti di destra. Guai a noi se i fatti di Ungheria dovessero indurci a mutare la nostra posizione, la quale deve restare la posizione di un partito classista che si sente parte del movimento operaio internazionale».

⁽³²⁾ Cfr. M. DEGL'INNOCENTI, *Introduzione*, in *Sandro Pertini combattente per la libertà*, cit., p. XXV.

⁽³³⁾ Cfr. S. PERTINI, *Al Congresso di Venezia*, in «Avanti!», 10 febbraio 1957 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., pp. 446-447).

3. I condizionamenti della politica estera non avevano escluso la ricerca di nuovi equilibri all'interno della politica italiana. Era stata fondamentale anche la nuova concezione dello sviluppo economico, legata in maniera indissolubile alla politica di piano. In questo quadro si inserì, il 25 agosto 1956, l'incontro di Pralognan tra Nenni e Saragat, organizzato nell'ottica della ripresa di un dialogo mirante ad una possibile riunificazione che cancellasse la scissione di Palazzo Barberini del gennaio 1947⁽³⁴⁾.

La prospettiva dell'unificazione non era comunque accettata impassibilmente dalle varie componenti del partito; infatti se la sinistra era disposta ad aprire un dialogo con il PSDI in vista di una comune lotta di tutta la classe lavoratrice, evitando però il revisionismo, i centristi come Lombardi si proponevano invece come i più decisi sostenitori della collaborazione con i cattolici, in vista di una politica che, attraverso lo strumento della pianificazione, portasse realmente al miglioramento delle condizioni dei lavoratori⁽³⁵⁾. La prospettiva della riunificazione non poteva comunque lasciare sul campo l'unità della classe operaia, perché, come ha scritto Giovanni Sabbatucci, l'unificazione non era per i socialisti alternativa alla politica unitaria con il PCI, ma uno strumento per aumentarne la forza contrattuale⁽³⁶⁾.

La consapevolezza di dover gettare le basi per un nuovo percorso storico, che avesse dei connotati radicalmente opposti alla strategia sino ad allora seguita, fu posta con forza in occasione del XXXII congresso tenutosi a Venezia dal 6 al 10 febbraio 1957. Nenni vi pronunciò una severa e lucida critica dello stalinismo, richiamandosi al binomio insostituibile di socialismo e democrazia, concepito come finalità e metodo dell'edificazione del socialismo; il segretario rivolse inoltre un importante appello al ruolo e alle potenzialità democratiche dell'Europa.

Pertini tenne una precisa posizione al congresso veneziano. Come ha scritto Francesco De Martino:

⁽³⁴⁾ Scrive Giuseppe Tamburrano nel suo volume *Pietro Nenni*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 283-284: «L'incontro di Pralognan fu un evento clamoroso: Nenni e Saragat, anche se si vedevano sovente, ad esempio a Montecitorio, non si erano mai incontrati per parlare di unificazione tra due partiti nemici fino a pochi mesi, giorni prima. L'incontro non provocò la rottura col PCI: screzi, sospetti, diffidenze sì».

⁽³⁵⁾ Cfr. M. DEGL'INNOCENTI, *Storia del PSI. Dal dopoguerra ad oggi*, cit., pp. 211-212.

⁽³⁶⁾ Cfr. G. SABBATUCCI, *Il Riformismo impossibile. Storie del socialismo italiano*, cit., pp. 101-102.

Vi erano due tendenze contrastanti al XXXII congresso. La prima accentuava il carattere autonomo del partito socialista e soprattutto nella concezione di Nenni scontava una divisione a sinistra ed una piena indipendenza dai comunisti, iniziata del resto con l'accordo dei due partiti di sostituire al patto d'unità d'azione un patto di consultazione (5 ottobre 1956); la seconda invece, nonostante le traversie provocate dal XX congresso, considerava essenziale mantenere rapporti unitari ed era quindi incline ad opporsi ad una politica che ponesse a repentaglio il perdurare di tali rapporti. Essa si ispirava all'insegnamento morandiano, ma non solo ad esso; vi appartenevano infatti, anche se in modo differenziato, Basso e Pertini ⁽³⁷⁾.

Pertini (che si era presentato al congresso con la carica di vicesegretario del partito) tenne il suo importante discorso il 9 novembre. Qui ribadì la sostanziale validità della politica del partito sostenuta sino a quel momento, specie per quanto riguardava la coerente difesa della classe lavoratrice e la politica di contrapposizione al centrismo ⁽³⁸⁾.

Incentrò il suo intervento in particolare sul rapporto con i socialdemocratici. Accusò Saragat di voler portare il PSI su posizioni anti-comuniste, quando invece i socialisti dovevano riaffermare l'unità di classe con il PCI. Pertini non poteva però accettare di essere definito un filocomunista organico: dopo aver ricordato di essere stato quasi il solo ad opporsi alla presentazione della lista unica in occasione delle elezioni del 18 aprile 1948, pur condividendo la strategia frontista, e di aver sempre difeso il prestigio dei socialisti, di fronte a certi atteggiamenti di ostentata superiorità di alcuni dirigenti comunisti, affermò:

Quindi polemica coi compagni comunisti, ma non polemica da avversari, ma polemica da compagni, e questa polemica non deve essere fatta per acutizzare i contrasti, per rendere più profondo il solco, ma deve essere leale, fraterna, come è detto nella relazione del segretario del Partito, polemica leale e fraterna per cercare di sanare questo contrasto e non acutizzarlo ⁽³⁹⁾.

⁽³⁷⁾ Cfr. F. DE MARTINO, *Un'epoca del socialismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1983, pp. 195-196.

⁽³⁸⁾ Sull'atteggiamento di Pertini al congresso di Venezia vedi G. SABBATUCCI, *Storia del PSI. Dalla crisi del centrismo alla vigilia del centro-sinistra*, vol. VI, Roma, Il Poligono, 1980, p. 25: «Se Riccardo Lombardi fu il più autorevole sostenitore dell'autonomia dal PCI, Sandro Pertini, momentaneamente schierato con la sinistra, ne fu il più prestigioso avversario. Proprio il rifiuto di Pertini di considerare in chiave critica le scelte socialiste del dopoguerra, e la sua rivalutazione del frontismo, permettevano di gettare uno sguardo meno superficiale sulle ragioni del dissidio e sulle tematiche agitate dalle correnti in gestazione».

⁽³⁹⁾ Cfr. S. PERTINI, *Al Congresso di Venezia*, in «Avanti!», 10 febbraio 1957 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., pp. 446-447).

Naturalmente riservò un cenno importante ai rapporti con la DC, di cui era un sicuro sostenitore, perché :

Dobbiamo continuare il nostro dialogo coi lavoratori cattolici, che deve avere per oggetto tutte le istanze comuni a tutti i lavoratori, indipendentemente dalla loro fede politica o credo religioso. E occorre che questa nostra politica di dialogo con i cattolici si svolga nel quadro della solidarietà di classe di cui ho parlato ⁽⁴⁰⁾.

Pertini aveva percepito come il momento delle scelte e delle decisioni che il PSI si apprestava a compiere, avrebbe potuto far emergere le divisioni e le contrapposizioni laceranti presenti tra le varie anime del partito. Riaffermare il contenuto classista del partito non significava far chiudere in se stessa la classe operaia, ma avviare un dialogo proficuo con i lavoratori di tutte le categorie; in un momento di così importante svolta, del resto, le discussioni all'interno del partito erano inevitabili ⁽⁴¹⁾, per cui i risultati congressuali causarono inevitabilmente delle difficoltà.

La strategia nenniana, infatti, dovette misurarsi con le esigenze della sinistra del partito; i compromessi che erano stati raggiunti nella mozione finale del Congresso si rivelarono in tutta la loro precarietà in occasione della elezione del Comitato Centrale e della Direzione. La composizione degli organi dirigenti, specie della Direzione, segnò una sconfitta per Nenni, che non ottenne che undici voti, mentre la sinistra ne ottenne otto e il gruppo di Basso tre. E tuttavia le lacerazioni sarebbero state ancora più forti se Pertini non avesse deciso di rinunciare alla Vicesegreteria (ruolo in cui lo avrebbe voluto designare la sinistra del partito), anteponendo al prestigio della carica l'interesse unitario ⁽⁴²⁾. Una dimo-

⁽⁴⁰⁾ *Ibidem*, p. 444.

⁽⁴¹⁾ *Ibidem*, p. 450: «Il Partito deve essere questo: un insieme di uomini civili che pensano con la propria testa, che hanno il diritto di rivolgere le loro critiche ai dirigenti senza per questo essere messi al bando; uomini pensanti che possano vedere un problema da un punto di vista diverso. [...] Ma credo che siamo tutti d'accordo nell'affermare che ogni critica deve essere fatta dentro e non fuori il Partito. [...] Dobbiamo recitare il giuoco democratico: la minoranza deve rassegnarsi ad essere tale; e guai a quei compagni che, soltanto perché sono stati messi in minoranza e sentono ferito il loro orgoglio personale, pensassero ad atti di ribellione; costoro cesserebbero di essere dei socialisti e dovrebbero avere il nostro pieno disprezzo. Bisogna accettare il giuoco democratico, costi quel che costi. La minoranza deve rassegnarsi ad essere tale; ma deve essere messa in grado di poter diventare maggioranza, quando le condizioni obiettive la indicano a questo compito».

⁽⁴²⁾ È questa l'opinione anche di F. DE MARTINO, *Un'epoca del socialismo*, cit., pp. 196-197.

strazione di indubbio coraggio e senso di responsabilità, che a molti parve indice di candore e superficialità, ma che in realtà racchiudeva la presa di coscienza che egli aveva delle gravi lacerazioni presenti all'interno del partito. Il particolare momento del PSI, soggetto politico che andava affannosamente alla ricerca della sua autonoma identità dopo i fatti del 1956, si rifletteva bene in un suo esponente di primo piano come Pertini. Anche per lui si sarebbe aperta una nuova fase, nella quale il socialismo italiano avrebbe dovuto cercare di esercitare compiti nuovi, come sarebbe accaduto, circa due anni dopo, alla socialdemocrazia tedesca con il congresso di Bad Godesberg ⁽⁴³⁾.

Si deve ricordare che l'ipotesi di convergenza tra socialisti e democristiani era difficilmente accettata da alcune importanti componenti della gerarchia vaticana, specie quelle raccolte intorno al famoso «Pentagono Vaticano», che vedeva nel centro-sinistra un *vulnus* non solo alla tradizione del cattolicesimo, ma anche all'intero universo cristiano. Non mancavano del resto opinioni illuminate; il patriarca di Venezia, il cardinale (e futuro pontefice con il nome di Giovanni XXIII) Angelo Roncalli, inviò ai fedeli il 1° febbraio 1957 un messaggio in cui li invitava alla preghiera per la buona riuscita dell'assise congressuale del PSI, circostanza che provocò inevitabilmente delle reazioni molto dure in Vaticano, tanto che alla fine l'alto prelato fu costretto a ridurre il testo della sua esortazione ⁽⁴⁴⁾.

Le dimissioni del governo Segni e la successiva quanto contrastata nomina di Zoli alla Presidenza del Consiglio, segnarono un momento di grande agitazione nella DC, che al Consiglio Nazionale del partito tenutosi a Vallombrosa tra il 12 e il 14 luglio 1957 portò alla dichiarazione di Fanfani sulla fine del centrismo e sulla necessità di porre con forza il problema dei rapporti con i socialisti ⁽⁴⁵⁾.

4. Unità del partito e dialogo con i cattolici sono i due punti fondamentali dell'azione politica di Pertini negli anni tra il 1958 e il governo Tambroni ⁽⁴⁶⁾. Un'altra questione per lui rilevante era l'at-

⁽⁴³⁾ Cfr. L. RAPONE, *Bad Godesberg*, in *Enciclopedia della sinistra europea del XX secolo*, cit., pp. 765-768.

⁽⁴⁴⁾ Per la vicenda della lettera del Cardinale Roncalli ai fedeli in occasione del XXXII congresso del PSI si veda G. ZIZOLA, *Giovanni XXIII. La fede e al politica*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 99-100.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, cit., pp. 84-87; P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, cit., p. 361.

⁽⁴⁶⁾ Per un quadro completo delle vicende degli anni compresi tra le elezioni del maggio 1958 e il varo del primo centro-sinistra organico nel dicembre 1963

teggimento dei socialisti rispetto alla prospettiva del Mercato Comune Europeo. L'europeismo del PSI era del resto un'acquisizione recente, derivante dalla fine della percezione del MEC come «quinta colonna della Nato», e dalla visione della prospettiva europea come possibilità di un inserimento delle questioni dei lavoratori italiani in un ambito molto più ampio, in grado di arricchire la tradizione del riformismo italiano con l'esperienza dei partiti socialisti e dei sindacati europei (47). Il mutare del suo atteggiamento decisamente europeistico fu il frutto di quella stagione:

Noi socialisti non vogliamo che il nostro paese sia tenuto ai margini di questo esperimento europeo, ma invece che si inserisca in esso per far sentire la sua volontà (48).

Rimaneva ferma la contrapposizione all'interno del partito. La presentazione di tre mozioni congressuali, fece paventare a Pertini ipotesi di possibili gravi divisioni interne.

L'autonomia del socialismo da realizzarsi nell'ambito dell'unità di classe rimaneva il suo assillo principale. Egli era convinto della correttezza della linea politica seguita dal PSI in quegli anni; ma per andare ulteriormente avanti, era necessario rinforzarne l'unità. La ricerca dell'unità non era un appello sentimentale, ma un concreto impegno verso la creazione di una politica strategica coesa e autenticamente socialista (49).

Un partito diviso e lacerato dal frazionismo non sarebbe stato in grado di trovare la propria strada in un momento di così importante

vedi N. TRANFAGLIA, *La modernità squilibrata. Dalla crisi del centrismo al «compromesso storico»*, in *Storia dell'Italia Repubblicana*, coordinata da F. Barbagallo, vol. II, *La trasformazione dell'Italia. Sviluppo e squilibri*, tomo 2, *Istituzioni, Movimenti Culture*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 7-75.

(47) La vicenda del cammino del PSI verso l'accettazione e la valorizzazione della scelta per il MEC è stata ampiamente analizzata da M. DEGL'INNOCENTI, *Storia del PSI. Dal dopoguerra ad oggi*, cit., pp. 235-241. Un'analisi dell'atteggiamento dei socialisti europei in quegli anni rispetto alla prospettiva europeista si trova in M. TELÒ, *Europa*, in *Enciclopedia della sinistra europea del XX secolo*, cit., pp. 907-908.

(48) Cfr. *Sandro Pertini indica ai genovesi la via dell'alternativa democratica*, in «Lavoro nuovo», 23 maggio 1958 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 467).

(49) Le preoccupazioni di Pertini sono state recentemente riproposte da Massimo Luigi Salvadori nel suo volume *La Sinistra nella storia italiana*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 125: «Quando si analizzi la politica tra il 1956 e l'inizio degli anni sessanta, si può ben vedere quali ne fossero le intrinseche debolezze: in primo luogo, la scarsa unità interna del partito; in secondo luogo, l'indecisione nella linea da assumere nei confronti del PCI, del PSDI e della DC».

transizione verso nuovi equilibri politici. In quest'ottica, Pertini avvertiva la necessità di un incontro con la DC in vista di un impegno di governo di centro-sinistra che affrontasse i problemi internazionali e nazionali più urgenti, vale a dire la distensione, la nazionalizzazione dei monopoli elettrici, il piano per la scuola e la cessazione di ogni discriminazione sui luoghi di lavoro. Il sì di Pertini era vincolato ad un accordo sulle «cose», che non avesse come prezzo una politica di opposizione e preclusione netta nei confronti degli ex-alleati comunisti:

Nonostante la piattaforma rivendicativa del PSI non sia stata definita eccessiva dai nostri avversari politici, ci viene ancora rivolto l'invito ad essere maggiormente autonomi dal Partito Comunista. È chiaro che a noi non si chiede l'autonomia del nostro partito – che da vari anni cammina con le proprie gambe senza stampelle appoggiate a sinistra o a destra – ma solamente dell'anticomunismo. Siamo un partito di classe e non possiamo andare contro 7 milioni di lavoratori ⁽⁵⁰⁾.

A distogliere momentaneamente Pertini dalle questioni relative al centro-sinistra avrebbe pensato lo scoppio del «caso Tambroni» nell'estate del 1960. La caduta del ministero Segni fu dovuta al ritiro della delegazione della rappresentanza liberale decisa dal leader del partito Giovanni Malagodi. Il presidente Gronchi chiamò allora Fernando Tambroni, che nelle intenzioni del Capo dello Stato avrebbe dovuto garantire nuove aperture ai socialisti, attraverso una buona amministrazione in grado di portare tranquillamente il paese a nuove elezioni. Presentatosi alla Camera il 4 aprile, il presidente incaricato tenne un discorso decisamente indirizzato a destra, ottenendo una risicata fiducia, grazie all'apporto di missini e monarchici, circostanza che portò alle dimissioni dei ministri della sinistra democristiana. Tambroni dovette dimettersi, ma il tentativo di Fanfani, che aveva il compito di verificare eventuali appoggi dei socialisti, naufragò contro la netta opposizione di alcuni settori del Vaticano, che trovò la sua espressione nel famoso articolo pubblicato sull'«Osservatore Romano» intitolato *Punti fermi* ⁽⁵¹⁾. Gronchi allora rinviò Tambroni al Senato, dove ottenne la fiducia ⁽⁵²⁾.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. *Con un applaudito discorso alla «Farnese» Pertini illustra la politica del PSI per un governo di centro-sinistra*, in «Avanti!», 16 aprile 1960 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 480).

⁽⁵¹⁾ Cfr. A. RICCARDI, *Il cattolicesimo della Repubblica*, in *Storia d'Italia*, vol. VI, *L'Italia Contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 260; G. ZIZOLA, *Giovanni XXIII. La fede e al politica*, cit., p. 150.

⁽⁵²⁾ Su Tambroni vedi i giudizi di S. LANARO, *Storia dell'Italia repubblicana*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 410; A. LEPRE, *Storia della prima Repubblica. L'Italia*

La decisione di Tambroni di far tenere all'MSI il proprio congresso a Genova nel luglio 1960 provocò una profonda reazione popolare e antifascista, con in prima fila proprio Pertini, indignato anche perché si andava a ledere la memoria antifascista della «sua» Genova, città medaglia d'oro della Resistenza. Il 28 giugno, con un poderoso discorso, Pertini dichiarò che il congresso missino non si sarebbe svolto, criticando attraverso una dura requisitoria quella che era stata una vera e propria provocazione iniziata dal governo. Era un'occasione per dimostrare come il suo spirito resistenziale e il suo coraggio di combattente per la libertà non si fosse affievolito:

Ogni atto, ogni manifestazione dei neofascisti è una chiara esaltazione del fascismo, e poiché il fascismo in ogni sua forma è considerato reato dalla Carta Costituzionale, l'attività dei missini si traduce in una continua e perseguibile apologia di reato. Si tratta poi di un congresso che viene qui convocato non già per discutere, ma per provocare, per contrapporre un vergognoso passato alla Resistenza, per contrapporre bestemmie ai valori politici e morali affermati dalla Resistenza⁽⁵³⁾.

Nel comizio tenuto a Genova Pertini cercò di individuare le ragioni che dopo quindici anni avevano potuto permettere ai neofascisti di tornare così prepotentemente alla ribalta, che egli sostanzialmente individuava nell'eccessiva clemenza dimostrata nei confronti dei fascisti dopo la Liberazione, e soprattutto nell'aver rotto il fronte delle forze antifasciste a causa del clima politico della guerra fredda, anche se il gesto dei ministri democristiani dimessisi dal ministero Tambroni in seguito all'appoggio missino, aveva dimostrato il permanere di un sentimento comune di netta opposizione al fascismo presente nella vita politica italiana indipendentemente dalle ideologie e dalle appartenenze politiche⁽⁵⁴⁾.

dal 1943 al 1998, Il Mulino, Bologna 1999, p. 192; P. CRAVERI, *La repubblica dal 1958 al 1992*, Milano, TEA, 1996, pp. 57-73; P. DI LORETO, *La difficile transizione. Dalla fine del centrismo al centro-sinistra. 1953-1960*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 356-368; A. GIOVAGNOLI, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, cit., pp. 94-97; P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, cit., pp. 356-368.

⁽⁵³⁾ Cfr. *Il poderoso discorso dell'on.le Sandro Pertini in piazza della Vittoria gremita di popolo*, in «Lavoro nuovo», 29 giugno 1960 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 482).

⁽⁵⁴⁾ Pertini aveva inviato il seguente telegramma al ministro Pastore in occasione delle dimissioni di quest'ultimo dal governo Tambroni: «Ministro Pastore-Roma. Bravo! Tuo gesto suona severo monito ai pavidì, agli incoerenti, ai trasformisti. Abbraccioti». Il testo del telegramma fu pubblicato sul «Lavoro nuovo» il 10 aprile 1960 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 484).

5. La caduta del governo Tambroni fu per Pertini il segnale in grado di dare una accelerazione al dialogo con le forze di maggioranza ⁽⁵⁵⁾. L'allontanamento di Tambroni, considerato un pericoloso sovvertitore dell'ordine democratico, portò alla designazione il 22 luglio 1960 di Amintore Fanfani, che ebbe il compito di creare un governo di «restaurazione democratica», un esecutivo monocoloro democristiano con ampio sostegno parlamentare. Questo governo rappresentò un importante passo in avanti per i socialisti, perché nasceva dall'esigenza di porre un freno molto robusto a quella che era sembrata, con l'esperienza Tambroni, una decadenza inarrestabile dei principi costituzionali. Il governo Fanfani (che Moro definì delle «convergenze parallele», indicando con questa formula come tutti volessero convergere sugli stessi obiettivi, pur restando ciascuno nella propria identità), ottenne la fiducia della Camera il 5 agosto, con 310 voti a favore (DC, PSDI, PLI, PRI), il voto contrario di missini e comunisti, ma soprattutto con l'astensione dei socialisti ⁽⁵⁶⁾.

Il nuovo processo di ridefinizione della propria politica proseguì rapidamente nel PSI. Il XXXIV congresso, tenutosi a Milano tra il 15 e il 20 marzo 1961, ebbe come temi fondamentali la necessità dell'incontro con i lavoratori cattolici, il neutralismo, il bisogno di un processo di riunificazione europea, la distensione in politica internazionale ⁽⁵⁷⁾.

⁽⁵⁵⁾ Questo fu del resto un atteggiamento comune alla maggioranza dei dirigenti del PSI. Scrive in proposito Massimo Luigi Salvadori nel suo volume *La Sinistra nella storia italiana*, cit., p. 128: «Come fu necessario che, per mettere in crisi il frontismo, nel 1956 “scoppiasse” la destalinizzazione e si giungesse alla tragedia ungherese, così al fine di dare esito alla politica autonomistica, si dovette arrivare allo scossone determinato dal governo Tambroni e dalle sue velleità di aprire un indirizzo politico decisamente reazionario. Maturarono così i presupposti per la scelta strategica del centro-sinistra. Fu mandata in soffitta la parola d'ordine dell'“alternativa al potere” al blocco conservatore guidato dalla DC, ma al tempo stesso, secondo la “legge di sviluppo” tipica della storia del Partito socialista, si attivarono i contrasti interni fino a provocare nel 1964 una nuova scissione con la nascita del Partito socialista di unità proletaria».

⁽⁵⁶⁾ Cfr. P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, cit., p. 368.

⁽⁵⁷⁾ Leonardo Rapone nel suo saggio *Socialisti*, in *Dizionario storico dell'Italia Unita*, cit., p. 870, scrive a proposito del nuovo corso socialista: «Rispetto all'approdo delle socialdemocrazie europee, emblematicamente rappresentato dal programma di Bad Godesberg della socialdemocrazia tedesca (1959), il revisionismo socialista italiano continua però a differenziarsi per una ben più marcata nota dirigista e pianificatrice, indice di una persistente vocazione alternativa rispetto all'economia di mercato, che lo porta ad allontanare da sé il concetto tradizionale di

Pertini era convinto che un partito diviso dalle lotte tra le correnti non sarebbe stato in grado di opporre la propria visione strategica e politica alle forze di maggioranza, come, parimenti, di rappresentare gli interessi della sua base e del suo elettorato di riferimento.

Furono queste le ragioni che lo spinsero a presentare, poco prima del XXXIV congresso del partito, una lettera a tutti i compagni con lo scopo dichiarato di richiamare il partito all'unità⁽⁵⁸⁾. Il documento era un accorato appello mirante a far ritrovare ai socialisti la compattezza necessaria per presentarsi in maniera credibile al proprio elettorato. La disunione del partito era per Pertini oltremodo lacerante in un momento in cui solo un soggetto politico unito sarebbe stato in grado di porre con forza la questione dello sviluppo del paese e della necessità di coniugare libertà e giustizia sociale. Questa strada era percorribile soltanto se il PSI avesse guardato al mondo cattolico come ad un blocco di forze eterogenee, in cui vi era una rilevante e autorevole componente interessata a realizzare un progetto politico in cui il concetto di libertà fosse imprescindibilmente legato a quello di un'equa politica economica⁽⁵⁹⁾. Una politica siffatta avrebbe posto sicuramente il problema di un confronto diretto con il PCI.

Il rischio era che il partito si presentasse all'appuntamento con il governo senza una dettagliata piattaforma politica, vale a dire che non riuscisse a diradare l'immagine di una forza «quasi di governo e quasi di opposizione». La ricetta che Pertini indicava nella sua lettera era un richiamarsi alla storia e alla base sociale del partito, senza per questo cadere in forme sterili di intransigente opposizione di vago sapore massimalistico:

Nessun massimalismo, dunque, ma neppure nessun cedimento, cioè questa nuova politica illuminata non deve essere confusa con quel deteriore tatticismo parlamentare che trasforma i singoli in mercanti della politica e i partiti in un'accozzaglia di clientele personali. Noi dobbiamo impedire che il partito, di rinuncia in rinuncia, degeneri in un partito d'opinione rifugio di trasformisti e di arrivisti di ogni risma. E perché nessun cedimento avvenga noi dobbiamo restare sempre al fianco della classe operaia, costi quel

riformismo e a qualificarsi piuttosto, soprattutto nell'elaborazione teorica e programmatica di Lombardi, come riformismo «rivoluzionario» tendente cioè ad un processo incessante di spostamento in avanti degli equilibri del sistema, in una prospettiva di transizione al socialismo, sia pure ad un socialismo diverso da quello di stampo collettivistico cui il PSI si richiamava nel passato».

⁽⁵⁸⁾ Cfr. *Una lettera di Pertini per il 34° Congresso. Per l'unità del Partito*, in «Lavoro nuovo», 18 gennaio 1961 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 498).

⁽⁵⁹⁾ *Ibidem*, pp. 498-499.

che costi. Quindi autonomi sì, da ogni partito, ma mai autonomi dal movimento operaio ⁽⁶⁰⁾.

Il dialogo con il PCI non poteva essere quindi sacrificato sull'altare della partecipazione al governo. Certamente egli non si nascondeva il profilarsi di un periodo anche di asperissima polemica con i comunisti, ma credeva che essa avrebbe dovuto avere i caratteri del confronto, non di una aperta e inconciliabile ostilità. Non si doveva arrivare ad isolare politicamente i comunisti, perché una tattica simile avrebbe indebolito il movimento operaio e reso troppo simile il PSI al PSDI, causando un ulteriore deficit di autonomia del partito, questa volta verso i socialdemocratici ⁽⁶¹⁾.

Il documento di Pertini si chiarì meglio in occasione della ribalta congressuale, dove ottenne 5.405 voti congressuali, contro i 269.576 voti della mozione autonomista di Nenni e i 205.184 voti della sinistra ⁽⁶²⁾. Il carattere unitario della sua iniziativa (Pertini si preoccupò subito di dichiarare l'infondatezza delle voci che asserivano essere la lettera uno strumento per ottenere posti nel Comitato Centrale, sottolineando il carattere puramente ideologico dell'iniziativa, dietro la quale non si celava nessuna corrente) ⁽⁶³⁾, mirava a spingere il PSI ad un maggiore coraggio nell'affrontare con prontezza e senso di responsabilità la sfida del governo del paese, lasciando da parte aprioristiche posizioni di arroccamento sul fronte dell'opposizione «sempre e comunque»:

Io sono cresciuto alla scuola di Filippo Turati e di Claudio Treves e non già a quella di Nicola Bombacci, e ritengo che gli atteggiamenti massimalistici assunti talvolta dal PSI siano stati di danno alla classe operaia. Possono essere spiegati, non giustificati, come erroneamente fu scritto, dalla situazione sociale in cui si manifestarono; ma nessuno oggi può obiettivamente escludere la loro nocività. Furono atteggiamenti che finirono per esaltare uno stolto quanto demagogico «operaiismo»; per chiudere la classe operaia in se stessa ed isolarla dalle forze progressiste senza metterla in grado di arrestare l'avanzata della reazione ⁽⁶⁴⁾.

⁽⁶⁰⁾ *Ibidem*, p. 499.

⁽⁶¹⁾ *Ibidem*, pp. 500-502.

⁽⁶²⁾ Per l'importanza del Congresso socialista di Milano vedi G. TAMBURRANO, *Storia e cronaca del centro-sinistra*, nuova edizione, Rizzoli, Milano 1990, pp. 66-69.

⁽⁶³⁾ Cfr. *La relazione di Sandro Pertini*, in Partito Socialista Italiano, *XXXIV congresso Nazionale. Milano 19-20 marzo 1961. Resoconto stenografico* Milano, Edizioni Avanti, pp. 131-151 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., pp. 505-506).

⁽⁶⁴⁾ *Ibidem*, pag. 507.

La prospettiva del dialogo con i cattolici significava, per Pertini, una convergenza sulla giustizia sociale e la politica di modernizzazione del Paese, evitando il ripetersi di quegli errori che il socialismo aveva commesso negli anni tra il 1919 e il 1922, quando l'arroccarsi sul massimalismo e il rifiuto di collaborare con i cattolici in un governo comune avevano spianato la strada al fascismo.

Il momento critico passato sotto il governo Tambroni sembrava comunque alle spalle, mentre emergeva una prospettiva politica che aumentava sensibilmente gli spazi di manovra per la formazione dei governi. Del resto fu quello l'anno del famoso discorso del «Tevere più largo» pronunciato dal pontefice Giovanni XXIII in occasione del centenario dell'Unità d'Italia, con la fine di fatto della politica del «Pentagono Vaticano» e il richiamo pontificio al rispetto e al riserbo reciproco che avrebbe dovuto instaurarsi tra lo Stato Italiano e la Santa Sede, al quale seguì, pochi mesi dopo, la pubblicazione dell'enciclica *Mater et Magistra*, che segnò la famosa distinzione tra «errore», sempre da contrastare, ed «errante», cioè le persone che commettevano l'errore, con cui si doveva comunque aprire un dialogo, perché non sempre gli atteggiamenti dell'errante erano riconducibili all'errore ⁽⁶⁵⁾.

La situazione del resto ebbe una ulteriore significativa evoluzione con l'elezione alla presidenza degli Stati Uniti, nel novembre del 1960, di John Fitzgerald Kennedy, che prese a considerare la situazione italiana sotto un'ottica diversa, secondo la quale anche un eventuale ingresso dei socialisti al governo non avrebbe portato ad una revisione dell'alleanza atlantica ⁽⁶⁶⁾.

La trasformazione socioeconomica dell'Italia stava dimostrando tutte le sue contraddizioni, con una crescita generale del benessere a cui si accompagnava un evidente stravolgimento degli equilibri sociali ⁽⁶⁷⁾. La necessità di una nuova strategia economica era del resto

⁽⁶⁵⁾ Cfr. A. RICCARDI, *Il cattolicesimo della Repubblica*, in *Storia d'Italia*, vol. VI, *L'Italia Contemporanea*, cit., pp. 249-264; G. ZIZOLA, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, cit., pp. 146-164.

⁽⁶⁶⁾ Sull'influenza americana nella formazione del centro-sinistra vedi L. NUTI, *Gli Stati Uniti e l'apertura a sinistra*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

⁽⁶⁷⁾ La necessità di una nuova visione strategica dell'economia venne ribadita in occasione del convegno di S. Pellegrino tenutosi tra il 13 e il 16 settembre 1961, con la partecipazione di intellettuali cattolici del valore di Achille Ardigò e Pasquale Saraceno, che vi sostenne la necessità dell'intervento economico attraverso strumenti di pianificazione economica, così da garantire maggiori investimenti e una regolarizzazione del mercato, avviando una equa politica dei redditi. Sul convegno di S. Pellegrino vedi *Il convegno di S. Pellegrino. Atti del primo convegno*

dettata dalla crescita inarrestabile dell'economia italiana nel quinquennio 1958-1963, gli anni del cosiddetto «boom economico». Una situazione simile era nuova per i socialisti, come ha evidenziato Simona Colarizi, perché per la prima volta vedevano la prospettiva di arrivare al potere in una situazione economica di forte sviluppo, mentre la storia del movimento operaio aveva sempre visto i socialisti arrivare vicini al governo in situazioni economiche critiche e ad alta conflittualità sociale ⁽⁶⁸⁾.

Era emersa intanto, nella DC, la leadership di un uomo che avrebbe caratterizzato in maniera indelebile (almeno fino alla sua tragica morte) la politica italiana, Aldo Moro, il politico che resosi conto della vorticosa trasformazione della società italiana, decise che era ormai indispensabile coinvolgere nel governo il PSI come rappresentante della classe lavoratrice ⁽⁶⁹⁾, circostanza che trovò il suo battesimo ufficiale in occasione dell'VIII congresso democristiano tenutosi a Napoli tra il 26 gennaio e il 1° febbraio 1962, quando Moro ne parlò in maniera ufficiale ai compagni di partito ⁽⁷⁰⁾.

Rimaneva comunque un disagio dei socialisti nei confronti della politica democristiana, con la base che si mostrava smarrita di fronte alla sostanziale indecisione del partito. Un clima simile si ripercuoteva naturalmente sull'armonia delle correnti interne. La scissione della sinistra era una prospettiva che cominciava a profilarsi e che minacciava di turbare tutti gli organismi dirigenti. Pertini ne era consapevole, dimostrando oltretutto una notevole sensibilità politica, quando, parlando della possibilità di una scissione nel Comitato Centrale dell'11 ottobre successivo, disse:

Se la scissione si verificasse, si creerebbero due partiti: uno svuotato di ogni contenuto classista, finirebbe per socialdemocratizzarsi e quindi per fondersi con il partito di Saragat e si logorerebbe nella collaborazione con la DC, come si sono logorati, in questi ultimi anni i piccoli partiti. L'altro stenterebbe a vivere avendo, alla sua sinistra, sul medesimo terreno classista un partito

nazionale di studio della Democrazia cristiana. San Pellegrino Terme, 13-16 settembre 1961, Roma, Cinque Lune, s.d.; P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, cit., p. 236; A. GIOVAGNOLI, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, cit., p. 106.

⁽⁶⁸⁾ Cfr. S. COLARIZI, *Storia dei partiti nell'Italia repubblicana*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 224.

⁽⁶⁹⁾ Su Moro vedi N. TRANFAGLIA, *Moro*, in *Dizionario storico dell'Italia unita*, cit., pp. 635-636.

⁽⁷⁰⁾ Cfr. P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, cit., pp. 369-370.

forte e organizzato, il PCI. La lotta politica si acutizzerebbe per tramutarsi, nuovamente, in lotta di muro contro muro ⁽⁷¹⁾.

Un partito socialista forte e unito sarebbe stato in grado di mantenere su alti livelli il confronto con la maggioranza, anzi Pertini era convinto che ne avrebbe potuto influenzare positivamente l'attività ⁽⁷²⁾. Un partito diviso, invece, avrebbe finito inevitabilmente per diventare o una fotocopia sbiadita del PSDI in caso di ripiegamento verso una soluzione moderata, oppure sarebbe finito schiacciato a sinistra dal PCI se avesse calcato una linea di netta e intransigente opposizione. Pertini, del resto, non identificava un programma di riforme con la realizzazione del socialismo, presagendo il rischio di una perdita del contenuto classista che il partito poteva correre.

La prospettiva del centro-sinistra, nel suo pensiero, avvicinava sicuramente i socialisti ai più maturi percorsi del socialismo europeo, anche se rimanevano forti differenze rispetto all'esperienza europea, specie a causa del rapporto di confronto e nello stesso tempo di competizione con il più grande partito comunista dell'occidente, oltre al difficile passaggio da una cultura di opposizione ad una di governo. Il varo del governo Fanfani *bis*, succeduto a quello delle «convergenze parallele» nel marzo del 1962, vide Pertini, che aveva fatto parte con Nenni e Barbareschi della delegazione socialista incontratasi con una rappresentativa delle forze di governo per discutere del programma, cautamente schierato a favore ⁽⁷³⁾. La scelta di appoggiare l'esecutivo si era resa inevitabile:

⁽⁷¹⁾ Cfr. *Il dibattito al Comitato Centrale sulla relazione del compagno Nenni. Sandro Pertini*, in «Avanti!», 13 ottobre 1961 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 520).

⁽⁷²⁾ Scrive Gaetano Arfè nella sua *Prolusione* in AA. VV., *Pertini nella storia d'Italia*, Manduria-Roma, Lacaita, 1996, p. 17: «La svolta del centro-sinistra non ebbe Pertini tra i suoi promotori e i suoi protagonisti. Opera forse ancora in lui una sorta di inconfessato moralismo che non soltanto lo rendeva personalmente refrattario alle lusinghe del potere, ma diffidente nei confronti di esso. Non fu uomo di potere neanche da Presidente della Repubblica. Per questo egli seguì con trepidazione la marcia dei socialisti verso il governo. Temeva, e lo confidava agli amici, che il suo partito non fosse all'altezza del difficile compito di promuovere un nuovo corso nella direzione politica del paese. A turbarlo erano anche le divisioni nuove che si andavano delineando nella sua compagine e nelle quali gli pareva di vedere che lo scontro delle idee e il contrasto politico finissero col fare da copertura alla formazione di occasionali compagnie di ventura, il cui traguardo era la conquista di un ministero. Il suo tentativo, nobilmente patetico, di ricomporre in unità il partito nello spirito della fedeltà alle idealità antiche, le sue, non ebbe successo».

⁽⁷³⁾ Cfr. G. TAMBURRANO, *Storia e cronaca del centro-sinistra*, cit., p. 141.

Se noi avessimo respinto l'offerta democristiana di una collaborazione indiretta al centro-sinistra, avremmo cooperato ad aprire la strada ad un governo di destra, avremmo deluso i lavoratori cattolici e spenta nei loro animi ogni fiducia nel Partito Socialista, li avremmo gettati nelle braccia della destra economica e liberale. Il solco fra i lavoratori nostri e quelli cattolici si sarebbe fatto nuovamente profondo e si sarebbero ricreate le condizioni per una lotta aspra, di muro contro muro ⁽⁷⁴⁾.

Il governo Fanfani intanto procedeva nella sua politica riformatrice. Il 22 maggio 1962 il ministro del Tesoro Ugo La Malfa presentò alla Camera la *Nota aggiuntiva alla Relazione generale sulla situazione economica del paese per il 1961*, in cui venne ribadita la necessità della programmazione economica al fine di correggere le distorsioni strutturali dell'economia italiana e avviare il superamento delle differenze tra Nord e Sud del paese.

Ma che quell'appoggio fosse condizionato e nella sostanza precario (anche perché la vicinanza delle nuove elezioni rese ancora più sorda la DC alle richieste di Nenni di maggiori e più concrete risposte), Pertini lo dimostrò in occasione del Comitato Centrale del PSI del 12 gennaio 1963. Non bastavano le riforme come la nazionalizzazione dell'energia elettrica e la scuola dell'obbligo. Per Pertini, l'adesione del PSI al centro-sinistra doveva essere condizionato all'accettazione di tutte le proposte avanzate; per questo si dovevano evidenziare e denunciare le inadempienze della DC:

Fermezza e chiarezza ci hanno guidati quando concordammo il programma; e fermezza e chiarezza ci devono guidare oggi nel denunciare chi a questi impegni è venuto meno. Sappiano i compagni e gli elettori che noi con la DC abbiamo lealmente collaborato finché ha dimostrato di attuare il programma concordato e con altrettanta lealtà dissociamo la nostra responsabilità dalle responsabilità della DC adesso che essa afferma di non voler attuare una parte essenziale del programma ⁽⁷⁵⁾.

Le elezioni tenute il 28 e il 29 aprile 1963 non furono favorevoli ai partiti che sostenevano il centro-sinistra. La DC subì un grave colpo, perdendo il 4% dei consensi, scendendo al 38,3% dei suffragi, a tutto vantaggio del PLI di Malagodi, che raddoppiò i consensi rispetto alle elezioni del 1958, con un ragguardevole 7%. Restavano sostanzial-

⁽⁷⁴⁾ Cfr. S. PERTINI, *Impegno ed azione del PSI sul programma di centro-sinistra*, in «Lavoro nuovo», 20 marzo 1962 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 523).

⁽⁷⁵⁾ Cfr. S. PERTINI, *I lavori del Comitato Centrale*, in «Lavoro nuovo» e «Avanti!», 13 gennaio 1963 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 529).

mente stabili PRI e PSDI, mentre i socialisti subivano una leggera flessione dello 0,4%, attestandosi intorno al 13,8; i comunisti ottennero un 25,3%, mentre l'MSI il 5,1% e i monarchici l'1,7%.

Le elezioni del 28 aprile 1963 avevano segnato per Pertini un grave insuccesso del Partito Socialista. Rimanevano per lui due strade: la prima era di perseverare nella politica di centro-sinistra:

È necessario uscire da queste nostre incertezze. Così, possiamo anche prospettare anche per il prossimo domani una nostra collaborazione a un governo di centro-sinistra, ma ponendo precise condizioni: un programma di vaste riforme sociali, ma con il proposito di farlo attuare, non semplicemente di enunciarlo per poi abbandonarlo lungo la strada attraverso compromessi, che lasciano le cose come le hanno trovate ⁽⁷⁶⁾.

La seconda era di tornare all'opposizione:

Se queste nostre condizioni non saranno accettate, dobbiamo essere pronti a passare all'opposizione. Guai a noi se rinunciassimo in partenza a quest'alternativa, se, cioè, dimostrassimo d'essere disposti a collaborare ad ogni costo. Ci porremmo nelle condizioni di essere alla mercé di altri partiti e dei loro ricatti. Né si dica, che ritornando all'opposizione, ritorneremo al frontismo. Chi questo afferma dimostra di essere autonomista non convinto, ma solo a parole ⁽⁷⁷⁾.

Il clima politico fu inevitabilmente influenzato dal risultato elettorale; Fanfani si dimise e il Presidente della Repubblica Segni assegnò il 26 maggio l'incarico di formare il nuovo governo ad Aldo Moro, che precisò come il nuovo esecutivo sarebbe stato precluso sia alla destra neofascista che ai comunisti. L'incertezza del clima politico venne alimentata anche dalla relazione del governatore della Banca d'Italia, Guido Carli, che aveva posto la questione del limite monetario alla politica dei redditi, circostanza che aveva recato un duro colpo alle intenzioni dei socialisti, che così si trovarono di fronte al problema del rapporto tra congiuntura e programmazione ⁽⁷⁸⁾.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. *Gli interventi del Comitato centrale sulla relazione del compagno Nenni. Pertini*, in «Avanti!», 21 maggio 1963 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., p. 537).

⁽⁷⁷⁾ *Ibidem*, p. 537.

⁽⁷⁸⁾ Per l'atteggiamento del governatore della Banca d'Italia negli anni del centro-sinistra vedi G. CARLI, *Cinquant'anni di vita italiana*, in collaborazione con P. Peluffo, Roma-Bari, Economica Laterza, 1996, pp. 259-311. Sul ruolo di Carli vedi anche P. CRAVERI, *La repubblica dal 1958 al 1992*, cit., pp. 154-160. Dell'azione di Carli scrive Vittorio Foa nel suo *Questo Novecento*, cit., 1996, p. 293: «Col nuovo

Nenni era convinto che il rivoluzionario accesso alla famigerata «stanza dei bottoni» potesse giustificare le infinite mediazioni che andavano verificandosi; ma una posizione così eccessivamente tatticistica contrastava con la componente, maggiormente legata ai principi ideologici della partecipazione socialista al governo, capeggiata da Riccardo Lombardi, che aveva assunto un ruolo fondamentale nel fornire la linea del confronto dei socialisti con i democristiani per quanto riguarda la stesura del programma e l'individuazione delle «cose» che si dovevano fare nel centro-sinistra organico. In occasione del drammatico Comitato Centrale del PSI del 16 e il 17 giugno 1963, passato alla storia come notte di «S. Gregorio», ci fu la contrapposizione tra Nenni (che chiedeva l'astensione socialista sul governo di Moro, a cui si dovevano chiedere precise garanzie programmatiche), e uomini come Lombardi, Giolitti, Codignola, Zagari e Jacometti (che chiedevano un centro-sinistra più avanzato nei programmi) ⁽⁷⁹⁾.

Pertini ebbe un duro scontro con Lombardi, biasimandolo duramente al Comitato Centrale del 20 giugno, poiché a suo avviso quest'ultimo, dissociandosi dalla maggioranza autonomista, aveva turbato duramente la vita del partito, criticando il programma dopo averlo precedentemente delineato e concordato ⁽⁸⁰⁾.

Pertini vide una grave incoerenza nell'azione di Lombardi e dei suoi compagni, anzi come ricorderà lo stesso Nenni nei suoi appunti, Pertini non esitò a definirli «maramaldi e pugnalatori alle spalle» ⁽⁸¹⁾.

La «notte di S. Gregorio» convinse Moro dell'impossibilità di una soluzione efficace per il governo, e per questo motivo rassegnò le dimissioni; la prospettiva del centro-sinistra non venne accantonata, ma solo «congelata» in attesa di circostanze migliori e dell'imminente congresso socialista. Fu varato un gabinetto Leone che venne ribattezzato «governo balneare»; un monocolore democristiano che avrebbe dovuto coprire appunto il periodo estivo.

governatore, Guido Carli, la banca centrale divenne un attivo soggetto politico: le relazioni annuali del governatore e i suoi frequenti interventi pubblici, sempre sostenuti da una acuta intelligenza, offrivano della programmazione (e dell'intera esperienza del centro-sinistra) un'interpretazione adatta al nuovo clima recessivo: non più veicolo di riforme, ma strumento civile (non reazionario) di stabilizzazione».

⁽⁷⁹⁾ Cfr. G. TAMBURRANO, *Storia e cronaca del centro-sinistra*, cit., pp. 240-246.

⁽⁸⁰⁾ Cfr. *Il dibattito al Cc del PSI. Pertini*, in «Lavoro nuovo» e «Avanti!», 20 giugno 1963 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit. p. 539).

⁽⁸¹⁾ Il ricordo di Nenni è in G. TAMBURRANO, *Storia e cronaca del centro-sinistra*, cit., p. 245.

Le difficoltà del partito riemersero in occasione del XXXV Congresso Nazionale che si tenne a Roma tra il 25 e il 29 ottobre 1963. Nenni, nella relazione introduttiva, di fatto sanzionò la fine dell'immagine del PSI come partito rigidamente classista, a favore di un soggetto politico che abbracciasse o tentasse di abbracciare tutto il mondo del lavoro nelle intere sue categorie. Un partito simile avrebbe dovuto appoggiare in pieno la politica di distensione internazionale e di unificazione europea, mentre in politica interna si sarebbe dovuta porre con forza la necessità di una partecipazione attiva al governo del paese. Lombardi vedeva invece nel centro-sinistra un momento di contestazione del modello capitalistico attraverso la forma delle riforme di struttura, mentre per la politica estera sostenne che il PSI avrebbe dovuto accettare il Patto Atlantico, pur non criticando il passato antiatlantico della stagione frontista ⁽⁸²⁾.

Pertini nel suo intervento congressuale riaffermò la necessità che il partito costruisse alla fine dell'assise una piattaforma unitaria, anche se sulla base di precise condizioni:

Dobbiamo precisare le nostre condizioni, se non vogliamo andare incontro ad un sicuro fallimento che sarebbe il fallimento non solo del nostro partito – e per noi vorrebbe dire già molto – ma sarebbe il fallimento della stessa democrazia nel nostro paese. Non possiamo cioè volere la collaborazione ad ogni costo. Non possiamo accettare la posizione di chi pensa che l'essenziale è andare al governo ed il da farsi si vedrà dopo ⁽⁸³⁾.

Egli pose con forza il problema della limitazione della maggioranza e dei rapporti con il PCI:

Riconosciamo che un governo di centro-sinistra, data la sua attuale situazione politica, possa costituirsi solo con determinate forze politiche ed escludere altre dalla sua composizione organica. Ma non possiamo accettare che un governo di centro-sinistra con i socialisti minacci di rassegnare il suo mandato, se provvedimenti legislativi dovessero passare con i voti determinanti dei comunisti ⁽⁸⁴⁾.

Pertini non pensava che eventuali appoggi dei comunisti al centro-sinistra ne limitassero lo spirito riformatore, anzi credeva che il

⁽⁸²⁾ Per un'analisi delle vicende congressuali vedi M. DEGL'INNOCENTI, *Storia del PSI. Dal dopoguerra ad oggi*, cit., pp. 319-322.

⁽⁸³⁾ Cfr. *La relazione di Sandro Pertini*, in Partito Socialista Italiano, XXXV congresso Nazionale. Milano 25-29 ottobre 1963. *Resoconto stenografico* Milano, Edizioni Avanti, 1964, pp. 131-151 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit., pp. 544-545).

⁽⁸⁴⁾ *Ibidem*, p. 548.

nuovo governo avrebbe potuto aiutare il PCI a compiere un concreto passo verso la maturazione politica.

Nella mozione congressuale Pertini riprese la tematica dell'autonomia, rammaricandosi del fatto che la circostanza dell'incontro con i cattolici si fosse consumata quasi esclusivamente a livello di vertice e di incontri di segreterie dei due partiti, lasciando in secondo piano il confronto e la collaborazione tra i lavoratori cattolici e quelli socialisti. La mozione unitaria di Pertini ottenne solo il 2,18% dei consensi, mentre la mozione del segretario Nenni denominata «Autonomia socialista» ottenne una netta maggioranza con il 57,4% dei voti, contro il 39,3% della mozione presentata dalla sinistra. La direzione successivamente convocata confermò Nenni segretario e De Martino suo vice.

La scelta socialista di partecipare al governo era ormai presa. Moro avviò subito nuovi contatti con il PSI per riprendere i rapporti interrotti a fine giugno. Il 5 novembre Leone si dimise e pochi giorni dopo, l'11, Moro ricevette il nuovo incarico ⁽⁸⁵⁾. La situazione del partito era di particolare tensione. Pertini, in occasione del Comitato Centrale del partito del 26 novembre, si pronunciò contro l'accordo programmatico per il nuovo centro-sinistra, votando insieme alla sinistra interna. Nel suo intervento egli spiegò le ragioni della sua contrarietà motivandole con le scelte del nuovo governo in materia di politica estera ed economica-sociale. Per quanto riguarda quest'ultima, Pertini biasimò i tagli alla spesa pubblica che il governo aveva programmato, ponendo un grave limite alla programmazione economica:

Il centro-sinistra ha suscitato molte, direi troppe speranze e noi saremo condannati dall'opinione pubblica se non le soddisferemo collaborando al governo. [...] Quindi noi dovremo addossarci soltanto la responsabilità di una politica economica disordinata ed imprevedente, fatta dai governi precedenti il primo centro-sinistra. Ne avremo il danno senza alcun vantaggio ⁽⁸⁶⁾.

La preoccupazione di Pertini era concentrata sull'eventuale minaccia di scissione:

Vi è tra noi chi guarda ad una eventuale scissione con cuor leggero, con incoscienza indifferenza, come con incoscienza indifferenza guardò alla scissione del 1947, salvo poi battersi il petto. [...] Nel partito bisogna sempre

⁽⁸⁵⁾ Cfr. P. POMBENI, *I partiti e la politica dal 1948 al 1963*, in *Storia d'Italia*, vol.V, *La Repubblica*, cit., pp. 242-243.

⁽⁸⁶⁾ Cfr. *L'intervento di Pertini*, in «Lavoro nuovo» e «Avanti!», 27 novembre 1963 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit. p. 560).

restare anche quando il restarvi vuol dire patire affronti, mortificazioni, ostracismi. [...] Meglio avere torto con il partito che ragione contro il partito. [...] Ma condanno anche chi potendo evitare una scissione ad essa guarda con suprema leggerezza e sembra volerla provocare con minacce di sanzioni disciplinari ⁽⁸⁷⁾.

Pertini fu coerente con questi intendimenti. Nonostante avesse infatti votato contro la piattaforma programmatica del nuovo governo in Comitato Centrale, decise di dare la fiducia al nuovo governo in Parlamento per spirito di partito e per fedeltà alla storia del socialismo. Con una lettera al segretario De Martino spiegò i motivi della sua decisione:

Caro De Martino, soltanto per disciplina di Partito darò voto favorevole al nuovo governo. Mi costa far questo, perché so di compiere un atto in contrasto con il mio convincimento, espresso a suo tempo, al nostro Comitato Centrale. È un sacrificio che faccio per il Partito, la cui sorte è sempre stata in cima ai miei pensieri. Saluti fraterni ⁽⁸⁸⁾.

La necessità dell'unità del partito in un momento così importante portò Pertini, che aveva difeso per più di quarant'anni l'identità e l'autonomia socialista e ne aveva fatto una delle sue principali battaglie politiche, a dare il suo voto favorevole in Parlamento, perché non voleva e non poteva andare contro di esso in un frangente così delicato e fondamentale per la democrazia italiana.

Il 4 dicembre si insediava il primo governo battezzato di «centro-sinistra organico», con Moro presidente e Nenni alla vicepresidenza (che lasciò la carica di segretario del PSI a De Martino) ⁽⁸⁹⁾.

Si apriva una stagione nuova nella storia politica italiana, e in quella del socialismo italiano in particolare. Pertini quindici anni dopo il varo del primo governo di centro-sinistra avrebbe ricoperto la massima carica dello Stato (mentre dal 1968 al 1976 sarebbe stato Presidente della Camera). Negli anni tra il 1955 e il 1963 era stato un protagonista. Il centro-sinistra non entusiasmò il suo cuore di vecchio socialista.

Temeva che il partito si fosse presentato all'appuntamento con il governo con un'insufficiente solidità. Lo vedeva lacerato e disunito.

⁽⁸⁷⁾ *Ibidem*, p. 562.

⁽⁸⁸⁾ Cfr. *Una lettera di Pertini a De Martino*, in «Lavoro nuovo» e «Avanti!», 18 dicembre 1963 (ora in *Scritti e discorsi di Sandro Pertini*, cit. p. 562).

⁽⁸⁹⁾ Gli altri ministri socialisti furono Giolitti al Bilancio, Pieraccini ai Lavori Pubblici, Mancini alla Sanità, Corona al Turismo e Spettacolo, Arnaudi alla Ricerca Scientifica.

Aveva apprezzato lo scatto autonomistico del dopo 1956, ma non poteva accettare che il partito abbandonasse il dialogo e il confronto con l'ex alleato comunista, sacrificando un rapporto di collaborazione che, nel bene e nel male, aveva caratterizzato il decennio successivo alla liberazione dal fascismo. Il suo richiamarsi all'unità nasceva dal tentativo di operare una sintesi tra le molte anime presenti nel partito, ognuna portatrice di istanze spesso antitetiche e discordanti. Pertini credeva che il PSI si sarebbe potuto ritagliare un ruolo nello scacchiere politico italiano, un ruolo di arbitro e di ponte tra la maggioranza governativa e l'opposizione comunista. I socialisti avrebbero aiutato in questo modo i comunisti a trovare la strada del riformismo con un percorso difficile ma necessario. È per questo che in quegli anni Pertini vide negativamente ogni competizione a sinistra, rifiutando l'ipotesi di un partito egemone della classe operaia; nella lotta per il consenso tra socialisti e comunisti, egli intravedeva il pericolo di un indebolimento del fronte progressista a favore delle forze conservatrici.

Ma per dare concreta attuazione ad un simile progetto il PSI avrebbe dovuto essere un partito unito e privo delle grandi contraddizioni che ne minavano la politica.

Naturalmente anche Pertini visse e fu condizionato da quelle contraddizioni. I suoi tentativi di mediazione si dimostrarono sempre vani. Neanche la sua proverbiale passione e il suo acuto temperamento riuscirono a riunire un partito ormai diviso, carico di quelle ambiguità che ne avevano costellato la storia e che erano destinate a riproporsi anche nelle successive vicende del socialismo e della sinistra italiana.

MARCELLO TANCA

SIEGFRIED KRACAUER: SOCIOLOGIA,
FENOMENOLOGIA E CRITICA DELLA MODERNITÀ

Anche qui, a colui che naufraga insieme alla comunità, viene fatta intravedere la possibilità di salvarsi con essa, ma senza la garanzia di salvezza. Non esiste sicurezza, ma non è motivo di turbamento il fatto che insieme alla fede in una salvezza futura sulla terra ci sia anche l'altra fede, per la quale il disordine del mondo non può essere eliminato nel mondo stesso

S. Kracauer

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Dalla fase teologico-romantica al ritorno alla realtà. L'avvicinamento al marxismo. – 3. Una sociologia materiale. – 4. Le manifestazioni della superficie. – 5. Sogni ad occhi aperti e rimozione: la critica dell'ideologia. – 6. Conclusioni.

1. *Introduzione.* – Nello studio *Frammenti di modernità* (1985), incentrato sul tema della modernità e dei suoi interpreti e nel quale gli assegnava un posto di primo piano insieme a Georg Simmel e a Walter Benjamin, David Frisby lamentava come l'apporto di Siegfried Kracauer ad una teoria della modernità sia stato

quasi totalmente ignorato, al pari di altri suoi contributi alla teoria sociale. Non si tratta meramente che il contributo di Kracauer alla teoria critica sia stato oscurato da quello di altri studiosi e appartenenti alla cerchia della Scuola di Francoforte, quanto del fatto che alcuni dei suoi membri – soprattutto Adorno – lo hanno gravemente sottovalutato. Questo è particolarmente spiacevole perché se la metropoli è uno dei luoghi chiave della trasformazione in atto nei modi di esperire la modernità, allora Kracauer deve essere considerato uno dei suoi più sensibili archeologi ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ D. FRISBY, *Frammenti di modernità. Simmel, Kracauer, Benjamin*, Bologna, Il Mulino 1992, p. 17.

Nato a Francoforte nel 1889 e morto a New York nel 1966, Siegfried Kracauer fu uno di quelli *outsider* che, «spinti dalla storia sulla scena per un breve, vertiginoso, fragile momento» (2), concorsero a creare la cultura di Weimar. Architetto, giornalista, scrittore, filosofo e sociologo, critico e teorico cinematografico, Kracauer conobbe personalmente Georg Simmel, Edmund Husserl, Max Scheler, Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, intrattenendo con alcuni di essi anche un rapporto di amicizia. Laureatosi nel 1914 a Berlino in architettura, iniziò nel 1921 a collaborare come giornalista pubblicitista con la «Frankfurter Zeitung», uno dei quotidiani più importanti in Germania tra le due guerre, portavoce di quella borghesia liberale di sinistra convinta, come è stato scritto, «della necessità di un'alleanza con il movimento operaio e pronta a voltare la pagina del vecchio impero autoritario, allo scopo di consolidare lo Stato su basi democratiche» (3). Sulle sue pagine, che annoveravano tra i loro collaboratori anche Walter Benjamin, Ernst Bloch, Joseph Roth e altri, egli pubblicò, prima come critico poi come direttore del *feuilleton* culturale della sede di Berlino, i suoi saggi di “giornalismo dialettico” [*dialektische Feuilletonismus*], cioè analitico (4), che testimoniano l'estrema facilità con cui egli si muoveva attraverso i fenomeni e gli eventi più disparati: recensioni letterarie, cinematografiche (5), teatrali; analisi della realtà urbana di Parigi e Berlino (6); riflessioni sul ruolo degli intellettuali nella Germania di Weimar, sulle posizioni politiche del ceto medio o sulle avanguardie artistiche; profili di Husserl, Scheler, Heidegger, Buber e altri; resoconti di mostre, conferenze, inaugurazioni, e via dicendo. Il lavoro al giornale fece di Kracauer uno dei giornalisti pubblicitari più quotati della repubblica, “costringendolo” a seguire passo per passo l'incalzare delle vicende sociali, economiche, artistiche e cultu-

(2) P. GAY, *La cultura di Weimar*, Bari, Dedalo 1978, p. 18.

(3) E. TRAVERSO, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte 1994, pp. 105-106.

(4) Cfr. J. GÜNTHER, *Der dialektische Feuilletonismus des Siegfried Kracauer. Zum dem Essayband Das Ornament der Masse*, in «Der Tagespiegel», 22 febbraio 1964.

(5) Cfr. la raccolta *Kino. Essays, Studien, Glossen zum Film*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1974.

(6) Cfr. la raccolta *Straßen in Berlin und anderswo*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1964. Sulle osservazioni parigine di Kracauer, cfr. M. Espagne, *Siegfried Kracauer et Paris*, in «Pardès», 1991, n. 14.

rali di Weimar. Da parte sua, Kracauer non si considerò mai un giornalista vero e proprio, ma *un sociologo prestato al giornalismo*: mosso dall'idea che la realtà sia una costruzione, rifiuterà sempre l'approccio proprio del *reportage* di una mera riproduzione fotografica della realtà.

Trasferitosi nel 1930 a Berlino come direttore del *feuilleton* della «Frankfurter Zeitung», nel 1933, all'indomani dell'incendio del Reichstag Kracauer lascerà la Germania, dove rimetterà piede, in maniera sporadica, soltanto più di vent'anni dopo. Emigrato a Parigi, dove scriverà *Jacques Offenbach e la Parigi del suo tempo* ⁽⁷⁾, farà l'esperienza – condivisa con Walter Benjamin e Hannah Arendt – di venir rinchiuso, nella Francia occupata, in un campo di concentramento per stranieri “non desiderati”, finché, nel 1941, si trasferirà negli Stati Uniti dove rivolgerà il proprio interesse verso il cinema con articoli e saggi – *Cinema tedesco. Dal “Gabinetto del dott. Caligari” a Hitler, 1918-1933*, e la *Teoria del film* sono forse i titoli più celebri – ai quali per molto tempo verrà associato il suo nome, tanto che neanche la sua ultima opera, *Prima delle cose ultime* ⁽⁸⁾, dedicata alla storia e al lavoro dello storico ma rimasta incompiuta, riuscirà a scalfire la sua fama di esperto, critico e teorico cinematografico.

Tuttavia, considerare Kracauer unicamente nella veste di teorico cinematografico sarebbe riduttivo nei confronti della vastità e degli intenti della sua produzione. Egli stesso, in una lettera del giugno 1962 al suo traduttore tedesco, si preoccupava di specificare come il cinema fosse sempre stato per lui «soltanto un hobby, un mezzo per fare determinati rilevamenti sociologici o filosofici», e chiedeva di essere presentato, piuttosto, come «*Kulturphilosoph*, oppure anche come sociologo, e inoltre come scrittore» ⁽⁹⁾. Negli ultimi anni della sua vita, Kracauer tentò – purtroppo senza fortuna – di richiamare l'attenzione sulla sua attività di critico della realtà sociale di Weimar: videro così la luce le raccolte di saggi *Das Ornament der Masse* e

⁽⁷⁾ *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1980, trad. it. S. Kracauer, *Jacques Offenbach e la Parigi del suo tempo*, Casale Monferrato, Marietti 1984.

⁽⁸⁾ *History. The Last Things before the Last*, New York, Oxford University Press 1969; trad. it. S. KRACAUER, *Prima delle cose ultime*, Casale Monferrato, Marietti 1985.

⁽⁹⁾ Cfr. G. BEVILACQUA, *Biografia di un'epoca e autobiografia in Ginster di Siegfried Kracauer*, in *Kracauer: il riscatto del materiale* (a cura di G. Cunico), Genova, Marietti 1992.

Straßen in Berlin und anderswo [Strade a Berlino e altrove] ⁽¹⁰⁾. Tuttavia, la notizia della sua morte passò inosservata, ed è solo negli ultimi anni che si è cominciato a riscoprire la sua produzione saggistica precedente all'esilio negli Stati Uniti.

Appare piuttosto sorprendente che l'opera di un autore come Kracauer sia stata riscoperta solo di recente: forse per la vastità della sua produzione o per il fatto che trascorse gli ultimi venticinque anni della sua vita in America, occupandosi quasi esclusivamente di cinema; forse perché ha scritto un solo libro vero e proprio, *Sociologia come scienza*, che contiene la sua teoria sociologica; forse per la difficoltà, che lo accomuna ad autori altrettanto poco sistematici quali Nietzsche e Simmel, di presentare il suo pensiero in una prosa critica astraendo dal fascino dello stile ⁽¹¹⁾; forse ancora per l'interesse manifestato nei confronti dei fenomeni "di superficie": per tutti questi motivi egli è stato a lungo sottovalutato o, che è peggio, dimenticato. Questo ci ha impedito di annoverarlo, come sarebbe giusto fare, tra gli interpreti più sensibili della modernità insieme a Weber, Simmel, Benjamin e altri.

Tutto questo, però, non autorizza né giustifica il prolungamento dell'oblio nel quale è rimasta per così tanto tempo sepolta la sua produzione critica. Alcune delle sue idee, come ha notato Remo Bodei, «anche tramite i teorici della Scuola di Francoforte o tramite Ernst Bloch, ci sono divenute abbastanza famigliari nel corso degli ultimi due decenni, per quanto non si sia ancora compiuta una distinzione accurata fra tanti personaggi legati solo da una comune aria di famiglia ma diversi nella loro specifica individualità» ⁽¹²⁾. Sembra finalmente giunto il momento per una ricostruzione più accurata del suo pensiero, che ne metta in luce, al di là dell'enorme ricchezza e varietà di temi e articolazioni, l'unità e la coerenza, per dare insomma a Kracauer quel che è di Kracauer. Come cercheremo di evidenziare, tra la metà degli anni Venti e i primi anni Trenta, nella sua opera si concentrano, in un difficile equilibrio *sociologia materiale, fenomenologia della superficie e critica dell'ideologia*. Includere la sua produzione più

⁽¹⁰⁾ *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1963; *Straßen in Berlin und anderswo*, cit., tradotti parzialmente in S.Kracauer, *La massa come ornamento*, Napoli, Prismi 1982.

⁽¹¹⁾ Cfr. A. DAL LAGO, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino 1994, p. 7.

⁽¹²⁾ R. BODEI, *Le manifestazioni della superficie: filosofia delle forme sociali in Siegfried Kracauer* in S.Kracauer, *La massa come ornamento*, cit., p. 23.

matura nel campo della sociologia, della fenomenologia o della critica dell'ideologia, a nostro avviso, significherebbe offrirne per l'ennesima volta una visione riduttiva. Kracauer, infatti, non può essere etichettato semplicemente come "critico della società" o come "fenomenologo" o "sociologo". Difficilmente si potrebbero far rientrare saggi come *Le piccole commesse vanno al cinema*, *La massa come ornamento* o *La fotografia*, per non parlare del "trattato filosofico" *Il romanzo poliziesco* o dello "studio empirico" *Gli impiegati*, semplicemente nella sociologia o nella critica sociale. Se degli scritti di Kracauer possiamo dire che non furono mai dei semplici *reportage*, e che in essi ciò che apparentemente è andato perso a livello di attualità lo si è guadagnato in quella forza documentaria [*dokumentarischer Kraft*] grazie alla quale «tratti della realtà traspaiono attraverso il testo»⁽¹³⁾, forse è proprio per l'originalità e la complessità della sua opera, così poco sistematica e refrattaria alle definizioni, ma non per questo priva di unità e coerenza interna, e per via del suo carattere sfuggente, imprevedibile, che a Walter Benjamin fece scrivere:

E così, questo autore alla fine se ne sta davanti a noi, di diritto, come un isolato. Non è un capo, un fondatore, ma un malcontento, un guastafeste. E se ce lo vogliamo rappresentare nella solitudine del suo mestiere e dei suoi sforzi, vediamo un cenciaiolo che alle prime luci dell'alba solleva col suo bastone gli stracci linguistici, per gettarli nel suo carretto brontolando, caparbio e un po' ubriaco, non senza agitare nel vento del mattino, ogni tanto, l'una o l'altra di queste mussole sbiadite – l'«umanità», l'«interiorità», l'«approfondimento». Un cenciaiolo alle prime luci del giorno – all'alba della rivoluzione⁽¹⁴⁾.

2. *Dalla fase teologico-romantica al ritorno alla realtà. L'avvicinamento al marxismo.* – Il punto di partenza delle riflessioni di Kracauer risiede nella presa di coscienza di ciò che Dilthey chiamò «il dissolversi dell'atteggiamento metafisico dell'uomo di fronte alla realtà effettuale»⁽¹⁵⁾, vale a dire la dissoluzione moderna dell'unità della cultura

⁽¹³⁾ S. KRACAUER, *Oktober. Zu dem Buch von Larissa Reißner* [Recensione di *Ottobre* di Larissa Reißner], in «Frankfurter Zeitung», 18 maggio 1930, ristampato in S. Kracauer, *Schriften, 5.2, Aufsätze 1927-1931*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990, p. 181.

⁽¹⁴⁾ W. BENJAMIN, *Un isolato si fa notare. A proposito degli Angestellten di S. Kracauer*, in ID., *Critiche e recensioni*, Torino, Einaudi 1979, p. 144.

⁽¹⁵⁾ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia 1974, p. 449.

europea e l'affermazione dell'agire strumentale (*razionalizzazione* per Weber, *intellettualizzazione* per Simmel) nella vita economica e sociale dell'Occidente ⁽¹⁶⁾.

Questo è particolarmente evidente tra il 1915 e i primi anni '20, quando Kracauer attraversò, sulla scia di autori come Weber, Simmel, Lukács e Kierkegaard, quella che è stata definita la sua «fase teologica e romantica» ⁽¹⁷⁾: *teologica* per l'importanza assunta dalla religione come reazione alla perdita di un senso trascendente che caratterizzerebbe l'epoca moderna, il cui avvento segnerebbe il passaggio da una situazione di *pienezza di senso* alla *vuotezza* – non a caso, “spazio vuoto” [*leeren Raum*] è la metafora che più frequentemente ricorre negli scritti di Kracauer di questi anni per indicare la situazione spirituale della modernità – e *romantica* in quanto marcata da un atteggiamento anticapitalista e antiscientista: scienza e capitalismo, indifferenti al “che cosa” delle cose, non sarebbero altro che due facce dello stesso processo, la riduzione della dimensione qualitativa – esistenziale, spirituale, religiosa e metafisica – a quella quantitativa, della trascendenza in immanenza, dell'essenza individuale in pura attività conoscitiva, della comunità [*Gemeinschaft*] in società [*Gesellschaft*], e via dicendo. Recensendo la *Teoria del romanzo* di Lukács, Kracauer definiva l'epoca moderna come un «edificio in frantumi» di cui «niente più resta che possa ancora essere disgregato» ⁽¹⁸⁾. La nostalgia [*Sehnsucht*] per la perdita di quel senso superiore che assicura-

⁽¹⁶⁾ Su questo tema, cfr. *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)* (a cura di M. Nacci), Torino, Loescher 1982. Sul rifiuto della “ragione tecnico-scientifica” nella Germania tra le due guerre, J. HERF, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Bologna, Il Mulino 1988.

⁽¹⁷⁾ Così E. TRAVERSO, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, cit., p. 66.

⁽¹⁸⁾ Cfr. S. KRACAUER, *Georg von Lukács Romantheorie*, in «Neue Blätter für die Kunst und Literatur», Jg. 4 (1921), ristampato in S. KRACAUER, *Schriften*, 5.1, *Aufsätze 1915-1926*, cit. in S. OSWALD, *Introduzione* a S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 29. Scrive Inka Mülder-Bach: «il tono caratteristico dei suoi scritti giovanili è quello della condanna di questa realtà e, allo stesso tempo, della nostalgia [*évocation*] per un assoluto perduto che il pensiero, in quest'epoca “abbandonata da Dio” deve, come sublime e persino unica missione, richiamare alla memoria», *Negativité et retournement. Réflexions sur la phénoménologie du superficiel chez Siegfried Kracauer*, in *Weimar. Le tournant esthétique*, (a cura di G. Raullet e J. Fürnkäs), Paris, Anthropos 1988, p. 276. In *Zur religiösen Lage in Deutschland* [La situazione religiosa in Germania], scritto nel 1924, Kracauer ritornerà sulla situazione spirituale del dopoguerra: «Insieme alla stabilità della vita esteriore svanì anche la sicurezza di quella interiore e tutto ciò che sembrava ovvio venne messo in discussione», in *Schriften*, 5.1, cit., p. 273.

va unità e completezza al mondo e che era stato sostituito nella modernità dallo “spazio vuoto” era tuttavia condannata, proprio a causa dei suoi stessi presupposti, a non trovare appagamento e a rimanere continuamente frustrata: in un mondo nel quale il senso ha ceduto il posto ad uno spazio vuoto e alla comunità indivisibile si è sostituita la società atomizzata, con scienza e capitalismo che dominano incontrastati, non c’era spazio per alcun tentativo di ricostituzione del senso.

L’esito aporetico della sua fase teologico-romantica venne superato attraverso un lento, graduale, *ritorno alla realtà*. Gli anni tra il 1922 ed il 1925 segnano la transizione di Kracauer verso la «sfera del profano»: la teologia non ha abbandonato il mondo, ma si è *nascosta* nel mondo materiale; la scomparsa del *sacro* non implica la sua dissoluzione; Kracauer ammette ora la possibilità di ricostruire la realtà. Il primo, importantissimo, segnale del suo *ritorno alla realtà* è contenuto nel saggio *Coloro che attendono* [*Die Wartenden*] ⁽¹⁹⁾, del 1922. In esso, dopo aver rifiutato tanto l’atteggiamento di coloro che *vogliono* credere a tutti i costi, i «*desperados* intellettuali», i quali, veri e propri “uomini-black out” [*KurzschlussMenschen*], cercano – di fronte alla «sofferenza metafisica» suscitata dall’*horror vacui*, cioè dallo «svuotamento dello spazio spirituale» – un surrogato che rimpiazza la mancanza di un centro nella propria esistenza ⁽²⁰⁾, tanto quello di colui che *non vuole* credere, lo *scettico per principio* (incarnato da Max Weber) il quale, rassegnandosi asceticamente alla perdita di un significato metafisico del mondo e dell’esistenza umana combatte eroicamente contro il *disincantamento* «senza lasciare se non in modo sporadico la sfera delle considerazioni avalutative» ⁽²¹⁾, Kracauer sceglie un’altra via,

quella dell’*attesa* [*Warten*]. Chi si decide per questa soluzione, però, non si preclude l’affermare ostinato né nega la fede: egli aspetta e la sua attesa è un’*esitante apertura* [*zögerndes Geöffnetsein*] ⁽²²⁾.

L’atteggiamento dell’attesa, paragonato ad un lungo percorso o ad un salto bisognoso di una lunga rincorsa, coincideva in ultima analisi con un

⁽¹⁹⁾ S. KRACAUER, *Die Wartenden*, in «Frankfurter Zeitung», 12 marzo 1922, ristampato in ID., *Das Ornament der Masse. Essays*, cit., pp. 106-107.

⁽²⁰⁾ La ricerca di un elemento che restituisca coerenza al mondo accomuna agli occhi di Kracauer la *Lebensphilosophie* di Simmel, il comunismo messianico di Bloch, l’antroposofia di Steiner e il “culto della forma” del circolo di Stefan George.

⁽²¹⁾ S. KRACAUER, *Die Wartenden*, cit., p. 114.

⁽²²⁾ *Ivi*, p. 116.

tentativo di spostare il baricentro dall'io teorico all'io completamente umano e di spostarsi dal mondo irreali, frantumato in atomi di forze senza identità, lasciandosi alle spalle questo mondo pieno di cose prive di significato per entrare nel mondo della realtà e delle sfere che questo mondo abbraccia ⁽²³⁾.

La volontà di far ritorno alla concretezza della *Wirklichkeit* è evidente anche in un saggio del 1926, *La Bibbia in tedesco [Die Bibel auf Deutsch]* ⁽²⁴⁾, nel quale Kracauer afferma che

già da tempo la dimensione profana è talmente cresciuta da superare le categorie teologiche che al tempo della Riforma ancora la coprivano o perlomeno costituivano una sovrastruttura [*Überbau*]. (...) ora il luogo della verità si trova all'interno della comune vita pubblica ⁽²⁵⁾.

La conclusione è che «gli avvenimenti essenziali [*wesentliche Ereignisse*] oggi si svolgono nell'ambito laico» e che «l'accesso alla verità si trova al giorno d'oggi nella sfera del profano» ⁽²⁶⁾. Il rapporto tra religione e realtà, quale si era delineato negli anni precedenti, ora viene invertito ⁽²⁷⁾: Kracauer riprenderà questo concetto in una let-

⁽²³⁾ *Ivi*, p. 118.

⁽²⁴⁾ S. KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch. Zur Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig*, in «Frankfurter Zeitung», 27 aprile 1926, ristampato in ID., *Das Ornament der Masse*, cit. Si tratta della recensione della nuova traduzione della Bibbia compiuta da Martin Buber e Franz Rosenzweig il cui lavoro era caratterizzato dalla volontà di restituire letteralmente il significato originario e autentico del testo biblico (*Ursprache*); Kracauer critica quest'impostazione, a suo avviso anacronistica e reazionaria, e contrappone al lavoro di Buber e Rosenzweig la traduzione di Lutero, nella quale trovava espressione «la protesta rivoluzionaria nei confronti delle disastrose condizioni ecclesiastiche che sono al contempo socioeconomiche» e che fu quindi «uno strumento di lotta [*Kampfmittel*] e un rimedio nei confronti dell'uso papista della *Vulgata*» (p. 176). Cfr. E. TRAVERSO, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, cit., p. 40 ss.

⁽²⁵⁾ S. KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, cit., p. 178.

⁽²⁶⁾ *Ivi*, p. 186.

⁽²⁷⁾ In *Die Bibel auf Deutsch*, scrive Gerardo Cunico, attraverso questa critica «al tentativo dei due pensatori ebrei di tradurre il testo sacro per eccellenza dell'occidente in un'epoca segnata dall'eclisse del sacro e in una miscela linguistica a suo parere drammaticamente impotente a farlo rivivere, Kracauer prospetta un rovesciamento del rapporto di dipendenza condizionale (non certo causale!) tra teologia e analisi sociale, religione e trasformazione storica, interiorità ed exteriorità, quale era stato da lui sostenuto almeno fino ad un anno prima (...). Ora egli afferma, contro i fautori della "teologia esplicita", che "l'elevazione dell'interiore è legata al cambiamento dell'esteriorità", che la "vita pubblica ordinaria" (V/I 636)

tera a Ernst Bloch dello stesso periodo nella quale sottolineerà la necessità di un confronto «con la teologia nel profano» ⁽²⁸⁾.

Negli stessi anni, il suo avvicinamento al marxismo coincideva con la presa di distanza da Lukács: agli occhi di Kracauer – ma questo vale anche per il giovane Adorno – Lukács, con la totale rinuncia alla teologia finiva per perdersi, senza riuscire a trascenderlo, in un idealismo vuoto, logoro, che non aveva più alcun contatto con la realtà ⁽²⁹⁾. Il marxismo di Kracauer, invece, frutto delle letture di testi di esponenti del marxismo e di opere dello stesso Marx (alcune opere giovanili e l'*Ideologia tedesca*) mirava a conciliare, sulla scia di Bloch, *materialismo e teologia*. Se infatti egli era convinto, come scriverà in *Due tipi di comunicazione* [*Zwei Arten der Mitteilung*], del 1929-30 (ma non pubblicato), che politica, legge, arte e morale «sono come sono perché vi è il capitalismo» ⁽³⁰⁾, al tempo stesso non interpretava la realtà dei fenomeni sociali e culturali nei termini di un mero rispecchiamento deterministico della situazione economica: la teologia, alla quale, a differenza di Lukács, non aveva mai voltato le spalle, gli insegnava che oltre il rispecchiamento, oltre l'ideologia, c'era «un qualcosa di più». Commentando ad esempio nel saggio *La situazione religiosa in Germania* [*Zur religiösen Lage in Deutschland*] la diffusione nel dopoguerra del marxismo, Kracauer notava come «l'ostinata disattenzione per quanto riguarda il divino [*trotzige Nichtachtung des Göttlichen*]» propria del materialismo marxista, lungi dall'essere «irreligiosa», nascondesse in realtà una profonda aspirazione religiosa: l'«utopia immanente» [*immanente Utopie*] del marxismo, anche se non si traduceva in un'invocazione esplicita e diretta a Dio, mirava allo stesso scopo di quella cattolica. L'idea che «soltanto chi è implicato nel peccato può riuscire nella salvezza» lo portava concludere che il quesito

oggi è il «luogo della verità», non perché l'economico e il sociale abbiano valore autonomo e assoluto di per se stessi, ma perché sono i fattori «condizionanti», co-sicché «un ordine non può essere raggiunto se non attraverso una trasformazione di questi fattori, la quale a sua volta presuppone che essi emergano nudi da tutti gli involucri che li coprono e nascondono» (VII 358)», G. CUNICO, *Utopia e messianismo in Kracauer*, in *Kracauer: il riscatto del materiale*, cit., pp. 55-56.

⁽²⁸⁾ Lettera a E. Bloch del 27 maggio 1926, in E. BLOCH, *Briefe 1903 bis 1975*, Frankfurt, Suhrkamp 1985; cfr. D. FRISBY, *Frammenti di modernità*, cit., p. 164.

⁽²⁹⁾ Lettera a Bloch del 27 maggio 1926, in E. BLOCH, *Briefe*, cit., p. 274 ss.

⁽³⁰⁾ S. KRACAUER, *Zwei Arten der Mitteilung* in ID., *Schriften* 5.2, cit.; cfr. D. FRISBY, *Frammenti di modernità*, cit., p. 161.

se coloro che invocano Dio direttamente e coloro che magari lo invocano sulla base di una fede meno forte possano incontrarsi veramente, forse in futuro potrà avere una risposta ⁽³¹⁾.

Kracauer individuava il nucleo più importante del pensiero di Marx nell'anarchismo, ossia nell'aspirazione ad una «“associazione di uomini liberi” (Marx)» ⁽³²⁾, aspirazione che faceva propria, anche se temperata da uno scetticismo – aggiungeva – non molto diverso da quello di Kafka; il suo obiettivo consisteva, insomma, nel restituire al marxismo – al di là dei fraintendimenti dei filosofi ufficiali sovietici che ne avevano soffocato gli autentici contenuti di verità – il suo carattere rivoluzionario e umanistico. Fondendo i contenuti di verità della teologia con un materialismo legato alla realtà concreta [*Wirklichkeit*], il suo marxismo poteva contrapporre alla “ragione distorta” (*ratio*) del capitalismo e dell'idealismo una ragione umanistica, fonte di liberazione per l'uomo ⁽³³⁾.

3. *Una sociologia materiale.* – L'obiettivo di *Sociologia come scienza* ⁽³⁴⁾, del 1922, viene presentato dallo stesso Kracauer nella breve *Prefazione*:

⁽³¹⁾ S. KRACAUER, *Zur religiösen Lage in Deutschland*, in «Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main», Jg.3 (1924/25), n. 1-2 (settembre-ottobre 1924), S.6-7, ristampato in ID., *Schriften*, 5.1, cit., p. 277.

⁽³²⁾ Lettera a E. Bloch del 29 giugno 1926, in E. BLOCH, *Briefe*, cit., p. 281. Kracauer faceva polemicamente discendere Marx non da Hegel ma dall'Illuminismo francese e, in particolare, «da quella branca dell'Illuminismo che risale a Locke, e che è rappresentata da Helvetius e Holbach. Ciò significa che le categorie decisive del marxismo come il concetto di “umanità” o anche di “moralità” possono essere comprese solo se costruiamo un tunnel sotto l'immensa montagna [*Bergmassiv*] di Hegel che vada da Marx a Helvetius» (*ibidem*). Va ricordato che, all'epoca, la ricezione del marxismo era fondamentalmente legata all'*immensa montagna* costituita da Hegel (Lukács, Korsch, Bloch, i Francofortesi, ecc.).

⁽³³⁾ Come dirà successivamente Adorno, Kracauer aveva capito che «l'idea marxiana dell'uomo, anche se ha nutrito la dottrina di Marx stesso, viene umiliata a elemento statico e che il senso della dialettica marxiana viene mancato se si fonda quell'idea positivamente in un'essenza umana invece di risolverla criticamente nella realtà deturpata dagli uomini e che va cambiata da uomini» (T.W. ADORNO, *Uno strano realista. Su Siegfried Kracauer*, in ID., *Note per la letteratura 1961-1968*, Torino, Einaudi 1979, p. 76).

⁽³⁴⁾ S. KRACAUER, *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Dresda, Sybillen Verlag 1922, trad. it. *Sociologia come scienza*, in S. KRACAUER, *Saggi di sociologia critica*, Bari, De Donato 1974.

Ridotta ad una formula succinta, la problematica fondamentale del mio libro è la seguente: come è possibile afferrare gli eventi sociali nella loro necessità? O, più generalmente: qual è la struttura gnoseologica che deve esibire un prodotto scientifico del genere della sociologia? ⁽³⁵⁾.

La risposta di Kracauer al problema di come sia possibile la sociologia o, meglio, di come sia possibile *la sociologia come scienza*, è volutamente paradossale, perché, come dichiara egli stesso, il vero scopo dell'opera è quello di mostrare lo scacco cui va incontro il pensiero formale (nel quale vengono fatti rientrare Kant e Husserl) ogni qualvolta tenti di impadronirsi con i suoi strumenti conoscitivi dell'«insieme concreto dei fenomeni». In altre parole egli intraprende l'operazione di fondazione della sociologia come scienza proprio per dimostrare l'impossibilità della stessa fondazione. *Sociologia come scienza* mira nient'altro che a questo:

dimostrare, prendendo la sociologia ad esempio, come la filosofia idealistica che parte dal soggetto puro sia del tutto inadeguata a far fronte a quella realtà concreta che esige di venir dominata dal senso e che solo da esso può esserlo ⁽³⁶⁾.

Kracauer afferma insomma l'insufficienza della filosofia formale, con la sua riduzione dell'individuo a soggetto conoscente, per la conoscenza della realtà: le conoscenze cui pervengono il soggetto trascendentale kantiano che l'Io puro di Husserl sono vuote, prive di contenuti ⁽³⁷⁾.

Questo non significa che Kracauer sconfessi *in toto* la sociologia; è vero che, come già Weber e Simmel, egli è scettico nei confronti di sue presunte illimitate capacità conoscitive. Tra la sociologia e il proprio oggetto c'è un rapporto di approssimazione, mai di perfetta coinciden-

⁽³⁵⁾ *Ivi*, p. 4.

⁽³⁶⁾ *Ivi*, p. 94.

⁽³⁷⁾ «Tutte le forme di pensiero idealista e di filosofia formale – commenta David Frisby – sono incapaci di cogliere il significato concreto che si nasconde nelle pieghe della realtà (...) Kracauer si oppone all'applicazione di categorie astratte come mezzo per ordinare questa realtà» (*Frammenti di modernità*, cit., p. 159). Negli stessi anni (1922-1925) Kracauer cominciava la stesura del suo trattato filosofico dedicato al *Romanzo poliziesco*, nel quale – con un impianto concettuale certamente ancora legato alla sua fase teologico-romantica – interpretando la letteratura poliziesca come *esempio* e, al tempo stesso, come *metafora* della cultura moderna, sottoponeva ad una critica molto simile la *ratio*, vale a dire la ragione formale, infallibile, onnicomprensiva e astratta, emblema di tutti quei sistemi filosofici che fanno della razionalità una facoltà avulsa dall'esistenza e dalla finitezza umana, frutto dell'artificiosa separazione di pensiero e realtà.

za; la realtà – una “infinità priva di senso”, secondo la definizione di Weber – si pone dinanzi al soggetto «senza fine e senza sponde»⁽³⁸⁾: per quanto la si percorra in lungo ed in largo, non se ne incontrerà mai né l’inizio né la fine. Piuttosto (e questo è decisamente simmeliano), per Kracauer «ogni nesso rimanda ad un altro nesso non ancora individuato, ogni delimitazione di un ambito si rivela provvisoria, ogni giudizio sostiene nuovi giudizi che sono a loro volta sostenuti da altri, ancora in un cammino infinito verso il dovunque»⁽³⁹⁾. D’altra parte egli rivendica, contro coloro che avanzano il sospetto che la sociologia non sia una scienza unitaria ma un miscuglio di conoscenze derivanti da molteplici fonti, il fatto che «le diverse componenti della sociologia debbono la loro esistenza ad un unico principio conoscitivo»⁽⁴⁰⁾. I fraintendimenti cui delle volte si va incontro nel parlare di sociologia derivano infatti dalla “coscienza insufficiente” del suo significato, che spesso viene considerato in un’accezione *ristretta* (quando si intende per sociologia la semplice registrazione empirica di uniformità) o in una *ampia* o *allargata* (quando “sociologico” viene ad indicare qualsiasi studio che riguardi le conformazioni sociali).

Rispetto a Simmel, quella di Kracauer non è certamente una sociologia formale. La *sociologia formale* di Simmel, come è noto, studia le interazioni sociali come *forme*, atemporali e universali, della vita umana; Simmel è sempre interessato all’individuazione del significato atemporale dei fenomeni indagati: la moda, la civetteria, o la figura dello straniero vengono presentate da lui come forme pure, prive di contenuti particolari, empirici⁽⁴¹⁾. Ma i risultati della sociologia formale, nota Kracauer, proprio a causa del loro carattere atemporale e generale non possono essere direttamente applicati alla real-

(38) S. KRACAUER, *Sociologia come scienza*, cit., p. 24.

(39) *Ibidem*.

(40) *Ivi*, p. 97.

(41) Così, la moda viene definita da Simmel come «una di quelle forme con cui gli uomini, abbandonando l’esteriore alla schiavitù della collettività, vogliono salvare quanto più possibile la loro libertà interiore» (*La moda*, in G. SIMMEL, *Saggi di cultura filosofica*, Parma, Guanda 1993, p. 45). «In effetti, i concetti della sociologia “formale” non appaiono mai storicamente determinati, la loro validità non è mai storicamente circoscritta nell’ambito di coordinate spazio-temporali ed essi appaiono come una sorta di universali sociologici atemporali privi di contenuto» (A. CAVALLI e L. PERUCCHI, *Introduzione* a G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, Torino, Utet 1984, p. 13), ovvero, come scrive Alessandro Dal Lago, «l’oggetto delle ricerche di Simmel non è costituito dalla società e dalla cultura come oggetti determinati storicamente, ma dalle interazioni sociali in quanto forme della vita umana» (A. DAL LAGO, *Il conflitto della modernità*, cit., p. 167).

tà empirica. La conclusione, tuttavia, non consiste in un rigetto integrale di Simmel nel quale, non si manca di riconoscere, si trovano «fertili spunti per una nuova gnoseologia (materiale)»⁽⁴²⁾. A proposito del rapporto tra Kracauer e Simmel si potrebbero citare le parole di Adorno, secondo il quale Kracauer «fu fedelissimo a Simmel in una specie di infedeltà filosofica»⁽⁴³⁾: in effetti in Kracauer le “tracce simmeliane”, più che la sua *filosofia della vita* – che a suo giudizio, nonostante gli sforzi del suo autore, ricadeva inesorabilmente nel relativismo – riguardano un particolare “gesto di pensiero”, quello che lo stesso Adorno chiama il «pensare con la matita in mano»⁽⁴⁴⁾. Kracauer definiva acutamente Simmel uno dei pensatori meno sistematici, «eterno vagabondo fra le cose» e maestro «nella elaborazione di immagini frammentarie del mondo»⁽⁴⁵⁾, che cercava di conquistare, «divagando, da un singolo fenomeno, in tutte le direzioni»⁽⁴⁶⁾; alla base di questo metodo, aggiungeva, risiedeva l'idea che tutte le manifestazioni della vita spirituale abbiano «infinite relazioni fra loro» e che «nessuna può essere isolata dalla rete di rapporti che la legano alle altre»⁽⁴⁷⁾, cosicché «da ogni punto della totalità si può giungere ad un altro punto»⁽⁴⁸⁾. I “fertili spunti” che in *Sociologia come scienza* Kracauer riconosce in Simmel sembrano essere proprio questi: non a caso, quel giudizio ritorna, quasi con le stesse parole – anche se non viene fatto esplicitamente il nome di Simmel – nelle ultime pagine dell'opera:

Dominare e fissare il flusso del divenire non è concesso a questo procedimento sociologico empirico. Dilagando dai singoli punti (scelti a caso), esso non può che raggiungere singoli punti⁽⁴⁹⁾.

⁽⁴²⁾ S. KRACAUER, *Sociologia come scienza*, cit., p. 63.

⁽⁴³⁾ T.W. ADORNO, *Uno strano realista*, cit., p. 75.

⁽⁴⁴⁾ «Egli doveva a Simmel un atteggiamento di pensiero e di esposizione che con lenta accuratezza congiunge un membro all'altro anche lì dove il movimento del pensiero potrebbe fare a meno di tali membri concatenanti e dove il ritmo potrebbe concitarsi: è un pensare con la matita in mano», T.W. ADORNO, *Uno strano realista*, cit., p. 71.

⁽⁴⁵⁾ *Ivi*, p. 156.

⁽⁴⁶⁾ S. KRACAUER, *Georg Simmel*, in «Logos», vol. IX, 3, 1920, ristampato in ID., *Das Ornament der Masse*, cit., trad. it. in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 51.

⁽⁴⁷⁾ *Ivi*, p. 44.

⁽⁴⁸⁾ *Ivi*, p. 60.

⁽⁴⁹⁾ S. KRACAUER, *Sociologia come scienza*, cit., p. 98.

Le preferenze di Kracauer vanno dunque in direzione di una sociologia che non si riduca né ad analisi quantitativa e disinteressata della realtà né a vuota speculazione trascendentale priva di qualsiasi aggancio con essa. Il problema di come applicare «i risultati della sociologia generale ovvero formale» al «dispiegamento sociologico della realtà empiricamente data» è alla base del passaggio dalla *sociologia formale* alla *sociologia materiale*, dalle *forme sociali* alle *entità materiali sociologiche*, dall'*universalità* alla *particolarità*:

Invece di elevarsi dalla molteplicità delle manifestazioni date empiricamente fino all'essenze categoriali della regione 'sociologica', bisognerà ora ritornare dal campo della sociologia generica o formale alla sfera della realtà individuale, nella misura in cui essa forma il campo oggettuale della sociologia materiale ⁽⁵⁰⁾.

La *sociologia materiale*, leggiamo, «ha a che fare con la realtà empiricamente esperita e individualmente determinata», «si cala profondamente nella realtà concreta dell'esistenza sociale», «mira all'elaborazione conoscitiva della realtà sociale immediatamente esperita» e ha per oggetto esclusivamente *entità materiali* dalle quali si discosta «solo per quel tanto che lo esige il costituirsi dei concetti sociologici» ⁽⁵¹⁾. In linea con le impostazioni epistemologiche di Simmel e Weber, alla sociologia materiale non è concessa una conoscenza onnicomprensiva del «flusso del divenire»: la sociologia materiale, infatti, «non si diffonde sulla realtà in tutta la sua estensione» ⁽⁵²⁾. Le analisi sociologiche di Kracauer – strettamente legate alla concreta realtà empirica e diffuse tramite l'inserito culturale [*feuilleton*] di un grande giornale come la «Frankfurter Zeitung» – trovarono conseguentemente la loro forma privilegiata d'espressione nelle agili forme del saggio, dello studio empirico e non, poniamo, nel trattato accademico (ne è un chiaro esempio la ricerca empirica su *Gli impiegati* berlinesi, che fu pubblicata a puntate prima di essere raccolta in volume nel 1930) ⁽⁵³⁾. Questo ci

⁽⁵⁰⁾ *Ivi*, pp. 78-79.

⁽⁵¹⁾ *Ivi*, p. 75 ss.

⁽⁵²⁾ *Ivi*, p. 98.

⁽⁵³⁾ Probabilmente Walter Benjamin voleva mettere in luce proprio quest'aspetto della produzione di Kracauer quando scrisse: «Una cosa è comunque certa: quest'uomo non sta più al gioco. Rifiuta di mascherarsi per il carnevale a cui partecipano i suoi simili (*ha persino lasciato a casa la laurea in sociologia*), e si fa villanamente strada a spintoni attraverso la folla, per togliere qua e là la maschera a qualche personaggio particolarmente astuto» (*Un isolato si fa notare. A proposito degli Angestellten di S. Kracauer*, in W. BENJAMIN, *Critiche e recensioni*, cit., corsivo mio).

permette di estendere loro, in maniera tutt'altro che arbitraria, il sottotitolo de *Gli impiegati*: "ultimissime dalla nuova Germania".

4. *Le manifestazioni della superficie*. – «Nella fenomenologia – ha scritto Hans Blumenberg – il realismo consiste nel non disconoscere alle cose, sovrapponendovi un'interpretazione, che esse sono ciò che appaiono, e nel non costringerle, per mezzo di concetti, ad essere altro e più di come si offrono»⁽⁵⁴⁾. Con queste premesse, non è difficile comprendere come la *sociologia materiale* di Kracauer si configuri in maniera del tutto naturale come una *fenomenologia della superficie*. Difatti, qual è la realtà di cui essa si occupa? È una realtà popolata da impiegati, operai, dive del cinema, piccole commesse, disoccupati, *Tillergirls*, passanti, i quali leggono romanzi polizieschi o riviste illustrate, viaggiano, danzano, vanno al cinema, vengono fotografate davanti al Lido, frequentano i locali notturni o le sale riscaldate, praticano lo sport per mantenersi giovani, e via dicendo, si impegnano insomma in attività superficiali, banali e quotidiane che ai più non dicono niente. Ciò nonostante, queste figure "banali" e queste attività "superficiali", che tutti compiono – e nelle quali ognuno di noi, in realtà, può riconoscersi – costituiscono precisamente l'oggetto della sua *fenomenologia della superficie*. Basti leggere il passo di apertura de *La massa come ornamento*, che contiene, come è stato scritto, «il famoso programma (...) nel quale tutta una generazione di critici ha trovato una definizione delle sue aspirazioni»⁽⁵⁵⁾:

L'analisi delle manifestazioni superficiali di un'epoca aiuta a determinare il posto che assume nel processo storico con più sicurezza che non i giudizi che essa ha dato di sé. Questi, in quanto espressione delle tendenze del tempo, non possono rappresentare una valida testimonianza per la struttura complessiva dell'epoca. Le manifestazioni della superficie, invece, in quanto non rischiarate dalla coscienza, garantiscono un accesso immediato al contenuto dell'esistente, alla cui conoscenza, viceversa, è legata la loro interpretazione. Il contenuto fondamentale di un'epoca e i suoi impulsi inavvertiti si illuminano reciprocamente⁽⁵⁶⁾.

⁽⁵⁴⁾ H. BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino 1996, p. 43.

⁽⁵⁵⁾ I. MÜLDER-BACH, *Negativité et retournement. Réflexions sur la phénoménologie du superficiel chez Siegfried Kracauer*, cit., p. 274.

⁽⁵⁶⁾ S. KRACAUER, *Das Ornament der Masse*, in «Frankfurter Zeitung» 9-10 giugno 1927, ristampato in ID., *Das Ornament der Masse*, ora in *Schriften*, 5.2, cit., trad. it. *La massa come ornamento* in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 99.

Insomma: noi possiamo afferrare il «contenuto fondamentale di un'epoca», comprendere il posto che quest'epoca «assume nel processo storico», attraverso l'analisi delle sue «manifestazioni superficiali» (rispetto a Husserl, la fenomenologia di Kracauer non va a caccia di «essenze» ma dell'«essenza», quella dell'epoca). Del resto, come è detto nella *Prefazione a Gli impiegati*, «la realtà può essere compresa solo a partire dai suoi estremi»⁽⁵⁷⁾, quelli estremi a cui, però, non bada nessuno (proprio perché tutti vi sono invischiati):

Ogni giorno centinaia di migliaia di impiegati popolano le strade di Berlino, eppure la loro vita è più sconosciuta di quella delle tribù primitive di cui gli impiegati ammirano i costumi al cinematografo.⁽⁵⁸⁾

Così, nell'ironica descrizione dell'annunciatrice che intervalla i numeri di un teatro di varietà di Berlino, Kracauer scrive:

Di lei, se non mi inganno, *non si fa affatto menzione, eppure appare più spesso di tutti gli artisti*. A differenza di questi, la ragazza non ha nello spettacolo nemmeno una particina, ma solo il ben più modesto compito di annunciare con una targa numerata i diversi numeri in programma, *e non figura quindi tra gli artisti*⁽⁵⁹⁾.

E nella *Prefazione a Gli impiegati* giustificava il proprio lavoro scrivendo che si occupava «meno delle difficoltà degli imprenditori che di quelle degli impiegati» in quanto «le prime erano più note delle seconde»⁽⁶⁰⁾. Queste «manifestazioni superficiali di un'epoca», purtroppo, vengono generalmente ignorate: così gli intellettuali «trovano l'impiegato poco interessante, dato il carattere banale e routinizzato della sua esistenza»⁽⁶¹⁾, la maggior parte delle «persone di cultura» considera la letteratura poliziesca nient'altro che un «pasticcio extraletterario»⁽⁶²⁾, le «persone colte» giudicano negativamente

⁽⁵⁷⁾ S. KRACAUER, *Gli impiegati*, Torino, Einaudi 1980, p. 3.

⁽⁵⁸⁾ *Ivi*, p. 8 (corsivo mio).

⁽⁵⁹⁾ S. KRACAUER, *Berliner Figuren*, in «Frankfurter Zeitung» 17 febbraio 1931, 10 luglio 1931, 6 agosto 1932, ristampato in S. KRACAUER, *Schriften*, 5.3, *Aufsätze 1932-1965*, trad. it. *Figure berlinesi*, in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 172 (corsivi miei).

⁽⁶⁰⁾ S. KRACAUER, *Gli impiegati*, cit., p. 3.

⁽⁶¹⁾ *Ivi*, p. 8.

⁽⁶²⁾ S. KRACAUER, *Sociologia del romanzo poliziesco*, in ID., *Saggi di sociologia critica*, cit., p. 101.

le figurazioni ornamentali delle *Tillergirls*, e via dicendo ⁽⁶³⁾. Per Kracauer è proprio l'opposto. Si veda l'affettuosa conclusione del ritrattino dell'annunciatrice, che riecheggia il "programma" de *La massa come ornamento*:

Sì, penso che questa partecina senza importanza meriti di essere ricordata proprio per il fascino della sua esecuzione. È simile ad una glossa al margine, fatta in occasione di un avvenimento ufficiale; *una piccola bagattella, alla quale gli uomini seri non prestano attenzione*. Eppure di molti avvenimenti storici non rimane null'altro che i numeri che ne formavano la data e, non di rado, l'elemento secondario diventa più tardi la cosa principale ⁽⁶⁴⁾.

Dichiarazioni di questo tipo non sono infrequenti negli scritti di Kracauer; così ne *Gli impiegati*:

Ci si deve liberare dal *pregiudizio* che in sostanza l'uomo è determinato solo dai grandi eventi. In modo più profondo e durevole lo influenzano le *piccole catastrofi* di cui è fatta la *vita quotidiana* ed è certo che il suo destino è legato soprattutto alla successione di questi *minieventi* ⁽⁶⁵⁾.

Le "incursioni", le "piccole spedizioni" di Kracauer si svolgono nella "superficie": una «contrada sconosciuta», per riprendere il titolo di un capitolo de *Gli impiegati*, una «terra incognita», per citare *Prima delle cose ultime* ⁽⁶⁶⁾; e la superficie è "sconosciuta" e "incognita" proprio perché sotto gli occhi di tutti: «È proprio questo suo carattere pubblico che impedisce di scoprirla. Nella *Lettera rubata* di E.A. Poe

⁽⁶³⁾ Per Kracauer, tutti coloro che rifiutano aprioristicamente le manifestazioni della superficie e liquidano frettolosamente (magari con «lamenti lacrimosi») questi fenomeni culturali non si elevano certamente al di sopra della loro vuota superficialità né vanno oltre «la facciata della vita quotidiana». Se le masse si lasciano stordire tanto facilmente, è detto polemicamente nel saggio *Culto del divertimento*, è «solo perché sono vicine alla verità»: esse hanno infatti riconosciuto immediatamente nelle manifestazioni della superficie la stessa mano che le guida nella vita di tutti i giorni, quella della *ratio*, "ragione distorta" (tale non perché razionalizzi troppo, come si sarebbe tentati di pensare, ma bensì perché razionalizza *troppo poco*, irrigidendosi in *mito* di se stessa, come Kracauer afferma a chiare lettere in *La massa come ornamento*): alla forma dell'attività lavorativa corrisponde necessariamente la forma del divertimento: «La massa (...) riconosce i fatti senza mistificazioni. Chi realizza negli stadi quei disegni affonda nell'elemento corporeo con la stessa razionalità con la quale viene guidato nella vita reale, perpetuando la realtà attuale».

⁽⁶⁴⁾ S. KRACAUER, *Figure berlinesi*, cit., p. 172 (corsivi miei).

⁽⁶⁵⁾ S. KRACAUER, *Gli impiegati*, cit., pp. 53-54 (corsivi miei).

⁽⁶⁶⁾ S. KRACAUER, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 4.

nessuno nota la lettera perché è esposta alla vista di tutti» (67). L'esplorazione della "superficie" «forse è più avventurosa di un viaggio cinematografico in Africa» (68). È anche la più difficile di tutte: perché consiste semplicemente nel *vedere ciò che c'è*. Giunto al termine della sua esistenza, Kracauer, in *Prima delle cose ultime*, tirò le somme sulla sua *fenomenologia della superficie*: questa, scrisse, rappresentava il tentativo di

portare alla luce il significato di settori dell'esperienza che ancora non hanno vista accolta la loro legittima aspirazione ad essere riconosciuti nei propri diritti (...) la riabilitazione di obiettivi e modi di essere ancora privi di nome e quindi trascurati o valutati erroneamente (69).

5. *Sogni ad occhi aperti e rimozione: la critica dell'ideologia*. – Se dall'analisi delle «manifestazioni superficiali di un'epoca» possiamo risalire al suo «contenuto fondamentale», alla sua «essenza», all'opposto, dai giudizi che essa ha dato di sé – non essendo altro che «espressione delle tendenze del tempo» – non si può certo pretendere la sincerità: questi giudizi, «rischiarati» dalla coscienza, potrebbero trarci in errore. Questa convinzione richiama alcune dichiarazioni, analoghe, del Marx dell'*Ideologia tedesca*: bisogna distinguere tra ciò che gli uomini dicono, si immaginano, pretendono di essere, e ciò che essi realmente *sono* e smettere di «credere sulla parola ciò che ogni epoca dice e immagina di se stessa» (70). Attraverso l'analisi delle manifestazioni superficiali, in sostanza, noi possiamo risalire al «contenuto fondamentale», alla «struttura complessiva» dell'epoca, proprio perché queste ci mostrano – in virtù del fatto che non sono «rischiarate dalla coscienza» – la società non *come pretende di essere* («i giudizi che essa ha dato di sé»), ma *come è*. Questo viene detto in maniera particolarmente esplicita in *Le piccole commesse vanno al cinema*, ma ovviamente si tratta di un discorso che in Kracauer vale anche per la letteratura poliziesca, la moda delle biografie e via dicendo:

Nell'infinita serie dei film ritorna sempre un limitato numero di motivi tipici, *che mostrano come la società ama vedersi*. La quintessenza dei motivi dei

(67) S. KRACAUER, *Gli impiegati*, cit., p. 8.

(68) *Ivi*, p. 12.

(69) S. KRACAUER, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 4.

(70) Cfr. K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti 1975, p. 13 e p. 39.

film è allo stesso tempo *la somma delle ideologie sociali*, che vengono smascherate dall'interpretazione di questi motivi ⁽⁷¹⁾.

In effetti, impiegati, operai, piccole commesse, disoccupati, *Tillergirls*, passanti, oltre a compiere tutte quelle attività che abbiamo già elencato, fanno anche qualcos'altro: *sognano*. Sognano di giorno e di notte, mentre fanno la fila davanti agli uffici di collocamento, o nell'oscurità della sala cinematografica. È proprio attraverso quest'attività onirica collettiva che hanno origine i *sogni ad occhi aperti della società* nei quali «si manifesta la sua vera realtà, prendono forma i suoi desideri altrimenti repressi» ⁽⁷²⁾, vale a dire i suoi sogni di riscatto e le sue aspirazioni, continuamente tradite e rimosse, ad una vita migliore.

La categoria di rimozione [*Verdrängung*] – nel senso di distrazione, omissione, soppressione, occultamento – occupa un posto di primo piano nel pensiero della maturità di Kracauer: «l'*esclusione* degli autentici contenuti cognitivi dalla costellazione sociale – scrive – conduce alla loro *soppressione*. Non si desidera prenderne nota, si passa sopra di essi. Essi soli, tuttavia, custodiscono ciò che è propriamente umano» ⁽⁷³⁾.

Possiamo individuare nei suoi scritti tre diversi aspetti del fenomeno della rimozione sociale:

- a) Film, riviste illustrate, locali di divertimento, sport, canzoni di successo e via dicendo, hanno lo scopo di *distrarre*, cioè di sviare l'attenzione delle masse dalle proprie condizioni. Mai prima d'ora un'epoca è stata così poco informata su se stessa: sulle pareti della società mancano gli specchi.

⁽⁷¹⁾ S. KRACAUER, *Die kleinen Landenmädchen gehen ins Kino*, in «Frankfurter Zeitung», 11-19 marzo 1927, ristampato in S. KRACAUER, *Das Ornament der Masse*, cit., trad. it. *Le piccole commesse vanno al cinema*, in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 88 (corsivi miei).

⁽⁷²⁾ *Ivi*, p. 86.

⁽⁷³⁾ S. KRACAUER, *Neue Detektivromane* [Nuovi romanzi polizieschi], in «Frankfurter Zeitung», 24 aprile 1927, ristampato in S. KRACAUER, *Schriften.*, 5.2, cit., citato in D. FRISBY, *Frammenti di modernità*, cit., p. 175 (corsivi miei). «Ogni spazio tipico viene creato da rapporti sociali tipici, che trovano in esso espressione *senza l'interferenza perturbatrice della coscienza*. Tutto ciò che viene rifiutato e intenzionalmente *ignorato dalla coscienza* concorre a costruire questo spazio. Le forme che esso assume sono *i sogni della società*, quando infine si riesce a decifrare il geroglifico di una forma dello spazio ecco rivelarsi il fondo della realtà sociale» S. KRACAUER, *Über Arbeitsnachweise*, in «Frankfurter Zeitung», 17 giugno 1930, ristampato in S. KRACAUER, *Schriften*, 5.2, cit., trad. it. *Uffici di collocamento*, in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., pp. 135-136 (corsivi miei).

A questo proposito possiamo ricordare gli allestimenti dei grandi cinema, *templi del divertimento*, nei quali «l'eccitamento dei sensi si sussegue senza interruzione, in modo che non ci sia spazio per la minima riflessione» (74). I film, dice Kracauer in *Le piccole commesse vanno al cinema*, «colorano di rosa le più nere istituzioni e, calcando le tinte, imbrattano il bello» (75); nelle riviste illustrate il pubblico vede il mondo, ma proprio tali riviste gli impediscono di percepirlo: che 'mai prima d'ora un'epoca sia stata così bene informata su se stessa' non vuol dire altro che 'mai prima d'ora un'epoca è stata così poco informata su se stessa'. Nelle mani della società dominante «l'istituzione delle riviste illustrate è diventata uno dei più potenti strumenti di protesta contro la conoscenza» (76); ne *Gli impiegati*, lo sport viene definito «un fenomeno di rimozione in grande stile», uno dei principali strumenti della spoliticizzazione che «non promuove la trasformazione dei rapporti sociali» (77); mentre i «Casermoni del piacere», i locali *kitsch* dove gli impiegati si recano nella pausa tra una giornata lavorativa e l'altra, stordiscono i loro ospiti per sviare la loro attenzione dai «problemi critici». Insomma, i film visti dalle «piccole commesse», le riviste illustrate, i locali frequentati dagli impiegati, le canzoni di successo, non pronunciano una sola parola contro le fondamenta della società e in essi certamente non appare «il mondo così com'è»; i viaggi o la biografia come forma d'arte della borghesia adempiono alla medesima funzione (78).

b) I «prodotti di scarto», di cui la società si vergogna ma che al contempo non può eliminare, vengono allontanati, espulsi, mandati

(74) S. KRACAUER, *Kult der Zerstreung*, in «Frankfurter Zeitung» del 4 marzo 1926, ristampato in ID., *Das Ornament der Masse*, cit., trad. it. *Culto del divertimento*, in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 81.

(75) *Ivi*, p. 86.

(76) S. KRACAUER, *Die Photographie*, in «Frankfurter Zeitung» del 28 ottobre 1927, ristampato in *Das Ornament der Masse*, cit., trad. it., *La fotografia*, in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 123.

(77) S. KRACAUER, *Gli impiegati*, cit., p. 97.

(78) Questo non significa per Kracauer venir meno alla propria *fenomenologia della superficie*: nella superficie c'è infatti molta più attualità di quanto se ne trovi in quei prodotti culturali e artistici che, non corrispondendo più alla realtà, mirano in maniera epigonale e anacronistica a riproporre valori e forme del passato: «Nella letteratura, nella musica, nel teatro sono abbastanza frequenti questi *fenomeni di rimozione*. Si spacciano come manifestazioni artistiche di alto livello ed in realtà sono prodotti superati, che *prestano appena attenzione alle miserie dell'epoca attuale*» (*Culto del divertimento*, cit., p. 82. Corsivi miei).

in esilio nel retro degli edifici, in periferia, in una “Siberia metropolitana”. Gli uffici di collocamento, le sale riscaldate, i *passages* adempiono a questo scopo: contenere, dietro la facciata della società, le “interiora” dell’umanità.

Questo aspetto sembra reggersi sul principio secondo cui di ciò di cui non si *vuole* parlare si deve tacere: così, tutte quelle cose che non servono al decoro della facciata – «desideri, stravaganze geografiche, e molte immagini che strappano dal sonno» – che non devono comparire durante le occasioni solenni nelle cattedrali e nelle università, durante i discorsi ufficiali e le parate, vengono allontanate, nascoste, bandite dal mondo comune. Tutta quanta la società assomiglia al salone del barbiere descritto da Kracauer in *Sale riscaldate*, nel quale «i clienti stanno seduti davanti a pareti senza specchi. In fin dei conti va bene anche così: *chi potrebbe, infatti, compiacersi nel vedere rispecchiata la propria miseria?*»⁽⁷⁹⁾. La penombra favorisce l’omissione: l’ufficio di collocamento si trova «nel *retro* dell’edificio», «vive *all’ombra* della parte anteriore occupata dal proprietario dell’officina»⁽⁸⁰⁾; nelle “sale riscaldate” è tutto «un brulicare di esseri umani che ormai da tempo *hanno smesso di brillare*»⁽⁸¹⁾; entrare nella «*segreta penombra*» dei *passages* dà quasi l’impressione di «*abbandonare la luce del sole*»⁽⁸²⁾. Emblema di questa situazione è la fine della *Lindenpassage*, soffocata «da sontuosi edifici moderni in cemento armato», che nel saggio *Addio alla Lindenpassage* (nel 1963 simbolicamente collocato a conclusione della raccolta *Das Ornament der Masse*) assurge a simbolo della fine di un’epoca. Le gallerie coperte erano

luoghi che consentivano il passaggio attraverso la vita borghese, giacché essa aveva stabilito la propria dimora ai loro sbocchi e sopra di loro. Tutto ciò che da lei veniva scartato, sia perché non era in grado di svolgere una funzione rappresentativa, sia perché era contrario all’ideologia ufficiale, si annidava, infatti, nei *passages*. Essi ospitavano tutto ciò che, rifiutato dalla

⁽⁷⁹⁾ S. KRACAUER, *Wärmehallen*, in «Frankfurter Zeitung», 18 gennaio 1931, ristampato in ID., *Schriften*, 5.2, cit., trad. it., *Sale riscaldate*, in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 162 (corsivo mio).

⁽⁸⁰⁾ S. KRACAUER, *Über Arbeitsnachweise*, in «Frankfurter Zeitung» del 17 giugno 1930, ristampato in S. KRACAUER, *Schriften*, 5.2, cit., trad. it. *Uffici di collocamento*, in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 137 (corsivo mio).

⁽⁸¹⁾ S. Kracauer, *Sale riscaldate*, cit., p. 161 (corsivo mio).

⁽⁸²⁾ S. KRACAUER, *Abschied von der Lindenpassage*, in «Frankfurter Zeitung», 21 dicembre 1930, ristampato in *Das Ornament der Masse*, cit., trad. it. *Addio alla Lindenpassage*, in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit. p. 154 (corsivo mio).

vita borghese, vi veniva cacciato dentro a forza, la somma di tutte quelle cose che non servivano al decoro della facciata. (...) Ciò che è immediatamente vicino e ciò che è, all'opposto, estremamente lontano, si sottrae alla sfera pubblica borghese, che non lo accetta, e si rifugia nella segreta penombra dei *passages*, nella quale fiorisce come in una palude⁽⁸³⁾.

La funzione della *Lindenpassage* era simboleggiata molto bene dal suo Museo Anatomico, con le sue "escrescenze" e le sue "mostruosità"; in essa il lecito e l'illecito convivevano nella figura di un libro sui pervertiti sessuali scritto da un commissario di polizia. Quelli dei *passages* erano "paesaggi senza patria": una libreria comunista, un bazar, il salone di un barbiere, agenzie di viaggi, un negozio filatelico, uno di ottica, ecc. Ciò che accomunava tutti gli oggetti nella *Lindenpassage*, era il fatto che essi erano stati ritirati dal "fronte borghese":

Desideri, stravaganze geografiche, e molte immagini che strappano dal sonno, non dovevano comparire durante le occasioni solenni nelle cattedrali e nelle università, durante i discorsi ufficiali e le parate. Di loro si faceva, se possibile, sommaria giustizia. E ove non potessero essere del tutto annientati, venivano espulsi e confinati nel *passage*, come in una lontana Siberia nel centro della città⁽⁸⁴⁾.

- c) Tutto ciò che viene rifiutato e intenzionalmente ignorato dalla coscienza sociale, trova tuttavia il modo di prendersi una rivincita. Laddove venga momentaneamente a mancare *l'interferenza perturbatrice della coscienza*, i contenuti repressi ritornano a galla dando vita ai *sogni ad occhi aperti* della società.

I contenuti rimossi che si credevano repressi prima o poi tornano a galla: senza l'«interferenza perturbatrice della coscienza», tutto ciò che è stato rifiutato e intenzionalmente ignorato assume forma onirica: questa è l'origine dei *sogni della società*⁽⁸⁵⁾. Secondo le parole di Adorno, Kracauer avrebbe scoperto *il cinema come fatto sociale*⁽⁸⁶⁾, ossia in altri termini il cinema come «enorme officina di elaborazione inconscia di attese collettive»⁽⁸⁷⁾. Che egli abbia «decifrato il ci-

⁽⁸³⁾ *Ivi*, p. 154.

⁽⁸⁴⁾ *Ivi*, p. 157.

⁽⁸⁵⁾ S. KRACAUER, *Uffici di collocamento*, cit., p. 136.

⁽⁸⁶⁾ T.W. ADORNO, *Uno strano realista*, cit., p. 77

⁽⁸⁷⁾ Così R. BODEI, *Le manifestazioni della superficie: filosofia delle forme sociali in Siegfried Kracauer*, cit., p. 11. «Kracauer, – scrive sempre Bodei – seppur ancora oscuramente, avverte l'avvenuta l'integrazione, in grandi masse, fra comandamenti

nema stesso come ideologia»⁽⁸⁸⁾, è vero se si intende quest'espressione nel senso che ha individuato nel cinema il luogo in cui si materializzano i desideri di riscatto, le aspirazioni inesprese, l'utopia delle masse. Alla domanda: «Ma è veramente la società che si mostra nei film di cassetta?» la risposta di Kracauer è affermativa: non c'è niente di più *kitsch* della vita stessa. Può darsi che le masse modellino la loro esistenza sulle vicende inverosimili narrate dai film di cassetta, ma forse è ancora più vero il contrario: gli esempi più falsi sono quelli rubati alla vita. Quanto più i romanzi polizieschi, le riviste illustrate o i film delle piccole commesse rappresentano in maniera deformata i "grandi contenuti oggettivi", tanto più si trasformano in specchio fedele, mostrandoci gli "impulsi inavvertiti" non rischiarati dalla coscienza, i *sogni ad occhi aperti della società* (i film, scriverà nel 1946, sono «proiezioni esterne di esigenze interiori») ⁽⁸⁹⁾. I passages assolvevano alla medesima funzione: tutti gli oggetti che vi venivano mandati in esilio ben presto prendevano una rivincita nei confronti della società e del suo "idealismo borghese", e organizzandosi in una protesta contro la "cultura di facciata" che ne aveva decretato l'esilio, ne denunciavano come *kitsch* i prodotti. Passando attraverso le galle-

economico-sociali e coscienza individuale. La coscienza è diventata più porosa, permeabile, ai richiami anonimi delle forze sociali egemoni. Manifesta la sua residua indipendenza, il suo passivo rifiuto della situazione, l'esistenza di altre esigenze, più che con la ribellione con le costruzioni dell'immaginario» (p. 13).

⁽⁸⁸⁾ T.W. ADORNO, *Uno strano realista*, cit., p. 77.

⁽⁸⁹⁾ S. KRACAUER, *Cinema tedesco. Dal "Gabinetto del dott. Caligari" a Hitler*, Milano, Mondadori 1954, p. 15. «I film riflettono in modo più diretto di altri mezzi artistici la mentalità di una nazione» (*ivi*, p. 11) da una parte, infatti, la produzione cinematografica ha "carattere collettivo" e risulta essere «un miscuglio d'interessi e tendenze eterogenee» che annulla le individualità in «elementi comuni a molti»; dall'altra, i film «si rivolgono alla folla anonima e la attraggono» (*ivi*, p. 12): essi «rispecchiano non tanto espliciti "credo" quanto tendenze psicologiche, quei profondi strati della mentalità collettiva che giacciono più o meno sotto il livello della coscienza» (*ivi*, p. 13).

Quando Adorno scrive, malignamente, che Kracauer «conserva un po' dell'ingenuo piacere visivo del frequentatore di cinematografo; anche nelle commesse, che lo fanno ridere, trova un po' della sua personale forma di reazione» (*Uno strano realista*, cit., p. 77), paradossalmente vede nel giusto: Kracauer si è infatti reso conto, da attento frequentatore dei piccoli cinema di quartiere di Berlino, che il pubblico che affolla queste sale è – com'è stato notato ad esempio da Bodei (cfr. *Le manifestazioni della superficie*, cit., p. 11) – esso stesso protagonista dei film che vede. Il rifiuto aprioristico dei film – e delle commesse che ne sono le protagoniste e, al tempo stesso, le spettatrici – preclude l'accesso alla realtà sociale: il critico cinematografico, scriverà Kracauer nel 1932 in *Über die Aufgabe des Film Kritikers* [Sul compito dei critici cinematografici], è anche un critico della società.

rie, col loro orribile falso stile rinascimentale, la presunzione della società appariva manifesta in tutto il suo “falso splendore”: in questo modo la *Lindenpassage* smascherava una forma di vita di cui *ancora* faceva parte, opera di un’epoca della quale annunciava anticipatamente la fine, cosa che «le conferiva il potere di essere testimone della caducità»⁽⁹⁰⁾.

Per Kracauer, negli «impulsi inavvertiti», nei «sogni ad occhi aperti», nelle sue «stupide ed irreali fantasie» prendono forma le esigenze e i desideri della società, di *tutta* la società: essi rappresentano infatti l'*inconscio sociale*, indicando con questo termine l'insieme di «quelle sfere di rimozione *comuni alla maggior parte dei componenti di una data società*» (Fromm)⁽⁹¹⁾:

Nella realtà non accade facilmente che una ragazza delle pulizie sposi il proprietario di una Rolls Royce, d'altra parte non sono proprio i proprietari di Rolls Royce a desiderare che le ragazze delle pulizie sognino di innalzarsi fino a loro? (...) Anche se gli appartenenti ai ceti alti e medio-alti della società non si riconoscono in questi film, nulla si può obiettare contro la somiglianza della fotografia. Certo, deve esserci un motivo se non sanno come sono, e a maggior ragione sarà vero ciò che essi indicano come falso⁽⁹²⁾.

Questa circostanza esclude, come ha notato Bodei⁽⁹³⁾, che Kracauer concepisca la “costruzione dei sogni” come un’opera di manipolazione o di plagio, frutto di una cospirazione ordita ai danni delle masse. I *sogni ad occhi aperti* si riferiscono in maniera omogenea a tutta la società; non solamente alle piccole commesse, ma anche i proprietari di Rolls Royce: nella massa confluisce infatti «*l'omogeneo pubblico di una città internazionale*, che, dal direttore di banca al commesso, dalla diva alla dattilografa, sente allo stesso modo»⁽⁹⁴⁾. I

⁽⁹⁰⁾ S. KRACAUER, *Addio alla Lindenpassage*, cit., p. 158.

⁽⁹¹⁾ E. FROMM, *Marx e Freud. Oltre le catene dell'illusione*, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 93 (corsivo mio). Come è noto, già in Freud la rimozione è un processo di difesa che sta a metà strada tra la *fuga* e la *condanna* e che consiste, detto molto genericamente, nell'espellere e tener lontano qualcosa dalla coscienza. La rimozione interviene in quei casi in cui un “motivo di dispiacere” detiene un potere maggiore del piacere che si ricaverebbe dal soddisfacimento di un “moto pulsionale”. Ricordiamo che negli stessi anni gli esponenti di spicco della Scuola di Francoforte – tra cui, ovviamente, lo stesso Fromm – erano alla ricerca di una via che conciliasse Marx e Freud.

⁽⁹²⁾ S. KRACAUER, *Le piccole commesse vanno al cinema*, cit., p. 86.

⁽⁹³⁾ R. BODEI, *Siegfried Kracauer: la costruzione dei sogni*, in *Kracauer: il riscatto del materiale*, cit., p. 22.

⁽⁹⁴⁾ S. KRACAUER, *Culto del divertimento*, cit., p. 81.

sogni ad occhi aperti, in definitiva, sono i sogni di un mondo nel quale tutti dormono. Casomai occorrerà «svegliare il mondo dal suo sogno»⁽⁹⁵⁾.

6. *Conclusioni.* – Con Simmel e Kracauer, è stato scritto, «la filosofia passa direttamente nelle pagine dei giornali, diventa oggetto di più vasta discussione, tocca i problemi di tutti»⁽⁹⁶⁾. Tanto per Simmel quanto per Kracauer non c'era niente che non fosse *degno* di essere sottoposto ad analisi filosofica; non nel senso che «la filosofia si esercita affondandosi nei temi non “filosofici”»⁽⁹⁷⁾, poiché in quest'affermazione è già contenuto, implicito, un giudizio di valore che stabilisce in anticipo cosa è degno di attenzione e cosa invece no.

Non solo Kracauer rovescia il rapporto tra *superficie* e *profondità*, ma rende priva di senso la distinzione stessa tra i *fenomeni della superficie* e l'*essenza* della società: egli ha di mira proprio il *pregiudizio* secondo il quale la realtà si manifesta essenzialmente nella profondità degli «avvenimenti ufficiali», mentre i «minieventi» e le «piccole catastrofi» del quotidiano non rivestirebbero importanza alcuna. Così, se nel parlare di *mondo dello spirito* abitualmente si hanno in mente cose molto precise e circoscritte (la storia, l'arte, la politica, ecc.), egli rivendica un posto di primo piano per gli oggetti che abitualmente ricevono una valutazione negativa o che non vengono neanche presi in considerazione: le canzonette di successo, le trame lacrimevoli dei film delle piccole commesse, le vicende pieno di finto mistero dei romanzi gialli, le gallerie coperte. Infatti, quando scrive che tramite l'analisi delle sue manifestazioni superficiali noi possiamo risalire al «contenuto fondamentale», alla «struttura complessiva» dell'epoca, Kracauer non sta semplicemente affermando – in maniera più o meno generica – che non si dovrebbero sottovalutare i fenomeni della superficie, o che non si vive di sole «occasioni solenni», quelle che solitamente hanno luogo «nelle cattedrali e nelle università» (i «discorsi ufficiali», le «parate» di *Addio alla Lindenpassage*), bensì che l'empirico, il superficiale, il marginale è

⁽⁹⁵⁾ S. KRACAUER, *Zu den Schriften Walter Benjamins*, in «Frankfurter Zeitung» 15 luglio 1928, ristampato in S. KRACAUER, *Das Ornament der Masse*, cit., ora in ID., *Schriften*, 5.2, cit., trad. it. *Sugli scritti di Walter Benjamin*, in S. KRACAUER, *La massa come ornamento*, cit., p. 132.

⁽⁹⁶⁾ R. BODEI, *Le manifestazioni della superficie: filosofia delle forme sociali in Siegfried Kracauer*, cit., p. 22.

⁽⁹⁷⁾ Cfr. E. DE ANGELIS, *Nota introduttiva* a S. KRACAUER, *Saggi di sociologia critica*, cit., p. XI.

l'essenziale, perché in esso prendono forma i *sogni ad occhi aperti* della società, i quali ci mostrano – in virtù del fatto che non sono «rischiariati dalla coscienza» – la società non *come pretende di essere* («i giudizi che essa ha dato di sé»), ma *come è*. «La bacchetta da raddomante della sua intuizione – egli scrisse a proposito di Walter Benjamin con parole che si potrebbero applicare a lui stesso – vibra a contatto di ciò che è insignificante, di ciò che è generalmente svalutato, di ciò che è trascurato dalla storia, e *scopre proprio qui i più alti significati*». Anche Kracauer, come Benjamin, mira a dimostrare «che il grande è piccolo, e il piccolo è grande»⁽⁹⁸⁾.

Gli scritti di Kracauer rivestono ancora per noi motivo di interesse perché proprio come le opere di Georg Simmel o di Max Weber ci parlano di un'epoca, quella moderna, che è ancora la nostra, e della quale dibattono i problemi, che sono anche i nostri. Al di là della varietà di temi trattati emerge l'intima unità di un pensiero capace di muoversi in maniera disinvolta tra sociologia, fenomenologia e critica della modernità. La sua sociologia – che potremo definire “materiale”, “empirica”, “realistica” – si configura come una fenomenologia delle «manifestazioni della superficie», essendo il suo oggetto lo studio di *particolari entità materiali sociologiche* (cfr. *Sociologia come scienza*). Ora, è in quest'attenzione per il marginale, l'insignificante, il quotidiano – in una parola: per la “superficie” – che egli dimostra di aver bene appreso e di saper mettere a frutto la lezione di Simmel. Nei suoi scritti, l'osservazione empirica, “giornalistica”, dei fenomeni di costume, è sempre accompagnata da uno studio analitico che ricava la logica dell'oggetto dall'oggetto stesso: in essi, ha scritto Enzo Traverso, convivono «la profondità analitica del filosofo e del sociologo e l'attenzione per i minimi dettagli della realtà, il piacere della descrizione e dell'osservazione del giornalista»⁽⁹⁹⁾. Se l'ammirazione nei confronti di Simmel e l'impostazione realistica della fenomenologia potevano rappresentare per Kracauer un buon motivo per rivolgersi allo studio dei fenomeni della superficie, la lettura di Marx, con la distinzione tra sovrastruttura e struttura, ideologia e reali rapporti di produzione offriva una motivazione forse ancora più forte, insieme *politica*, umanistica e *teologica*, per la formulazione di una *fenomenologia della superficie* funzionale alla critica dell'ideolo-

⁽⁹⁸⁾ S. KRACAUER, *Sugli scritti di Walter Benjamin*, cit., p. 132.

⁽⁹⁹⁾ E. TRAVERSO, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, cit., p. 75.

gia borghese o – per esprimerci in questo modo – al tentativo di smascherare gli aspetti reazionari, antimoderni della modernità⁽¹⁰⁰⁾. Non tener conto del legame, che intercorre nel Kracauer di questi anni, tra sociologia materiale, fenomenologia della superficie e critica dell'ideologia o, peggio, non tener conto di questi tre diversi aspetti della sua produzione weimeriana, magari per privilegiarne uno rispetto agli altri, significa semplicemente negarsi la comprensione della ricchezza del suo pensiero: proprio perché in esso sociologia, fenomenologia e critica della società si fondono in maniera originale e, probabilmente, irripetibile.

⁽¹⁰⁰⁾ Cfr. D. FRISBY, *Frammenti di modernità*, cit., p. 10.

VINICIO BUSACCHI

IL FREUD DI JÜRGEN HABERMAS (*)

SOMMARIO: 1. La funzione della psicoanalisi nel testo di *Conoscenza e interesse*. – 2. La psicoanalisi come ermeneutica del profondo. – 2.1. L'interpretazione in psicoanalisi. – 2.2. Il Freud di Jürgen Habermas. – 3. La psicoanalisi è un'ermeneutica?

Habermas tratta ampiamente di Freud nella terza parte di *Conoscenza e interesse* (1968) ⁽¹⁾, cioè nella parte che ha per titolo *Critica come unità di conoscenza e interesse* ⁽²⁾. Questa trattazione non è fine a se stessa ma parte integrante della «analisi della connessione di conoscenza e interesse» – lo si legge nella prefazione dello stesso autore ⁽³⁾ – seppure sta in essa a titolo di esempio. Da ciò risulta evidente che senza una considerazione globale di *Conoscenza e interesse*, non si può che avere una lettura decontestualizzata dei paragrafi su Freud, oltre che un falso punto di vista sia per valutare il reale peso freudiano in *Conoscenza e interesse* – e, più in generale, nel percorso teorico dell'autore, – sia per una equilibrata discussione delle osservazioni e delle critiche su Freud e sulla psicoanalisi ⁽⁴⁾.

(*) Il presente lavoro approfondisce ed in parte riprende le ricerche della tesi di laurea di V. BUSACCHI, *Psicoanalisi e filosofia. Il Freud di Jürgen Habermas*, Università degli studi di Cagliari, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore prof. Pier Luigi Lecis, a.a., 1999-2000.

⁽¹⁾ J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, Bari 1970 (*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1968).

⁽²⁾ *Ibidem*, pp.187-291.

⁽³⁾ *Ibidem*, p. 3.

⁽⁴⁾ Ancora prima di questo sarebbe necessaria la ricostruzione del contesto intellettuale in cui nasce *Conoscenza e interesse*. In primo luogo perché la concezione habermasiana si inserisce nella tradizione della scuola francofortese, e non opera rispetto ad essa alcuna «svolta»; in secondo luogo perché già la scuola di Francoforte si

1. *La funzione della psicoanalisi nel testo di* Conoscenza e interesse. – *Conoscenza e interesse* rappresenta certamente il risultato più significativo del processo di revisione dei fondamenti metodologici della *Kritische Theorie* francofortese operato da Habermas a partire dalla fine degli anni Cinquanta. Già allora egli osservava come i contenuti della *Teoria Critica* fossero fundamentalmente teorici, come mancasero progetti concreti per il cambiamento della società e «indicazioni circa uno sbocco pratico-operativo»⁽⁵⁾. In *Theorie und Praxis* (1963) indicava nella elaborazione di una «filosofia della storia praticamente orientata» la direzione che avrebbe assunto la sua ricerca al fine di risolvere il vuoto della *Kritische Theorie*.

La filosofia della storia che è orientata praticamente, come fondamento della prassi rivoluzionaria, ha il compito di formulare progetti – cioè ipotesi teoriche (basate sulla condizione presente di realizzabilità) – per l'agire sociale. In perfetto accordo con le conclusioni del saggio *Traditionelle und kritische Theorie* di Horkheimer, Habermas sostiene che tali ipotesi non possono essere derivate dalla ricerca empirica metodologicamente orientata alla tecnica ma dalla ricerca sociologica intesa come *teoria critica della società*, la quale si basa sulla categoria della totalità e sul metodo dialettico. La prima, infatti, permette di individuare «regole da utilizzare come mezzi per fini già dati, ma non di desumere gli stessi fini»⁽⁶⁾, mentre la seconda, attraverso la categoria della totalità, coglie la realtà sociale come tutto e grazie al metodo della dialettica – che non è settoriale, che non si ferma alle determinazioni (al particolare), alla datità (empirica), al mezzo – percepisce questo tutto nel suo movimento e orientato verso i fini.

confronta con Freud e la psicoanalisi, arrivando ad inserire la tecnica dell'interpretazione psicoanalitica nel metodo della *teoria critica della società*. La psicoanalisi, dunque, è parte integrante della tradizione della scuola e questo è un punto di rilievo che non può essere trascurato. Inoltre dovrebbe essere tematizzato lo stesso impianto della riflessione habermasiana in generale, – prima della cosiddetta «svolta linguistica». Questo perché la filosofia di Habermas, prefiggendosi di dischiudere dialetticamente la connessione di *teoria e prassi*, si presenta sin da subito con un certo grado di sistematicità (Si veda al proposito l'*Introduzione* dello stesso Habermas a J.H., *Prassi politica e teoria critica della società*, Bari 1969 [pp. 36-37]). Infine sarebbe necessario tener conto del quadro del dibattito epistemologico sulla psicoanalisi, quadro in cui va inserito, al di là del sistema, il discorso habermasiano. In questa sede naturalmente non è possibile realizzare un approfondimento di questo tipo (per il quale si rimanda alla tesi di laurea indicata nella nota introduttiva). In questa sede si cercherà, comunque, di indicare, di volta in volta, le coordinate salienti.

⁽⁵⁾ C. DONOLO, *Prefazione* in J.H., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1969 (orig., *Theorie und Praxis. Sozial-philosophische Studien*, 1963 e 1971), pp. 6-7.

⁽⁶⁾ *Ibidem, idem.*

Ereditando dalla Scuola di Francoforte l'idea della genesi e della funzione sociale della scienza, l'idea dell'identità della mentalità positivista con quella capitalistica, l'idea della mentalità scienziata come base dell'irrazionalità e delle contraddizioni della società capitalistica avanzata – e come base della conoscenza disinteressata all'uomo – Habermas porta avanti una storica battaglia contro lo scientismo pensando, appunto, alla alternativa di una *filosofia critica* operante come teoria della scienza e come filosofia pratica.

Alla base sta il tema del rapporto teoria-prassi. È sul terreno di questo rapporto che Habermas contrappone a una teoria empirica (finalizzata alla tecnica) una teoria dialettica (finalizzata alla prassi sociale) il cui sapere «aiuta a interpretare i propri bisogni a partire dall'orizzonte delle possibilità storiche e quindi a orientarsi nell'agire in modo da modificare le condizioni che rendono impossibile la soddisfazione di tali bisogni» (7).

Questo sapere è pratico in quanto interessato alla prassi sociale, ed è ermeneutico in quanto *interpreta* e *orienta* tale prassi.

Il carattere ermeneutico si fonda, secondo Habermas, nel metodo dialettico e nell'interesse per l'emancipazione, – interesse che non è esterno alla teoria, come qualcosa di non-razionale, ma è in connessione con la ragione. Questa connessione è spiegata da Habermas attraverso tre coppie di categorie: conoscenza e interesse, lavoro e interazione, emancipazione e repressione. La prima coppia è utilizzata dall'autore per analizzare, appunto, il problema del rapporto fra teoria e prassi.

Approfondiamo adesso questo rapporto, al quale Habermas dedica la prolusione francofortese del '65 dal titolo *Conoscenza e interesse* (8) e l'opera del 1968 che porta lo stesso titolo.

L'intento sistematico e l'approfondimento di questa connessione – analizzata sinteticamente nel saggio del '65 – sono già chiariti nella prefazione all'opera. Qui questo approfondimento, a differenza del saggio del '65, avviene in modo sistematico attraverso la «ricostruzione della preistoria del positivismo moderno». Tale ricostruzione non ha il carattere della ricostruzione semplicemente storica. Si tratta di un percorso fenomenologico in cui una ragione dialettica «ripercorre gradi abbandonati della riflessione» al fine di superare il momento della dissoluzione della teoria della conoscenza cioè il momento della perdita dell'interesse e di eclisse della ragione per raggiungere la sintesi di conoscenza e interesse nella forma della teoria critica, cioè connessione

(7) J. HABERMAS, *Teoria e prassi*, cit., p. 9.

(8) J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, in «Merkur», n. 213, 1965, pp. 1139-1153, successivamente raccolto in *Teoria e prassi* (cit., pp.43-58).

di conoscenza e interesse come autorealizzazione della ragione critica. Si tratta del dispiegamento della connessione di conoscenza e interesse a partire dal momento della perdita di questa connessione, o, se si preferisce, si tratta dell'analisi sistematica della connessione di conoscenza e interesse nel periodo della dissoluzione della teoria della conoscenza e della perdita dell'interesse all'emancipazione.

Nella concezione di Habermas le scienze empirico-analitiche sono il risultato dell'interesse teorico radicato nell'agire strumentale, mentre le scienze storico-ermeneutiche sono spinte dall'interesse pratico radicato nell'agire comunicativo. Infine, le scienze orientate criticamente, andando oltre l'interesse teorico e quello pratico, si ispirano all'interesse emancipativo. Queste ultime hanno il carattere dell'autoriflessione. La connessione di conoscenza e interesse permette di definire criticamente le funzioni e i confini delle singole scienze. Habermas spiega che questa connessione, storicamente, è sempre stata presente attraverso il *lavoro*, il *linguaggio*, il *dominio*, ma aggiunge che, seppure tutti e tre sono elementi emancipativi del processo di socializzazione, in realtà è il linguaggio a legarsi direttamente e fondamentalmente all'emancipazione. L'emancipazione è potenzialmente nella struttura del linguaggio; o meglio, linguaggio è il mezzo attraverso cui si attua l'emancipazione.

Ora, questa struttura di connessioni categoriali presa per sé è una struttura statica che non è capace di armonizzarsi con la struttura dinamica della società. Se però ricorriamo alla coppia di categorie repressione-emancipazione spostandole dal piano della conoscenza al piano sociale vediamo come le cose cambiano. Essa va, per così dire, immersa nella coppia categoriale repressione-emancipazione della società.

Una società non-emancipativa manifesta il carattere non-emancipativo ad ogni livello; viene a mancare cioè la differenziazione tra i diversi tipi di conoscenza e di interessi e *agire* corrispondenti. *La connessione tra teoria e prassi si riduce alla connessione, a tutti i livelli, tra scienza empirico-naturale e agire strumentale.* Cioè, il prevalere delle scienze empirico-analitiche tende a influenzare metodologicamente e finalisticamente le scienze storico-ermeneutiche; la stessa conoscenza si svuota delle sue determinazioni e diventa equivalente alla scienza, conseguenzialmente la teoria della conoscenza diventa metodologia della scienza. Dal punto di vista della prassi sociale e politica si ha la perdita dell'elemento ermeneutico, si perde cioè il carattere di *interpretazione* dei bisogni degli individui: la prassi politica diventa tecnica. In particolare lo scadimento dell'agire sociale ad agire strumentale determina la perdita della criticità, determina un comportamento di tipo adattivo, basato sulla coazione a ripetere,

conformato allo strumento cioè sul modello dell'automa. A livello globale ciò implica la strumentalizzazione delle masse, la loro spoliticizzazione⁽⁹⁾.

In una situazione di questo tipo il recupero dell'emancipazione perduta è possibile, sostiene Habermas, attraverso la filosofia critica, come abbiamo già detto, che prendendo le mosse dall'autoriflessione critica delle scienze interpreta la realtà e guida all'emancipazione.

Ecco, qui è il punto saliente: marxismo e psicoanalisi rispondono, secondo Habermas, alle caratteristiche di una simile filosofia o *teoria critica*.

La psicoanalisi, in particolare, rappresenta l'unico caso di scienza metodologicamente autoriflessiva. Essa impianta l'ermeneutica nel terreno delle scienze naturali favorendo in questo modo l'apertura del positivismo all'autoriflessione. Ma in realtà questa apertura non avviene, secondo Habermas, perché lo stesso Freud non ha chiarito metodologicamente il fraintendimento derivato da una disciplina che è contemporaneamente ermeneutica ed empirico-analitica.

La psicoanalisi funge da esempio di autoriflessione di una scienza metodologicamente critica. Nel rapporto analista-paziente si attiva un processo di ricerca (storico) nella forma del colloquio psicoanalitico che è anche un processo di autoricerca e di autoriflessione. Attraverso questo processo il paziente ritorna al rimosso. Nell'atto dell'autoriflessione indotta dall'analista, la conoscenza del rimosso fa tutt'uno con l'interesse alla sua conoscenza, cioè conoscenza ed interesse all'emancipazione vengono a coincidere.

La filosofia ha nella società la stessa funzione emancipativa che ha sul piano dell'individuo la psicoanalisi di Freud. Nell'ambito dell'interazione medico-paziente – interazione che si fonda e che è possibile esclusivamente sull'*interesse* emancipativo (da parte di entrambi) – attraverso il lavoro di *interpretazione*, emergono le cause del dialogo deformato; l'analista induce l'autoriflessione del paziente proprio sul luogo del rimosso liberando questo rimosso e facendolo *conoscere* al paziente. Quest'atto di conoscenza è contemporaneamente un atto di liberazione. La filosofia critica si configura esattamente come una *psicoanalisi dialettica emancipatrice*. Non si tratta di una *psicoanalisi della società*⁽¹⁰⁾.

(9) Cfr., J. HABERMAS, *Tecnica e scienza come «ideologia»*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit.; e C. DONOLO, *Prefazione*, in *Ibidem*.

(10) Freud nella sua teoria della società non fa che applicare l'idea di emancipazione della psicoanalisi portandola dal piano della patologia individuale a quello della patologia collettiva. Tuttavia si tratta solamente di una operazione culturale

La psicoanalisi vale come *esempio* di teoria critica o, meglio, come esempio di scienza metodologicamente autoriflessiva ed emancipativa. Ma accanto a ciò la psicoanalisi svolge un'altra funzione. Come rivela lo stesso Habermas nella sua introduzione all'opera *Prassi politica e teoria critica della società* ⁽¹¹⁾: «Con un esame della psicoanalisi intesa come analisi linguistica che tende all'autoriflessione, ho cercato di mostrare che i rapporti di potere incorporati nella comunicazione distorta sistematicamente, possono essere attaccati immediatamente attraverso il processo della critica, così che alla fine, nella autoriflessione metodologicamente resa possibile e provocata, coincidono atto dell'intelligenza e emancipazione da dipendenze non penetrate con lo sguardo, la conoscenza cioè coincide con l'appagamento dell'interesse ad una liberazione attraverso la conoscenza».

La questione che ora dovrà essere risolta è la seguente: la psicoanalisi può essere intesa come analisi linguistica che tende all'autoriflessione? Cioè, la psicoanalisi è un'ermeneutica?

Se la risposta dovesse risultare negativa la psicoanalisi non mostrerebbe affatto la possibilità di attaccare «immediatamente attraverso il processo della critica (...) i rapporti di potere incorporati nella comunicazione distorta sistematicamente».

2. *La psicoanalisi come ermeneutica del profondo.* – Prima di analizzare il terzo capitolo di *Conoscenza e interesse* è necessario l'approfondimento preliminare del concetto di interpretazione in psicoanalisi. A tal fine si deve uscire dal piano filosofico per entrare in quello psicologico. Questo percorso ci permetterà di analizzare con maggiore consapevolezza critica il testo habermasiano. Inoltre ci metterà nella condizione di fornire una risposta chiara e precisa alla questione se l'interpretazione in psicoanalisi è interpretazione nel senso di *ermeneutica*.

non clinica. Più volte infatti Freud ha negato la possibilità di una psicoanalisi (clinica) della società. Habermas non è comunque interessato ad una psicoanalisi della società e neppure considera un limite di Freud l'aver elaborato una teoria della società sulla base della semplice applicazione dei risultati della psicoanalisi individuale e delle sue ipotesi filosofiche. Il posto di una impossibile psicoanalisi della società è preso dalla sua filosofia emancipatrice la quale, basandosi sulla *teoria critico-interpretativa della società* [*interessata emancipativamente alla prassi*], scopre nel corso dell'analisi [=del movimento dialettico] della storia dell'umanità le tracce della violenza che hanno represso il linguaggio (e lo hanno trasformato in comunicazione coattiva) e indica la via della liberazione tramite l'azione rivoluzionaria.

⁽¹¹⁾ J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., p. 39.

2.1. *L'interpretazione in psicoanalisi.* – Teoricamente esiste un modello di *interpretazione* in psicoanalisi ma in sostanza questo modello si rivela difficilmente attuabile, al suo posto si realizzano altre interpretazioni, con altri significati, altri sensi, altre finalità. La questione è tutt'altro che oziosa o marginale: qui entra in gioco il difficile rapporto tra teoria e pratica clinica, il cui approfondimento mostrerà come, solo dal punto di vista teorico, è corretto parlare di *interpretazione* al singolare. L'analisi della connessione di teoria e pratica è dunque il punto di partenza per l'approfondimento del concetto di interpretazione. Riguardo ad essa G. Jervis scrive che se la psicoanalisi va considerata anzitutto nel suo aspetto di pratica professionale, ciò non è dovuto al fatto che la teoria sta in una posizione marginale o secondaria, bensì per il fatto che la natura fondamentale della psicoanalisi è quella di essere un lavoro clinico ⁽¹²⁾. Come per la teoria critica habermasiana anche per la psicoanalisi non è possibile separare la teoria dalla pratica, *l'una rimanda all'altra e l'una è nell'altra*. Se si tiene presente questa connessione si comprende come non è possibile una teoria psicoanalitica come *sistema* o come corpo teorico coerente e sistematico; neppure, tale sistematicità, è utile alla psicoanalisi, anzi, essa è contro la possibilità stessa della psicoanalisi come tale in quanto la sistematicità è realizzabile solo al prezzo del distacco della teoria dalla pratica clinica (perché questa, avendo a che fare con vicende particolari e reali, attinge e fornisce idee a carattere particolare e quotidiano che di volta in volta convalida o smentisce, conserva o modifica e che in nessun modo può ordinare o armonizzare; queste idee, certamente, convergono in [e derivano da] apparati e generalizzazioni coerenti e sensate ma mai, queste, a loro volta si riuniscono in un *corpus* sistematico stabile e chiuso) ⁽¹³⁾.

S. Vegetti Finzi nella sua *Storia della psicoanalisi* scrive: «(...) il rapporto tra la pratica analitica e il quadro teorico (che sappiamo tutt'altro che stabile), lungi dal mantenersi costante, è sottoposto a compattamenti, divaricazioni e torsioni che rendono impossibile una metodologia generale che fissi una volta per tutte, nella forma del manuale, la tecnica analitica» ⁽¹⁴⁾. Dunque non solo l'impossibilità di un sistema teorico stabile, ma anche l'impossibilità di un modello di tecnica psicoanalitica.

⁽¹²⁾ Cfr. G. JERVIS, *La psicoanalisi come esercizio critico*, Milano 1994.

⁽¹³⁾ Si tratta di un conflitto insanabile, un conflitto che ha storicamente impedito la realizzazione del progetto della metapsicologia.

⁽¹⁴⁾ S. VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi*, Milano 1990, p. 99.

Sulla base della connessione teoria-pratica possiamo risolvere la contraddizione dell'interpretazione come *una* sul piano teorico e come *molteplice* su quello pratico. Se teoricamente, infatti, il rapporto analista-paziente è intendibile in un solo senso, sul piano pratico le cose non stanno allo stesso modo, anzi, si può dire che il senso e i modi del rapportarsi sono almeno quanti sono i rapporti stessi: «(...) nessuna persona somiglia a un'altra. E non è il paziente che deve adattarsi per forza a un modello, ma il modello che deve adattarsi al paziente» (15). Al di là della peculiarità e dell'irripetibilità di ogni rapporto analista-paziente, e in generale di ogni rapporto umano, c'è in più nella psicoanalisi che l'interpretare e l'interpretazione varia da analista ad analista – l'analista, nell'analisi, mette in gioco tutto se stesso – oltre che da paziente a paziente, – il paziente condiziona il senso dell'interpretazione.

Questo aspetto emergerà chiaramente dall'analisi del concetto di interpretazione e dall'approfondimento della terapia psicoanalitica.

In psicoanalisi, l'interpretazione non riguarda la sola razionalità (16). «*Se due analisti hanno una "tecnica" uguale, quello che possederà più comprensione umana, una maggiore capacità di comunicabilità, carità, vitalità, oblio di sé, forza interiore, sarà quello che farà un miglio lavoro*» (17).

L'interpretazione psicoanalitica non è la traduzione di contenuti inconsci nei termini del linguaggio conscio attraverso la razionalità e la logica psico-analitica. In psicoanalisi l'interpretazione non è semplice esercizio critico, essa *implica il completo coinvolgimento*, la personalità dell'analista e quella del paziente, la loro rispettiva levatura morale. L'interpretazione coinvolge e scaturisce dunque da emozioni, da sentimenti, da razionalità e irrazionalità.

P. Daco nel suo testo riporta la celebre frase di S. Nacht che esplica questo concetto: «Quello che conta prima di tutto, non è ciò che l'analista *dice*, ma ciò che egli è» (18).

Si potrebbe anche dire che tutto in psicoanalisi è interpretazione, tutto partecipa all'interpretazione, tutto partecipa alla terapia (l'analista mette in gioco tutto se stesso e così il paziente).

(15) P. DACO, *Che cos'è la psicanalisi*, Milano 1995, p. 29.

(16) Cfr. G. JERVIS, *La psicoanalisi*, cit., p. 73 e pp. 129-130. Si veda anche S. FREUD, *Raccomandazioni al medico sul trattamento psicoanalitico* (1912) in S.F., *Consigli di tecnica psicoanalitica*, in *Opere 1905/1921*, Roma 1995, pp. 526-532

(17) P. DACO, *Che cos'è la psicanalisi*, cit., p. 78.

(18) *Ibidem*, cit., p. 33.

Ora, qui risiede un vero problema: questo *tutto* non è mai lo stesso, da caso a caso varia, non ha un contenuto definito e definitivo, un suo essere così-e-così. L'analista, ad esempio, di volta in volta, da caso a caso, passo dopo passo sceglie, non-decide, decide, ridecide cosa fare e a volte si basa sull'esperienza, altre volte sul caso, altre volte sul consiglio di un collega o su un testo o su assunti etici o empirici o su emozioni, oggettivamente o soggettivamente, razionalmente o irrazionalmente, volontariamente o involontariamente, consciamente o inconsciamente.

Si potrebbe erroneamente credere che la complessità del rapporto psicoanalista-paziente non dipenda solo dalla complessità e dalle possibilità del relazionarsi umano e che in definitiva a questo si riduca. Seppure è vero che queste due realtà non sono altro che modi-dell'-incontrarsi e quindi non sono contrapposibili, è altrettanto vero che, proprio perché sono modi-dell'-incontrarsi, neppure sono riducibili l'uno all'altro. La relazione analista-paziente è più complessa del relazionarsi medio perché è una *relazione di cura*. È una relazione contemporaneamente basata sulla naturalità del rapportarsi umano e sulla artificialità del rapportarsi clinico, è una relazione basata sul piacere del comunicare per liberarsi (paziente) e per liberare (analista) e sul dolore di comunicare per liberarsi e, a volte, anche per liberare, è una relazione basata sul passato (transfert e controtransfert) e sul presente⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁹⁾ C.L. MUSATTI nel suo saggio *Riflessioni sul pensiero psicoanalitico* (1976), partendo dal paragone freudiano tra il modo di pensare dell'analista e quello del paranoico, sottolinea il pericolo insito nell'analisi del transfert. «È difficile anche per un analista – scrive – nonostante l'analisi subita, e nonostante che egli sia consapevole dei pericoli che corre, evitare in modo totale che si sviluppi qualche processo proiettivo: e questo specialmente durante l'analisi del transfert, che rappresenta l'aspetto più delicato di tutto il lavoro che egli è chiamato a fare. Il transfert infatti coinvolge la persona dell'analista nelle situazioni conflittuali del paziente. E l'analista, così coinvolto, è fortemente spinto a proiettare sul paziente le proprie soggettive reazioni (il proprio controtransfert). Il rischio di comportarsi come un paranoico incombe dunque permanentemente sull'analista» (C.L.M., *Riflessioni sul pensiero psicoanalitico*, Torino 1976, p. 18). A questo Musatti aggiunge un passo decisamente significativo: «La possibilità che si verifichi questo tipo particolare di inquinamento della propria opera interpretativa rientra del resto nel problema generale del criterio o dei criteri di obbiettività per il lavoro analitico. Proprio alla fine della sua attività scientifica, e della vita stessa, Freud ritornò su tale problema, con lo scritto *Costruzioni nell'analisi*, pubblicato nel 1937. Come dice il titolo, Freud evitò qui l'espressione "interpretazione", che sostituisce con "costruzione". Già undici anni prima, in *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, egli aveva sottolineato come il termine "interpretare" suonasse male a proposito di un lavoro avente la pretesa di giungere a conclusioni scientificamente corrette e valide. "Deuten! Das ist ein garstiges Wort!" ("Interpretare! Quale brutta parola!")» (*Ibidem*, p. 18-19).

L'interpretazione psicoanalitica *non è interpretazione che inizia e termina sul piano della razionalità*. Questo non vuol dire che venga escluso l'elemento razionale. Il fatto è che entra in gioco uno stato psicologico diverso da quello dell'attenzione analitica e dunque un diverso tipo di interpretazione. L'analista affonda in una condizione che gli permette di "giocare" liberamente tra razionale e irrazionale. Le interpretazioni che egli elabora scaturiscono allora dalla creatività e sono intuitive. S. Nacht scrive: «La "ragione raziocinante", se non affonda radici profonde nel fertile humus dell'irrazionale, dell'inespresso e non esprimibile, può diventare una trappola sia per il paziente che per lo psicoanalista», perché «permettere, nel corso di un trattamento (e soprattutto all'inizio), che il paziente si ponga al livello del razionale, della "parola significativa" vuol dire incitarlo a conservare l'atteggiamento di difesa che egli ha sempre tenuto prima dell'analisi e che lo spinge a non voler affrontare (e quindi, a miglior ragione, risolvere) i suoi conflitti inconsci»⁽²⁰⁾.

Trattando della tecnica Nacht parla di «comprensione intuitiva»⁽²¹⁾.

Jervis scrive: «L'ipotesi secondo cui il disvelamento interpretativo vorrebbe essere un evento "puramente" cognitivo, non tiene conto del fatto elementare, ma radicale, che nessun evento cognitivo è puro; ma, soprattutto, una simile proposta rischia di trascurare che *quel* tipo di riappropriazione cognitiva, in *quel* contesto, è un travaglio intensamente affettivo, che si carica sempre di una particolare significatività per il soggetto»⁽²²⁾.

Adirittura è *l'inconscio dell'analista che interpreta l'inconscio del paziente. L'inconscio dell'analista è organo di interpretazione*.

«Lo stesso Freud raccomandava agli analisti di utilizzare il proprio inconscio "come organo ricevente" (...), uscendo quindi dall'ambito più ristretto dell'interpretazione razionale del sintomo o dell'enunciato verbale»⁽²³⁾.

«Aggiungerei – scrive Nacht – che anche se l'analista non manifestasse assolutamente nulla, il paziente le percepirebbe intuitivamente (...) Quello che il malato *percepisce inconsciamente* sul vero at-

⁽²⁰⁾ S. NACHT, *Guarire con Freud*, Roma 1974 (orig., S.N., *Guérir avec Freud*, Paris 1978), p. 225.

⁽²¹⁾ *Ibidem*, p. 35.

⁽²²⁾ G. JERVIS, *La psicoanalisi*, cit., p. 69 (cfr. anche pp. 135-137).

⁽²³⁾ *Ibidem*, p. 73. Cfr. S. FREUD, *Consigli di tecnica psicoanalitica* (1911/1912), in *Opere 1905/1921*, cit., p. 529.

teggimento non-cosciente del suo medico conta forse anche più di quanto il medico va dicendo, poiché è l'atteggiamento più profondo, quello vero, che sollecita le spiegazioni e le interpretazioni che gli verranno date» (24).

L'inconscio dell'analista partecipa all'interpretazione perché *sente* l'inconscio del paziente, perché l'interpretare psicoanalitico necessita in primo luogo di un sentire più profondo rispetto a quello intellettuale. Storicamente, certo, non sono mancate teorie circa la presunta infallibilità dell'inconscio e la sua saggezza arcana e fondamentale. Queste teorie sono però contrarie all'idea di Freud dell'inconscio come calderone amorale e paleologico di pulsioni primitive, come ininterrottamente attraversato da correnti conflittuali.

A questo punto è inevitabile la domanda di come *praticamente* l'inconscio dell'analista possa essere utilizzato come "organo ricevente", cioè di come partecipi al processo interpretativo.

In realtà non è nulla di diverso da quanto l'analista chiede di fare al paziente quando lo invita alle *libere associazioni* (25). Attraverso il metodo delle libere associazioni è, effettivamente, come se il paziente usasse il suo inconscio come una sorta di "organo parlante". R. Canestrari, elencando i presupposti alla base di questo metodo, fa implicitamente comprendere come mai il paziente, attraverso le libere associazioni, riesca a far parlare la parte più profonda di sé.

«(...) 1) tutte le linee di pensiero tendono a condurre a ciò che è significativo; 2) le esigenze terapeutiche del paziente e la sua consapevolezza di trovarsi in trattamento porteranno le sue associazioni nella direzione di ciò che è significativo; 3) le difficoltà nell'osservare la regola fondamentale, gli arresti e le deviazioni nel corso delle libere associazioni sono rivelatori, "spie" dell'emergere di resistenze e difese; le resistenze più o meno consapevoli all'applicazione di tale regola sono indice di processi difensivi inconsci» (26).

L'analista fa esattamente lo stesso lavoro del paziente con la differenza che egli deve porsi in una dimensione di *ascolto*. «L'addestramento dell'analista lo porta ad abituarsi a quello stato mentale di attenzione "sospesa", o "fluttuante" che è ottimale per lasciar fluire una serie di sensazioni e di immagini, delle quali egli si serve per comprendere meglio sia la situazione analitica nel suo mutare, sia la

(24) S. NACHT, *Guarire con Freud*, cit., p. 49.

(25) Si vedano sull'argomento R. CANESTRARI, *Psicologia generale e dello sviluppo*, Bologna 1984, pp. 88-89; S. FREUD, *Sulla psicoanalisi. Cinque conferenze*, in *Opere 1905/1921*, cit., p. 344-345.

(26) R. CANESTRARI, *Psicologia generale*, cit., p. 89.

condizione psicologica contingente dell'analizzando, sia anche – non ultima – la propria»⁽²⁷⁾.

Che l'interpretazione psicoanalitica non si muova esclusivamente sul piano della razionalità è dovuto, oltre al fatto che l'ascoltare dell'analista e il parlare del paziente coinvolgono l'inconscio, principalmente al fenomeno del transfert e del controtransfert. *L'interpretare psicoanalitico si muove nel canale del transfert e del controtransfert e qui assume tutta la sua forza terapeutica.*

Il valore decisivo del transfert nella terapia psicoanalitica risiede nel fatto che esso rappresenta un modo di ricordare. Lo scopo della terapia è infatti quello di liberare il rimosso attraverso la riappropriazione emotiva del senso. Questa riappropriazione necessita della riattualizzazione. Ora, razionalmente questa riattualizzazione è impedita dalla rimozione stessa (in quanto rimozione, cioè oblio) e dai meccanismi di difesa, tuttavia questi frammenti inconsci della vita emotiva vengono vissuti, anzi ri-vissuti nel rapporto col medico proprio attraverso la relazione di transfert. È chiaro allora che la prima preoccupazione dell'analista sarà proprio quella di instaurare un transfert efficace. Man mano che il lavoro terapeutico procede il transfert prende a invadere e monopolizzare l'analisi, una parte sempre maggiore della *libido* si proietta sull'analista e si intensifica fino al punto che il paziente ripropone (del tutto inconsapevolmente) i conflitti originari alla base della nevrosi con la stessa dinamica storica, con gli stessi sintomi e in relazione alla stessa persona (proiettata *sull'*analista). Buona parte del lavoro clinico viene allora dedicato all'esame e all'interpretazione del transfert. Attraverso questo lavoro di esame e di interpretazione l'analista riesce a padroneggiare il transfert e se ne serve per orientare i processi psichici verso l'obiettivo dell'emancipazione del paziente⁽²⁸⁾. Il processo di *interpretazione* si svolge all'interno di questo canale, è parte di questo canale. «Oggi la maggior parte degli analisti è concorde nel ritenere che solo l'analisi della relazione di transfert agisce come interpretazione *mutativa*, che cioè solo questo tipo di intervento sia in grado di produrre modificazioni strutturali e permanenti nella personalità del paziente»⁽²⁹⁾.

⁽²⁷⁾ G. JERVIS, *La psicoanalisi*, cit., p. 138. Sull'argomento si veda S. FREUD, *Consigli di tecnica psicoanalitica*, in *Opere 1905/1921*, cit., p. 527.

⁽²⁸⁾ Cfr. S. FREUD, *Sulla psicoanalisi. Cinque conferenze*, in *Opere 1905/1921*, cit., p. 358.

⁽²⁹⁾ R. CANESTRARI, *Psicologia generale e dello sviluppo*, cit., p. 111. Fu Strachey che giunse per primo a questa conclusione. Cfr. G. STRACHEY, *La natura dell'azione terapeutica della psicoanalisi* (1934), cit.

Quando la psicoanalisi era agli albori la tecnica consisteva nell'analizzare i contenuti psichici inconsci attraverso un lavoro di scavo profondo, successivamente divenne analisi delle resistenze dell'Io che impedivano l'emergere del rimosso. In queste prime due fasi la psicoanalisi è anamnesi, ricostruzione del passato e ricerca come il lavoro archeologico. Successivamente, in seguito alla valorizzazione del meccanismo del transfert, lo strumento principale diventa l'interpretazione del transfert. È in quest'ultimo sviluppo che trova piena maturazione il concetto di interpretazione in psicoanalisi. Nei primi due momenti l'interpretazione si muove sul piano della razionalità, appartiene all'analista, l'analista svela l'enigma lasciandosi guidare dalla sua saggezza oracolare, il rapporto avviene sul piano razionale dello *scambio mente a mente*. Questa realtà dell'interpretare ha molto in comune con l'esercizio «selvaggio» della psicoanalisi. Lo stadio della maturazione della tecnica rappresentato dal terzo momento è caratterizzato dal lavoro di analisi «costruttivo», l'interpretazione si concretizza *nel* processo di confronto terapeutico e *come* processo di confronto terapeutico, coinvolge la personalità di entrambi gli individui assumendo la forma dello *scambio vita a vita* ⁽³⁰⁾.

Da qui emerge chiaro che l'applicazione della psicoanalisi a situazioni extra-ambulatoriali non è da considerare certo terapia psicoanalitica: si tratta piuttosto di psicoanalisi *culturale*. Più sopra si diceva di come un elemento che concorre a variare il senso dell'interpretazione psicoanalitica è dato dal punto di vista, a seconda che sia dell'analista o del paziente o, più in generale, dello specialista o del profano, la cui comprensione si basa sulla "comprensione media" fatalista, mitizzante, legata all'arcano e all'inconscio. In realtà questa contrapposizione non è del tutto corretta: spesso infatti anche l'analista condivide il punto di vista profano e, d'altra parte, spesso il paziente è un altro analista. Allora possiamo assumere che *il senso dell'interpretazione in psicoanalisi varia secondo il variare del grado di mitizzazione*.

Certamente quanto descritto sopra, riguardo all'analista, appartiene alla psicoanalisi selvaggia (di cui già Freud parlava e contro cui ammoniva) a ciò che la psicoanalisi "vera" non è. Eppure contemporaneamente lo è (si tratta di psicoanalisti reali che realmente esercitano).

A rigore, la mitizzazione riguarda l'esercizio della psicoanalisi clinica, ed è sempre in questa situazione che ha realmente senso parlare

⁽³⁰⁾ Cfr. di S. FREUD: *Analisi terminabile e interminabile* (1937) e *Costruzioni nell'analisi* (1937) in *Opere di Sigmund Freud*, 11° vol. (*Opere 1930/1938*), Torino 1979. Cfr. inoltre R. CANESTRARI, *Psicologia generale*, cit., p. 113; S. VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi*, cit., pp. 53-56.

di mitizzazione come psicoanalisi *selvaggia*. Ciò non toglie che ci sono casi di psicoanalisi selvaggia anche nell'ambito della psicoanalisi culturale, come nel caso, ad esempio, della psicoanalisi di un personaggio storico sulla base delle sue lettere o dei suoi libri o delle sue opere d'arte o del sentito dire. Un caso 'selvaggio' del genere è offerto dallo stesso Freud nel saggio su Leonardo da Vinci.

Il fatto che sia definita selvaggia una psicoanalisi basata su lettere, testimonianze, opere d'arte e simili necessita di una spiegazione. Va in primo luogo chiarito che l'analisi psicoanalitica di un testo, di per sé, non ha nulla di selvaggio. Da questo punto di vista siamo semplicemente di fronte ad una ermeneutica su base psicoanalitica. Il punto è che la psicoanalisi come psico-analisi, cioè analisi dello psichico, rimanda sempre allo psichico, a ciò che è vivo e presente. Questo è un suo aspetto intrinseco. La psicoanalisi culturale o, se si vuole, l'ermeneutica psicoanalitica, è psicoanalisi morta, il suo interpretare scorre nel canale dell'unidirezionalità e quindi dell'arbitrarietà e della inverificabilità e si alimenta del *mito* della conoscenza già data e dell'enigma da svelare. L'interpretazione psicoanalitica, quella "vera", è sempre interpretazione bidirezionale, cioè interpretazione che si costruisce in due, che scorre nel canale vivo dell'incontro tra due esseri umani e non è mai interpretazione come rivelazione (da parte di una fonte di saggezza) e come svelamento (del senso di un enigma). *Il significato autentico dell'interpretare psicoanalitico risiede nella dinamica del rapporto clinico tra l'analista e il paziente.*

Sovente accade che attraverso un testo si pretenda di interpretare, non lo psichico dei personaggi rappresentati ma lo psichico dell'autore stesso.

«La psicoanalisi nella sua essenza critica, e intesa nella sua dialettica concretezza, non accetta la conclusività degli enunciati e delle descrizioni, ma chiede che l'attenzione si rivolga alle motivazioni che li sostengono: essa rinvia quindi sempre, al di là del testo, al mondo della vita»⁽³¹⁾. Certo è che la "vera" psicoanalisi è quella che cerca di

⁽³¹⁾ *Ibidem*, p. 122. Ciò non toglie la possibilità, la necessità (e l'inevitabilità) dell'applicazione della conoscenza psicoanalitica in ambito culturale. La psicoanalisi è, oggettivamente, un modo brillante di dare senso alle cose e di interpretare. Inoltre la psicoanalisi è psicologia, quindi non può esimersi, al di là dell'applicazione del metodo, dal dare risposte alle domande dell'arte, della filosofia, dell'antropologia, della sociologia, della politica ed altri. «I dati che teoria e prassi psicoanalitica offrono come proposizioni affermative possono essere utilizzati per spiegare fatti di vario ordine (culturale, sociale, politico). Il rischio implicito in tale generalizzazione è evidente. Viene meno infatti la garanzia del metodo. È però impossibile evitare che la psicoanalisi contribuisca a formulare una antropologia. Si tratta

mettere in *pratica* il modello *teorico*, percorrendo la *via di mezzo* rispetto alla connessione teoria-pratica (cioè percorrendo la via di mezzo tra teoria e pratica).

Quanto detto mostra la difficoltà di definire il concetto di interpretazione in psicoanalisi. Eppure questa domanda deve essere posta. Freud non ha inteso l'interpretazione in un solo modo, egli ha esercitato l'interpretazione dapprima come *svelamento* e successivamente come *costruzione*. G. Jervis spiega che «l'interpretare psicoanalitico moderno, nel suo aspetto più definibile, è (...) ben diverso da una "lettura" diretta dell'inconscio». Si tratta di un atto di opposizione all'apparente, opposizione che è nel modo dell'interrogazione e della domanda. Non dunque contrapposizione – cioè smascheramento del falso (messo alle strette dal vero) o, se si vuole, scarto del provvisorio per rivelare il definitivo – e neppure *risposta* cioè interpretazione esauribile⁽³²⁾.

In psicoanalisi, «*il soggetto interpretante principale non è l'analista*»⁽³³⁾. «Certo, chi interpreta è anche e forse in primo luogo l'analista, il quale non rinuncia alla sua prerogativa di provocare dei mutamenti nel paziente mediante la sua presenza e i suoi interventi verbali, però il soggetto interpretante principale è in ultima analisi il paziente stesso (...) Qui il travaglio segreto dell'analizzando ha tempi e pause che l'analista è chiamato a rispettare. È questo il motivo principale per cui esaminare un sogno è utile se il paziente ne rielabora con sufficiente libertà i temi, le immagini, gli spunti associativi, nel suo rapporto con l'analista; assai meno utile se è l'analista a suggerire le proprie risposte»⁽³⁴⁾.

In linea generale, la dinamica interpretativa, pur non essendo rigida (non potrebbe esserlo!) deve seguire alcune regole [tecniche e orientative] fondamentali; la più importante è che, come abbiamo già detto, l'analista non può rivelare una sua intuizione prima che il paziente stesso non sia giunto nei pressi. L'analista, dal punto di vista interpretativo, sta avanti al paziente ma rispetto al cammino interpretativo del paziente deve stare un passo indietro. L'analista deve mantenere le sue interpretazioni per sé, contemporaneamente le deve utilizzare per stimolare il paziente nella direzione delle sue stesse conclusioni. Il rapporto analista-paziente, da questo punto di vi-

allora di stabilire le condizioni di possibilità, i limiti di competenza, le esigenze metodologiche che l'estensione di un sapere specifico comporta» (S. VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi*, cit., p.7).

⁽³²⁾ Cfr. G. JERVIS, *La psicoanalisi*, cit., pp. 115-116.

⁽³³⁾ *Ibidem*, p. 127 (Il corsivo è mio).

⁽³⁴⁾ *Ibidem*, p. 127 e 128.

sta, è come una gara tra un atleta e una persona comune in cui l'atleta deve sempre arrivare secondo o, se si preferisce, come certi incontri di boxe in cui si è pagati per perdere.

Ora è giunto il momento di ritornare al testo di *Conoscenza e interesse*.

2.2. *Il Freud di Jürgen Habermas*. – La trattazione di Freud prende l'avvio nel paragrafo 10 del terzo capitolo (*“Critica come unità di conoscenza e interesse”*) che ha per titolo *“Autoriflessione come scienza: Freud e la critica psicoanalitica del senso”*, ma già all'inizio del capitolo troviamo alcune importanti anticipazioni che ci permettono di afferrare da subito, anche se non a pieno, l'idea che ha Habermas della psicoanalisi. Qui, infatti, l'autore scrive:

«La psicoanalisi offre l'esempio di come quella dimensione [l'autoriflessione, V.B.] rifiorisce proprio sul terreno del positivismo: Freud ha sviluppato un quadro dell'interpretazione per processi di formazione devianti e disturbati, che possono essere condotti alla normalità attraverso un'autoriflessione terapeuticamente diretta. Egli ha concepito – è vero – la sua teoria non come una autoriflessione sistematicamente generalizzata, ma come una rigorosa scienza sperimentale. Freud non ha metodologicamente compreso ciò che separa la psicoanalisi sia dalle scienze empirico-analitiche che da quelle che procedono in modo esclusivamente ermeneutico, bensì ha attribuito questa differenza alla particolarità della tecnica analitica»⁽³⁵⁾.

Concentriamo l'attenzione sulla prima parte del passo⁽³⁶⁾. Qui colpisce l'idea che in psicoanalisi il recupero della condizione di normalità avvenga per mezzo di «un'autoriflessione terapeuticamente diretta». È certamente vero che in psicoanalisi l'autoriflessione del paziente viene diretta in modo terapeutico, ma è altrettanto vero che non è solo in virtù di questa autoriflessione diretta dalla terapia che il paziente riesce a recuperare la normalità.

Potrebbe essere, comunque, che Habermas non intenda qui l'autoriflessione come *auto-riflessione*, cioè come riflessione nel senso della razionalità pura, oppure che carichi l'avverbio “terapeuticamente” del significato mancante in “autoriflessione”.

⁽³⁵⁾ *Ibidem*, p. 187.

⁽³⁶⁾ La seconda parte affronta la difficile questione epistemologica. In effetti il chiarimento della relazione tra la psicoanalisi e l'ermeneutica deve procedere dal chiarimento della posizione epistemologica della psicoanalisi in generale. Qui trattiamo del rapporto tra ermeneutica e psicoanalisi sul piano della metodologia (per una analisi del rapporto psicoanalisi-ermeneutica su entrambi i piani si veda la Tesi di laurea indicata nella nota introduttiva).

Anche se è prematuro affermarlo, la prima ipotesi sembra la più plausibile. E questo perché Habermas promuove un concetto di razionalità allargato, per cui risulta che la razionalità è connessa all'*interesse*. Dal punto di vista della connessione di conoscenza e interesse, la psicoanalisi si ispira all'interesse *emancipativo*, interesse che la accomuna alla filosofia critica. Il carattere saliente della psicoanalisi, secondo Habermas, è proprio quello di essere incontro umano emancipativo. E questo è il motivo per cui egli pensa la psicoanalisi nel senso dell'ermeneutica. Dunque se da una parte il concetto di autoriflessione necessita di essere approfondito, dall'altra la connessione di conoscenza e interesse esclude a priori l'idea della terapia psicoanalitica come movimento della razionalità pura.

Qui tocchiamo un punto veramente delicato. Vediamo i seguenti passi:

a. «L'interpretazione psicoanalitica (...) non si volge verso connessioni di senso nella dimensione di ciò che è coscientemente inteso; la sua critica non elimina difetti accidentali. Le omissioni e le deformazioni che essa toglie hanno un valore di posizione sistematico; infatti le connessioni simboliche che la psicoanalisi cerca di cogliere sono rovinare da *interventi interni*. Le mutilazioni hanno un senso *come tali*. Un testo rovinato di questo tipo può essere compreso sufficientemente nel suo senso solo dopo che si è riusciti a spiegare il senso della corruzione: questo rappresenta il compito specifico di una ermeneutica che non può limitarsi al modo di procedere della filologia, ma unisce *l'analisi linguistica con la ricerca psicologica di nessi causali* (...) All'interno dell'orizzonte della storia della vita resa presente, il ricordo viene meno al punto che il disturbo di funzionamento del ricordo come tale chiama in azione l'ermeneutica, che esige di essere compreso in una connessione obiettiva di senso» ⁽³⁷⁾.

b. «L'interpretazione psicoanalitica si occupa appunto di quelle connessioni simboliche in cui un soggetto si inganna su se stesso» ⁽³⁸⁾.

c. «All'ambito oggettuale dell'ermeneutica del profondo appartengono tutte le situazioni nelle quali il testo del nostro gioco linguistico quotidiano a motivo di disturbi interni è interrotto da simboli incomprensibili. Tali simboli sono incomprensibili poiché non obbediscono alle regole grammaticali della lingua corrente, alle norme dell'agire e ai modelli delle espressioni culturalmente usati» ⁽³⁹⁾.

d. «Le rimozioni possono essere tolte solo in forza della riflessione» ⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁷⁾ J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 212.

⁽³⁸⁾ *Ibidem*, p. 213.

⁽³⁹⁾ *Ibidem*, p. 221

⁽⁴⁰⁾ *Ibidem*, p. 223.

e. «L'analisi ha immediatamente un seguito terapeutico, poiché il superamento critico dei blocchi di coscienza e la penetrazione di false oggettivazioni da luogo all'appropriazione di un brano di storia della vita andato perduto e con ciò riporta indietro il processo della scissione. Per questo la conoscenza analitica è autoriflessione»⁽⁴¹⁾.

f. «La fuga dell'Io davanti a se stesso è un'operazione che è condotta nel e con il linguaggio; altrimenti non sarebbe possibile annullare ermeneuticamente il processo della difesa, mediante un'analisi del linguaggio»⁽⁴²⁾.

g. «Se il render conscio l'inconscio può essere chiamato riflessione, allora il processo contrario alla riflessione deve trasformare il conscio in inconscio»⁽⁴³⁾.

h. «La derivazione del modello di struttura delle esperienze della situazione analitica lega le tre categorie dell'Io, Es, Super-io al senso specifico di una comunicazione nella quale medico e paziente entrano con lo scopo di mettere in moto un processo di chiarificazione razionale e di portare il malato all'autoriflessione»⁽⁴⁴⁾.

Da questi passi, e dalla lettura del testo habermasiano in generale, emerge con forza l'impostazione razionalistica; e non sembra affatto essere una questione di linguaggio. Questa impostazione balza agli occhi in *primis* dall'idea della *centralità terapeutica* dell'esercizio interpretativo. Diversamente abbiamo visto come il carattere *terapeutico* della psicoanalisi risiede principalmente nell'incontro umano, cioè nell'*interesse emancipativo*. Nacht scrive: «La tecnica psicoanalitica presenta una particolarità: il tecnico e il suo strumento si confondono poiché la personalità stessa dell'analista è il suo solo utensile. Egli è dunque lo strumento stesso della propria tecnica. Per questa ragione ciò che egli è vale molto di più di quel che dice o fa. Voglio dire che è il suo atteggiamento profondo che dà alla tecnica che egli impiega il suo autentico significato»⁽⁴⁵⁾.

In secondo luogo, l'interpretazione psicoanalitica è fondamentalmente ridotta a interpretazione di connessioni simboliche⁽⁴⁶⁾. Questo non è sbagliato, come neppure è sbagliata l'impostazione razionalistica: l'inconscio, infatti, ha una sua vita simbolica, esattamente come

⁽⁴¹⁾ *Ibidem*, p. 227-228.

⁽⁴²⁾ *Ibidem*, p. 235.

⁽⁴³⁾ *Ibidem*, p. 236.

⁽⁴⁴⁾ *Ibidem*, p. 238.

⁽⁴⁵⁾ S. Nacht, *Guarire con Freud*, cit., p. 25 (cfr., p. 49).

⁽⁴⁶⁾ Cfr., J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, cit., pp. 210, 211, 212, 213, 216, 221, 222, 223, 227, ecc.

l'esercizio psicoanalitico ha un suo movimento nel piano della razionalità. Il punto però è che la psicoanalisi è come una moneta: possiede due facce! Da una parte l'analista esercita l'interpretazione nel senso che interpreta nessi simbolici distorti e testi eclissati, dall'altra il rapporto terapeutico è un rapporto in cui entrano in gioco forze pulsionali (che stanno alla radice della vita simbolica stessa). Questo confronto dinamico tra forze avviene allora in due piani, piani che sono paralleli e sincronici. Da una parte c'è il lavoro interpretativo, dall'altra c'è la relazione di transfert-controtransfert. Quest'ultima rende terapeutico il lavoro interpretativo ed il lavoro interpretativo, a sua volta, mantiene in movimento la relazione trasferenziale-controtrasferenziale. Ora, ecco il punto, questi due piani sono, più profondamente, fusi in uno, esattamente come le due facce di una moneta.

Per cui il lavoro interpretativo si situa tra il razionale e l'irrazionale, tra l'ermeneutico e il non-ermeneutico. L'esercizio critico non è analitico nel senso della ricerca dei nessi causali dei sintomi ma ha il carattere dell'*intuizione*. La riuscita della terapia è, insomma, interamente giocata sulla carta della «comprensione intuitiva»⁽⁴⁷⁾ dell'analista. L'interpretare allora non si muove esclusivamente tra connessioni di senso. E l'affermazione secondo cui «le rimozioni possono essere tolte solo in forza della riflessione» mostra tutta la sua unilateralità.

Nel passo riportato al punto *e* Habermas scrive che l'analisi ha il carattere dell'autoriflessione perché l'effetto terapeutico avviene con il «superamento critico dei blocchi di coscienza e la penetrazione [critica] di false oggettivazioni». Qui è evidentemente affermato che il carattere terapeutico risiede nel «superamento» e nella «penetrazione» operata dall'elemento critico; il che non è falso, ma neppure vero.

Così abbiamo che, da una parte, Habermas allarga il concetto di razionalità all'*interesse* (in questo caso all'interesse emancipativo) per cui nella sua interpretazione della psicoanalisi entra in gioco l'elemento della comunicazione e del confronto umano che scredita qualsiasi accusa di razionalizzazione e di riduzione della relazione clinica a scambio «mente-a-mente», dall'altra l'ago della bilancia psicoanalitica pende fortemente sull'elemento razionale e la terapia risulta pressoché interamente ermeneuticizzata.

Nel passo citato all'inizio di questo paragrafo si è visto come Habermas crede che «processi di formazione devianti e disturbati» possano ritornare alla normalità «attraverso un'autoriflessione terapeuticamente diretta». Eppure, lo abbiamo visto, il processo di normaliz-

⁽⁴⁷⁾ S. NACHT, *Guarire con Freud*, cit., p. 35.

zazione non è solo una questione di esercizio della ragione in quanto la deviazione e il disturbo riguarda la *personalità*, cioè non si tratta di deviazione e disturbo *per* ignoranza o deviazione e disturbo *di* un'idea o *di* più idee. A rigore, la psicoanalisi, dal punto di vista terapeutico non è autoriflessiva, l'autoriflessione è un aspetto, per così dire, interno. Nella psicoanalisi, insomma, *non c'è emancipazione per autoriflessione*. Si tratta certamente di un procedimento razionale e critico. La psicoanalisi è emancipativa proprio perché libera il rimosso attraverso un procedimento terapeutico e metodologico cioè un procedimento che è razionale e critico. *Tuttavia la psicoanalisi non è emancipativa per via del fatto che è procedimento terapeutico e metodologico di tipo critico e razionale interessato all'emancipazione ma perché fa metodologicamente appello alla dinamica del relazionarsi umano – interessato all'emancipazione – orientandolo terapeuticamente attraverso un procedimento critico e razionale.*

Habermas connette, in modo illuministico, emancipazione a ragione. Si tratta di una connessione esclusiva, che non implica altro. Questa idea sembra poggiare sulla concezione illuministica del potere della ragione che autoriflettendo si libera alla normalità. L'autoriflessione del paziente basterebbe da sé, se affiancata dalla riflessione "interessata" dell'analista, al raggiungimento della normalità. Emancipazione come ragione, dunque. Freud, da parte sua, non rinnega questa connessione ma aggiunge un altro elemento: lo *scambio vita-a-vita*, con ciò che esso implica. E non si tratta di una aggiunta, per così dire, esteriore ma di una connessione *metodologicamente* costitutiva. Senza una relazione nel modo dello scambio vita-a-vita guidata dalla ragione critica (cioè orientata terapeuticamente) non è possibile alcuna emancipazione.

Dunque Habermas pensa la psicoanalisi nel modo della connessione di conoscenza e interesse e tira la coperta, per così dire, dalla parte della conoscenza scoprendo un interesse che, a sua volta, risulta fortemente razionalizzato. L'interesse all'emancipazione infatti si manifesta nella conoscenza e nella comunicazione come esercizio della critica e dell'autoriflessione terapeutica ed ideologica, – ma indubbiamente anche come interesse umano. La psicoanalisi, da parte sua, connette sì conoscenza e interesse, ma considera *saliente*, nella situazione terapeutica, l'elemento dell'interesse non quello della conoscenza. Un interesse che, tuttavia, è diverso dall'interesse habermasiano e che se per Freud doveva restare terapeuticamente nascosto al paziente, per la psicoanalisi più recente deve essere palesato ⁽⁴⁸⁾.

⁽⁴⁸⁾ Cfr., *Ibidem*, p. 50

Le conseguenze dell'impostazione habermasiana sono veramente pesanti. Ad un certo punto si produce nel testo un movimento nuovo, l'impostazione ermeneutica da, per così dire, i suoi frutti. L'elemento ermeneutico viene fatto penetrare fino in fondo. Sulla falsariga della psicoanalisi Habermas elabora una sorta di psicoermeneutica o meglio fa assumere alla sua teoria critica la forma della psicoanalisi mostrando in atto le categoriche fondamentali di *repressione*, *emancipazione*, *agire strumentale*, *agire comunicativo*. La dinamica dell'instaurarsi della nevrosi ed il procedimento terapeutico per il recupero della condizione di normalità viene riletta dal punto di vista della filosofia critica. La psicoanalisi in sé paga il prezzo dell'eclissi dei concetti di inconscio, transfert, conflitto, libido, nevrosi, psicoanalisi, interpretazione psicoanalitica, analista, paziente, rapporto terapeutico, psicoanalisi come costruzione, ecc. Infatti ora la psiche è testo, l'inconscio è il luogo del simbolo, la coazione a ripetere è l'agire strumentale, l'analisi è ermeneutica, la rimozione è l'esclusione della comunicazione pubblica, i desideri inconsci sono simboli esclusi, la normalità è agire comunicativo, ecc.

Così *lo psicoermeneuta guida il paziente a liberare il rimosso della comunicazione pubblica a partire da «un modo espressivo deformato del linguaggio privato»* ⁽⁴⁹⁾.

Come si è resa possibile questa meta-morfosi? Unicamente per la lettura ermeneutica della psicoanalisi a partire dalla riduzione del concetto di interpretazione psicoanalitica a interpretazione come ermeneutica del profondo.

Un tale movimento non è del tutto privo di senso. Se infatti, al di là dell'impianto ermeneutico e dell'eclissi dei concetti fondamentali della psicoanalisi – eclissi dovuta alla natura dell'ermeneutica stessa – spostiamo l'attenzione sui contenuti, è facile rendersi conto che sono in accordo con la teoria freudiana. Il punto saliente è tuttavia che si tratta di un accordo formale, di un accordo che sarebbe possibile come sostanziale solo mantenendosi nel terreno della teoria psicoanalitica, cioè solo dal punto di vista dei concetti di inconscio, transfert, conflitto, ecc. Se fosse possibile, per così dire, un trapianto dei contenuti dell'osservazione ermeneutica dal terreno dell'osservazione ermeneutica a quello della psicoanalisi avremmo che le considerazioni di Habermas sarebbero un completamento, un approfondimento delle implicazioni della stessa teoria freudiana. Ma il punto è proprio questo: Habermas non tratta queste considerazioni come completamento o come approfondimento; per cui alla fine non si

⁽⁴⁹⁾ J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 223.

può che rilevare l'unilateralità. Se ritorniamo al testo vediamo proprio che abbiamo di fronte contenuti veri ma falsi perché esclusivi.

«Possiamo assumere – scrive Habermas – che l'istanza limitante, che durante la giornata controlla linguaggio e agire, ma durante il sonno allenta il suo dominio fidando nell'arresto della motilità, reprime motivi ad agire. Essa impedisce la trasformazione delle motivazioni non desiderate, mettendo fuori circolazione le corrispondenti interpretazioni, cioè rappresentazioni e simboli. Questa circolazione consiste di interazioni in gioco che sono legate alla pubblicità della comunicazione del linguaggio corrente»⁽⁵⁰⁾.

Il punto di partenza è l'interpretazione dei sogni modificata ermeneuticamente. I processi sono mantenuti immutati, anche la dinamica dell'interpretazione del sogno è la stessa. Habermas parla infatti di rimozione, di sogni come ripetizione di scene dell'infanzia, ecc. Anche per la psicoanalisi «l'istanza limitante (...) reprime motivi ad agire» ed «impedisce la trasformazione delle motivazioni non desiderate».

La trasfigurazione ermeneutica si mostra in tutta la sua pienezza se osserviamo a quale conclusione giunge Habermas attraverso questo percorso interpretativo:

«'Mancata' nel senso metodologicamente rigoroso è (...) ogni *deviazione dal modello del gioco linguistico dell'agire comunicativo*, nel quale coincidono motivi d'agire e intenzioni linguisticamente espresse. Simboli scissi e connesse disposizioni di bisogno collegate non sono ammesse in quel modello; è assunto che esse o non esistono o, se esistono, rimangono senza risultato sul piano della comunicazione pubblica, dell'interazione in atto e dell'espressione osservabile. *Un tale modello potrebbe certo trovare applicazione generale solo nelle condizioni di una società non repressiva; devianze del modello sono quindi il caso normale in tutte le condizioni sociali conosciute*»⁽⁵¹⁾.

Da qui emerge chiaro che l'intenzione di Habermas non è certo quella di operare sulla psicoanalisi un intervento periferico. Attraverso l'ermeneutica Habermas agisce nel cuore della psicoanalisi stessa svuotandone l'anima, causando, per così dire, il crollo della volta principale. Questo è evidente nel seguente passo: «Partendo dall'esperienza della comunicazione del medico con il suo paziente, Freud ha elaborato il concetto dell'inconscio in una specifica forma di disturbo della comunicazione del linguaggio corrente. A questo scopo avrebbe avuto bisogno propriamente di una *teoria del linguaggio*»⁽⁵²⁾.

⁽⁵⁰⁾ *Ibidem*, p. 218.

⁽⁵¹⁾ *Ibidem*, p. 221. Il corsivo dell'ultima frase è mio.

⁽⁵²⁾ *Ibidem*, p. 232.

3. *La psicoanalisi è un'ermeneutica?* – Riguardo all'interpretazione di Habermas si potrebbe dire che egli non ha metodologicamente considerato ciò che separa la psicoanalisi culturale dalla psicoanalisi vera e propria, ovvero il Freud filosofo dal Freud terapeuta. La psicoanalisi culturale, a cui ha dato vita lo stesso Freud, deriva dalla teoria psicoanalitica e si colloca nell'elemento della non-connessione di teoria-pratica cioè non fornisce dati verificabili («scientifici», per dirla con Freud). Si tratta di un esercizio critico-speculativo della psicoanalisi e non terapeutico-metodologico. La psicoanalisi culturale si piega facilmente all'ermeneutica a differenza della psicoanalisi come *psico-analisi*. Habermas collega quella a questa, egli sradica ogni differenza trasformando la psicoanalisi in un blocco compatto, monolitico. In sostanza compie l'operazione tipica della scuola francofortese, con l'aggravante della trasfigurazione ermeneutica. In generale i francofortesi si accomunano in due aspetti fondamentali: (a) il fatto di fondere in un'unica realtà la psicoanalisi come terapia con la psicoanalisi come cultura psicoanalitica e (b) il fatto di rimuovere la centralità del concetto di *libido*. In particolare quest'ultimo punto è causa di fondamentale distacco da Freud, ma è proprio su questo terreno che si impianta e si sviluppa l'idea del disagio come insita nella società capitalista e nelle sue dinamiche di produzione. Fromm attraverso la negazione della centralità della libido nella eziologia della nevrosi, Habermas attraverso l'interpretazione ermeneutica della psicoanalisi, producono la perdita di utilità, di funzionalità e di senso della terapia psicoanalitica come terapia. In particolare, secondo Habermas la repressione è una questione che va risolta attraverso una rivoluzione di classi in lotta a partire da una presa di consapevolezza individuale e di superamento dell'elemento represso dal singolo, superamento che non avviene sul piano terapeutico della psicoanalisi, ma su quello ermeneutico della filosofia critica (che è psicoanalisi dialettica), non come movimento di liberazione verticale (inconscio-conscio) e contemporaneamente orizzontale (rapporto terapeutico, scambio vita-a-vita) ma come movimento obliquo di comunicazione interessata.

In ultima istanza la prova fondamentale del tradimento della psicoanalisi è la sostituzione della psico-analisi con la filosofia critica che emancipa senza essere terapia clinica. Ma è proprio qui il punto: la liberazione dell'elemento rimosso, in psicoanalisi, e dunque l'emancipazione, è possibile esclusivamente con l'esercizio della psicoanalisi come terapia clinica. Certo il Freud filosofo ha più volte ribadito la necessità di un cambiamento sociale, ma anche attuandolo esso porterebbe giovamento alle generazioni future non a quelle presenti. Infatti, un nevrotico resta tale sia che il contesto sociale diventi

non capitalistico o precapitalistico o cambi internamente restando postcapitalistico.

Possiamo assumere che l'interesse all'emancipazione dall'illusione e dai falsi pregiudizi è proprio della speculazione psicoanalitica mentre l'interesse all'emancipazione dalla repressione libidica è proprio della terapia psicoanalitica.

Il piano terapeutico è ben separato dal piano culturale. Seppure esiste un elemento di continuità, o campo comune, rappresentato dalla teoria psicoanalitica in generale, vi è, non meno, una netta differenza sotto il piano metodologico. Alla prima Freud aveva conferito il carattere *scientifico*, la seconda era invece considerata esercizio *speculativo* della psicoanalisi nei diversi ambiti culturali. L'idea di una psicoanalisi come smascherante è propria della speculazione psicoanalitica, ma in ambito clinico è priva di senso, a meno che non parliamo di clinica selvaggia. Nel contesto della terapia psicoanalitica non si dà mai un falso da smascherare, una verità nascosta da riportare in superficie, un compito per la sola ragione (critica).

La razionalizzazione della psicoanalisi è possibile nella unità del *soggetto*. Infatti l'interpretazione che ha il suo cominciamento, il suo proseguo e la sua conclusione nel piano razionale – cioè l'interpretazione come circolo razionale – presuppone la criticità nell'*unità della coscienza*. In psicoanalisi, tuttavia, manca questa unità della coscienza come tale perché manca un soggetto unitario. Nella psicoanalisi questa frattura è radicale e va oltre il piano metodologico. Da una parte il pessimismo freudiano insito nella concezione naturalistica dell'uomo, dall'altra il grande ottimismo – sempre freudiano – di tipo epistemologico⁽⁵³⁾. Da una parte il disincanto e la presa di distanza dall'ideale illuministico del potere della ragione, la consapevolezza della schiavitù al meccanicismo della natura, la libertà come preclusa dal rigido determinismo insito in essa, e l'idea che «l'Io non è padrone in casa sua»⁽⁵⁴⁾; dall'altra la ragione padrona della mente, liberatrice dalla schiavitù della mente stessa e dell'organismo, una certezza epistemica di tipo illuministico, e «una straordinaria fiducia nel primato della coscienza razionale che compie l'investigazione»⁽⁵⁵⁾ (fiducia costruibile solo sulla certezza dell'Io come padrone in casa propria). Dunque, «l'Io come *soggetto* del discorso psicoanalitico ci si

(53) Fu L. BINSWANGER a cogliere per primo questo aspetto (1936). Cfr. G. JERVIS, *La psicoanalisi*, cit., p. 111 ss.

(54) S. FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere 1905/1921*, cit., p. 932.

(55) G. JERVIS, *La psicoanalisi*, cit., p. 112.

presenta nell'insieme autoassertivo e forte: a differenza dell'Io come suo *oggetto*, che è ontologicamente fragile»⁽⁵⁶⁾.

L'unità del soggetto non è sanabile, e senza questa unità non è pensabile alcuna ermeneutica del profondo o l'interpretazione come processo che avviene sul piano orizzontale della ragione. «Né il paziente che “associa liberamente”, né l'analista che vuole ascoltare le voci della propria sensibilità e del proprio inconscio, possono oggi più pretendere, ingenuamente, di accedere in modo diretto, e meno che mai oggettivo, a un qualsiasi contenuto interiore di verità (...) Comunque venga visto, l'oggetto psichico è sempre e di nuovo interpretabile e – almeno in parte – oscuro: esso è vincolato da lacci complessuali e conflittuali, e – soprattutto – viene osservato da parte del soggetto con occhi che non sono mai imparziali. La soggettività dell'interprete è sempre interpretabile psicoanaliticamente»⁽⁵⁷⁾.

Concludendo, la mia idea è che Habermas ha in modo non corretto attribuito l'elemento emancipativo all'esercizio critico dell'interpretazione in psicoanalitici, quando invece il carattere emancipativo scaturisce *dalla* situazione dell'incontro terapeutico *unitamente* all'esercizio, *in* essa, della criticità. Fuori da questa situazione la psicoanalisi può, certo, continuare a mantenersi critica – ed esercitarsi come ermeneutica – ma perde l'elemento emancipativo, ovvero l'elemento terapeutico.

Habermas sembra non aver metodologicamente compreso ciò che separa l'interesse emancipativo della sua teoria critica dall'interesse emancipativo della psicoanalisi. Egli affianca inoltre l'interesse emancipativo della psicoanalisi a quello della teoria critica marxiana (per poi ricondurle entrambe alla propria teoria critica), facendo pagare alla prima un prezzo ben più elevato che alla seconda. La teoria critica habermasiana mantiene delle componenti fortemente connesse al neomarxismo critico e dialettico della scuola di Francoforte, e quindi, indirettamente riconducibili, in qualche modo, al marxismo stesso. Il marxismo è già nel piano della critica ideologica, è teoria critica perché è critica dell'ideologia. La psicoanalisi non si trova su questo piano, deve subire diverse torsioni. Presa per quello che è la psicoanalisi, relazionata alle determinazioni della teoria habermasiana non si offre né come critica dell'ideologia, né come teoria critica della società, né come scienza ermeneutica del profondo e tantomeno come legittimazione di una filosofia critica che si vuole psicoana-

⁽⁵⁶⁾ *Ibidem, idem.*

⁽⁵⁷⁾ *Ibidem*, pp. 114-115.

lisi dialettica. In definitiva, l'unica prospettiva favorevole per l'apertura della psicoanalisi alla teoria critica è data dalla *psicoanalisi speculativa*.

Bibliografia

- Opere di Jürgen Habermas: *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973 (*Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1971); *Conoscenza e interesse*, Bari 1970 (*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1968); *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna 1970 e 1980 (Edizioni originali: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967 [numero speciale della "Philosophische Rundschau", feb. 1967]; *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in J.H., *Kultur und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1973; *Auszug aus "Wahrheitstheorien"*, in *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, a cura di H. Fahenbach, Pfullingen, Neske, 1973, pp. 238-260; *Zum Theorienvergleich in der Soziologie am Beispiel der Evolutionstheorie*, in J.H., *Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1976, pp. 129-143); *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1969 (*Theorie und Praxis. Sozial-philosophische Studien*, 1963 e 1971); *Epistemologia analitica e dialettica (Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno)*, in Adorno T.W. – Popper K.R. et al., *Dialettica e positivismo in sociologia* (a cura di Th. W. Adorno), Torino 1972 (*Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin 1969); *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti (Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus)*, in *Ibidem*.
- Altre opere: AA.VV., *Storia del pensiero occidentale*, vol. VI, Milano 1975. Adorno T.W.-Popper K.R. et al., *Dialettica e positivismo in sociologia* (a cura di Th. W. Adorno), cit. Assoun P.L., *Freud, la filosofia e i filosofi*, Roma 1990 (*Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Presses Universitaires de France 1976). Canestrari R., *Psicologia generale e dello sviluppo*, Bologna 1984; cap. 4, *I metodi clinici*, pp. 59-119; cap. 14, *La frustrazione*, pp. 427-459; cap. 15, *Il conflitto*, pp. 461-480. Cappelletti V., *Introduzione a Freud*, Roma-Bari 1997. Daco P., *Che cos'è la psicanalisi*, Milano 1995 (*Les Triomphes de la psychanalyse*, Marabout Alleur [Belgique], 1965). Donolo C., *Prefazione* in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit. Freud S., *Opere 1886/1921*, 2 voll., Roma 1992. Freud S., *Opere di Sigmund Freud*, vol. 9°, Torino 1977. Freud S., *Opere di Sigmund Freud*, vol. 10°, Torino 1978. Freud S., *Opere di Sigmund Freud*, vol. 11°, Torino 1979. Innamorati M., *Psicoanalisi e filosofia della scienza. Critiche epistemologiche alla psicoanalisi*, Milano 2000. Jervis G., *La psicoanalisi come esercizio critico*, Milano 1994. Langs R., *L'universo del transfert e del controtransfert*, Roma 1988 (*Interactions. The Realm of Transference and Countertransference*, Jason Aronson, Inc., New York-London 1980). Laplace J.-Pontalis J.-B., *Enciclopedia del-*

la psicoanalisi, 2 voll., Roma-Bari 1997 (*Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1967). Musatti C.L., *Trattato di psicoanalisi*, Torino 1949. Nacht S., *Guarire con Freud*, Roma 1974 (*Guérir avec Freud*, Paris 1971). Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari 2000. Strachey, *La natura dell'azione terapeutica in psicoanalisi*, in "Riv. di psicoanalisi", 98, dicembre 1974. Vegetti Finzi S., *Storia della psicoanalisi*, Milano 1990.

GIANLUIGI SASSU

ATOMISMO E MODERNITÀ IN CHARLES TAYLOR

SOMMARIO: 1. L'atomismo. – 2. "Agency": la libertà e il regno dei fini. – 3. "Agency" e metafisica. – 4. Libertà e linguaggio. – 5. La democrazia. – 6. Salvare la modernità.

Negli anni Ottanta, quando i dominatori della scena politica occidentale si chiamavano Reagan e Thatcher, la "rivoluzione conservatrice" ebbe molte conseguenze, come una perdita di credibilità del marxismo e del classismo e uno spostamento a destra del senso comune. A livello filosofico-politico, fu improvvisamente riscoperto il problema dell'identità nazionale, che era stato completamente trascurato per un trentennio, a favore del problema della giustizia, della definizione di un modello "occidentale" di giustizia che significasse "uguaglianza" ma non rinunciasse alla "libertà". Ma allora dovunque, in Europa e in Nordamerica, l'iniziativa politica più dinamica era in mano a gruppi che rivendicavano identità, spesso "forti" e "armate", quasi sempre date per spacciate pochi anni prima: l'identità etnica e quella religiosa.

È stato quindi necessario fare i conti con questo nuovo problema. Tra le molte linee di pensiero, il neoromanticismo propone un ritorno puro e semplice alle identità forti e alla tradizione; Habermas riconosce l'esigenza della salvaguardia delle identità, ma solo come capitolo del discorso sui diritti dell'individuo; Rawls propone la solidarietà intorno ad alcuni valori che i singoli condividono liberamente.

Charles Taylor negli anni Settanta si era dedicato a una critica "da sinistra" dell'alienante identità dell'uomo nelle società capitalistiche, contrapponendole un Hegel con forti connotazioni marxiane, un'identità armonica, realizzata attraverso l'identificazione dell'uomo con la sua cultura. Nei decenni seguenti abbandonerà sempre

più la fede in un'identità armonica, senza conflitti tra individuo e comunità; ma sposterà sempre più il problema dalle condizioni politiche alla critica della cultura illuminista, e in particolare del "modello di validazione" basato sulle scienze naturali. Credo che proprio per questo Taylor sia il più interessante tra gli autori che si sono occupati del problema dell'identità. Egli, mi sembra, ha saputo andare oltre una disputa che, tutto sommato, oggi non è più così attuale (visto che sono calate le fortune politiche dei gruppi a identità "forte" e "armata"). Egli ha saputo intravedere, dietro il problema delle identità negate, il problema della crisi, della stanchezza, della sclerosi della cultura illuminista e la crisi del modello di uomo razionale e libero, totalmente, abissalmente autonomo. E propone un rilancio della metafisica, non "contro" la ragione e l'autonomia, ma proprio come terreno dove fondare meglio la ragione e l'autonomia.

Nella raccolta "Philosophical papers", molto vasta, i saggi "Kant's theory of freedom" e soprattutto "Atomism", il più politicamente profondo, esprimono questa linea di evoluzione nel Taylor degli anni Ottanta, quando ancora non era arrivato alle conclusioni religiose degli ultimi anni.

1. *L'atomismo*. – L'atomismo è l'idea che gli individui sono gli unici soggetti della vita pubblica e politica, e che la comunità non è un soggetto di diritti. I suoi sostenitori contemporanei (Taylor sembra riferirsi soprattutto a Nozick) considerano la società un insieme "di individui, per il conseguimento di scopi individuali" ⁽¹⁾. Essi si rifanno a un insieme di teorie politiche nate nel XVII-XVIII secolo: la rivoluzione della filosofia del diritto e della teoria dello Stato, incarnatasi prima in Hobbes e poi in Locke, e che finì per affermare il primato dei diritti: che significa assegnare ai diritti dell'individuo "uno status, che viene negato al principio di obbligazione e appartenenza". Significa anche affermare che la validità dei diritti è *incondizionata*: essa ha origine nella natura stessa dell'uomo, e specularmente, la natura umana è definita dal mero fatto di possedere diritti (individuali).

Le teorie che asseriscono il primato dei diritti considerano come principio fondamentale della teoria politica l'assegnazione di diritti agli individui e negano lo stesso status al principio di appartenenza o di obbligazione, cioè [...] al nostro obbligo, in quanto esseri umani, di appartenere a una società

⁽¹⁾ C. TAYLOR, *Atomism*, in *Philosophy and the human sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 187. Dove non altrimenti specificato, tutte le traduzioni delle citazioni da originali inglesi di Taylor sono mie.

o di sostenerla [...] Il principio di obbligazione è *derivato*, a certe condizioni, dal più fondamentale principio che assegna diritti ⁽²⁾.

Questa centralità dei diritti, dice subito Taylor, ha senso solo in una ben precisa teoria della società o sociologia, contrariamente a quanti affermano che si basa sulla neutralità rispetto a ogni visione filosofica dell'uomo:

Il termine *atomismo* è usato, approssimativamente, per caratterizzare le dottrine [...] che ereditano una visione della società come costituita, in qualche modo, da individui, per il conseguimento di scopi individuali; [...] il termine è usato anche per dottrine contemporanee che rimandano alla teoria del contratto sociale, o che presentano una visione puramente strumentale della società ⁽³⁾.

Gli «atomisti» negano che i diritti abbiano relazioni di alcun tipo coi doveri sociali, cioè affermano l'autosufficienza dei diritti. Ciò che Taylor vuole dimostrare è che quest'autosufficienza dei diritti presuppone un'autosufficienza antropologica dell'uomo – la negazione della teoria aristotelica dell'uomo animale sociale.

Le dottrine di Hobbes e soprattutto di Locke centravano sul concetto di stato di natura, che aveva (in Locke almeno) un duplice ruolo: quello di “mito” settecentesco (cioè mito nello stesso senso in cui lo era il “buon selvaggio” teso a riscrivere la preistoria, la genealogia delle istituzioni umane); e quello, connesso al primo, di esposizione

⁽²⁾ *Ivi*, p. 188. Cfr. anche ID., *Radici dell'io* (1989), tr. it. Feltrinelli, Milano 1993, p. 244-245: “Alla radice di questo contrattualismo atomistico, possiamo individuare due aspetti del nuovo individualismo. Il distacco dall'ordine cosmico nasceva dall'idea che l'agente umano non va più concepito come uno degli elementi di un più vasto ordine di significati. I suoi obiettivi paradigmatici egli deve scoprirli entro di sé : egli è solo. Ciò che è vero del più ampio ordine cosmico finisce per esserlo anche della società politica: il risultato sarà l'idea della sovranità dell'individuo; per natura egli non sottostà a nessuna autorità. La situazione di dipendenza da una autorità è una cosa che si deve *creare*.” In queste pagine piuttosto dense, Taylor narra la vera origine del mito del contratto sociale, e fa notare che, nel Seicento, furono proposte anche soluzioni diverse al problema di come nasce uno Stato: in particolare, fu nelle comunità calviniste che nacque l'ideale dell'«impegno personale», cioè dell'attiva creazione di una comunità di eletti, contrapposta a quella – corrotta – dei peccatori. Secondo Taylor, l'idea che il potere sale dal basso discende da questo imperativo *religioso*, se non addirittura ascetico, di costruzione di una società di puri: “la centralità dell'impegno personale comportava che ora tutte queste comunità venissero viste in una chiave più accentuatamente consensuale” (p. 245). Il *citoyen* moderno è figlio di un ideale costruttivistico e pedagogico.

⁽³⁾ *Atomism*, cit., p. 187.

di un'antropologia filosofica. Quale fosse quest'antropologia ce lo dice Locke stesso: l'uomo è *naturaliter* in

uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri beni e persone come meglio cred[e], entro i limiti della legge naturale, senza chiedere l'altrui benessere o obbedire alla volontà d'altri. [Lo stato naturale] è anche uno stato di uguaglianza in cui potere e autorità sono reciproci, perché nessuno ne ha più degli altri. Nulla è invero più evidente del *fatto* che creature della stessa specie e grado, indifferenziatamente nate per godere degli stessi doni della natura e usare le stesse facoltà, debbano essere tra loro eguali, senza nessuna subordinazione o soggezione ... ⁽⁴⁾.

Queste righe, che di fatto sono la fondazione del liberalismo moderno, stabiliscono nel 1690 i confini dei due concetti cardine del liberalismo stesso: libertà e uguaglianza. Locke dice che esse sono un *fatto*, e che nulla è più evidente di questo fatto. Certamente, esse descrivono un *fatto*, cioè l'ascesa della borghesia capitalistica, e su questo Taylor sarebbe d'accordo con Marx (la cui influenza non è assente). Certamente, la circostanza che libertà ed eguaglianza fossero percepiti come *fatti* e non come sovrastrutture, storicamente determinate, ha dato una forza enorme a questa stessa ascesa. Certamente, l'illusione di vivere in un mondo di puri fatti rende tutto più semplice, dà l'impressione che non esistano ambiguità né limiti ai propri ideali, e che tutto consista nel metterli in pratica. Eppure Taylor vuole attaccare proprio quest'illusione. La libertà e l'uguaglianza non sono fatti naturali, bensì nascono da una particolare società, hanno una genesi sociale: occorre far sì che sopravvivano a questa drammatica ammissione.

Taylor ha affrontato la concezione atomistica dell'uomo lockiano su un altro versante, quello della mente e dell'identità. Egli così dice:

Per quanto riguarda la conoscenza, Locke si oppone a ogni posizione che attribuisca all'uomo una sorta di tendenza naturale alla verità o di sintonia con la verità; e ciò sia nel caso che si sostenga, come avevano fatto gli antichi, che l'uomo in quanto essere razionale è costituzionalmente disposto a riconoscere l'ordine razionale delle cose sia nel caso si affermi, come facevano i moderni, che noi abbiamo idee innate o l'innata tendenza a orientarci alla verità ⁽⁵⁾.

Questo vuol dire che Locke separa l'identità umana da tutti i suoi legami con la realtà esterna, sia naturale che culturale: di questi

⁽⁴⁾ J. LOCKE, *Two Treatises on Government*, 1690 (tr.it. parz. *Trattato sul governo*, Ed. Studio Tesi, 1974, p. 5), cors. miei.

⁽⁵⁾ *Radici dell'io*, cit., p. 211.

contenuti la mente non è più lo specchio, né, in qualunque modo, il prodotto; bensì, appunto, solo il contenitore, più o meno nello stesso senso in cui lo spazio newtoniano era il contenitore dei fenomeni fisici. La mente è neutrale rispetto ai suoi contenuti. La cultura, che Locke chiamava tradizione, e che secondo Taylor è l'unico mezzo attraverso cui ci arrivano le conoscenze del mondo esterno e quindi si forma la mente, viene ridotta da Locke a inutile sovrastruttura che impedisce, anziché permettere, il corretto uso della ragione:

Su queste idee tradizionali Locke propone di sospendere il giudizio [...] L'idea di fondo è che le nostre concezioni del mondo sono altrettante sintesi di idee che originariamente abbiamo ricevuto dalla sensazione e dalla riflessione. Senonché tali sintesi sarebbero prodotte inconsapevolmente e senza fondamento sotto l'influsso della passione, dei costumi e dell'educazione. Noi giungiamo gradualmente ad accettare cose e nozioni che sembrano solide e indubitabili, ma che non hanno alcuna validità [...] Il primo obiettivo [del *Saggio sull'intelletto umano*] è perciò polemico e distruttivo ⁽⁶⁾.

Non si tratta però soltanto di questo: per Taylor, Locke voleva non soltanto radere al suolo gli idoli della tradizione, ma soprattutto *edificare* su questo terreno spianato un nuovo Io, fatto di pura razionalità, o che in altre parole, dispiegasse compiutamente e puramente la facoltà raziocinante dell'uomo. Taylor attribuisce grande importanza a questa impresa lockiana di edificazione o, come dice lui, di *reificazione*:

In Locke le metafore che hanno a che fare con la costruzione e il montaggio sono frequenti [...] Le idee sono i materiali della conoscenza [...] ⁽⁷⁾.

L'identità umana consiste nella *procedura* secondo cui si organizzano le "idee semplici", cioè i mattoni della conoscenza: mattoni che in Locke, secondo il nostro, "vengono all'esistenza in virtù di un processo quasi meccanico", per semplice urto di particelle contro i nostri organi di senso. La costruzione dell'io è una specie di edilizia di questi mattoni e la ragione l'insieme delle regole che governano quest'edilizia. L'uomo razionale lockiano, dunque, alla fine dei conti è un ideale di *costruzione*, proprio nel senso architettonico, e con una forte connotazione materialista; e Taylor lo contrappone a quello che chiamerei "uomo tradizionale" e definirei un ideale *organico*, cioè qualcosa che non va costruito e assemblato, ma anzi deriva la

⁽⁶⁾ *Ivi*, p. 212.

⁽⁷⁾ *Ivi*.

sua identità dalla partecipazione a qualcosa di più grande e di esterno (la cultura). L'uomo razionale è l'*individuo*, che si sgancia rispetto alla comunità:

la concezione moderna della ragione è procedurale [...] ma la procedura, come abbiamo visto, è radicalmente riflessiva. Essa implica essenzialmente un punto di vista in prima persona. Implica un prendere le distanze dalle proprie credenze e dalle proprie sintesi spontanee, per sottometerle al vaglio della ragione. Ed è questa una cosa che necessariamente ognuno deve fare da sé⁽⁸⁾.

Taylor si dilunga molto su questa chimera dell'evo moderno, l'uomo-ragione, dotato di tre caratteristiche: 1) si identifica in contrapposizione alla cultura in cui è nato, cultura che anzi guarda con diffidenza; 2) si concentra tutto nella propria coscienza e nel proprio raziocinio, tagliando da sé ogni componente inconscia; 3) spiega se stesso in termini di una metafisica materialista, e tende a considerare i *valori* e l'etica come regni privi di qualunque realtà, o tutt'al più proiezioni mitiche di una realtà materiale.

Il filosofo canadese chiama *io puntiforme* quest'essere. È l'uomo che si è concentrato tutto quanto nella propria astrazione raziocinante, respingendo da sé (nel senso di considerarla altro-da-sé) la cultura da cui è nato. A detta del nostro, l'uomo moderno, forgiandosi questa identità impoverita, è caduto in una seconda e più grave difficoltà: quella di non poter più dare conto dell'esistenza dei valori, e cioè di una parte fondamentale del proprio essere, anzi proprio di ciò per cui esso si attribuisce diritti.

Bisogna notare che non c'è nulla di male, secondo il nostro, nell'ideale illuminista dell'uomo come ragion pura. Egli non è (non vuole essere) un anti-illuminista, un romantico. Si limita a enunciare quello che chiama "principio della spiegazione migliore": in sostanza, egli dice che ogni valore – ivi compresa la libertà assoluta dell'uomo raziocinante moderno – ha da giustificare la sua esistenza e la sua efficacia, e quindi non può mai essere descritto dall'esterno, ma solo vissuto dall'interno. Il che è in contrasto con la prassi illuminista di ammettere, per ogni realtà, solo una descrizione valida, quella scientifico-oggettiva; ogni tentativo di far rientrare l'esistenza di un mondo morale in un mondo puramente oggettivo e descrittivo fallisce. Un valore non lo si constata, lo si vive; lo si vive, o non è nulla. Non se ne dà scienza, non se ne dà misura, è illusorio ogni tentativo di *trovarlo* nella realtà, se non si è disposti a crearlo – e a correre, in questa creazione, il rischio di sbagliare. Di un valore si è *responsabili*.

⁽⁸⁾ *Ivi*, p. 215.

Tutto questo è lontanissimo dalla visione apocalittica di un MacIntyre. Non c'è traccia della svalutazione del mondo moderno in quanto sistema di valori, né della sua contrapposizione alla Tradizione, al Tutto organico, all'eterno ieri dei reazionari. Taylor non contesta l'etica né la politica dell'illuminismo e del liberalismo, bensì la loro sottostante sicumera scientifica; quella sicumera scientifica che essi ritengono la base su cui il liberalismo e la libertà si reggono, e che per Taylor, invece, è proprio l'errore che rischia di trascinare nella sua rovina anche gli ideali di libertà e di progresso. Egli invita a vivere la libertà come creazione, anziché constatarla come fatto.

L'atomismo è l'aspetto politico dell'antropologia illuminista, e Taylor scrive nell'intento di spostare, appunto, l'attenzione dal problema della *giustizia* sul piano dell'antropologia filosofica ⁽⁹⁾.

2. "Agency": la libertà e il regno dei fini. – L'uomo è per Taylor un animale sociale, ma occorre fare una precisazione. Aristotele aveva anch'egli parlato dell'impossibilità della sussistenza di esseri umani individuali: ma bisogna distinguere due ordini di cause di quest'impossibilità. Innanzitutto, si tratta di impossibilità materiale: senza l'associazione gli esseri umani non possono vivere. Questo, nota Taylor, non è un argomento decisivo: Hobbes e Locke ammettevano l'impossibilità di una vita umana solitaria, ma ne traevano la conclusione che la società serviva *proprio* a rendere possibili, effettivi, i diritti dell'individuo, che in natura non potevano esercitarsi. L'argo-

⁽⁹⁾ Da parte liberale si obietta che anche nelle società rette dal principio «proceduralista» permane il senso dell'esistenza di valori e diritti collettivi: "un'opinione pubblica" scrive il Vitale "tendenzialmente favorevole alla pena capitale, e la sua sempre più frequente applicazione nella più antica democrazia del mondo, la dicono lunga sulla sensibilità contemporanea al tema della priorità dell'individuo sulla comunità. Che cos'altro può sostenere, in ultima analisi, la pena di morte se non una concezione della collettività come organismo che ha diritto di mondarsi di chi ne viola le regole fondamentali?" (E. VITALE, *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell'identità in C. Taylor*, Giappichelli, Torino 1996, p. 107). Quindi, secondo l'autore di questa critica a Taylor, non c'è contraddizione tra il primato *giuridico* dei diritti individuali e i fondamenti *metafisici e comunitari* della morale. Proprio questo argomento però potrebbe in realtà essere usato nel senso opposto: l'esistenza di un'opinione favorevole alla pena di morte è segno che la teoria del liberalismo proceduralista non è capace di esprimere, e quindi di *controllare*, le forze reali della società: lo scadimento di queste nella barbarie è un serio rischio se non le si include nel discorso politico, se si ragiona politicamente come se non esistessero; se si continua a "tagliar corto con il problema della *Sittlichkeit* come fa gran parte della filosofia politica moderna", per usare le parole di Taylor.

mento dell'impossibilità materiale di una vita asociale non ha valore perché non tocca il problema della natura, della fonte dei diritti. Ciò che veramente è decisivo è il fatto che in società nasce, non solo la possibilità della sussistenza materiale, ma soprattutto la specificità umana, ciò che rende l'uomo titolare di diritti:

il punto è che vivere in società è una condizione necessaria dello sviluppo della razionalità, nel senso dell'*essere agenti morali* nel pieno senso della parola, dell'essere autonomi e responsabili. Queste variazioni, e altre simili, rappresentano le differenti forme in cui si può esprimere una teoria dell'uomo animale sociale. Hanno in comune l'idea che fuori dalla società, o – in alcune varianti – da un certo tipo di società, le capacità che ci distinguono come esseri umani non si sviluppano ⁽¹⁰⁾.

È in questa direzione che Taylor interpreta la stessa dottrina aristotelica della socialità radicale dell'uomo. Aristotele aveva detto:

il tutto precede necessariamente la parte, perché senza il corpo non ci sarà più né piede né mano: tutte le cose sono definite dalle loro funzioni, e le perdono se manca il tutto. È dunque chiaro che la città è per natura e che è anteriore all'individuo perché se l'individuo, preso in sé, non è autosufficiente, sarà rispetto al tutto nella stessa relazione delle altre parti ⁽¹¹⁾.

Cioè: la parte deriva dal tutto la sua identità.

Chi non ha bisogno di far parte di una comunità e basta a se stesso, è una belva o un dio ⁽¹²⁾.

In Aristotele il legame tra uomo e società è mediato dalla metafisica: l'uomo, poiché non sussiste di per sé, è solo una determinazione di quella *sostanza* che invece sussiste, e cioè la città. In Taylor il legame è dato dal concetto di «essere agenti morali», cioè da ciò che chiama «*human agency*»: l'uomo è un animale sociale non in quanto ha bisogno dell'associazione per sopravvivere, ma in quanto ne ha bisogno per possedere la «agency», cioè per essere uomo. Sostenere che i diritti nascono prima e fuori dalla società significa dunque sostenere un'antropologia filosofica semplicistica e sbagliata. L'essere umano deriva la propria libertà, la capacità di agire (*agency*) moralmente, e quindi umanamente (*human*), dal fatto di partecipare a una cultura.

⁽¹⁰⁾ *Atomism*, cit., p. 191.

⁽¹¹⁾ ARISTOTELE, *Politica*, A 2, 1253 a 29 (trad. di C.A. Viano)

⁽¹²⁾ *Ivi*.

Questa è l'interpretazione che il nostro filosofo dà del *regno dei fini* kantiano (che è il regno della libera *agency*) ⁽¹³⁾.

Taylor intende dimostrare che la ragion pratica in Kant *non* è una razionalità «politica», o in altre parole, non consiste nell'abbandono delle visioni particolari del bene, nel ritirarsi di tutti gli individui dalle loro identità morali in un superiore terreno di compromesso politico; che il regno della libertà non è il luogo dove le determinazioni identitarie e culturali vengono abbandonate e dimenticate, come credeva Rawls, ma anzi, è il luogo dove esse vengono *fondate*, acquisite e accettate. Quindi, il «centro di gravità» della vita etica non è (ancora contro Rawls) la giustizia, bensì il bene. In un saggio sulla *Teoria kantiana della libertà* scrive:

Se [per Kant] essere liberi significa seguire la legge morale, e agire moralmente significa vedere che la mia azione potrebbe essere voluta universalmente, allora la libertà richiede che io *veda me stesso come uomo tra altri uomini*. Devo considerarmi sottoposto a una legge che si applica allo stesso modo agli altri, che non è rivolta a me solo, ma a ogni soggetto razionale in quanto tale ⁽¹⁴⁾.

La libertà, sembra dire qui Taylor, in Kant non consiste nel mero rispettare un regolamento ma in un *riconoscere un'identità*. L'importanza in Kant dell'identità, del mondo morale che l'uomo si *costruisce*, è dimostrata (dice il nostro) dalla netta distinzione che il filosofo prussiano pone tra la legge politica e la legge morale, a cui la prima è solo un'introduzione:

Il regno della politica non è il regno della legge, ma della legge applicata coercitivamente. Ma l'essenza della morale è nella qualità della motivazione [...] Ora, ciò che non può essere imposto coercitivamente è proprio la qualità della motivazione. Posso essere costretto a conformare il mio comportamento alle leggi, ma non a farlo per una motivazione morale [right motive] ⁽¹⁵⁾.

⁽¹³⁾ La parola *agency*, nella filosofia morale anglosassone, significa più o meno "libero arbitrio": è la capacità di fare scelte morali, di non agire in modo puramente meccanico, capacità che è il *proprium* dell'uomo. In Taylor questa parola acquista una forte connotazione "sostanziale", diventa un' *identità* più che una libertà, diventa il marchio distintivo della condizione umana, diventa un *agire* che, per esistere, richiede assai più di un diritto; richiede appunto un *agire*, un'azione, e quindi un dovere.

⁽¹⁴⁾ C. TAYLOR, *Kant's theory of freedom*, in *Philosophy and the human sciences*, cit., p. 326.

⁽¹⁵⁾ *Ivi*, p. 327.

Ciò che conta nella libertà non è la *procedura* in cui formalmente s'identifica, ma il fatto che essa coinvolga anche emotivamente l'uomo libero, divenga parte della sua identità.

Lo Stato stesso, o meglio la sua fondazione originaria, in Kant non è tanto la stipulazione di un contratto o lo stabilimento di una procedura, quanto il *riconoscimento e creazione di una identità*:

entrare nella società civile è equivalente a riconoscere un ordine morale. Kant vede l'abbandono dello stato di natura [...] come l'atto (naturalmente, un atto virtuale e teorico, non storicamente avvenuto) mediante il quale gli uomini diventano esseri morali [man becomes human] [...] È per questo che le qualità propriamente umane, come diritti e doveri, hanno vigore solo dentro una società ⁽¹⁶⁾.

La libertà politica è così solo un'introduzione alla vera libertà, quella morale. E lo è, nel senso che né è la preparazione, ma anche la *costituzione* e la *sostanza*: perché senza quest'atto, senza la comune sottomissione alla legge che è riconoscimento della legge, la libertà resterebbe qualcosa di astratto, una mera enunciazione. La fondazione di uno Stato è un fatto, più che politico, metafisico, nel senso che è il riconoscimento di un passaggio alla condizione di «*human agents*».

3. "Agency" e metafisica. – Taylor argomenta il primato della «agency» sui diritti confutando una forma moderna di giusnaturalismo, quella che tra l'altro sta alla base dell'animalismo. Questa afferma che i diritti si attribuiscono anche a soggetti che non esercitano la «agency»: infanti, malati di mente, persone in stato di incoscienza, e, estendendo il concetto, anche animali non umani (pur se con incertezze su *quali* animali), e in generale a qualunque essere sia dotato della facoltà di provare piacere o dolore. Se ne conclude che essi precedono la «agency» e non derivano da nessuna facoltà specificamente umana, bensì soltanto dalla legge naturale utilitaria, che comanda di evitare il dolore ovunque possibile.

Si tratta della subordinazione del bene al diritto, la stessa svalutazione del bene che si trova in Rawls: poiché le facoltà umane sono tutte facoltà naturali, meccaniche, non ci sono facoltà specificamente umane o che facciano dell'uomo un essere significativamente diverso, in senso morale, dagli animali. Il bene, che è lo sviluppo di

⁽¹⁶⁾ *Ivi*, p. 329.

queste facoltà, sarà sempre un bene eteronomo: da qui il primato del diritto e della giustizia ⁽¹⁷⁾.

In Rawls le concezioni del bene sono declassate, in sostanza, a un aspetto “eteronomo”, nel senso kantiano, della vita, a un mondo dominato dal conflitto e dall’inconciliabilità tra beni diversi, e soprattutto limitato dalla nostra scarsa capacità di *definire* il bene. Per Rawls “il fatto che noi abbiamo una concezione del bene piuttosto che un’altra non è pertinente dal punto di vista morale: nell’acquisirla siamo influenzati dallo stesso tipo di contingenze che ci conducono a escludere una conoscenza del nostro sesso o della nostra classe” ⁽¹⁸⁾. Ne consegue, che il luogo dove l’essere umano diventa davvero agente morale è la *res publica*, e che la ragion pratica è la *giustizia*. La giustizia fissa i limiti per lo sviluppo delle concezioni particolari del bene: infatti, il primato della giustizia esisterebbe anche in una ipotetica società retta da *sentimenti benevoli* – una società, cioè, che per chiunque altro non avrebbe avuto bisogno di giustizia e si sarebbe fondata su di un bene. La prudenza è ciò che resta quando si è tolto ogni valore metafisico al bene o-cioè che è lo stesso – quando si è sganciato il bene da ogni riferimento alla metafisica.

Ma che alla base di tutto debba esserci una qualche forma di «agency» è dimostrato, secondo Taylor, dal caso stesso degli animalisti. Se io, per esempio, sono contrario all’uccisione di animali per l’alimentazione, non cambierei idea qualora mi si presenti un modo assolutamente indolore di ucciderli. Uccidere un animale (ma allora anche un essere umano) è qualcosa che sentiamo come un’offesa al bene della vita, al di là delle considerazioni sul dato naturalistico della sofferenza; il comando di non uccidere potrebbe essere violato, se si facesse astrazione dal fatto che un diritto è un *bene* prima che un fatto naturale, e esiste solo dove e in quanto è un bene; un diritto, se si fonda su un fatto naturale, diventa un fatto tecnico, perché la natura è il dominio della tecnica, e può essere aggirato con artifici tecnici. Se una droga o un raggio laser bastassero a rendere lecita un’uccisione, come bastano a renderla indolore, l’etica sarebbe ridotta a un capitolo della chimica. Occorre trovare un fondamento che sia qualcosa di più di una facoltà naturale:

⁽¹⁷⁾ Cfr. M.J. SANDEL, «Justice and the Good», in *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge 1982 (tr. it. in A. FERRARA (a c.di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma 1992., pp. 3-55.

⁽¹⁸⁾ J. RAWLS, *Fairness to Goodness* (cit. M.J. SANDEL, *Justice and the Good*, tr. it. cit., cit., p. 42)

attribuire diritti agli animali implica riconoscere in loro una capacità che noi sentiamo di dover rispettare, nel senso che abbiamo visto, e cioè [...] qualcosa che dobbiamo promuovere e non mai danneggiare. Né la relazione è semplicemente questa, che il contenuto dei diritti che noi accordiamo (per esempio alla vita o all'uso del proprio corpo) li restringa a certi esseri, poiché altri (rocce e montagne) non potrebbero esercitarli. Il fatto che un essere abbia una capacità C, non è una ragion sufficiente per accordargli il diritto a C. [...] Così l'intuizione, se la vogliamo chiamare così, o qualunque cosa sta alla base della convinzione che certi esseri hanno diritti, è che questi esseri dimostrano una capacità che impone rispetto, capacità che contribuisce anche a determinare la forma del diritto, cioè a che cosa il diritto dà diritto ⁽¹⁹⁾.

L'intuizione, ossia il sentimento che ci fa individuare qualcosa come un diritto, è il *rispetto* verso una facoltà che sentiamo superiore alla mera natura, è il rispetto portato al *bene* costituito dalla «agency».

Perciò esistono capacità specifico-umane, ed è notevole che queste siano a) oggetto di un'antropologia, b) fondamento dei diritti anche nella loro estensione. Sono queste capacità i beni che il diritto è nato per tutelare. Tutelare una capacità non significa solo astenersi dal conculcarla, ma riconoscerne la bontà nel quadro di un'antropologia filosofica, riconoscere l'*identità* che essa conferisce al suo portatore. Un diritto non è un ordine di non-interferenza, ma un'affermazione di valore:

Riconoscere ad A un diritto a X (diritto naturale e non solo legale) significa affermare che A impone rispetto, [commands our respect], sicché siamo obbligati moralmente a non ostacolare, in A, l'azione o il godimento X. Non è solo un dare l'ordine: «non ostacolare A se fa o gode X». Un ordine può essere dato, a se stessi o ad altri, senza fondamento, arbitrariamente. Ma asserire un diritto è dire che nella creatura A esiste la «pretesa morale» di non ostacolarla. È anche un affermare qualcosa su di A: A è tale, che questa pretesa è ineludibile ⁽²⁰⁾.

E dietro all'affermazione di valore c'è il riferimento a una realtà metafisica, di cui il soggetto di diritti è partecipe:

Cercheremo più in là di provare e definire che cos'è, in A, che rende ineludibile la pretesa. Lo chiameremo E, qualunque cosa sia, una o più proprietà essenziali di A. Dunque è E (nella fattispecie, le capacità specificamente umane) che definisce non solo chi ha dei diritti, ma anche l'estensione di questi diritti. A ha diritto naturalmente ad X, se l'azione o godimento X è essenziale perché si manifesti E: se, p. es., E significa vita razionale, allora A

⁽¹⁹⁾ *Atomism*, cit., p. 192.

⁽²⁰⁾ *Ivi*, p. 195.

ha diritto alla vita e al libero sviluppo della razionalità. Lo stesso vale anche se X è condizione non essenziale, ma accidentalmente necessaria, perché esista E: per es., il diritto di proprietà è perlopiù considerato salvaguardia della vita, della libertà, come il reddito minimo vitale ⁽²¹⁾.

Tutto questo fa sì che ogni diritto sia anche un dovere verso questa realtà metafisica:

L'asserzione di un diritto naturale, poiché ci impone di rispettare A nell'azione o godimento X, non può che avere altre conseguenze morali. Perché se A possiede, a causa di E, la virtù di rendere quest'imposizione ineludibile, allora E ha un grande valore morale e va favorito e promosso in tutti i modi, e non soltanto salvato, lasciato incolume ⁽²²⁾.

Un diritto è un'attribuzione di uno status a una creatura, e un'attribuzione (speculare) a noi di un dovere. Se un diritto nasce da un bene, riceve da quel bene anche la sua estensione, e inoltre coincide con il *dovere* di incrementare quel bene.

Il passaggio mi sembra fondamentale. Una capacità (*capacity*) non è di per sé sufficiente a creare un agente morale. È una decisa scelta di campo anti-materialista. Per esempio, in Marx, la facoltà umana di produrre valore era descritta come una *capacity*, come un puro dato naturalistico: l'uomo è quell'animale che, lavorando (lavorare è la sua capacità) crea oggetti dotati di valore. E quindi, per questo autore, l'equivoco borghese per cui il valore diventa prezzo, e l'uomo merce, si risolveva riconducendo il valore alla sua origine materiale, alla capacità che lo originava – il lavoro. Per Taylor né il lavoro, né alcun comportamento (*capacity*) descrivibile per via naturalistica o economica, sono sufficienti a produrre valore: per staccarsi dal regno delle cose senza valore, l'essere umano deve partecipare di una realtà *metafisica*.

Il problema, infatti, è proprio questo: dimostrare in che cosa consiste il superiore status morale dell'essere umano rispetto all'animale. Robert Nozick si era posto questo problema nel suo *Anarchia, stato e utopia*. Aveva ipotizzato una gerarchia di enti morali: l'uomo è superiore all'animale (e quindi è lecito sacrificare il secondo al primo, per esempio a scopo alimentare); a sua volta, un extraterrestre evoluto, che stia a noi come noi stiamo agli animali, avrebbe su di noi lo stesso diritto ⁽²³⁾. La non-sacrificabilità, la sacralità della per-

⁽²¹⁾ *Ivi.*

⁽²²⁾ *Ivi.*

⁽²³⁾ R. NOZICK, *Anarchia, Stato e utopia*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 2000, p. 65 ss.

sona, l'imperativo kantiano di considerare la persona come uno scopo, e perciò, di metterla al di sopra di ogni considerazione d'interesse, tutto ciò che Nozick chiama *vincoli collaterali*, sarebbero, in questa prospettiva, casi particolari di una tale "teoria di struttura gerarchica": in sostanza, sembra suggerire Nozick, l'intero universo dei valori morali, a cominciare dall'inviolabilità della persona, vale solo per esseri di uno stesso livello gerarchico; tra esseri di livello diverso non c'è vita morale. Su questo Taylor sarebbe d'accordo, perché è in linea con la sua teoria dell'origine comunitaria dei valori. Ma Nozick dice anche:

Si supponga, per esempio, di poter mostrare che, se una persona agisse in certi modi, la sua vita sarebbe priva di significato. *Si tratterebbe di un imperativo ipotetico o categorico?* Ci sarebbe bisogno di rispondere all'ultima domanda: "Ma perché la mia vita non dovrebbe essere priva di significato?" Oppure, supponiamo che l'agire in un certo modo nei confronti di altri sia di per sé una maniera per assicurarsi che la propria vita (e quelle stesse azioni) sia priva di significato. Non potrebbe tutto ciò condurre, con la sua apparenza di contraddizione pragmatica, almeno a una conclusione di status 2 sui vincoli collaterali nel comportamento verso tutti gli altri esseri umani [...]?(²⁴)

Cioè: se affermò che con un comportamento immorale posso privare la mia vita di significato, affermo che la vita non ha significato, e dunque non ha più senso parlare di moralità. Non esiste un principio metafisico (significato) su cui si regga la validità delle nostre azioni; e dunque l'intangibilità della persona (*vincoli collaterali*) è legata al fatto che gli esseri umani sono tutti sullo stesso piano nella gerarchia degli esseri (è questo che Nozick intende con l'espressione *status 2*) e non alla superiorità degli esseri umani sul resto del creato. L'uomo, insomma, è titolare di diritti nei confronti dell'uomo, ma non del superuomo. Il mondo morale dell'uomo non è *il* mondo morale *assoluto*. E ancora, l'imperativo morale non è categorico ma ipotetico, non è la fondazione di un regno di libertà come credeva Kant, ma soltanto la descrizione di un fatto: il fatto che gli esseri umani sono tutti sullo stesso livello di dignità. L'etica non arricchisce e non forma l'essere umano ma semplicemente lo descrive qual è, quale *nasce*. E da qui Nozick parte verso il suo individualismo estremo: che lo Stato non abbia alcun diritto sugli individui è una conclusione logica, visto che l'etica non fonda nessun'istituzione umana "superiore" agli individui.

(²⁴) *Ivi*, p. 71 (corsivi miei).

Taylor medita, in *Atomism*, queste pagine di Nozick, e ha voluto salvare la *categoricità* del dovere etico. Egli constata che, nei termini in cui l'aveva ridotta Nozick, l'etica perde di *significato* e quindi scompare, dato che non può più giustificare la sua esistenza. Nozick affermava che gli esseri umani hanno diritti e gli animali no, e ne concludeva che non esiste nessun regno *assoluto* dei diritti. Taylor, kantianamente, pensa il contrario, ma ritiene anche che la difesa di questo "regno dei fini" abbia un prezzo: la rinuncia al fondazionalismo e l'ammissione che un *valore* è una entità metafisica *reale*.

[...] asserire un diritto è dire che nella creatura A giace la "pretesa morale" di non ostacolarla. È anche un affermare qualcosa su di A: A è tale, che questa pretesa è ineludibile (25).

Dire che A ha un diritto significa in realtà dire che c'è un'entità metafisica M, la quale contiene l'ordine di rispettare A. È inutile che io tenti di tirar fuori quest'ordine morale da un *ragionamento* che si pretende valido per tutti e neutrale: qualunque tentativo in questa direzione declasserà l'imperativo categorico a ipotetico, l'ordine morale a descrizione di un fatto, la morale stessa a farsa, perché incapace più di giustificarsi. Il guaio da cui Taylor si preoccupa di tirar fuori la morale odierna, è proprio la crisi di legittimità, che le viene dall'essere stata ridotta a fatto di ragione, e quindi a ragione di fatto.

4. *Libertà e linguaggio*. – Che un diritto sia immediatamente anche un dovere, che il bene detto *human agency* si incarni in libertà che sono anche *obblighi*, suona male alle orecchie dei liberali. La loro concezione della libertà è infatti quella che Isaiah Berlin chiamava libertà negativa: la semplice assenza di ostacoli alla realizzazione delle scelte che si sono fatte. Taylor dice nel saggio *Atomism*: "tutte le scelte sono ugualmente valide, ma devono appunto essere *scelte*". Cioè, l'assenza di ostacoli è un bene (è la libertà) solo se è assenza di ostacoli alla realizzazione di un altro bene, che è la scelta. E che la scelta, la capacità di scegliere, sia un bene suscettibile di essere perduto o diminuito, è implicito secondo l'autore nella stessa enfasi che costituisce la connotazione della parola:

La stessa concezione della centralità della libertà di scelta esalta la scelta come capacità specifico-umana. Implica la pretesa che l'uomo *divenga* un essere capace di scelta, che egli si elevi al livello di autocoscienza e auto-

(25) *Atomism*, cit., p. 195 (corsivo mio).

mia che gli permette di fare scelte, che non sia trattenuto da paura, inerzia, ignoranza, superstizioni imposte da tradizioni, società o casualità che decidono su cosa è suo. Il liberalismo può essere scambiato per una teoria indifferente all'obbligo di autorealizzazione, soltanto da chi condivide la banale psicologia della tradizione empirista, secondo cui l'uomo ha la capacità di scegliere come dato, facoltà innata, e non come potenzialità da sviluppare ⁽²⁶⁾.

Naturalmente, se ammetto che la libertà è qualcosa che va costruito, è un bene e non solo una *posizione* quale l'assenza di ostacoli, ammetterò che essa ha dei limiti – limiti che le vengono dalla sua stessa natura di bene, e di bene sociale. Non potrò ammettere che la libertà individuale di fare qualcosa prevalga sul bene comune in caso di conflitti. Taylor fa l'esempio del «*mad doctor*» a cui viene in mente di costruire una macchina che cambia le personalità, una specie di Grande Fratello orwelliano. Costui violerebbe il diritto alla vita delle sue vittime, non nel senso che li priverebbe della vita – chè anzi la loro situazione potrebbe essere anche piacevole – ma nel senso che diminuirebbe il bene sociale della vita. Col primato della libertà individuale potrei al massimo ammettere che ha diminuito la loro libertà (e forse neanche questo), ma in ogni caso tutti sentiamo che la sua colpa più profonda è un'altra. Egli ha, in qualche modo significativo, offeso un *valore* sentito come tale da tutti. Il diritto alla vita esiste perché la vita ha valore, e noi siamo costretti a ritenere il Grande Fratello un soggetto molto peggiore di come ce lo dipingerebbe la teoria del primato dei diritti, tanto che ne abbiamo fatto un *topos* letterario negativo. I limiti della mia libertà stanno dove la mia libertà entra in conflitto col bene comune, che è la radice della mia libertà stessa:

l'asserzione dei diritti implica il riconoscimento di [...] certi *standard* minimi di vita. Non possiamo difendere un abbassamento di questi *standard* sulla base dei diritti. [...] Lo scienziato pazzo non potrebbe dire “ho rispettato il suo diritto alla *vita*, anche se ne ho violato altri” [...] Perché una tale separazione, in questo contesto, è assurda [...] Non si capisce come qualcuno possa rivendicare un diritto alla vita ridotto a ciò: viene da dire “che vita è mai questa?”. *Questa è una definizione di vita che va bene per la medicina legale, ad esempio, ma non nell'affermazione del diritto alla vita* ⁽²⁷⁾.

È la *lingua* che ci dice che “vita” ha un significato in medicina legale, e un altro in etica. Un valore etico è reale in quanto è un *gioco linguistico*, proprio nel senso wittgensteiniano: noi non possiamo assolutamente, neanche se ci proviamo, convincerci che “vita” ha solo

⁽²⁶⁾ Le due citazioni *Ivi*, p. 197.

⁽²⁷⁾ *Ivi*, p. 199, corsivo mio.

il significato della medicina legale, e che l'etica è solo un capitolo della medicina legale. Il linguaggio dell'etica, ecco in cosa consiste la *cogenza* dell'etica: l'esistenza stessa di un tale linguaggio ci *obbliga* a considerare reali i suoi oggetti, o, il che è lo stesso: a comportarci come se fossero reali. Il linguaggio dell'etica ha una sua grammatica, per così dire, ed è questa che dà la qualifica di "etico" a parole come diritto, virtù ecc.; la realtà metafisica dei valori è la realtà *linguistica* della grammatica che li origina.

Il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* è l'autore che Taylor cita a sostegno della sua visione del linguaggio:

[in Wittgenstein] il linguaggio diviene un importante oggetto di studio non semplicemente come un assemblaggio di termini mediante i quali noi designiamo le cose, ma anche come ciò attraverso cui innanzitutto esiste una tale attività del designare, ciò che sostiene quel *campo di consapevolezza esplicita* nel cui ambito è possibile scegliere le cose e fissarle in parole ⁽²⁸⁾.

Questo significa che è nel linguaggio – qualunque sia la sua natura ultima, precisazione che anche Wittgenstein si rifiuta di fare – è nel linguaggio, dunque, che avviene la fissazione, la creazione dei valori. I valori sono reali in quanto li sentiamo nostri e li viviamo, e sono reali in quanto sono comunitari e esprimono una tradizione: ma tutto questo è perché *noi esseri umani*, con il linguaggio che è l'unico mezzo datoci per mettere ordine nel mondo e capirlo, non possiamo che verificarne *così* la realtà.

Questa grammatica viene creata *socialmente* e la *socializzazione* è il processo che la apprende agli individui, facendone così esseri morali dotati di libera *agency*. La socializzazione è anche il processo che elimina il conflitto individuo/comunità, facendo della cultura la sostanza stessa dell'identità dell'individuo. In altre parole, Taylor non vede contraddizione tra i diritti individuali e quelli comunitari; la sostanza di entrambi è la stessa; l'individuo non va difeso *dalla* comunità. Non si tratta, ovviamente, di una cancellazione romantica, alla McIntyre, dell'individuo a favore della comunità; l'individuo conserva una sua personalità autonoma nei confronti della società che lo ha generato (che gli ha dato la sua identità); ciò che conta è il riconoscimento del *legame metafisico* tra l'identità del singolo, la cultura della comunità, e il linguaggio dei valori etici.

Mi sembra che il vero *core* del discorso tayloriano sulla libertà e sulla modernità sia proprio questo. La sintesi di libertà e legge, la

(28) Cfr. C. TAYLOR, *Hegel and modern society* (1979), tr. it. *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 226-228.

bella società omerica rimpianta da Hegel, dove non c'è conflitto tra la *libertà* e le *regole*, il miracolo per cui l'obbedienza è spontanea, è voluta dall'uomo: questo miracolo è la *lingua*, l'unica istituzione umana in cui l'essere umano esprime la sua libertà – perché deve parlare, deve muoversi in un universo di segni, se vuole agire – e al tempo stesso l'istituzione meno libera di tutte, perché la si eredita, la si *impara*. La lingua è ciò che dà forma all'uomo, è essa la vera *agency*. Essa è libera; se la ragione vuole scorgere questa libertà nell'individuo, fuori cioè dal campo semantico in cui ha senso, essa finirà per sbattere contro un'impossibilità *linguistica*, e si farà un bernoccolo, secondo l'immagine famosa di Wittgenstein. La ragione illuministica ha proprio questa colpa, di aver avuto troppa fiducia nelle proprie regole che valgono solo entro certi campi, di non aver riconosciuto i propri *limiti* metafisici, portando così alla rovina le proprie conquiste.

Che la creazione del bene sia sociale, al punto in cui stanno le cose, è poi ovvio: se la libertà è qualcosa che va creato, va instillato in noi, ciò non potrà essere che attraverso l'educazione, il continuo esempio della cultura in cui viviamo; se ci separiamo da questo esempio, prima o poi finiremo per perdere il ricordo del bene, e quindi la nostra capacità di essere individui autonomi e capaci di scelte. Il processo che fa di noi «*agents*» è la socializzazione, cioè l'introduzione delle prassi sociali e delle istituzioni; istituzioni che Taylor elenca in musei, orchestre, università, partiti politici, tribunali, parlamenti, giornali ecc. Tutte queste cose, creazioni di una cultura, diventano parte della nostra identità, della nostra *virtù sociale*: non vengono percepite come limiti, vessazioni da parte di un mondo esterno. La socializzazione è ciò che elimina il conflitto tra libertà dell'individuo e bene sociale. Questo è ciò che l'autore aveva detto in *Hegel and modern society*, quando la aveva identificata con la *Sittlichkeit* del filosofo tedesco.

5. *La democrazia*. – Resta ancora una cosa da dire: oltre alle istituzioni elencate sopra, Taylor ritiene indispensabili fonti di «*human agency*» anche le istituzioni *politiche*. Ciò per due ordini di motivi. L'anarchia, ammette Taylor, in sé non è incompatibile con una visione dei diritti fondata sul bene sociale; si potrebbe credere (e attribuisce a Nozick questa opinione) che le sole società di cui noi siamo debitori sono quelle volontarie, i club cui abbiamo scelto di appartenere; e la nostra famiglia. Ma di fatto bene sociale e anarchia non sono mai andati d'accordo; è necessario, per difendere il bene sociale, sentirsi responsabili nei confronti della società tutta, non si può fingere che il

tutto sociale non ci riguarda: questo perché anche le società parziali come i club, e i valori in cui queste si riconoscono, non possono vivere in un ambiente complessivamente avverso.

Punto cruciale: se l'individuo può mantenere la sua identità solo in una società/cultura, deve relazionarsi a questa come a un *tutto*. Non può, come vogliono gli anarco-libertari alla Nozick, limitarsi alle associazioni da lui liberamente scelte trascurando quella che è la matrice della possibilità di questa scelta. È importante, per lui, che certe attività o istituzioni prosperino nella società. È importante anche la mentalità morale di questa società – cosa che potrà sembrare scioccante a un libertario – perché libertà e diversità fioriscono solo in una società che riconosce il loro valore ⁽²⁹⁾.

Così come garantisce la libertà degli individui, il bene comune garantisce anche il pluralismo dei beni particolari.

Inoltre, e questo è il secondo argomento, senza la co-decisione democratica noi restiamo tagliati fuori dalla costruzione del bene comune, dal luogo quindi dove si elabora la nostra identità e nasce la nostra libertà: solo la partecipazione alla *deliberazione* politica può rendere effettiva una libertà che altrimenti sarebbe quasi demandata ad altri. Infatti è la politica, la *deliberazione* la forma più elevata di *human agency*:

La co-decisione degli uomini su ciò che li obbliga tutti è parte essenziale dell'esercizio della libertà. Solo così si possono raggiungere conclusioni certe su certe questioni di base in modo da avere effetti sulle loro vite. Questi problemi, che fissano i limiti e la struttura della nostra vita, possono anche essere *discussi* da individui politicamente irresponsabili, ma solo un'assemblea politica può *deliberare* su di essi ⁽³⁰⁾.

Taylor inserisce così la democrazia nel suo sistema: essa, la democrazia, non è più tutela gelosa di interessi particolari contrastanti, ma continuo esercizio del potere, dell'attività politica; esercizio che deve essere di tutti gli esseri umani, proprio perché la sua estensione è la stessa dell'umanità. La libertà insomma, contro Benjamin Constant, è proprio quella degli antichi e non dei moderni. A Constant il canadese contrappone l'altro genio del pensiero politico liberale francese, Tocqueville. L'idea tocquevilliana è che, per contrastare la tendenza all'omologazione, al livellamento, al totalitarismo della società moderna, occorrono “robuste comunità costituenti all'interno di una struttura di potere decentralizzata”, cioè un forte ruolo nella

⁽²⁹⁾ *Atomism.*, cit., p. 207.

⁽³⁰⁾ *Ivi*, p. 208.

società dell'associazionismo di base, delle comunità intermedie tra l'individuo e il tutto sociale; associazioni che esprimano le varie anime particolari della società, siano esse "geografiche, culturali, professionali" ⁽³¹⁾.

In questo modo Taylor tenta di sfuggire alla scontata accusa di "olismo", di tentazioni paternalistiche: la società in cui matura la *human agency*, il luogo dove si forma la cultura e l'identità, non è il tutto ma l'associazione parziale e privata. È questo in contraddizione con quanto si è detto sulla natura linguistica, e quindi non *parziale e privata*, della libertà? È un tentativo di far rientrare dalla finestra l'originaria libertà dell'individuo, cacciata dalla porta? Io credo che sia invece un tentativo di attribuire alla politica il ruolo di mediazione tra libertà metafisica e concretezza degli individui. La libertà, che è una per tutti, ed è la cultura stessa, proprio per questo è troppo *lontana* e, da punto di vista degli individui, troppo *generica*: essa non potrà mai soddisfarli del tutto in quanto individui, ovvero: non ci potrà mai essere piena libertà degli individui. Perciò la politica costruisce delle "camere di compensazione", in cui i singoli, associandosi, creano un ambiente intermedio tra l'io e la libertà metafisica del tutto, cedendo qualcosa (in politica occorre sempre fare delle rinunce) ma prendendosi, in cambio, almeno una parte della stessa libertà metafisica (questo e nient'altro è il potere).

⁽³¹⁾ Le citazioni da C. TAYLOR, *Hegel e la società ...*, cit. (p. 167). Tocqueville aveva scritto: "Il paese più democratico del mondo è anche quello in cui gli uomini hanno più perfezionato e applicato più frequentemente l'arte di perseguire in comune gli oggetti dei desideri comuni. Ciò risulta da un caso? Oppure esiste un rapporto necessario tra le associazioni e l'uguaglianza? Le società aristocratiche rinchiodano sempre nel loro seno, in mezzo a una moltitudine di individui, che da soli non possono nulla, un piccolo numero di cittadini ricchi e potenti, ognuno dei quali può eseguire da solo grandi imprese. Inoltre in queste società, gli uomini non hanno bisogno di unirsi per agire perché sono fortemente tenuti insieme. Ogni cittadino ricco e potente è il capo di una associazione permanente e coattiva composta di tutti coloro che sono alle sue dipendenze, i quali devono concorrere all'esecuzione dei suoi disegni. Al contrario, presso i popoli democratici tutti i cittadini sono indipendenti e deboli, non possono quasi nulla da soli e nessuno di loro può obbligare gli altri a prestargli aiuto. Quindi, se non imparano ad aiutarsi liberamente, cadono tutti nell'impotenza. Se gli uomini che vivono in paesi democratici non avessero il diritto né il gusto di unirsi a scopo politico, la loro indipendenza correrebbe gravi pericoli, ma potrebbero conservare a lungo le ricchezze e la civiltà, mentre se perdessero l'abitudine di associarsi nella vita primaria, la civiltà stessa sarebbe in pericolo. Un popolo, presso i quali i singoli perdessero la facoltà di fare singolarmente grandi cose senza acquistare la facoltà di produrle in comune, ricadrebbe presto nella barbarie". (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, trad. it. Cappelli, Napoli 1953, vol. II, pp. 123-24).

6. *Salvare la modernità*. – Questo è il pensiero di Taylor anni Ottanta, espresso soprattutto nelle raccolte di saggi *Philosophical Papers*. In seguito, questo autore ha dato una sempre maggiore importanza al concetto di “epifania”, cui dedica tutta l’ultima sezione del suo lavoro più famoso, *Sources of the Self*, e di cui fa, in pratica, il nocciolo della sua concezione metafisica della morale e dell’uomo; in quest’evoluzione del suo pensiero, il nostro arriva a conclusioni quasi anselmiane, religiose, arriva, in sostanza, a riconoscere la fede come unico fondamento possibile della *agency* e a renderla, perciò, necessaria conclusione della filosofia ⁽³²⁾.

Ma ciò che interessa, a mio avviso, è l’intelligente critica che Taylor ha mosso negli anni Ottanta al pensiero liberale dominante. Se si dice che Taylor è un comunitarista, si dice probabilmente la verità, anche per quanto riguarda questo periodo; ma qualunque obiezione al suo comunitarismo – al comunitarismo di *Atomism* e dei saggi contemporanei – che rimanga al livello della filosofia politica, è destinata a fallire, perché egli dichiara più volte che l’architrave del suo sistema – anche politico – sta su un altro livello, quello della scoperta e dell’affermazione della natura linguistica, culturale di tutte le istituzioni umane, ivi compresa la libertà; e sulla trasformazione di quest’entità linguistica, che Taylor deriva da Wittgenstein, in una entità metafisica.

Salvare la modernità significa, per Taylor, riconoscere la derivazione di *ogni* cultura – anche dell’illuminismo-razionalismo, che in politica diventa liberalismo – da questo sostrato metafisico. La libertà, anche quella *dei moderni*, esiste solo se si tiene conto che la sua radice, e la sua giustificazione morale, sta nel mondo dei *valori* che devono essere pensati come reali, se vogliono essere efficaci. Se vogliamo, è la stessa situazione che in Husserl si ritrova a proposito delle idee: caratteristica essenziale del pensiero è il suo *tendere verso qualcosa* di esterno, un referente, che pertanto deve essere pensato come

⁽³²⁾ Taylor, nella quinta parte di quest’opera, perde del tutto la fiducia “hegeliana” nella possibilità di un’armonia tra libertà dell’individuo e norme sociali: ogni scelta, da qualunque motivo sia dettata, è sempre “una lobotomia spirituale”, una “cecità selettiva”, ed è quindi vano anche ogni tentativo di superare il predominio illuminista della ragione astratta e livellatrice con qualcos’altro, come le “identità”. Egli giunge anche a desiderare di “non dimostrare più nulla”, a una fuga verso l’infinito (altro che comunitarismo!), a una “liberazione” che è anche un annullamento, al termine della quale propone (ma solo come soluzione personale, senza nessuna cogenza filosofica) il “teismo giudaico-cristiano, a dispetto delle infelici prove che i suoi sostenitori hanno dato di sé nella storia” (cfr. *Radici dell’io*, cit., p. 629 ss.).

reale, o il pensiero non è pensiero. Lo status metafisico dei valori non è una sostanzialità *forte* (i valori non sono necessariamente entità reali come nella neoscolastica), ma solo una sostanzialità “intermedia”, o meglio, *intenzionale* nel senso husserliano: i valori sono qualcosa che, *per essere efficace e dunque per essere un valore*, deve essere pensato come reale.

L’accento dunque è spostato, nel nostro, dalla *giustizia* – virtù che regola i rapporti tra gli individui, in assenza di qualunque soggetto morale diverso dagli individui stessi – al *bene*, cioè al concetto di cosa l’umanità è e vuol essere, bene che la trasforma – e trasforma gli individui suoi membri – in titolari di diritti e soggetti della morale. Il cuore della vita morale dell’essere umano, il luogo della sua *libertà morale*, era posto da Rawls nella giustizia, e in una fuga da ogni identità; al contrario, Taylor ritiene che il problema di questa identità non possa essere sfuggito, vada affrontato di petto. Dico “problema”, proprio perché, e soprattutto nel Taylor più recente, l’identità non è mai un puro e semplice feticismo della tradizione: l’identità, dice il nostro in tutti i suoi scritti, vale qualcosa, acquista *valore* e produce “agency” solo in quanto informa di sé gli esseri umani, li educa, li trasforma in persone. L’identità si incarna negli individui, ed è il *romanzo* della loro vita, e quindi anche il progetto di cosa vogliono essere e a quale modello ideale vogliono conformarsi.

La politica cessa di essere un *modus vivendi* tra attori indipendenti, e diventa strumento di edificazione di un uomo migliore. E dunque, nel linguaggio della politica, nella scienza politica, è opportuno che entrino, nel futuro, sempre più le considerazioni su cosa l’umanità è e progetta di essere. Questa è un’umanità che ha raggiunto un potere spaventosamente grande: può distruggere la Terra, il che significa che la Terra esiste solo con la sua approvazione. Basta questo per renderci conto che ormai essa è, *immediatamente e senza scampo*, non più una colonia di animali che vivono *in* un mondo, bensì è *il mondo*. E la politica non è più l’arte di tenere insieme un sistema che sta *dentro* un ambiente, ma il progetto di consegnare alle generazioni future, e collaborando con esse, *un mondo*, un tutto: ragionare politicamente significherà sempre più progettare questo tutto. È questo, crediamo, l’uso più ragionevole che si può fare del comunitarismo nella versione di Taylor: esso ci rammenta che per fare politica, e godere della libertà, dobbiamo innanzitutto decidere cosa vogliamo essere e a quali scopi è rivolta la civiltà.

CANDIDA MESSORI

DEMOCRAZIA E VALORI LIBERALI
IN RONALD DWORKIN

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Una definizione di democrazia. – 2.1. Due concezioni di democrazia. – 2.2. Democrazia e uguaglianza. – 3. Democrazia e maggioritarismo. – 3.1. Democrazia e potere della maggioranza. – 3.2. Il Costituzionalismo. – 3.3. I diritti delle minoranze. – 4. Democrazia e valori liberali. – 4.1. Un nuovo modello di comunità politica. – 4.2. Liberalismo e democrazia: un rapporto difficile. – 4.3. Dworkin e l'universo liberale.

1. *Introduzione.* – La grande novità apportata da Dworkin alla teoria politica, in particolare al pensiero liberale, deriva dall'affascinante proposta di un nuovo modo di concepire la comunità politica, il modello di comunità democratica, liberale e integrata.

In questo saggio mi propongo non solo di analizzare questo nuovo modo di concepire la comunità, ma anche di studiare il modo in cui Dworkin si pone nei confronti del pensiero liberale e di verificare se questa nuova concezione lo divida dall'orizzonte a cui egli è tradizionalmente appartenuto e tuttora appartiene. Vorrei inoltre ripercorrere il processo che ha portato Dworkin a questi esiti e analizzare le definizioni di cui egli si è servito per giungere alla elaborazione del concetto di democrazia che sta alla base della sua nuova concezione di comunità.

Prima di procedere vorrei premettere che il principio di democrazia non è stato sviluppato da Dworkin in maniera isolata. A esso il filosofo statunitense ha dedicato la quarta parte di un importante saggio intitolato *What is Equality?* e la sua analisi risulta perciò solo parte, forse parte conclusiva, di un disegno teorico ben preciso, finalizzato allo sviluppo e svolgimento del principio dell'uguaglianza; Dworkin intende quest'ultima come *equal concern*, cioè come diritto

a un trattamento come eguali, il cui sviluppo non rappresenta soltanto il momento iniziale dell'opera teorico-politica dworkiniana, ma ne costituisce il filo conduttore e fulcro ⁽¹⁾.

Il concetto di democrazia risulta perciò strettamente connesso con quello dell'uguaglianza. Preciso intento di Dworkin è, infatti, quello di individuare le possibili strategie che permettano la conciliazione dei due ideali.

La concezione dell'uguaglianza che Dworkin predilige è l'uguaglianza di risorse, che va distinta dall'uguaglianza di benessere, la quale intende garantire a tutti i membri di una società uno stesso livello di benessere, accantonando, in tal modo, troppo semplicisticamente il problema della distribuzione dei beni all'interno della società, senza tenere conto di un insieme di fattori non facilmente superabili, come l'impatto dei talenti e della fortuna sulle scelte e quindi sulla vita delle persone. La concezione dell'uguaglianza di risorse, a differenza di quella appena descritta, sembra tenere in maggiore considerazione tali fattori e, pur non avanzando la pretesa di garantire a tutti lo stesso livello di benessere, è almeno in grado di offrire loro le opportunità di realizzare un certo benessere, opportunità che frutteranno a tutti in modo diverso, in relazione alle scelte che ognuno farà, alle diverse capacità e alla fortuna.

Dworkin, pur non ritenendo possibile la totale neutralizzazione di tali fattori sulla vita delle persone, non rinuncia a cercare degli stratagemmi in grado almeno di limitarne l'impatto, stratagemmi che però egli non è riuscito a giustificare e difendere fino in fondo.

Nell'analisi del valore della democrazia, come nell'esame del concetto dell'uguaglianza, Dworkin cerca di verificare se esso sia in sintonia con l'astratto principio dell'*equal concern*, che richiede che

⁽¹⁾ Dworkin distingue due modi di definire il concetto di uguaglianza: come diritto a un *uguale trattamento* e come diritto a un *trattamento come eguali*. La prima definizione richiede che i cittadini, all'interno di uno Stato, siano trattati tutti allo stesso modo, cioè che abbiano diritto alla stessa distribuzione di beni e opportunità; la seconda definizione richiede, invece, che i cittadini siano trattati dal proprio Stato con lo stesso rispetto e la stessa considerazione. Il secondo concetto di uguaglianza, prediletto da Dworkin e considerato primario dal liberalismo (mentre il primo è derivato), può essere interpretato in due modi diversi, in quanto può voler dire o che il governo ha il dovere di essere neutrale riguardo alle diverse concezioni morali, e che quindi le sue decisioni politiche devono essere indipendenti da tali questioni, oppure che lo Stato non può trattare i suoi cittadini come eguali se prescinde da una qualche teoria sul bene, quindi non può prendere le sue decisioni indipendentemente da essa. Il liberalismo accetta solo al prima interpretazione, perché tra le due è l'unica che permetta la conciliazione dell'uguaglianza con il principio liberale di neutralità.

tutti i cittadini siano trattati dal proprio Stato con lo stesso rispetto e la stessa considerazione. Se la concezione di uguaglianza di risorse è quella che meglio si concilia con il principio dell'*equal concern*, la concezione di democrazia che realizza con più efficacia tale conciliazione è quella che egli definisce la *communal conception*, l'unica concezione la quale, secondo il filosofo statunitense, sia in grado di offrire un resoconto adeguato del valore della integrazione, cioè dell'esigenza di ogni cittadino di sentirsi partecipe in modo attivo della vita della propria comunità, condividendo con essa perdite e gioie.

Il concetto di democrazia, nonostante il suo apparente ruolo di subordinazione rispetto a quello dell'uguaglianza, occupa, nell'opera dworkiniana, non solo un posto di importanza e rilievo, ma anche di grande novità e attualità. È infatti nell'analisi di tale principio che Dworkin, pur rimanendo legato all'orizzonte liberale e ai valori del liberalismo, dei quali egli può essere considerato uno strenuo difensore, ha manifestato con maggiore evidenza il suo spirito innovatore e democratico, dimostrando di sapersi muovere con autonomia nell'universo cui appartiene e di essere in grado di fare un passo avanti rispetto ai suoi contemporanei e predecessori, arricchendo così la dottrina liberale.

La conciliazione dell'importante valore dell'integrazione con i classici valori liberali di libertà, autonomia individuale, neutralità dello Stato, pluralismo, tolleranza è, a mio avviso, l'esito più proficuo a cui egli, con le sue riflessioni, è giunto, un esito importante a cui forse mai nessuno prima di lui era pervenuto. Tale conciliazione, che costituisce la base del nuovo modello ideato dal giurista statunitense, è il frutto di una lunga ricerca, e si inserisce all'interno di un processo di maturazione nel quale egli ha tentato di superare i maggiori ostacoli di fronte a cui il liberalismo si è trovato e di rispondere in modo adeguato alle critiche a esso rivolte dai teorici del comunitarismo.

Per porre in evidenza questi temi e la loro rilevanza, ho strutturato questo lavoro in tre parti principali. Nella prima parte analizzo il modo in cui Dworkin intende il concetto di democrazia e le possibili strategie che, a suo avviso, possono permettere la conciliazione di questo valore con quello dell'uguaglianza. Partendo dalla definizione di democrazia, nella seconda parte intendo studiare la distinzione tracciata da Dworkin tra questo concetto e il maggioritarismo, ovvero il potere della maggioranza di prendere decisioni e plasmare l'ambiente etico-morale secondo le proprie convinzioni, molto spesso senza tenere conto delle opinioni della minoranza. Inoltre vorrei esaminare le misure prese negli Stati Uniti contro questo modo di gesti-

re il potere e in difesa dei diritti delle minoranze. La terza parte è quella dedicata al nuovo modello di comunità politica che Dworkin propone, un modello di comunità democratica che persegue i valori liberali. Attraverso l'analisi di questa nuova e affascinante concezione di comunità cercherò di porre in luce il ruolo che Dworkin tuttora riveste all'interno dell'universo liberale e di stabilire se e in che misura egli si è allontanato dalle posizioni di altri pensatori a lui affini.

2. *Una definizione di democrazia.* – Scopo di questo articolo, come ho già detto nell'introduzione, è quello di analizzare la nuova concezione di comunità politica, democratica e liberale, proposta da Dworkin. A tal fine sarà necessario preliminarmente stabilire che cosa il filosofo statunitense intenda per democrazia e analizzare il modo in cui questo concetto si inserisce all'interno della sua opera politica.

2.1. *Due concezioni di democrazia.* – Per poter proporre la sua concezione di democrazia, Dworkin parte, conformemente a tutta la tradizione occidentale, dal concetto di comunità, intendendo con quest'ultima una struttura molto complessa che dovrebbe essere governata da un corpo di rappresentanti eletti dal popolo e capaci di gestire gli affari pubblici nell'interesse comune.

Questo modo di definire la comunità sembra accordarsi perfettamente con l'astratto principio dell'eguaglianza, l'*equal concern*, che richiede che tutti i cittadini siano trattati dal proprio Stato con lo stesso rispetto e la stessa considerazione:

“Questo principio richiede che il governo agisca in modo da rendere migliori le vite dei cittadini e dimostri il medesimo interesse nei confronti di ogni membro” (PE, p. 1) ⁽²⁾.

⁽²⁾ Nelle note e per i riferimenti testuali, le opere di Dworkin più citate nel corso del lavoro saranno indicate con le seguenti sigle: *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, trad. it. *I diritti presi sul serio*, Bologna, il Mulino, 1982: DPS; *What is Equality: Part IV: Political Equality*, in “San Francisco Law Review”, 1987: PE; *Equality, Democracy and Constitution*, in “Alberta Law Review”, 1990: EDC; *Liberal Community*, in “California Law Review”, 1989, vol. 77, n. 3, pp. 479-504, trad. it. *La comunità liberale*, in *Comunitarismo e Liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 195-228: CL; *Fondamenti filosofici per la neutralità liberale*, trad. it. in *La giustizia sociale nella filosofia americana contemporanea*, a cura di S. Maffettone, Napoli, Guida, 1990: FFNL. Le traduzioni dei passi tratti dai testi di Dworkin di cui non sia qui indicata edizione italiana sono mie.

Una comunità definita in questi termini e in perfetto accordo con l'*equal concern* non può che essere una comunità democratica. A sua volta il concetto di democrazia può essere interpretato attraverso due letture, quella *statistical* e quella *communal*.

Per la concezione *statistical*, la democrazia è quella forma di governo nella quale le decisioni sono assunte dai cittadini considerati singolarmente, mentre per la concezione *communal* i cittadini costituiscono un unico corpo, un'entità separata, e non sono semplicemente una somma aritmetica di individui. Quest'ultimo modo di intendere la comunità democratica ci ricorda molto da vicino la *Volontà Generale* di Rousseau, cioè il Corpo politico al quale i singoli individui alienano tutti i loro beni e diritti per riprenderseli rafforzati in qualità di cittadini, ovvero di parti costitutive di questo stesso Corpo. In altre parole, con l'alienazione totale i cittadini non perdono i loro diritti naturali, in quanto questi assumono la forma di diritti civili.

Il cittadino, quindi, non è sottomesso a una volontà superiore, ma, essendo egli stesso parte di questa volontà, non perde la propria libertà, anzi solo all'interno dello Stato egli può godere della vera libertà, la libertà morale, che *sola rende l'uomo veramente padrone di sé*. Solo associandosi gli uomini potranno godere di quei diritti e benefici di cui nello stato di natura non avrebbero mai goduto; per questo motivo essi sono desiderosi di

“trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima” ⁽³⁾.

La concezione di democrazia che Dworkin sembra prediligere e che meglio si concilia con il principio dell'*equal concern* è la concezione *communal*, perché solo in una democrazia strutturata secondo tale concezione i cittadini si sentono veramente partecipi della vita della propria comunità e sono disposti a caricarsi delle responsabilità per tutto ciò che il proprio Paese fa o ha fatto in passato.

La concezione *communal* considera questa unità di responsabilità come un fatto non meramente individuale, ma anche collettivo, a differenza della concezione *statistical* che lo considera come un fatto esclusivamente individuale.

La concezione *communal* di democrazia può essere considerata o nella sua forma integrata, che richiede che i cittadini si sentano partecipi della vita della propria comunità e cooperino per migliorarla,

⁽³⁾ J.J. ROUSSEAU, *Contratto Sociale*, trad. it. in *Scritti Politici*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 93: CS.

senza tuttavia rinunciare a perseguire i propri piani e progetti personali, mantenendo quindi una certa autonomia di giudizio e movimento rispetto alla comunità nella quale vivono; oppure nella forma monolitica, secondo la quale i cittadini non devono semplicemente fare proprie le responsabilità della propria comunità, ma devono condividere con essa anche un'unità di giudizio, ossia essi devono essere talmente integrati all'interno del proprio Paese da perdere la propria autonomia di azione e giudizio e quindi anche la propria identità individuale:

“Nel caso dell'azione collettiva integrata, le distinte capacità degli individui che vi partecipano creano un'unità di responsabilità, ma non creano un'unità di giudizio: l'unità di giudizio rimane completamente individuale. Nel caso di azione monolitica, al contrario, sia l'unità di responsabilità che quella di giudizio sono collettive” (EDC, p. 336).

Quest'ultimo modo di concepire la comunità, secondo Dworkin, conduce inevitabilmente a una struttura dispotica e totalitaria. Per questo egli predilige, come vedremo anche in seguito, la concezione *communal* di democrazia nella sua forma integrata, cioè quella concezione che riesce a fornire un resoconto adeguato del principio dell'integrazione, senza tuttavia trascurare i valori dell'autonomia e della libertà individuale che consentono alle persone di realizzare i propri progetti di vita e di mantenere il giusto distacco rispetto alla comunità in cui sono inserite.

Per ottenere un giusto equilibrio tra principi comunitari e valori individuali, la concezione prediletta dal filosofo statunitense deve necessariamente fare riferimento a e deve potersi fondare su tre importanti principi: di partecipazione, di controllo e di indipendenza.

Il principio di partecipazione richiede che i membri di una comunità prendano parte in modo attivo alla vita della comunità stessa, e che rivestano un ruolo politico ben preciso il quale consenta loro di realizzarsi come cittadini con una propria identità, ponendoli in grado cioè di scindere il proprio potere politico dalle decisioni collettive dell'intera comunità. Questo importante valore è strettamente connesso con l'astratto principio dell'uguaglianza, in quanto richiede non semplicemente che ogni cittadino eserciti un certo potere, ma che questo potere sia distribuito in modo equo tra tutti i membri di una comunità:

“Il principio di partecipazione è democratico [...] in virtù della sua seconda parte, che richiede che ogni membro rivesta un ruolo coerente [*consistent*] con il principio dell'uguaglianza” (EDC, p. 338).

Solo inteso in questo senso tale principio è in grado di giustificare alcuni aspetti importanti di una democrazia, come il suffragio universale, la scelta dei rappresentanti e l'esercizio di alcune libertà fondamentali, come la libertà di parola o di protesta.

“Il principio di partecipazione è sufficiente per spiegare il motivo per il quale noi associamo l'idea di democrazia a quella di suffragio universale o quasi e di voto singolo, e all'idea di strutture di rappresentanza che rendono [...] pubbliche le funzioni politiche” (*ibidem*).

L'appartenenza a una comunità implica un'azione reciproca tra i membri che la rappresentano e tutti gli altri cittadini, i quali hanno scelto i rappresentanti proprio perché agiscano nell'interesse collettivo e siano in grado di difendere i diritti dell'intera comunità e di gestire il potere che è stato loro conferito in accordo con il principio dell'uguaglianza. Tuttavia, è necessario che i cittadini svolgano una funzione di controllo sui loro rappresentanti, in modo da poter verificare l'effettivo rispetto di tale principio. Solo in questo modo, infatti, essi si sentiranno parti costitutive di un unico corpo collettivo, che prende le sue decisioni delle quali tutti, nessuno escluso, sono responsabili.

Il principio del controllo rappresenta, quindi, un valido strumento nelle mani del popolo, in quanto costituisce una garanzia contro un eventuale esercizio tirannico del potere da parte della maggioranza; esso cioè impedisce alla maggioranza di plasmare l'ambiente etico e morale secondo le proprie convinzioni e aspirazioni, senza tenere conto dei diritti e delle esigenze della minoranza, e di prendere decisioni ingiuste e contrarie a ciò che l'*equal concern* richiede:

“La concezione comune [*communal*] di democrazia rende conto di una convinzione che molti di noi condividono: che una società nella quale la maggioranza distribuisce le risorse in modo ingiusto è tanto antidemocratica quanto iniqua” (EDC, p. 339).

Perché si possano strutturare gli assetti politici ed economici della comunità compatibilmente con il principio dell'*equal concern* è opportuno, se non necessario, che la collettività assuma tale valore come un bisogno astratto, sperando che chi gestisce il potere possa dare una giusta e valida interpretazione di esso e agisca sempre in buona fede; infatti, una comunità che agisce ingiustamente e che non mostra nessun interesse per i diritti delle minoranze non può essere considerata democratica:

“Un sistema politico a suffragio equo, nel quale la maggioranza distribuisce ogni cosa a suo favore senza mostrare nessun interesse per il destino di qualche gruppo razziale o altra minoranza, non è considerato semplicemente un’ingiusta democrazia secondo la concezione comune, ma non è considerato affatto una democrazia” (EDC, pp. 339-340).

Una concezione integrata di democrazia deve, inoltre, permettere ai suoi cittadini di realizzarsi anche come singoli individui, cioè deve garantire un clima di libertà e tolleranza nel quale ognuno possa maturare le proprie convinzioni politiche e morali. A questo riguardo interviene il principio di indipendenza, il quale consente a ogni individuo di soddisfare le proprie aspirazioni e di raggiungere i propri obiettivi, pur condividendo con gli altri membri della comunità valori importanti, indispensabili per una piena e completa maturazione ⁽⁴⁾. Anche il principio di indipendenza si accorda perfettamente con quello dell’*equal concern*, in quanto garantisce che tutti siano trattati con lo stesso rispetto e considerazione e che la comunità non adotti dei mezzi coercitivi per ottenere la convinzione dei suoi cittadini, perché questo andrebbe contro la stessa dignità umana e il diritto di ogni persona al rispetto delle proprie convinzioni e delle scelte che ognuno è libero di fare, anche quando queste dovessero confliggere con la moralità popolare:

“I cittadini di una comunità integrata devono essere incoraggiati a vedere i propri giudizi etici e morali come parte della loro responsabilità piuttosto

⁽⁴⁾ Il principio di indipendenza, per esempio, entra in gioco nel caso dell’aborto. Se ammettiamo che il feto non sia una persona costituzionale al momento del concepimento, ci dobbiamo chiedere se la donna abbia il diritto di abortire. Possiamo rispondere a tale quesito dicendo che la comunità ha l’interesse di garantire la sopravvivenza del feto, cioè di una vita potenziale. Tale argomento è sorretto dal principio del controllo, il quale richiede che a nessun membro della comunità sia negato il diritto a un trattamento come uguali; le leggi anti aborto sembrano proteggere i diritti delle donne più indifese. Possiamo rispondere al quesito posto sopra in un altro modo, sostenendo che la decisione di una donna di abortire non è una decisione facile e che una democrazia genuina deve dare alla donna la possibilità di sviluppare la propria personalità morale, rispettando le sue decisioni. Questo argomento si lega in modo diretto al principio di indipendenza che, come abbiamo visto, difende e protegge la libertà degli individui. Se adottiamo la concezione *communal* di democrazia dobbiamo argomentare per, piuttosto che contro, la decisione *Roe v. Wade* (410 US 113, 1973) che si è pronunciata in favore dell’aborto entro il sesto mese di gravidanza della donna, o anche entro il terzo trimestre qualora la gravidanza ponesse in serio pericolo la vita o la salute della madre: “Le considerazioni democratiche, se sono rilevanti, argomenterebbero per, piuttosto che contro, la decisione *Roe v. Wade* della Corte Suprema. La concezione comune, generalmente, considera democrazia e limite costituzionale non come antagonisti, ma come partners dall’inizio” (EDC, p. 346).

che della responsabilità dell'unità collettiva [...]. Il principio di indipendenza perciò insiste che un governo non imponga ai propri cittadini delle convinzioni riguardo a questioni politiche, etiche o morali, ma che, al contrario, agisca affinché si creino quelle circostanze che incoraggino i cittadini a maturare delle convinzioni, riguardo a tali questioni, attraverso il proprio giudizio riflessivo e [...] individuale" (EDC, p. 340).

2.2. *Democrazia e uguaglianza.* – L'intento di Dworkin nell'analizzare il concetto di democrazia è quello di verificare se esso sia sempre in perfetto accordo con il principio dell'uguaglianza. Per fare ciò egli ricerca delle strategie che rendano possibile la conciliazione dei due ideali, la *dependent* e la *detached conception*.

La differenza principale tra le due concezioni consiste nel fatto che, mentre la prima considera la democrazia come un sistema politico che deve fornire i mezzi per realizzare obiettivi egualitari e quindi richiede che una comunità democratica sia valutata solo sulla base dei risultati che il processo politico è in grado di conseguire, la seconda, invece, definisce la democrazia come un sistema avente come unico scopo la distribuzione del potere politico, senza perciò tenere conto dei risultati, anche non prettamente politici, che una comunità democratica è capace di ottenere:

“Il primo approccio offre quella che chiamerò interpretazione [...] dipendente [*dependent interpretation*] di democrazia, poiché suppone che la migliore forma di democrazia sia quella forma che, con più probabilità, produce quelle decisioni e risultati sostanziali attraverso i quali tutti i membri della comunità sono trattati con lo stesso rispetto [...]. Il secondo approccio, al contrario, produce quella che chiamerò una interpretazione [...] imparziale [*detached interpretation*] di democrazia. Essa richiede che noi giudichiamo l'equità o il carattere democratico di un processo politico, guardando soltanto agli aspetti di quel processo, chiedendoci soltanto se esso distribuisca il potere politico in modo equo, non quali risultati esso promette di produrre" (PE, pp. 3-4).

Dei due aspetti che dovrebbero caratterizzare ogni democrazia, quello *distributional* e quello *participatory*, la concezione imparziale (*detached*) considera solo il primo, mentre la concezione dipendente (*dependent*) tiene conto di entrambi. Quest'ultima, cioè, ritiene indispensabile, per rendere conto in modo soddisfacente della concezione integrata di democrazia, riconoscere una certa importanza anche al principio di partecipazione, che può essere inteso o come la capacità di esercitare un proprio ruolo all'interno del processo politico (*symbolic participation*) o come la capacità di assolvere tale ruolo con passione (*agency participation*) o ancora come quella capacità di sentirsi coinvolto in modo forte in tutte le attività della propria comunità, condividendo con essa perdite e gioie (*communal participation*).

L'apparente attrattiva della *detached conception* sta nella sua neutralità e nel fatto che essa garantisce un distacco tra la vita dei singoli individui e la comunità nel suo complesso. Questa concezione di democrazia è neutrale ai diversi modi di intendere le differenti questioni di teoria politica, come quelle concernenti la giustizia; per esempio la questione se considerare la tassa sul reddito un furto dello Stato o se considerare ingiuste le leggi contro la pornografia. I cittadini sono spesso in disaccordo su tali problemi e quindi devono accettare le decisioni che si raggiungeranno attraverso il processo politico, anche se esse non rispecchieranno le convinzioni di alcuni di loro, i quali quindi si dovranno adattare. Secondo la *detached conception* il disaccordo su determinate questioni politiche, come per esempio la giustizia, non implica anche un disaccordo sulle procedure politiche, che rimangono quindi intatte, mentre la *dependent conception* afferma che in una comunità politica tutti i cittadini devono necessariamente condividere le stesse opinioni, almeno per quanto riguarda alcune questioni politiche fondamentali; un disaccordo su tali questioni riflette, infatti, un disaccordo riguardo al modo di intendere il processo politico, con le sue procedure e istituzioni.

Poste le cose in questi termini, il riferimento a Rawls mi sembra inevitabile. Nelle sue due opere più importanti, *Una teoria della giustizia* e *Liberalismo politico*, egli propone, come è noto, una concezione forte di giustizia che possa essere condivisa da tutti i membri della società, un terreno comune sulla base del quale ognuno possa esprimere e realizzare la propria concezione del bene o di vita buona. In *Liberalismo politico* Rawls pone ancor di più l'accento, rispetto alla sua opera precedente, sulla necessità di trovare una concezione comune di giustizia che sia in grado di ottenere il consenso per intersezione di tutte le diverse dottrine filosofiche e morali ragionevoli che devono trovare una realizzazione in un clima di reciproco rispetto:

“Il liberalismo politico è alla ricerca di una concezione politica della giustizia che possa [...] conquistare, in una società di cui è regola, il consenso per intersezione di dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli”⁽⁵⁾.

Solo una concezione di giustizia di tal sorta sarà in grado di garantire alla società stabilità e sicurezza, permettendo ai membri di

(5) J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, trad. it. *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 28: LP.

tale società di vivere in un clima disteso e di realizzare i propri progetti in modo libero e nel rispetto reciproco ⁽⁶⁾.

La concezione rawlsiana è quindi per certi versi molto vicina alla *detached conception*, la quale però in definitiva, a mio avviso, non è in grado di attuare la conciliazione dell'ideale di libertà e autonomia individuale con quello dell'integrazione e della partecipazione, condivisi in modo forte da tutti i membri della comunità. Dworkin, tuttavia, pur non prendendo posizione in proposito, preferisce optare per una nuova strategia, la *pure dependent conception*, la quale, pur comprendendo alcuni aspetti di entrambe, non si identifica con nessuna di esse, e si distanzia in alcuni punti importanti dalle prospettive di Rawls, ponendo dei problemi di altro tipo.

I due quesiti ai quali la nuova concezione ideata da Dworkin tenta di rispondere concernono infatti il modo in cui il potere possa essere distribuito all'interno della società e come l'uguaglianza di potere politico possa essere definita. Il potere politico può essere distribuito sia lungo la dimensione orizzontale, nella quale viene confrontato il potere esercitato dai diversi cittadini, sia lungo la dimensione verticale, nella quale il potere rivestito dai cittadini viene posto a confronto con quello espresso dai loro governanti; adottando entrambe le dimensioni si potrà auspicare una distribuzione equa del potere politico.

Si pone ora il problema di definire l'uguaglianza di potere politico; a tal proposito Dworkin fa riferimento a due forme di uguaglianza-

⁽⁶⁾ Una tale concezione di giustizia deve essere caratterizzata, secondo Rawls, da tre aspetti diversi. Innanzitutto deve potersi applicare alla struttura di base della società, intendendo con questo termine l'insieme delle sue istituzioni politiche, sociali ed economiche; deve inoltre presentarsi come una teoria politica autonoma, distinta cioè da tutte le dottrine morali e filosofiche che ogni cittadino è libero di elaborare e perseguire, ma capace al contempo di fungere da sfondo e da sostegno per esse; infine deve garantire il consenso per intersezione di tutte le dottrine comprensive ragionevoli (dottrine morali, filosofiche e religiose), ognuna con una propria concezione del bene. A tale scopo Rawls fa ricorso a due concezioni fondamentali: una concezione della persona e una concezione della cooperazione sociale. La prima concezione è fondamentale in una teoria della giustizia come equità, in quanto essa si riferisce al modo in cui i cittadini si pongono di fronte a se stessi e di fronte agli altri, costituendo una rete di relazioni sociali e politiche. La cooperazione contiene due elementi: il ragionevole, che concerne l'idea della cooperazione sociale tesa al reciproco vantaggio; il razionale, che riguarda, invece, il vantaggio che ogni individuo cerca di promuovere per sé. Da questi due elementi scaturiscono due poteri morali: la capacità di avere il senso del diritto e della giustizia e la capacità di promuovere la propria concezione del bene. Tuttavia, sarà possibile la convivenza di concezioni diverse solo se viene garantito un sistema di libertà per tutti; soltanto in una posizione iniziale dove tutti sono uguali e dotati di razionalità, è possibile scegliere quei beni primari che permettano a ognuno di perseguire la propria concezione del bene.

za: l'uguaglianza di impatto e l'uguaglianza di influenza. La prima può essere valutata in base alla capacità dei cittadini di scegliere o di votare per una proposta o un candidato, mentre la seconda è valutabile in riferimento alla capacità di esercitare una certa influenza sugli altri, inducendoli a votare per un determinato candidato o una proposta. La dimensione verticale può essere applicata solo all'uguaglianza di influenza, che fa leva su un principio fortemente egualitario, secondo il quale in una democrazia è ingiusto che un cittadino ricco eserciti una maggiore influenza rispetto a un cittadino povero, principio che può essere interpretato o connettendo l'uguaglianza di influenza con l'uguaglianza politica, oppure descrivendo la prima come un ideale generale e sostenendo che è ingiusto che esistano troppe persone ricche perché questo viola il principio dell'uguaglianza e pone molti individui in notevole svantaggio.

Non convinto di queste interpretazioni dell'uguaglianza di influenza, Dworkin, per contrastare l'ineguaglianza di potere politico, ricorre a un principio generale che anima la sua concezione comune di democrazia, il principio, cioè, secondo il quale in una comunità attraente i cittadini si devono sentire perfettamente integrati in essa e devono essere capaci di connettere la propria esperienza personale con la vita politica ed economica della propria comunità.

Tuttavia l'uguaglianza di influenza, secondo Dworkin, può essere accettata solo all'interno di una comunità nella quale i cittadini sono disposti a lottare solo per se stessi, per la realizzazione di obiettivi personali, e non per la propria comunità. Quest'ideale, che appariva così attraente, sembra in definitiva estraneo a una concezione comune di società e a una forma di Stato repubblicana.

“A una società attraente sta molto a cuore un altro obiettivo che l'attività politica dovrebbe raggiungere: che i cittadini dovrebbero essere più stimolati a far confluire il più possibile la loro vita ed esperienza morale nella vita politica. Ma le persone che accettano l'uguaglianza di influenza come una costrizione politica non possono comportarsi politicamente come agenti morali [*moral agency*] [...]. Così l'ideale di uguaglianza di influenza, anche se fosse raggiunto, sarebbe attraente soltanto all'interno di una comunità nella quale la politica fosse parte della sua vita economica, un altro teatro nel quale ogni persona lotta solo per raggiungere la miglior vita per se stessa, per la propria famiglia e per i propri amici” (EDC, pp. 334-335).

In definitiva Dworkin non offre alcuna soluzione al problema dell'ineguaglianza di potere politico, anzi riconosce che la realizzazione della totale eguaglianza in campo politico è un obiettivo irraggiungibile, anche se molti filosofi ingenuamente credono ancora che ciò possa avverarsi.

3. *Democrazia e maggioritarismo*

3.1. *Democrazia e potere della maggioranza.* – Perché si crei una perfetta conciliazione tra la concezione di democrazia prediletta da Dworkin e il principio dell'uguaglianza, così come egli lo intende, è necessario tenere ben distinti due concetti molto spesso confusi, cioè il concetto di democrazia, intesa come sistema politico nel quale tutte le decisioni sono assunte dai cittadini per mezzo dei loro rappresentanti e nel quale ognuno persegue sia i propri piani e progetti personali, sia importanti fini comunitari; e quello di potere della maggioranza. Infatti, sebbene le decisioni politiche debbano generalmente rispecchiare la volontà della maggioranza dei cittadini, questo non deve comportare che tale maggioranza si arroghi il diritto di plasmare l'ambiente etico e morale come meglio crede, indipendentemente dalle opinioni e convinzioni della minoranza, come sostiene l'argomento maggioritarista:

“L'argomento non dà per scontato che le opinioni morali di qualunque minoranza siano inferiori o malvage, ma solo che quando le opinioni si dividono riguardo al migliore ambiente etico per la comunità è ingiusto permettere a una minoranza di dettare legge alla maggioranza [...]. Ma la democrazia non richiede che tutte le decisioni politiche seguano il modello *asso-piglia-tutto*. Al contrario, in una sfera centrale della vita – l'ambiente economico – la giustizia richiede esattamente l'opposto” (CL, pp. 197-198).

Naturalmente nessuno possiede un diritto incondizionato alla libertà, e infatti l'ambiente etico, così come quello economico, ha bisogno di leggi che lo proteggano da eventuali monopolizzazioni, al fine di evitare che una minoranza possa esercitare un potere troppo esteso. Questo, tuttavia, non deve confliggere con il principio secondo il quale ogni cittadino deve poter esprimere le proprie convinzioni e, nella misura in cui questo fosse possibile, realizzarle, senza essere limitato o osteggiato dalla moralità popolare.

In definitiva, quindi, l'argomento maggioritarista nella sua accezione forte è rigettato:

“Ciascun membro della maggioranza ha diritto soltanto a un equo impatto sul suo ambiente – lo stesso impatto che ha ciascun altro singolo individuo” (CL, p. 199).

Questo assunto è avvalorato dall'importante principio liberale di neutralità, il quale richiede che all'interno di una comunità si crei un consenso unanime sul modo di intendere la giustizia e sul modo di strutturare l'ambiente politico ed economico della comunità; tuttavia

questo consenso deve anche permettere la convivenza di concezioni morali plurime e diverse che ognuno deve essere libero di abbracciare.

Il concetto di neutralità è, quindi, strettamente connesso con il principio di tolleranza che ogni Stato dovrebbe perseguire. In *La comunità liberale* e in *Fondamenti filosofici per la neutralità liberale*, Dworkin controbatte un argomento molto noto avanzato dai comunitaristi contro la tolleranza liberale, cioè quello fondato sul paternalismo, che assume questa forma:

“Poiché [...] gli omosessuali o i *couch potatoes* condurranno vite migliori, che vale la pena di vivere, se essi tornano sulla retta via, la società, nel loro interesse, dovrebbe costringerli a comportarsi così” ⁽⁷⁾ (FFNL, p. 66).

Per poter sviluppare questo argomento si rende necessaria la distinzione tra benessere volizionale e benessere critico. Il primo viene raggiunto dagli individui quando essi ottengono ciò che desiderano; il secondo quando ottengono quelle cose che migliorano la loro vita e la cui assenza di sicuro la peggiora.

Sulla base di questa distinzione se ne può tracciare un'altra tra paternalismo volitivo e paternalismo critico:

“Il paternalismo volitivo suppone che la coercizione possa talvolta aiutare gli individui a raggiungere ciò che essi già vogliono raggiungere, e per questa ragione è nel loro interesse volitivo. Il paternalismo critico suppone che la coercizione possa talvolta offrire agli individui vite che sono migliori di quelle che essi ora reputano buone, e perciò è nel loro interesse critico” (FFNL, pp. 67-68).

L'argomento contro la tolleranza liberale è un argomento basato sul paternalismo critico e per poterlo capire a fondo dobbiamo guardare alle componenti della vita di una persona. Esistono due modi di concepire la vita delle persone: visione additiva e visione costitutiva. La prima considera gli elementi che costituiscono la vita delle persone in un modo isolato, affermando che il valore della vita di queste ultime è indipendente dalla loro approvazione; la seconda, invece, ritiene che nessun ingrediente possa avere valore senza una approvazione.

Naturalmente il punto di vista costitutivo è migliore del punto di vista aggiuntivo, sebbene sia necessario considerare le condizioni in cui avviene l'approvazione, in quanto una approvazione estorta con la forza non migliora la vita delle persone:

⁽⁷⁾ Il *couch-potato* è una persona totalmente passiva che trae divertimento solo dalla televisione.

“Non miglioreremmo la vita di qualcuno, anche se questi approvasse il mutamento che abbiamo determinato, se i meccanismi che utilizzassimo per assicurarci del cambiamento diminuissero la sua capacità di ponderare in modo riflessivo sui vantaggi critici del mutamento. Le minacce di pena capitale corrompono piuttosto che migliorare il giudizio critico, e anche se le conversioni che inducono fossero sincere, queste conversioni non possono essere considerate genuine ai fini di determinare se le minacce hanno migliorato la vita di qualcuno” (CL, pp. 204-205).

In definitiva Dworkin sostiene che il principio di neutralità deve essere condiviso da tutti i membri della società. Tuttavia, egli riconosce che il liberalismo non può essere neutrale nei confronti del benessere critico, dal momento che esso prende posizione tra punto di vista additivo e costitutivo, esprimendo una predilezione per il secondo. In particolare, secondo il filosofo statunitense, esso non è neutrale nei confronti dello star bene critico in terza persona:

“Il liberalismo non è neutrale nei confronti dello star bene critico per così dire in terza persona. Esso assume la concezione controversa, per esempio, secondo la quale il paternalismo puro non può rendere la vita di qualcuno migliore nemmeno a conti fatti. Nondimeno il liberalismo [...] rimane neutrale nei confronti dello star bene critico in prima persona. Chi accetta questi argomenti, e le loro conclusioni politiche, rimane libero di accettare qualsiasi concezione sul proprio interesse critico avesse in precedenza” (FFNL, p. 71).

Le posizioni di Dworkin sul principio di neutralità concordano perfettamente con quelle di un altro pensatore liberale, John Rawls, il quale, come è noto, in *Una teoria della giustizia* prima e in *Liberalismo politico* poi, elabora una concezione di giustizia, articolata in due principi, che persone libere e razionali scelgono in una ipotetica posizione originaria e protette da un velo di ignoranza; questo è un espediente a cui Rawls ricorre per evitare che gli individui si lascino condizionare dalla propria posizione o dalla posizione degli altri membri della società e che facciano, quindi, una scelta iniqua⁽⁸⁾. Questa forte concezione di giustizia, come Rawls ribadisce con decisione in *Liberalismo politico*, deve garantire il consenso per intersezione di tutte le dottrine morali e filosofiche ragionevoli:

⁽⁸⁾ I due principi di giustizia sono enunciati da Rawls nel modo seguente: “Primo: ogni persona ha un uguale diritto alla più estesa libertà fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri. Secondo: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti” (*A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 66: UTG).

“Il liberalismo politico è alla ricerca di una concezione politica che possa [...] conquistare, in una società di cui è regola, il consenso per intersezione di dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli [...]. La migliore guida della ragione pubblica [...] è una concezione politica tale che tutti i cittadini possano fare propri i suoi principi e valori” (LP, p. 28).

Il principio di neutralità e ciò che esso comporta è stato pienamente accettato e difeso anche da altri due pensatori liberali, affini per certi versi a Dworkin, Ackerman e Larmore.

Ackerman pone la neutralità come uno dei principi fondamentali sui quali il liberalismo, e quindi uno Stato liberale, dovrebbe basarsi. Egli è convinto che tutti i problemi di una società complessa possono essere risolti solo in un dialogo razionale, aperto e tollerante, regolato dai principi di razionalità, coerenza e neutralità ⁽⁹⁾:

“Una comunità politica di individui diversi può organizzare la lotta per il potere al suo interno in modo compatibile col dialogo neutrale se prende misure per assicurare che:

- a) nessun cittadino domini geneticamente un altro;
- b) ciascun cittadino riceva un'educazione liberale;
- c) ciascun cittadino inizi una vita adulta in condizioni di uguaglianza materiale;
- d) ciascun cittadino possa liberamente scambiare i suoi diritti iniziali all'interno di un sistema transazionale flessibile;
- e) ciascun cittadino, al momento della morte, possa asserire di aver adempiuto i suoi doveri di tutela liberale, lasciando alla generazione successiva una struttura di potere non meno liberale di quella di cui egli stesso ha usufruito” ⁽¹⁰⁾.

Ackerman in *La giustizia sociale nello stato liberale* descrive la neutralità attraverso un'immagine:

“Proponendo il principio di neutralità, quindi, non immagino di stare difendendo una cittadella fortificata ai confini della civiltà moderna. Al con-

⁽⁹⁾ La razionalità è il principio secondo il quale ogniqualvolta una persona contesta la legittimità del potere altrui, deve essere anche in grado di fornire una valida spiegazione della sua contestazione. Il principio della coerenza sostiene che le giustificazioni addotte dalla persona che esercita il potere devono poter concordare con le ragioni avanzate per giustificare le altre rivendicazioni sul potere. Il terzo principio, quello della neutralità, afferma che una giustificazione non è valida quando il detentore del potere sostiene che la sua concezione del bene è migliore di quella espressa dai suoi concittadini o quando dichiara di essere superiore ai suoi concittadini, indipendentemente dalla propria concezione del bene.

⁽¹⁰⁾ B. ACKERMAN, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980, trad. it. *La giustizia sociale nello stato liberale*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 71-72: GSSL.

trario, sto puntando verso un territorio nel profondo entroterra culturale, che può essere raggiunto da innumerevoli sentieri argomentativi, provenienti da direzioni del tutto diverse” (GSSL, p. 52).

Anche nel liberalismo di Larmore occupa un posto speciale la nozione di neutralità, da lui considerata come *l'aspetto più caratteristico del liberalismo politico*. Egli ritiene che l'esigenza della neutralità dello Stato derivi dal fatto che

“nell'epoca moderna siamo arrivati a riconoscere che una vita piena può essere vissuta in una molteplicità di modi diversi, e che tra questi non esiste alcuna gerarchia distinguibile”⁽¹¹⁾.

Larmore giustifica l'ideale di neutralità appellandosi a due principi differenti: il dialogo razionale e l'uguale rispetto.

Il principio del dialogo razionale sostiene che quando due persone si trovano in disaccordo su un determinato problema devono scendere in un terreno neutrale per due sostanziali motivi:

“1) allo scopo di costruire, sulla base delle altre sue credenze, un argomento che persuaderà l'altro della verità della credenza contestata; oppure 2) allo scopo di passare a considerare un altro aspetto del problema dove maggiori paiono le possibilità di intesa” (SCM, p. 70).

Il principio dell'uguale rispetto, invece, consente a due persone in disaccordo di discutere civilmente, portando argomentazioni valide a favore della propria posizione.

In definitiva la concezione di democrazia che Dworkin ci offre non solo non è in contrasto con i valori liberali di neutralità e tolleranza, ma anzi è in grado di fornire una valida difesa di questi principi. Il tentativo di Dworkin di conciliare valori differenti, e quindi la sua nuova visione della comunità, si colloca all'interno del processo di maturazione che il pensiero liberale sta tuttora attraversando e non al di fuori di esso.

3.2. Il Costituzionalismo. – Al fine di evitare che la maggioranza eserciti un potere oppressivo, e quindi al fine di costruire una comunità democratica, equa, aperta, tollerante e attenta alle esigenze di tutti i suoi membri, sono state adottate negli Stati Uniti delle misure specifiche, come per esempio quella definita col termine “Costituzionalismo”, ov-

⁽¹¹⁾ C. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, trad. it. *Le strutture della complessità morale*, Milano, Feltrinelli, 1990, p. 60: SCM.

vero quella politica secondo la quale un qualche limite al potere legislativo deve poter essere consentito al fine di migliorare la democrazia.

Per applicare tale politica, è stata conferita ai giudici la facoltà di interpretare in modo personale le clausole costituzionali espresse in modo vago, come il *due process* o l'*equal protection of law*, in modo tale da consentire loro di prendere delle decisioni che, sebbene non prettamente giudiziali, fossero indirizzate in maniera tale da proteggere la posizione dei membri più deboli della comunità e i cui diritti sono da sempre stati violati:

“La teoria costituzionale sulla quale il nostro sistema di governo si fonda non è semplicemente una teoria maggioritaria; la Costituzione, e in particolare il *Bill of Rights*, è finalizzata a proteggere singoli cittadini e gruppi contro determinate decisioni che una maggioranza potrebbe assumere, anche quando questa maggioranza agisce in nome di ciò che ritiene sia l'interesse generale della comunità” (DPS, p. 241).

Tali clausole formulate in modo vago non offrono una concezione elaborata ed esaustiva dei principi che intendono difendere, ma si appellano a concetti generali come l'uguaglianza, la legalità, la libertà, senza attribuire a essi nessun particolare valore. Per esempio, quando dico a mio figlio che dovrebbe comportarsi in modo leale con gli altri, non intendo fornire nessuna particolare concezione di lealtà, ma intendo dargli delle semplici istruzioni di comportamento che egli applicherà nelle circostanze e nei modi che reputerà opportuni, quindi anche in quelle circostanze cui io non avevo pensato.

Anche i giudici, ispirati dai principi espressi dalla Costituzione, dovrebbero cercare di adattare gli *standards* costituzionali ai casi che stanno discutendo e a cui il legislatore non aveva pensato nello scrivere la Costituzione, e cercare per essi una valida soluzione.

La politica costituzionalista è stata osteggiata da tutti coloro che vedevano nei giudici dei rigidi interpreti della Costituzione e che quindi ritenevano che essi dovessero limitarsi ad applicare le clausole costituzionali senza dare di esse delle libere interpretazioni:

“Il programma di restrizione giudiziale [...] sostiene che le Corti dovrebbero permettere il mantenimento delle decisioni degli altri settori dell'apparato statale, anche quando queste offendono il sentimento degli stessi giudici riguardo ai principi previsti dalla dottrina costituzionale” (DPS, p. 247).

A favore dei programmi di restrizione giudiziale si sono pronunciate sia la teoria scettica, per la quale i cittadini non hanno dei diritti morali contro lo Stato, sia la teoria della deferenza che, pur riconoscendo ai cittadini tali diritti, ritiene che le Corti non possano pro-

nunciarsi in merito a essi, in quanto questo potere deve essere esercitato esclusivamente da organismi competenti.

Un argomento a cui la politica della deferenza ha fatto ricorso più volte è quello della democrazia, secondo il quale tali questioni devono essere affidate a organismi politicamente responsabili o a istituzioni democratiche. Secondo questo argomento un giudice non potrà mai salvaguardare in modo adeguato i diritti degli individui, in quanto, non preoccupandosi dell'impopolarità delle sue decisioni, potrebbe mettere il popolo nella condizione di non potersi difendere; i giudici, infatti, al contrario dei legislatori, non sono eletti dal popolo e perciò non sono da esso destituibili:

“Se i giudici raggiungono una decisione impopolare, il popolo non sarà in grado di difendersi sostituendoli. Anzi il popolo perderà il rispetto, non solo per i giudici, ma anche per l'istituzione e i procedimenti del diritto stesso, e la comunità risulterà meno coesa e stabile [...]. Questo argomento raccomanda con insistenza che i giudici non debbano pronunciare giudizi politici, nemmeno i giudizi politici in materia di diritti, poiché se la cosa fosse percepita produrrebbe come effetto la diminuzione del rispetto per il diritto”⁽¹²⁾.

Dworkin contesta l'argomento della democrazia sostenendo che non esiste alcun motivo per negare il trasferimento del potere dai legislatori ai giudici, anzi in determinate circostanze esso è persino auspicabile, in quanto potrebbe portare dei benefici alle minoranze, dal momento che le decisioni legislative sono sempre espressione della volontà della maggioranza a cui spesso la minoranza si deve sottomettere:

“Se i tribunali assumono come loro specifica responsabilità la protezione dei diritti individuali, allora le minoranze guadagneranno potere politico nella misura in cui abbiano di fatto accesso ai tribunali e nella misura in cui le decisioni dei tribunali riguardo ai loro diritti siano di fatto fondate” (QP, p. 30).

3.3. *I diritti delle minoranze.* – In alcuni Stati d'America, oltre al Costituzionalismo, sono state adottate da alcune Università le politiche di ammissione basate sul principio dell'*Affirmative Action*, il quale si pronunciava in difesa delle minoranze e contro un sistema politico che tendeva a proteggere esclusivamente i diritti della maggioranza, e quindi a identificare la democrazia con il potere della maggioranza, identificazione che Dworkin ha cercato di combattere⁽¹³⁾.

⁽¹²⁾ R. DWORKIN, *A Matter of Principle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; trad. it. *Questioni di principio*, Milano, Il Saggiatore, 1990, p. 27: QP.

⁽¹³⁾ Le politiche di ammissione basate sull'*Affirmative Action* erano state adottate da alcune università degli Stati Uniti per alleviare la tensione sociale causata

Il filosofo statunitense si è pronunciato a favore di queste politiche, anche se queste erano di fatto discriminanti; la sua posizione emerge chiaramente dalla analisi e discussione di alcuni casi giuridici, di cui il caso *De Funis* rappresenta un brillante esempio. De Funis è un ebreo che fece domanda di ammissione alla Law School dell'Università di Washington nel 1971. La sua richiesta non fu accolta ed egli non fu ammesso sebbene il suo punteggio al test fosse tale che sarebbe stato ammesso se fosse stato un nero o un filippino o un indiano o un messicano. La Law School, in quella occasione, aveva applicato, nella scelta dei propri candidati, il principio dell'*Affirmative Action*, il trattamento preferenziale delle minoranze.

Secondo Dworkin, De Funis non aveva alcun diritto di chiedere che solo l'intelligenza venisse usata come un criterio per l'ammissione e che la razza non venisse utilizzata a tale scopo perché questo sarebbe stato in contraddizione con il 14° Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti che protegge il diritto all'uguaglianza. Il principio dell'*Affirmative Action* è, secondo Dworkin, in perfetto accordo con il principio dell'uguaglianza, se intendiamo questa come diritto a un trattamento come uguali, cioè diritto a ricevere dal proprio Stato lo stesso rispetto e la stessa considerazione:

“De Funis aveva il [...] diritto ad un trattamento comune eguale nella decisione su quale *standard* di ammissione dovesse essere usato. Egli aveva cioè il diritto che i suoi interessi fossero considerati con la stessa completezza e la stessa benevolenza degli interessi di ogni altro quando la Law School decide se considerare la razza come un criterio pertinente per l'ammissione” (DPS, pp. 298-299).

dal pregiudizio razziale nutrito nei confronti delle minoranze razziali, e inoltre per permettere agli esponenti di queste minoranze di recuperare un proprio ruolo all'interno della società. Per applicare il principio delle *Affirmative Actions*, le università si servivano di procedure molto complesse: in primo luogo i candidati venivano divisi in due gruppi, da una parte gli esponenti della maggioranza e dall'altra quelli della minoranza, i quali venivano scelti con criteri di selezione differenti. Gli studenti che appartenevano alla maggioranza venivano sottoposti a una selezione più severa e di essi venivano scartati tutti gli studenti la cui media, calcolata sulla base della votazione del college e della votazione conseguita nelle prove attitudinali, fosse al di sotto di un certo livello; gli studenti che appartenevano a qualche minoranza razziale non venivano selezionati, ma ciascuno di essi veniva preso in considerazione singolarmente da una commissione speciale. Molto spesso gli studenti che appartenevano alle minoranze e che alla fine venivano scelti avevano medie al di sotto del livello di eliminazione, infatti essi erano posti nella condizione di poter superare il test per l'ammissione anche con un quoziente intellettuale inferiore rispetto agli studenti che appartenevano alla maggioranza, i quali erano perciò messi in notevole svantaggio ed erano costretti a dimostrare delle maggiori capacità intellettive, necessarie per superare quei tests e quelle durissime selezioni.

Sebbene l'applicazione di quel criterio comporti una perdita da parte degli esponenti della maggioranza singolarmente considerati, questa perdita, che va considerata con uguale rispetto, è compensata dal maggior vantaggio che la comunità nel suo complesso ricava dal rispetto del principio dell'*Affirmative Action*; infatti essa risulterà sicuramente migliorata se diminuirà il pregiudizio nei confronti delle minoranze, e gli esponenti della maggioranza, pur rischiando di subire delle perdite come singoli individui, avranno il grande beneficio di vivere in una società migliore nel suo complesso:

“In certe circostanze una politica che pone molti individui in svantaggio è nondimeno giustificata perché migliora la comunità [...]. L'Università di Washington [...] potrebbe provare per esempio che incrementando il numero di giuristi di colore si ridurrebbero le tensioni razziali, e questo migliorerebbe il benessere di quasi tutti i componenti della comunità. Questo è un argomento utilitaristico. Potrebbe provare che qualunque effetto abbiano le preferenze della minoranza sul benessere medio, quella politica renderà la comunità più uguale e perciò più giusta. Questo è un argomento idealistico” (DPS, pp. 304-305).

Dworkin è pienamente cosciente che l'applicazione dell'*Affirmative Action* comporti una discriminazione razziale; tuttavia è anche convinto che tale discriminazione possa essere accettata se non è accompagnata da un pregiudizio, come nel caso *De Funis*. Essa può essere giustificata sia su posizioni idealistiche, ovvero al fine di rendere la comunità più vicina al modello di comunità ideale, sia su posizioni utilitaristiche, allo scopo cioè di rendere la comunità migliore nel suo complesso. Queste ultime posizioni possono, tuttavia, essere accettate solo se si fondano su preferenze personali e non su preferenze esterne, le quali sono sempre sorrette da un pregiudizio ⁽¹⁴⁾.

L'applicazione dell'*Affirmative Action* fa parte di una politica ben precisa tesa a contrastare il maggioritarismo, che costituisce un grave pericolo per la democrazia stessa e i principi su cui essa si basa; que-

⁽¹⁴⁾ La distinzione tra preferenze personali ed esterne è presente in diversi luoghi dell'opera politica dworkiniana: gli individui esprimono una preferenza personale quando esprimono una preferenza per la distribuzione a se stessi di beni e opportunità, mentre invece esprimono una preferenza esterna quando affermano una preferenza nell'assegnamento ad altri di beni e opportunità. Un tipo di preferenza esterna è quella espressa da cittadini che appoggiano politiche economiche ingiuste che distribuiscono una maggiore quantità di beni a un certo gruppo razziale a danno di un altro, affermando, per esempio, che un nero debba contare meno di un bianco e che perciò il bianco conti più di uno nella distribuzione dei beni. Gli argomenti utilitaristici che si basano su questo tipo di preferenze sono sempre accompagnati da un pregiudizio.

sto ha fatto sì che esso diventasse oggetto di un ampio e vivace dibattito filosofico-politico tuttora in corso, che potrebbe ricevere luce da una pur breve analisi degli argomenti avanzati da Bobbio in *Liberalismo e democrazia* contro la tirannide della maggioranza. In questo scritto il filosofo torinese riprende le posizioni di due importanti pensatori liberali, Mill e Tocqueville. Quest'ultimo, pur avendo sempre abbracciato i principi liberali, maturò la convinzione che tutti gli Stati, in seguito alla Rivoluzione francese, tendessero inesorabilmente verso la democrazia. Egli partiva dal presupposto che la libertà religiosa e morale costituisse il fondamento e il fermento di ogni viver civile ed era assillato dall'idea che la democrazia potesse costituire un pericolo molto grande per queste libertà. Il suo principale timore era che la progressiva attuazione dell'ideale dell'uguaglianza potesse, a lungo andare, generare il livellamento e che la democrazia, di conseguenza, si trasformasse in dispotismo, il quale rappresenta la morte di tutte le libertà. Il pericolo maggiore per una democrazia, quindi, è rappresentato dalla tirannide della maggioranza:

“La minaccia cui va incontro la democrazia come forma di governo è per lui [...] la tirannide della maggioranza: il pericolo che la democrazia corre come progressiva attuazione dell'ideale egualitario è il livellamento il cui sbocco finale è il dispotismo”⁽¹⁵⁾.

Contro un tale pericolo Tocqueville propone i classici rimedi, cioè la difesa e il rafforzamento delle libertà fondamentali, il rispetto delle forme che garantiscono l'eguaglianza di fronte al diritto e il decentramento del potere.

Anche Mill, come Tocqueville, è sempre stato uno strenuo difensore dei principi liberali; egli cercò di conciliare i valori che la democrazia aveva sempre difeso con tali principi e credette di trovare questa conciliazione nella democrazia rappresentativa, che è la sola in grado di garantire e assicurare ai suoi cittadini la libertà. Tuttavia, anche Mill, come Tocqueville, vedeva nella tirannide della maggioranza un grave pericolo per la democrazia. Contro tale pericolo egli proponeva alcuni rimedi quali l'estensione del diritto di voto a tutti i cittadini e un cambiamento del sistema elettorale, il passaggio, cioè, da un sistema maggioritario, che esclude i partiti politici piccoli dall'esercizio del potere politico, a un sistema proporzionale, che garantisce una rappresentanza anche alle minoranze.

⁽¹⁵⁾ N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, Milano, Franco Angeli, 1985, p. 40: LD.

Nonostante la piena accettazione dei principi sui quali si fonda la democrazia, Bobbio rimprovera a Mill di non essere stato in grado di fornire un resoconto adeguato dell'ideale della democrazia e di aver escogitato dei rimedi, per salvare questa dalla tirannide della maggioranza, ancora troppo deboli e in parte in contraddizione con gli stessi principi che egli intendeva difendere. Il suffragio universale, per esempio, non è in Mill ancora pienamente attuato, dal momento che egli non riconosce a tutti il diritto di voto, e inoltre l'istituzione del voto plurimo, secondo il quale non tutti possono esercitare il medesimo impatto sull'ambiente politico, ha prodotto un allontanamento da quell'ideale (il suffragio universale), presentandosi come fortemente antidemocratico:

“Nonostante la piena accettazione del principio democratico e l'elogio della democrazia rappresentativa come la migliore forma di governo, l'ideale della perfetta democrazia è ancora ben lontano dall'essere raggiunto” (LD, p. 50).

Alla luce di questi riferimenti, la difesa da parte di Dworkin dei rimedi adottati negli Stati Uniti contro il potere oppressivo esercitato dalla maggioranza, cioè il Costituzionalismo e le *Affirmative Actions*, può essere considerata come parte di una sua precisa politica, finalizzata a garantire protezione alle persone più deboli della società, maggiormente esposte a discriminazione e pregiudizio, e quindi a evitare che la democrazia si trasformi in una tirannide della maggioranza.

L'auspicio più grande del giurista statunitense è che possa concretamente realizzarsi una comunità democratica nella quale siano rappresentati e difesi gli interessi di tutti e ognuno possa sentirsi veramente libero di manifestare le proprie opinioni e scegliere lo stile di vita o il piano di vita che gli è più congeniale, senza vedere soffocate le proprie aspirazioni.

Tuttavia, a mio avviso, il sogno di Dworkin è ancora ben lungi dall'essere realizzato, dal momento che tuttora non esiste nessuna comunità a regime democratico che non abbia le proprie tradizioni, una propria moralità che spesso schiaccia le iniziative e aspirazioni individuali. Di fatto in nessun Paese del mondo, nemmeno il più progredito politicamente, ogni individuo è libero di agire e pensare come desidera (o almeno lo è solo entro certi limiti), senza essere osteggiato o dalla legge o dal conformismo morale che rende lento il processo di assimilazione di nuovi modi di pensare, stili di vita e atteggiamenti.

4. *Democrazia e valori liberali*

4.1. *Un nuovo modello di comunità politica.* – In questa parte finale descriverò il modello di comunità politica ideato da Dworkin, un modello nel quale trovano una perfetta conciliazione il valore dell'integrazione, indispensabile per una società con una struttura democratica, e i classici valori liberali, ai quali Dworkin, da liberale convinto quale è sempre stato, non poteva rinunciare, valori come l'autonomia dell'individuo, la neutralità dello Stato, la tolleranza e il pluralismo, ai quali aggiungo anche l'importante concetto di uguaglianza, inteso dal filosofo statunitense come *equal concern*, e da lui considerato come il più importante principio del liberalismo.

La concezione di democrazia che si adatta meglio ai valori liberali è la concezione *communal* nella sua forma integrata, che, come ho già ampiamente riferito nella prima parte, è quella forma di Stato nella quale i cittadini si sentono perfettamente integrati nella vita politica della propria comunità, costituita dagli atti politici ufficiali, come la legislazione, l'*adjudication*, l'attuazione delle leggi e le altre funzioni di governo, senza tuttavia rinunciare a perseguire i principi liberali e a realizzare piani e progetti personali:

“Un cittadino integrato considererà il successo o il fallimento della sua comunità in questi atti politici formali come qualcosa che ha una risonanza nella sua vita, che la migliora o la peggiora” (CL, p. 222).

Dworkin riconosce che la sua visione di comunità (ridotta ai suoi atti politico-ufficiali) possa apparire restrittiva, tuttavia egli ritiene che solo intendendola in questo modo sia possibile preservare i principi liberali ed evitare che essi confliggano con il valore dell'integrazione. Questi atti politico-formali non devono essere visti come un qualcosa di estraneo all'individuo, in quanto permettono a ognuno di realizzarsi come un cittadino attivo e sono in grado di offrire un resoconto adeguato del concetto di *agency participation*, sul quale si fonda la concezione di democrazia dworkiniana. Accettare e giustificare questo principio significa riconoscere che la comunità svolge una vita autonoma e indipendente da quella dei singoli individui, i quali, in qualità di cittadini, sono le sue parti costitutive. Questo non deve implicare, tuttavia, che tale vita sia considerata come la vita di una macropersona che annulla le vite dei singoli individui. È necessario, quindi, che la vita comune di ogni società consista esclusivamente nella sua attività politica, in modo tale che sia garantito a ognuno il diritto di perseguire i propri ideali in un clima di libertà e

tolleranza. Solo così è possibile soddisfare l'esigenza di ognuno di sentirsi membro attivo e vivo della propria comunità, preservando, tuttavia, l'autonomia e la libertà individuale. L'esempio dell'orchestra che Dworkin riporta in *La comunità liberale* rende più chiaro ed esplicito il concetto espresso dal filosofo statunitense. Nel momento in cui l'orchestra si esibisce, infatti, i musicisti costituiscono un unico corpo collettivo, sentendosi soddisfatti o meno a seconda della esecuzione dell'orchestra, indipendentemente dalla loro individuale prestazione. Questa importante vita comune, però, non annulla gli altri aspetti della vita dei singoli musicisti, che rimangono individuali. Dworkin, nonostante proclami l'indipendenza delle diverse sfere che caratterizzano la vita di ogni persona, reputa impossibile realizzare in modo compiuto tale separazione; infatti, così come l'insuccesso musicale inciderà negativamente sulla vita di ogni musicista, coinvolgendo tutti gli aspetti di essa e non esclusivamente la sua attività musicale, anche la vita del cittadino risulterà danneggiata se la sua comunità subisce delle forti perdite e sconfitte.

Il valore dell'integrazione viene così a svolgere un ruolo non subordinato e secondario, ma fondamentale nella vita delle persone, entrando a far parte del loro benessere critico, intendendo con quest'ultimo l'insieme di tutte quelle cose che migliorano l'esistenza degli individui e la cui mancanza la peggiora ⁽¹⁶⁾. Un cittadino integrato non può separare in modo drastico la sua vita privata e pubblica e considererà la sua vita peggiorata se vivrà in una comunità dove l'ingiustizia è pervasiva:

“Un cittadino integrato accetta che il valore della sua vita dipenda dal fatto che la sua comunità riesca a trattare ciascuno in termini uguali” (CL, p. 224).

Perché si crei un perfetto equilibrio tra il valore dell'integrazione e gli interessi individuali e personali, è necessario, quindi, che gli individui siano disposti a cooperare al fine di costruire una comunità che sia quanto più possibile giusta, una comunità nella quale ognuno possa realizzare se stesso e nel contempo condividere con i propri

⁽¹⁶⁾ Dworkin spiega in questo modo il benessere volizionale: “Voglio del buon cibo, e meno visite dal dentista, e voglio andare a vela meglio di quanto non sappia, e la mia vita perciò va meglio quando possiedo queste cose. Ma non ritengo che debba volere queste cose o che la mia vita risulterebbe più povera se per qualche motivo non le volessi” (CL, p. 202). E spiega così il benessere critico: “Non ritengo che l'aver una relazione stretta con i miei figli sia importante solo perché mi capita di desiderarlo; al contrario lo desidero perché credo che una vita senza relazioni del genere sia impoverita” (*ibidem*).

concittadini importanti fini comunitari, in una clima di distensione, armonia e tolleranza:

“Il cittadino giusto nella sua vita politica insiste su un interesse eguale rivolto a tutti. Vota e lavora per politiche che ritiene trattino ciascun cittadino come eguale. Nello scegliere tra candidati e programmi egli non mostra maggiore interesse per se stesso o per la sua famiglia di quanto non ne mostri per persone che sono soltanto dei numeri per lui” (CL, pp. 226-227).

La politica riveste un importante ruolo nella creazione di una comunità giusta, in quanto essa ha il compito di attuare una distribuzione delle risorse che sia quanto più possibile equa. Questa distribuzione, pur non assicurando il mantenimento dello stesso livello di ricchezza per tutti, deve essere almeno in grado di garantire a ciascuno la giusta porzione di risorse, offrendogli le opportunità di raggiungere una determinata posizione economica, opportunità che gli individui faranno fruttare in modo diverso, in relazione alle proprie capacità e alla fortuna:

“Se è stata raggiunta una giusta distribuzione, allora le risorse che le persone controllano appartengono loro tanto moralmente quanto legalmente; l'usarle nel modo che esse desiderano, e nel modo che è loro richiesto da vincoli speciali e da progetti speciali, non toglie nulla al loro riconoscere che tutti i cittadini hanno diritto a una giusta parte” (CL, p. 227).

Tuttavia, sebbene al cittadino stia molto a cuore la realizzazione dell'uguaglianza e della giustizia all'interno della propria comunità, se l'ineguaglianza e l'ingiustizia diventano tanto pervasive da costringerlo a spendere tutta la sua vita per combatterle senza ottenere dei risultati soddisfacenti, la sua esistenza risulterà comunque peggiorata, dal momento che per condurre la sua battaglia egli ha dovuto rinunciare ai propri progetti personali, che avrebbero potuto arricchirla e migliorarla. Quindi il fallimento che, in questo senso, una comunità riporta produce un senso di vuoto nei suoi membri, indipendentemente da quanto essi si impegnino per renderla migliore e per evitare tale fallimento:

“Dunque qualcuno con un vivo senso dei propri interessi critici è inevitabilmente minacciato quando la sua comunità fallisce nei suoi doveri verso la giustizia, ed è così anche se lui, da parte sua, ha fatto tutto ciò che era in suo potere per incoraggiare la comunità al successo” (CL, p. 228).

Dovere di ogni cittadino è quello di impegnarsi per creare una società giusta e per evitare che l'ingiustizia diventi così pervasiva da

rendere vano ogni tentativo di debellarla. Da ciò consegue che la vita privata degli individui è intrinsecamente legata al loro successo in politica e che, quindi, la comunità politica ha un primato etico sulle vite individuali.

A mio avviso esiste un'incongruenza di fondo nel discorso di Dworkin; il tentativo di salvaguardare l'autonomia individuale e l'indipendenza della politica dagli altri aspetti della vita delle persone confligge, infatti, con l'affermazione della priorità etica della comunità politica sulle vite individuali; Dworkin, riconoscendo un tale primato, di fatto assegna una maggiore importanza alla politica rispetto alle altre sfere in cui le persone si muovono, e di conseguenza la dimensione individuale viene in parte soffocata dalla dimensione comune, la politica.

In definitiva, quindi, il filosofo statunitense, sebbene abbia il merito di aver dato vita a una concezione di comunità politica nuova e originale, non è riuscito a superare questo innegabile conflitto, il quale rimane ancora aperto, esponendo la sua teoria alle critiche dei suoi avversari.

A questo proposito mi sembra interessante analizzare le critiche al modello di comunità politica liberale proposto da Dworkin avanzate da Selznick e Williams. Il primo ha incentrato la sua critica sul modo in cui Dworkin intende la comunità politica, la quale si fonda esclusivamente sui valori della solidarietà e dell'integrazione e trascura, invece, tutti quei valori che preservano l'integrità delle persone. Selznick quindi rimprovera a Dworkin di essere scivolato troppo facilmente dalla comunità alla comunità politica, quando invece la politica non è altro che uno dei tanti aspetti che caratterizzano una comunità:

“Dworkin scivola facilmente dalla *comunità* alla *comunità politica*. La comunità include la politica, ma anche molto di più, ivi incluse molte cose che sono collettivamente esperite, anche se non necessariamente coordinate collettivamente. La comunità è l'intera matrice all'interno della quale gli individui incontrano ed esperiscono una vita comune”⁽¹⁷⁾.

Dworkin ha avuto, secondo Selznick, il merito di aver contribuito ad arricchire la dottrina liberale con i valori di integrazione e solidarietà, da sempre da essa trascurati; tuttavia, il suo lavoro rimane incompiuto, in quanto egli avrebbe dovuto comprendere, tra i prin-

⁽¹⁷⁾ P. SELZNICK, *Dworkin's Unfinished Task*, in “California Law Review”, 1989, vol. 77, pp. 505-513, trad. it. *Il compito incompiuto di Dworkin*, in *Comunitarismo e liberalismo*, cit., p. 231: CID.

cipi che caratterizzano una comunità, anche quei valori che sono maggiormente legati al singolo individuo:

“Dunque le esigenze della comunità non si oppongono necessariamente al giudizio razionale e alla autonomia personale. Al contrario, il radicale restringimento di questi valori segnala la distorsione o la distruzione della comunità” (CID, p. 233).

Solo in una comunità che riconosce l'esistenza di una propria moralità e che è capace nel contempo di realizzare il pluralismo, i valori liberali potranno trovare un pieno adempimento; tale moralità però deve essere definita non da particolari credenze, ma da ideali più astratti, come la democrazia, l'uguaglianza, la civiltà, la certezza del diritto; solo intesa in questi termini essa non soffoca l'iniziativa individuale ed è in sintonia con i valori liberali:

“Da questa prospettiva l'ordine morale non è costituito da particolarità di credenze, osservanze, o interconnessioni. Invece, la comunità è definita da ideali più astratti quali democrazia, uguaglianza, civiltà e certezza del diritto. In questo modo la comunità morale è ampliata e centrata sulla nazione, così come questa è definita dalla costituzione” (CID, p. 240).

La proposta di Selznick, a mio avviso, costituisce una valida alternativa alle classiche posizioni critiche dei comunitaristi, molto spesso poco costruttive, e contribuisce a creare un ponte che lega valori comunitari e liberali.

La critica di Selznick è forte ma costruttiva e dovrebbe perlomeno essere presa in considerazione dai liberali democratici come Dworkin, dal momento che essa non si presenta come un inno ai valori della comunità o a romantici sentimenti patriottici, ma come un tentativo di bilanciamento e conciliazione tra valori differenti e tutti egualmente importanti, come possiamo anche cogliere dalle stesse parole di Selznick che chiudono il saggio preso in esame:

“Non dobbiamo necessariamente dar credito alle opinioni di maggioranze fuggevoli, né cedere alle lusinghe degli *imprenditori morali*, né accettare come simbolo della decenza costituita l'ideologia particolare di una élite morale, né onorare una tradizione che di fatto è un'invenzione del passato recente. Soprattutto le rivendicazioni della storicità e del costume, così per come sono, devono essere bilanciate da altri elementi della comunità e dell'ordine morale, fra cui i principi dell'autonomia personale, dell'uguaglianza e della partecipazione civica” (CID, pp. 240-241).

La critica di Williams è meno radicale di quella di Selznick e si incentra in particolar modo sulla posizione di Dworkin circa il valo-

re dell'integrazione, inteso dal giurista statunitense come uno di quei valori che sono nell'interesse critico di ogni persona.

Williams reputa quantomeno difficile stabilire che cosa rientri nell'interesse critico degli individui e che cosa non vi rientri. Per questo Dworkin avrebbe dovuto semplicemente affermare che *spesso* l'integrazione rientra nell'interesse critico delle persone, senza fare di questo una regola:

“A quali condizioni possiamo scoprire se è nell'interesse critico di qualcuno essere integrato in una comunità? [...] Forse Dworkin dovrebbe concludere che l'integrazione è di solito, nella maggioranza dei casi, fra gli interessi critici delle persone. L'argomento a favore dell'integrazione sarà *fondato* su una tesi riguardo agli interessi critici di persone singole, la quale ammette che vi siano eccezioni” (18).

L'errore di Dworkin, secondo Williams, è quello di aver attribuito al valore della integrazione un significato meramente politico, affermando che fanno parte di essa soltanto quei valori che legano i membri di una comunità, e di aver tracciato una distinzione troppo rigida tra azioni individuali e collettive, connettendo l'integrazione solo con queste ultime; Williams, invece, ritiene che esistano almeno altri due tipi di azioni: quelle che contribuiscono a un'azione collettiva e quelle che non vi contribuiscono. Egli amplia il concetto di integrazione fino a includere anche le attività del primo tipo. Per esempio un'attività di tal genere è l'attività musicale di un'orchestra, o anche l'attività sessuale se considerata in un certo senso, cioè se guardiamo al conformismo sessuale come a un elemento dell'integrazione e se consideriamo la famiglia, nella quale si esplica l'attività sessuale, come parte integrante della comunità politica.

Nonostante le critiche più o meno valide e radicali che sono state mosse alle posizioni di Dworkin e alla sua nuova e affascinante proposta, questa rimane pur sempre un tentativo importante di conciliare valori che sono appartenuti da sempre a tradizioni diverse e spesso contrapposte, cioè i valori della democrazia e i principi liberali.

4.2. *Liberalismo e democrazia: un rapporto difficile.* – Nel suo libro *Liberalismo e democrazia*, Bobbio analizza il rapporto non sempre semplice tra questi due termini, visti talvolta come due principi diversi e antagonisti e talvolta come due valori conciliabili anche se

(18) B. WILLIAMS, *Dworkin on Community and Critical Interests*, in “California Law Review”, 1989, vol. 77, n. 3, pp. 512-520, trad. it. *Dworkin sulla comunità e gli interessi critici*, in *Comunitarismo e liberalismo*, cit., pp. 245, 247: DCI.

appartenenti a tradizioni differenti. Cercherò ora di riprendere le fila del discorso di Bobbio, ripercorrendo, seppure a grandi linee, l'*excursus* storico e teorico attraversato dai due concetti presi in esame; questo ci aiuterà a inquadrare il tentativo di Dworkin di conciliare i valori liberali con i principi su cui si fonda ogni democrazia nel pensiero politico e a capire più a fondo le ragioni della sua scelta.

Democrazia e liberalismo sono non solo due principi appartenenti a tradizioni diverse, ma fanno parte di un linguaggio politico differente; per democrazia, che è un concetto presente fin dall'antichità, intendiamo una forma di governo nella quale il potere è nelle mani del popolo, il quale deve prendere tutte le decisioni che concernono l'amministrazione dello Stato e degli Affari pubblici; il liberalismo, che è un concetto moderno, è, invece, una teoria dello Stato incentrata su determinati valori quali la libertà, l'autonomia individuale, il pluralismo.

Il concetto di democrazia rappresentativa, che costituisce l'unica forma di democrazia realizzabile nel mondo moderno, è stato del tutto ignorato nell'antichità e chiaramente rifiutato anche da pensatori politici moderni, quali per esempio Rousseau. Nel *Contratto Sociale* egli prendeva posizione contro questa forma di democrazia, sostenendo che essa era in chiara contraddizione con il principio secondo il quale il potere deve essere concentrato nelle mani del popolo, il quale viene identificato da Rousseau con il Sovrano; infatti, esso, applicando il principio della rappresentanza, rischia di perdere tutto il proprio potere e la propria libertà:

“La sovranità non può venir rappresentata, per la stessa ragione per cui non può essere alienata; essa consiste essenzialmente nella volontà generale e la volontà non si rappresenta: o è essa stessa o è un'altra: una via di mezzo non esiste” (CS, p. 163).

Il popolo ha, tuttavia, il potere di scegliere dei deputati, che però fungono solo da commissari, in quanto non possono prendere alcuna decisione senza il suo consenso.

Rousseau riconosce l'impossibilità di attuazione di una democrazia genuina, la quale dovrebbe essere caratterizzata da diversi requisiti; per esempio essa deve poter essere applicata a uno Stato molto piccolo in cui il popolo possa riunirsi e discutere i suoi problemi; deve essere caratterizzata da una grande semplicità di costumi, da una perfetta eguaglianza e infine vi deve essere l'assenza o quasi del lusso; tutti questi requisiti, tuttavia, difficilmente possono incontrarsi in una stessa forma di governo.

Nel mondo moderno, la democrazia rappresentativa rimane l'unica forma praticabile di democrazia, nella quale i rappresentanti scelti

dal popolo hanno l'importante compito di proteggere e salvaguardare i diritti individuali. Anche il liberalismo, come teoria politica, si pone come fondamentale obiettivo la salvaguardia dei diritti degli individui; da questo punto di vista liberalismo e democrazia sono due termini assolutamente compatibili:

“Ideali liberali e metodo democratico si sono venuti gradualmente intrecciando in modo tale che, se è vero che i diritti di libertà sono stati fin dall'inizio la condizione necessaria per la retta applicazione delle regole del gioco democratico, è altrettanto vero che successivamente lo sviluppo della democrazia è diventato il principale strumento per la difesa dei diritti di libertà” (LD, p. 31).

Questa convergenza tra i due ideali attualmente sembra venir mancare e i due concetti che sembravano in perfetto accordo sono diventati, con il tempo e le successive trasformazioni, due principi antitetici.

Si è creduto per diverso tempo che la democrazia conducesse inesorabilmente al socialismo, una forma di Stato caratterizzata da un totale livellamento tra gli individui che non lascia spazio alle iniziative individuali, privando gli uomini di una propria identità e autonomia e quindi negando loro uno dei più importanti requisiti dell'essere umano, la libertà.

D'altra parte si è anche creduto che il liberalismo facesse parte di una teoria economica, il liberismo, caratterizzata da una assoluta e totale libertà in campo economico. Il liberalismo avrebbe così condotto a certe forme di anarchia che, esaltando ed enfatizzando in maniera assoluta la libertà individuale, non lasciava più spazio a valori comunitari come l'uguaglianza e la solidarietà, ai quali un essere umano non può rinunciare se vuole convivere in pace e armonia con i propri simili ⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁹⁾ La differenza che corre tra un liberale e un anarchico è che, pur affermando entrambi che lo Stato è un male, il primo lo considera un male necessario, mentre il secondo lo considera un male da eliminare. A questo proposito si può fare riferimento a un pensatore liberale, Nozick, che considera lo Stato un male necessario e inevitabile. In *Anarchia, Stato e Utopia*, egli elabora una concezione di Stato fortemente individualistica prendendo lo spunto dalle posizioni lockiane. Egli, come Locke, riconosce gli inconvenienti dello stato di natura, cioè l'assenza di un giudice imparziale e di leggi stabili in grado di regolamentare la condotta degli individui, e perviene alla conclusione che l'unico modo per superare tali inconvenienti sia quello di uscire da tale condizione e costituire delle forme di associazione più stabili e durature. Inizialmente egli parla di società protettive che devono intervenire quando alcuni individui violano i diritti di altri individui. All'interno del meccanismo complesso delle associazioni protettive, si forma una società protettiva dominante, la quale però presenta due forti limiti: non ha il monopolio dell'uso della forza e non è in grado di

Il rapporto tra democrazia e liberalismo può essere anche analizzato da un diverso angolo visuale; essi possono, cioè, essere visti come due concetti che danno delle risposte e ricercano delle soluzioni a problemi sostanzialmente differenti; il liberalismo si è preoccupato di porre limiti al potere del governo, mentre la democrazia si è posta il problema di stabilire chi dovesse governare e quali procedure adottare:

“Il liberalismo esige che ogni potere – e quindi anche quello della maggioranza – sia sottoposto a limiti. La democrazia giunge invece a considerare l’opinione della maggioranza come il solo limite dei poteri governativi. La diversità tra i due principi emerge nel modo più chiaro se si pone mente ai rispettivi opposti: per la democrazia il governo autoritario, per il liberalismo il totalitarismo” (LD, p. 63).

Uno dei più importanti mali che affliggono le democrazie moderne, come anche Bobbio ci fa notare, è l’ingovernabilità, cioè l’incapacità di dominare i conflitti di una società complessa. Questo problema è caratterizzato da tre aspetti fondamentali: in primo luogo i regimi democratici sono spesso incapaci di soddisfare le richieste che provengono dalla società civile; questo fenomeno è chiamato *fenomeno del sovraccarico*, il quale è dovuto innanzitutto al fatto che le istituzioni democratiche, paradossalmente, soddisfano più facilmente e rapidamente le richieste dei singoli o dei gruppi, con la conseguenza di trascurare il resto della popolazione e quindi di perdere consenso; e poi al fatto che le procedure che i sistemi democratici hanno scelto per prendere decisioni collettive sono troppo lente e

garantire la protezione di tutti gli individui. Per garantire tale protezione si rende necessaria la costituzione di una struttura statale, che Nozick chiama Stato minimo; per spiegare questo concetto egli parte dall’idea di uno Stato ultraminimo, il quale possiede l’uso della forza, che esso utilizza proprio per difendere gli individui; tale forza però deve essere distribuita equamente tra i membri della società, e a questo scopo si costituisce lo Stato minimo, il quale salvaguarda i diritti e la proprietà degli individui. All’interno di uno stato concepito in questi termini, ogni persona realizza il proprio bene e conduce la propria vita in modo assolutamente individuale, come se fosse un’entità separata e autosufficiente: “Non esiste alcuna entità sociale, con un proprio bene, che sopporti sacrifici per il suo bene. Ci sono solo individui, individui differenti, con vite individuali differenti. Usando uno di questi individui a beneficio di altri, si usa lui e si reca beneficio agli altri, niente di più” (R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, trad. it. *Anarchia, Stato e Utopia*, Milano, Il Saggiatore, 2000, p. 54).

Da questa visione radicalmente individualistica dell’uomo emerge l’idea di uno Stato il cui unico compito è quello di garantire protezione e sicurezza agli individui che lo compongono, senza necessariamente ricorrere a una dimensione sociale e politica condivisa da tutti.

non soddisfano adeguatamente le richieste dei cittadini. Inoltre i conflitti sociali in una democrazia sono molto frequenti e questo rende il compito dei governanti, che è proprio quello di dominare tali conflitti, molto difficoltoso. Infine il potere è distribuito equamente in diversi centri (*poliarchia*) e questa frammentazione comporta dei conflitti inevitabili tra coloro che esercitano il potere, i quali invece dovrebbero limitare e dominare tali conflitti:

“La denuncia della ingovernabilità dei regimi democratici tende a suggerire soluzioni autoritarie, che si muovono in due direzioni: da un lato, nel rafforzare il potere esecutivo e quindi nel dare la preferenza a sistemi di tipo presidenziale o semipresidenziale rispetto a quelli parlamentari classici, da un altro lato, nel porre sempre nuovi limiti alla sfera delle decisioni che possono essere prese in base alla regola tipica della democrazia, la regola della maggioranza” (LD, p. 68).

Le uniche soluzioni al problema dell'ingovernabilità sarebbero quelle o di migliorare il funzionamento degli organi decisionali o di limitarne il potere (limitazione del potere della maggioranza).

In definitiva, secondo Bobbio, è possibile attenuare il conflitto tra democrazia e liberalismo solo se quest'ultimo considera la democrazia come un insieme di regole che permettono l'esercizio del potere, specificando come queste regole possono essere utilizzate:

“Contro l'uno e contro l'altro, liberalismo e democrazia si trasformano di necessità da fratelli nemici in alleati” (LD, p. 69).

4.3. *Dworkin e l'universo liberale.* – Le riflessioni di carattere generale espresse sopra ci consentono di rileggere il percorso teorico che Dworkin affronta nello sviluppare il concetto di democrazia e di stabilire che ruolo rivestano le riflessioni dworkiniane sulla democrazia rispetto alla dottrina liberale e alle posizioni che i liberali hanno assunto nei confronti dei principi e valori esaltati dal filosofo statunitense.

Dworkin, da una parte, ha tentato di conciliare il valore della democrazia con il principio dell'uguaglianza, attorno al quale ruota tutta la sua teoria politica, esaminando le diverse strategie (*dependent e detached strategy*) in grado di conseguire tale scopo; dall'altra egli ha ricercato una concezione di democrazia che potesse conciliarsi con i classici valori liberali, pervenendo infine a elaborare un nuovo modello di comunità politica, la comunità liberale integrata, nella quale ogni cittadino partecipa in modo attivo alla vita della propria comunità condividendo con essa perdite e gioie, senza tuttavia rinunciare ai propri progetti personali.

Il tentativo effettuato da Dworkin è difficilmente inquadrabile nell'universo liberale, il quale ha tradizionalmente rifiutato il valore dell'integrazione e della solidarietà, incentrando l'attenzione esclusivamente sui valori individuali.

Dworkin, che può essere considerato uno dei più importanti filosofi liberali contemporanei, si distingue, da questo punto di vista, da tutti gli altri pensatori liberali, anche da quelli a lui più affini, come per esempio Rawls, Larmore e per certi versi Ackerman, e si discosta nettamente dalle posizioni radicalmente individualistiche di Nozick. Quest'ultimo propone, al contrario di Dworkin, una concezione di Stato, secondo la quale esso va inteso non come una comunità di individui uniti e solidali che non rinunciano a realizzare le proprie concezioni morali e personali, ma come somma aritmetica di individui, uno Stato, dunque, il cui unico compito è quello di garantire protezione e sicurezza alle persone che vi abitano e nel quale è pressoché inesistente il senso della comunità, dell'unità e della solidarietà tra cittadini ed è totalmente trascurato il valore dell'integrazione.

Il tentativo di Dworkin di conciliare i valori comunitari con alcuni valori liberali, come per esempio il principio di neutralità, non è stato fatto da nessun pensatore liberale contemporaneo. Anche in Rawls, che forse è il filosofo liberale più vicino a Dworkin, tale sforzo è completamente assente. Rawls si è preoccupato, piuttosto, di conciliare il concetto liberale di neutralità, il quale riconosce a ogni individuo la libertà di scegliersi un proprio piano di vita e di abbracciare una propria moralità e promuove la salvaguardia di tutte le dottrine morali, religiose e filosofiche ragionevoli, con l'esigenza di una comune e condivisa concezione di giustizia, indispensabile per la costruzione e la conservazione di uno Stato moderno, esigenza sentita in modo forte anche da Dworkin, sebbene in termini sostanzialmente differenti. Per il giurista statunitense, infatti, una forte e comune concezione di giustizia potrà realizzarsi solo all'interno di una comunità strutturata secondo i valori della democrazia.

Se per Dworkin, quindi, il principio di neutralità e i valori a esso connessi di tolleranza e pluralismo trovano una compiuta realizzazione in una società nella quale gli individui perseguono, oltre ai propri interessi personali, importanti fini comunitari, per Rawls tale principio contrasta con i valori comunitari, e gli impedisce, quindi, di riconoscere il valore della integrazione come uno di quei valori che fanno parte in modo costitutivo della vita di ognuno di noi. Anche in Larmore è pressoché assente l'esigenza di conciliare valori appartenuti a tradizioni differenti. Egli si è invece preoccupato di for-

nire una nuova giustificazione del concetto di neutralità, definita come l'ideale più importante del liberalismo, facendo appello ad altri due importanti principi: il dialogo razionale e l'uguale rispetto, i quali, come abbiamo già visto nella prima parte, richiedono che gli individui discutano civilmente e in un clima di assoluto rispetto portando delle ragioni a favore delle proprie tesi e che, qualora fosse necessario, siano disposti a scendere in un terreno neutrale.

Il filosofo che si è maggiormente avvicinato a Dworkin nel tentativo di conciliare individualismo e collettivismo è Ackerman, il quale in *La giustizia sociale nello stato liberale* sostiene che uno Stato liberale è uno Stato nel quale ogni cittadino può ritagliarsi un proprio ambito nel quale affermare la propria individualità e quindi realizzare il proprio piano di vita in perfetto accordo con gli altri individui, accordo che è garantito dal dialogo razionale e neutrale:

“Il pensiero liberale non ruota più attorno alla dicotomia che oppone l'individuo alla collettività; la sostanza dei diritti individuali si costituisce mediante un dialogo sociale; il trionfo dell'individualismo è un trionfo sociale” (GSSL, p. 453).

Il processo sociale è quindi un processo collettivo nel quale ogni persona può affermare la propria individualità ed essere considerata con rispetto:

“La conversazione liberale fornisce un processo pubblico che approfondisce il diritto all'autonomia di ogni uomo nel momento stesso in cui egli riconosce che gli altri non sono meno degni di rispetto” (*ibidem*).

I valori di autonomia e rispetto sono qui posti in stretta connessione; infatti è solo mostrando rispetto verso gli altri che permettiamo loro di realizzare le proprie scelte in piena autonomia.

In definitiva, sebbene Dworkin si sia in parte discostato dagli altri pensatori liberali, la sua proposta non deve essere considerata come un allontanamento dalle posizioni liberali, ma va vista come un tentativo di arricchimento della dottrina liberale che deve essere ancora completato e che può costituire un punto di riferimento per altri autori liberali, i quali, invece di rispondere in modo accanito e poco costruttivo alle critiche dei comunitaristi, potrebbero cercare con più impegno dei punti di contatto e degli elementi di intesa, che sicuramente esistono.

LUCIA RANUZZI

L'ETICA DELLA CURA E LA SUA RICEZIONE
IN AREA DI LINGUA TEDESCA

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Il dibattito sull'etica della cura in Germania e le critiche di Habermas e Nunner-Winkler a Carol Gilligan. – 3. Interpretazioni dell'etica della cura nella prospettiva dell'etica femminista: Herta Nagl-Docekal e Herlinde Pauer-Studer. – 4. I problemi sollevati dall'interpretazione femminista dell'etica della cura e le trasformazioni della teoria morale.

1. *Introduzione.* – La discussione sulla costituzione del giudizio morale e sui gradi del suo sviluppo, discussione che negli anni ottanta si è sviluppata tra Lawrence Kohlberg ⁽¹⁾ e Carol Gilligan ⁽²⁾, ha dato luogo ad un dibattito molto ampio, che si è esteso ben oltre i confini della ricerca psicologica. In Germania prima e poi in Austria, i temi di questo dibattito si sono intrecciati a quelli emersi nella discussio-

(¹) Si veda di L. KOHLBERG: “*Continuities and discontinuities in childhood and adult moral development*”, «Human Development», 12 (1969), pp. 93-120; “*The Claim of Moral Adequacy of a highest Stage of Moral Judgment*”, «The Journal of Philosophy», 70 (1973), pp. 630-46; *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco 1981; *Moral stages: a current formulation and response to critics*, Contribution to Human Development, vol. 10, Buffalo 1983; *Der Wiederkehr der sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwollen und der Standpunkt der Moral*, in W. Edelstein e G. Nunner-Winkler (a cura di), *Zur Bestimmung der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

(²) Gli scritti principali di Carol Gilligan sono: GILLIGAN, “*In a Different Voice: Women's Conception of the Self and of Morality*”, «Harvard Educational Review», 47 (1977), pp. 487-517; *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982 (trad. it. *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987); *Moral Orientation and Moral Development*, in E. KITTAY e D. MEYERS (a cura di), *Women and Moral Theory*, Rowman & Littlefield, Totowa 1987.

ne filosofica sulla morale tra neoaristotelici e kantiani. In particolare, Jürgen Habermas ⁽³⁾ è stato il primo ad evidenziare la sovrapposizione tra ricerca psicologica e teoria morale avvalendosi delle tesi di Kohlberg per ‘confermare’ la propria etica del discorso. Ed è stato sempre Habermas colui che ha inaugurato in ambito linguistico tedesco il dibattito sull’etica della cura criticando le tesi di Carol Gilligan e, indirettamente, anche le posizioni teoriche ad essa affini in campo etico come quelle neoaristoteliche e comunitariste.

Sia il neoaristotelismo, sviluppatosi in Germania tra gli anni sessanta e settanta nella forma di un tentativo di *riabilitare la filosofia pratica*, intesa aristotelicamente come razionalità capace di orientare gli uomini rispetto all’agire e ai valori, sia il postkantismo, che, proprio in reazione alle posizioni neoaristoteliche, ha rilevato la necessità di individuare una morale universale, astratta rispetto a qualsiasi incarnazione particolare dell’ethos, si sono rivelati come orientamenti filosofici che anche agli occhi dei loro stessi sostenitori mostravano la necessità di venire integrati. Se la critica svolta da Apel, Habermas e altri contro il conservatorismo che fa da sfondo al contestualismo neoaristotelico aveva messo in crisi l’autorevolezza di tale pensiero, d’altra parte, lo stesso neokantismo doveva fare i conti con l’esigenza di mettere in rapporto il discorso morale con la questione della *vita buona*, questione che non era accessibile filosoficamente con gli strumenti teorici offerti dal kantismo.

La direzione che la ricerca contemporanea in Germania ha assunto a partire almeno degli anni novanta fa convergere, come del resto già negli Stati Uniti, problemi della giustificazione normativa dei principi morali e la considerazione delle concezioni della buona vita e del bene individuale ⁽⁴⁾.

Il dibattito sull’etica della cura in lingua tedesca è da considerarsi come un episodio interno a tale sviluppo. Il confronto critico sulle tesi di Carol Gilligan e Lawrence Kohlberg da parte di due filosofe austriache, Herta Nagl-Docekal ed Herlinde Pauer-Studer, ha condotto la discussione interna all’etica femminista su un terreno molto

⁽³⁾ J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983 (trad. it. *Etica del Discorso*, Laterza, 1989); *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991 (trad. it. *Teoria della morale*, Laterza, 1994).

⁽⁴⁾ V. GESSA-KUROTSCHKA, *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, Liguori, 1999; “*Tendenze e problemi attuali della filosofia pratica in Germania*”, manoscritto in corso di stampa in «*Filosofia e Questioni Pubbliche*», 1 (2001).

vicino a quello sul quale, negli ultimi anni, si è mossa la teoria morale e politica in Germania e negli Stati Uniti ⁽⁵⁾.

2. *Il dibattito sull'etica della cura in Germania e le critiche di Habermas e Nunner-Winkler a Carol Gilligan.* – L'interesse di Jürgen Habermas nei confronti delle ricerche sullo sviluppo morale di Lawrence Kohlberg hanno origine nella scoperta che tali ricerche rappresentano una *conferma indiretta di plausibilità* per la Diskursethik ⁽⁶⁾.

Kohlberg, studioso della filogenesi e ontogenesi del giudizio morale, aveva individuato come culmine di tale sviluppo il cosiddetto *stadio sei*, nel quale gli individui mostrano di giudicare facendo riferimento a principi universali e formali di giustizia, ponendo l'accento sull'imparzialità del punto di vista morale. Per Habermas questo risultato della ricerca empirica psicologica rappresenta una dimostrazione non tanto della validità della teoria del discorso quanto della sua plausibilità: il carattere deontologico, formale, universalistico e cognitivistico della Diskursethik non rappresenta una pura astrazione filosofica ma una possibilità concreta nel modo di giudicare degli individui.

Per via di questa connessione tra le teorie morali e la ricerca empirica psicologica, le critiche che Gilligan rivolge a Kohlberg toccano per certi versi anche la teoria di Habermas. Nel 1982 Carol Gilligan mette in dubbio il fatto che il punto di vista morale venga esaurientemente articolato attraverso la concezione formale e universalistica della morale. La ricerca empirica sulle donne ha messo in evidenza, per Gilligan, l'esistenza di una forma di maturità morale dotata di caratteri completamente diversi da quelli della morale matura descritta nella teoria di Kohlberg ⁽⁷⁾. Le donne dimostravano una scar-

⁽⁵⁾ A. FERRARA, *Comunitarismo e Liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

⁽⁶⁾ J. HABERMAS, *Etica del Discorso*, cit., pp. 123,124.

⁽⁷⁾ Il modello di sviluppo cui Kohlberg giunge attraverso ricerche sul campo è suddiviso in tre livelli principali, ognuno ulteriormente suddiviso in due stadi. Il primo livello è definito livello preconvenzionale; i bambini in questa fase dello sviluppo non hanno ancora interiorizzato gli insegnamenti morali che provengono dall'esterno, ma si comportano in modo da evitare le punizioni e di raggiungere i propri scopi egoistici. Il livello convenzionale, che riguarda principalmente l'età della preadolescenza e dell'adolescenza, mostra il bisogno di conformarsi alle aspettative familiari e sociali, quindi l'accettazione da parte degli individui sia delle regole non scritte della società civile sia delle leggi dello stato. Lo stadio postconvenzionale rappresenta invece un atteggiamento critico e riflessivo nei confronti di ciò che è stato appreso negli stadi precedenti e, dunque, un' autonoma riflessione

sa attitudine al ragionamento astratto e all'applicazione di procedure decisionali impersonali, mentre mostravano di essere *sensibili* agli elementi concreti costitutivi delle situazioni moralmente dilemmatiche. Gilligan ha definito tale giudizio morale orientato alla cura anche come giudizio postconvenzionale *contestuale* poiché emerge da una riflessione critica rispetto alla morale convenzionale e, tuttavia, mette capo ad una soluzione del dilemma morale valida solo all'interno del contesto preso in esame. Il giudizio postconvenzionale contestuale è stato contrapposto da Gilligan a quello postconvenzionale *formale*, tipico dell'etica della giustizia, teso alla ricerca di soluzioni universalmente valide ottenute tramite procedure formali indipendenti dal contesto moralmente problematico ⁽⁸⁾.

Habermas ritiene che Gilligan nelle sue tesi non abbia operato la dovuta distinzione tra questioni morali e questioni valutative, dove per le prime s'intendono questioni suscettibili di esame razionale e di soluzioni universalizzabili, e per le seconde questioni interne a concezioni concrete e contestuali del bene, inteso come individuale o comune. Tali questioni per il loro carattere contestuale non possono aspirare ad essere universalizzate. La tesi delle due morali sostenuta da Gilligan, secondo la quale esisterebbero due linee parallele di sviluppo del giudizio morale, una maschile (etica della giustizia), e una femminile (etica della cura), deve essere accantonata, dal punto di vista di Habermas, nel momento in cui si riconduce la differenza tra queste due morali alla distinzione tra eticità concreta e moralità ⁽⁹⁾.

Da tale interpretazione della controversia tra Gilligan e Kohlberg prende le mosse il lavoro critico di un'autrice tedesca molto vicina a

su ciò che dovrebbe essere inteso come morale. Lo studio di Gilligan parte dalla constatazione che in questo modello lo sviluppo del giudizio morale della donne non raggiungeva il livello convenzionale, ma era prevalentemente registrato al primo stadio del livello convenzionale, o stadio 3. I caratteri fondamentali del giudizio alla stadio 3 sono il conformismo, la necessità di trovare l'approvazione altrui, il desiderio di provocare simpatia e piacere negli altri comportandosi secondo le loro aspettative; il comportamento morale è identificato con il fare del bene, con la rispondenza ai bisogni di chi ci sta di fronte. Kohlberg rileva nelle donne una scarsa capacità nel giudizio di fare astrazione dalle condizioni particolari in cui ci presenta un problema morale, quindi una scarsa propensione a ragionare secondo principi generali e universali. Cfr. Kohlberg e Kramer, *Continuities and discontinuities ...*, cit., pp. 100-120.

⁽⁸⁾ C. GILLIGAN e J.M. MURPHY, "Moral Development in Late Adolescent and Adulthood: a Critic and Reconstruction of Kohlberg's Theory", «Human Development», 23 (1980), 77-104.

⁽⁹⁾ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 190.

Habermas, Gertrud Nunner-Winkler⁽¹⁰⁾, le cui conclusioni saranno riprese con toni differenti da Nagl-Docekal e Pauer-Studer.

L'analisi delle tesi di Gilligan condotta da Nunner-Winkler è caratterizzata da un netto rifiuto della stessa possibilità filosofica che esista un raddoppiamento della morale (etica della cura ed etica della giustizia), che così viene espresso: «Se il significato di ciò che è morale viene limitato ad un nucleo di norme che richiedono una validità universale, la domanda circa una 'morale femminile' sembra risponderci da sé: secondo questa concettualizzazione infatti si dà una morale oppure nessuna»⁽¹¹⁾; l'autrice si concentra successivamente sulla dimostrazione della infondatezza empirica della tesi della doppia morale tramite una serie di ricerche sul campo appositamente istituite.

Nonostante gli esiti positivi di queste ricerche, in base alle quali Nunner-Winkler può affermare senza ombra di dubbio che non esiste alcuna differenza nello sviluppo del giudizio morale tra uomini e donne, la tesi di Gilligan sembra conservare un certo grado di plausibilità, soprattutto ad un livello quotidiano di senso comune. Secondo Nunner-Winkler, ciò è dovuto, da un lato, al fatto che nei discorsi non-filosofici difficilmente si opera una distinzione tra ciò che è strettamente morale e ciò che invece appartiene alla codificazione concreta dei comportamenti legati ai ruoli, quindi tra moralità ed eticità; dall'altro, Nunner-Winkler ritiene che l'etica della cura assolve alla costruzione del *mito* di una morale specificamente femminile funzionale rispetto agli obiettivi di una parte del movimento femminista, concentrato sulla definizione della differenza femminile. Nunner-Winkler rinforza, dunque, tramite le sue ricerche empiriche la tesi di Habermas e presenta l'etica della cura come un *mito* per certi versi non troppo rassicurante per le donne, poiché restituisce una certa dignità teorica a quella prassi, e alle virtù ad essa correlate, dalla quale le donne hanno finora cercato di emanciparsi.

3. *Interpretazioni dell'etica della cura nella prospettiva dell'etica femminista: Herta Nagl-Docekal e Herlinde Pauer-Studer.* – Le conclusioni cui giunge Nunner-Winkler rappresentano per Herta Nagl-Docekal ed Herlinde Pauer-Studer la dimostrazione che i problemi sol-

⁽¹⁰⁾ G. NUNNER-WINKLER (a cura di), *Die Kontroverse um eine geschlecht-spezifische Ethik*, Campus, Frankfurt am Main 1991; G. NUNNER-WINKLER, *Der Mythos von den zwei Moralen*, in D. HORSTER (a cura di), *Weibliche Moral – ein Mythos?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

⁽¹¹⁾ G. NUNNER-WINKLER, *Weibliche Moral ...*, cit., p. 148 (trad. mia).

levati dalle tesi di Gilligan all'interno del dibattito filosofico e, in particolare, dell'etica femminista, non possono trovare soluzione nel semplice rifiuto della loro fondatezza empirica. Dal punto di vista della teoria morale appare decisamente inessenziale la quantificazione statistica del sostegno che una determinata posizione può riscuotere.

L'interesse di queste due autrici non è però quello di difendere ad ogni costo la morale universalistica contro le posizioni di Gilligan. Esse, piuttosto, tendono a valutare positivamente il contributo filosofico dell'etica della cura e, a questo scopo, si sono impegnate ad analizzare e chiarire il rapporto tra le tesi di Gilligan e l'etica femminista.

A. - Nagl-Docekal⁽¹²⁾ precisa due concetti fondamentali per l'analisi successiva. Il primo è quello di *etica femminista*: con questo termine non s'individua un'unica linea di ricerca ma l'obiettivo condiviso da differenti approcci teorici e metodologici in campo etico di «superare le limitazioni e l'oppressione delle donne, quali da sempre informano ogni ambito della vita»⁽¹³⁾. Da questo bisogna distinguere il concetto di *morale femminile* intesa come paradigma di regole e virtù legate al mondo delle donne, che non necessariamente comprende l'idea dell'emancipazione. L'etica della cura è da considerare in primo luogo come una morale femminile mentre resta ancora da stabilire quale rapporto essa instauri con l'etica femminista.

Il primo ordine di problemi che Nagl-Docekal affronta riguarda l'origine dell'etica della cura: la tesi sostenuta da Gilligan è da intendersi come una tesi forte, ovvero essenzialista, o come una tesi debole, che ricostruisce semplicemente una tendenza morale differenziata in base al *genere*?⁽¹⁴⁾.

⁽¹²⁾ H. NAGL-DOCEKAL e H. PAUER-STUDER (a cura di), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1993; H. NAGL-DOCEKAL, *Feministische Philosophie*, R. Oldenbourg Verlag, Wien/München 1994; *Feministische Ethik oder eine Theorie weiblicher Moral?*, in D. HORSTER (a cura di), *Weibliche Moral - ein Mythos?*, Frankfurt am Main Suhrkamp 1998; *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2000.

⁽¹³⁾ H. NAGL-DOCEKAL, *Jenseits der Geschlechter Moral ...*, cit., p. 7 (trad. mia).

⁽¹⁴⁾ Carol Gilligan non ha esposto una teoria chiara sull'origine della differenza nello sviluppo del giudizio morale tra uomini e donne. In *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, che è il testo dove tratta in modo più completo la sua tesi, Gilligan precisa che la sua ricerca si limita a riportare i dati empirici emersi nelle interviste alle donne prese in esame, ma non propone

Secondo Nagl-Docekal la tesi essenzialista è filosoficamente insostenibile. Connettere in modo necessario una particolare modalità del giudizio morale alla semplice appartenenza di genere porta il discorso morale nel campo del determinismo biologico, della legge di natura, e in sostanza nega la possibilità stessa di qualsiasi tipo di morale.

La tesi debole sembra più sostenibile, ma è anch'essa soggetta ad obiezioni: se consideriamo l'etica della cura, e il suo opposto – etica della giustizia –, come tendenze differenti nel giudizio morale di uomini e donne, dobbiamo riconoscere che l'origine di tale differenza è la codificazione dei ruoli che la tradizione 'moderna' ha prodotto. In questo modo la tesi di Gilligan viene ricondotta alle obiezioni di Habermas che vedeva in essa il frutto di una confusione tra *Moral* e *Sitte*, cioè tra ciò che dovrebbe rappresentare il criterio del nostro giudizio e ciò che invece concretamente lo determina. Da una prospettiva femminista, in modo ancora più evidente, la distinzione tra etica e morale non può essere trascurata poiché è sulla base di essa che si può costruire un discorso critico rispetto alle condizioni di oppressione delle donne. Secondo Nagl-Docekal la contrapposizione che Gilligan ha posto tra etica della cura ed etica della giustizia potrebbe essere tradotta positivamente solo mediante l'idea che le concezioni morali universalistiche debbano aprirsi alla considerazione del ruolo della cura.

L'altro ambito problematico che Nagl-Docekal affronta è quello della possibilità filosofica dell'etica della cura intesa come teoria morale autosufficiente. A questo scopo, analizza i tre aspetti principali della prospettiva della cura: sensibilità al contesto, importanza dei sentimenti come criteri del giudizio morale, considerazione delle relazioni interpersonali⁽¹⁵⁾. Gilligan aveva rilevato nel giudizio morale delle donne un'attenzione particolare per i caratteri concreti delle situazioni problematiche. A differenza dei coetanei di sesso opposto, le donne non producevano giudizi chiari e definitivi rispetto ai dilemmi morali ipotetici che venivano loro proposti; al contrario, mostra-

una spiegazione forte sull'origine di tali dati. L'unica ipotesi cui Gilligan fa riferimento è quella di una differenza legata alla centralità della figura femminile nella pratica della cura materna, che porterebbe bambini e bambine a differenti percorsi di sviluppo, teoria elaborata da N. CHODOROW in *La funzione materna. Psicanalisi e sociologia del ruolo materno*, trad. it. La Tartaruga, Milano 1991.

(15) La critica di Nagl-Docekal è rivolta anche alle elaborazioni dell'etica della cura di Nel Noddings e di Sara Ruddick. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California 1984. Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, Ballantine Books, New York 1989 (trad. it. *Il pensiero materno*, RED, 1993).

vano una certa difficoltà a considerare in modo astratto problemi e soluzioni. Questo dato, che Kohlberg aveva interpretato come una deficienza del giudizio femminile, è considerato da Gilligan positivamente come il riconoscimento dell'impossibilità di formulare giudizi morali astraendo dal contesto concreto entro il quale sorgono. Connessa a questo carattere di *concretezza* del giudizio femminile è la considerazione dei sentimenti che emergono in contesti problematici: il giudizio non dovrebbe escludere i sentimenti dall'elenco dei suoi elementi costitutivi perchè anch'essi rappresentano una guida, o fonte di conoscenza, per giungere alla chiarificazione dei problemi. Le donne, inoltre, dimostravano una certa riluttanza a strutturare i dilemmi morali in termini di diritti. Questo aspetto del giudizio femminile si spiega, secondo Gilligan, in base alla tendenza delle donne a considerare gli individui coinvolti nei dilemmi morali principalmente come persone concrete, dotate di storie particolari e inserite in un tessuto di relazioni sociali che influenza le considerazioni di ordine morale e non, quindi, come cittadini uguali portatori di diritti e doveri.

Nagl-Docekal giudica questi tre caratteri dell'etica della cura come elementi del giudizio morale non trascurabili dalla riflessione filosofica e riconosce la portata critica delle tesi di Gilligan rispetto a tutte quelle teorie morali che li escludono. Tuttavia, ciò che rende incompleta la concezione etica della cura è la mancata integrazione di questi elementi in una prospettiva universalistica. La considerazione dei caratteri concreti delle situazioni problematiche, la valutazione dei sentimenti e delle relazioni interpersonali non può avvenire in modo arbitrario ma deve poter essere riportata e comprovata in riferimento a criteri o principi universali, cioè condivisibili da ognuno, che rappresentino il punto di vista esterno e critico del giudizio morale. Diversamente, l'etica della cura rischia di scivolare nel relativismo e, cosa ancora più pericolosa, nel conservatorismo acritico.

Contro il rifiuto opposto da Gilligan e altre autrici, come Noddings e Ruddick, ad ogni forma di universalismo, Nagl-Docekal presenta una rilettura dell'universalismo morale kantiano come possibile ponte teorico tra l'etica della cura e l'etica femminista. Il formalismo della concezione kantiana non deve essere confuso con 'astrattezza', poiché esso rappresenta la pura forma che la massima di ogni azione deve assumere per poter essere considerata moralmente buona mentre il contenuto di tale massima deve essere ricercato concretamente in ogni singola situazione problematica.

L'analisi di Nagl-Docekal si concentra sulla terza formulazione dell'imperativo categorico fornita da Kant nella *Grundlegung zur*

Metaphysik der Sitten: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia nella persona di ogni altro, sempre anche come scopo, né mai come semplice mezzo»⁽¹⁶⁾. Questa formula esprime sotto forma d'imperativo morale sia il divieto di strumentalizzare le persone, andando contro la loro volontà allo scopo di perseguire i nostri fini, sia la necessità di considerare gli individui come scopi in sé, ossia come tali da contenere in sé lo scopo della propria medesima azione.

Ogni individuo, dunque, deve essere riconosciuto capace di concepire e conseguire autonomamente i propri fini. Ciò significa che deve essere posto nelle condizioni di sviluppare liberamente una concezione personale del proprio progetto di vita e, soprattutto, deve essergli consentito di perseguirlo concretamente. E Kant afferma: «lo scopo naturale che tutti gli uomini hanno è la loro propria felicità. Ora l'umanità potrebbe bensì sussistere, se nessuno contribuisse affatto alla felicità altrui [...] però si tratta solo di una concordanza negativa non positiva con l'umanità quale scopo in sé [...]. Infatti, il soggetto che è scopo in se stesso è tale che – se quella rappresentazione deve avere per me tutta la sua efficacia – i suoi scopi devono anche essere i miei scopi nella misura del possibile»⁽¹⁷⁾. Il rispetto dell'umanità come scopo in sé implica il comando di sostenere, fin dove non si contraddica la legge morale, l'azione degli individui in base alla loro rappresentazione autonoma della felicità.

Tradotto nella prospettiva dell'etica femminista, l'imperativo categorico kantiano fornisce un criterio di valutazione critica della condizione delle donne mostrando, in senso puramente negativo, le situazioni di oppressione e discriminazione che esse subiscono in quanto donne e, in senso positivo, come le donne debbano essere 'sostenute' nella loro ricerca e realizzazione della felicità.

B. - Utilizzando le argomentazioni filosofiche emerse nel dibattito americano tra comunitaristi e liberali, Pauer-Studer⁽¹⁸⁾ mette in luce quale interpretazione dell'etica della cura possa essere positiva-

⁽¹⁶⁾ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. IV, Berlin 1911 (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, 1997, p. 91).

⁽¹⁷⁾ I. KANT, *Fondazione della metafisica ...*, cit., p. 95.

⁽¹⁸⁾ H. PAUER-STUDER, *Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen*, in H. NAGL-DOCEKAL e H. PAUER-STUDER (a cura di), *Jenseits der Geschlechter Moral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1993; *Die Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechter-differenz*, Akademie Verlag, Berlino 1996.

mente recepita da una prospettiva femminista. La discussione circa l'esistenza di una morale femminile è stata, secondo Pauer-Studer, un'inutile perdita di tempo ai fini della ricerca femminista: riconoscere l'esistenza di una morale specificamente femminile, contrapposta a quella maschile, non è in sé un progresso se non s'intraprende un esame critico dei contenuti di tale concezione. Inoltre, l'ambiguità di Gilligan nel definire l'origine della differenziazione di un giudizio morale legato alla differenza di genere ha lasciato aperta l'ipotesi dell'essentialismo che, non solo è da rifiutare in rapporto all'idea stessa della morale come possibilità di agire in base ad una volontà autonoma, ma rappresenta, oltretutto, un passo indietro rispetto alla trasformazione culturale intorno al mondo femminile che rischia di offuscare i contributi positivi contenuti nell'etica della cura: «l'importanza del lavoro di Gilligan – sostiene Pauer-Studer – non consiste nella formulazione di una 'morale delle donne', ma nell'aver posto l'attenzione su quei valori che sono stati semplicemente delegati alle forme di vita delle donne e perciò trascurati in modo imperdonabile dalla riflessione teorica»⁽¹⁹⁾.

Riprendendo la proposta di Merilyn Friedman⁽²⁰⁾, Pauer-Studer scinde le due ipotesi implicite nella tesi di Gilligan, cioè quella della *gender difference*, secondo la quale esisterebbe una differenza in ambito morale determinata dall'appartenenza di genere, e quella della *different voice*, cioè la descrizione di un punto di vista morale non omogeneo a quelli correnti, che è stato espresso nella prospettiva dell'etica della cura.

Sotto quest'ultima angolazione, la tesi di Gilligan rappresenta un tentativo di sistematizzare le intuizioni di molte autrici femministe⁽²¹⁾, le quali hanno riscontrato nelle teorie morali contemporanee un'eccessiva concentrazione della riflessione filosofica sul modello contrattualista e sui temi dell'universalismo e della neutralità. La critica di queste autrici rileva la difficoltà di affrontare i problemi legati alla

⁽¹⁹⁾H. PAUER-STUDER, *Die Andere der Gerechtigkeit*, cit., p. 37.

⁽²⁰⁾M. FRIEDMAN, *Beyond Caring: The De-Moralization of Gender*, in M. HANEN e K. NIELSEN (a cura di), *Science, Morality and Feminist Theory*, University of Calgary 1987.

⁽²¹⁾Si vedano: V. HELD, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, The University of Chicago Press, 1993 (trad. it. *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale*, Feltrinelli, Milano 1997); I.M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990 (trad. it. *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996). Per una ricognizione sulle posizioni delle autrici femministe americane si veda: V. HELD (a cura di), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, 1995.

vita privata e pubblica delle donne attraverso concezioni morali impegnate nella definizione di procedure neutrali di risoluzioni dei conflitti e del punto di vista morale, inteso, in primo luogo, come astrazione dalle prospettive particolari degli individui e come imparzialità. La risoluzione di problemi etici e politici legati non solo alla condizione delle donne, ma a quella d'ogni gruppo minoritario o tradizionalmente discriminato implica la necessità di tener conto delle condizioni di partenza diseguali tra i membri di una società; implica l'analisi e la comprensione delle situazioni concrete e particolari dei diversi livelli di differenziazione sociale piuttosto che l'astratta considerazione di una cittadinanza d'individui liberi e uguali, legati da rapporti di simmetrica reciprocità. Non solo, molte autrici hanno mostrato come i rapporti asimmetrici di dipendenza e di cura tra le persone non possano essere eliminati perché costitutivi della condizione di vulnerabilità e interdipendenza degli uomini e delle donne, e come si renda, pertanto, necessario sviluppare teorie in grado di comprendere questo tipo di relazioni ⁽²²⁾.

Pauer-Studer ha evidenziato la pericolosità di un netto rifiuto da parte del pensiero femminista di ogni forma di universalismo ⁽²³⁾: l'idea che originariamente ha ispirato le concezioni morali liberali e contrattualiste è stata quella di liberare i rapporti sociali da meccanismi di oppressione, dalla disuguaglianza nella distribuzione del potere per promuovere l'autonomia degli individui. Questi obiettivi non possono essere trascurati dall'etica femminista che, secondo Pauer-Studer, rischia a causa di alcune estremizzazioni di avvicinarsi troppo a modelli contestualisti e comunitaristi. La critica che i teorici del comunitarismo hanno indirizzato alle teorie liberali è per certi versi assimilabile a quella femminista, ma questa vicinanza è piuttosto ingannevole: l'accento posto dalle femministe sulla necessità di considerare gli aspetti concreti delle situazioni problematiche e la condizione di interdipendenza degli individui in esse coinvolti, assume tonalità estremamente differenti nell'approccio comunitarista. La considerazione dei caratteri concreti delle condizioni di vita di uomini e donne, nell'ottica femminista, non è finalizzata certo alla conservazione pacifica di forme di vita tradizionali. Ma è, al contrario, da in-

⁽²²⁾ Il pensiero femminista della differenza, in linea con il rifiuto del principio formale di uguaglianza, elabora le situazioni concrete di disuguaglianza e differenza con l'obiettivo di ri/scoprire e ri/valutare il sapere femminile.

⁽²³⁾ La forma più estrema di questo rifiuto è stata espressa, nell'ambito della teoria della cura, da Nel Noddings, mentre la posizione di Gilligan e di altre autrici è più critica nei confronti del formalismo e dell'astrattezza dei principi.

tendersi come necessario momento critico che precede la trasformazione di queste ultime ⁽²⁴⁾.

Da un lato, dunque, è legittima la critica femminista al pensiero liberale che, sul piano teorico, ha elaborato categorie filosofiche non adeguate alla comprensione e alla trasformazione sociale in favore delle donne, e, sul piano pratico, ha semplicemente trascurato la problematica femminile ⁽²⁵⁾; dall'altro, bisogna comunque riconoscere la convergenza teorica di queste due prospettive rispetto agli obiettivi ugualitari e progressisti.

Il problema principale che il pensiero femminista individua nelle teorie liberali è la concettualizzazione della separazione tra mondo pubblico e mondo privato, articolata in modo tale da escludere dalla riflessione filosofica proprio quella dimensione vitale che vede come protagoniste le donne. Di fronte a questa doppia valenza del pensiero liberale rispetto all'etica femminista, per la coesistenza di motivi emancipatori e conservatori allo stesso tempo, si possono rintracciare almeno due approcci teorici interni al pensiero femminista. Uno è rappresentato dal tentativo di ripensare le categorie liberali e contrattualiste, come i principi di giustizia e l'idea del rispetto per la persona, in modo da istituire attraverso questi un esame critico della sfera privata e domestica. Un contributo teorico di questo tipo è quello di Susan Moller Okin, che ha esaminato l'istituzione familiare 'strutturata secondo il genere' ⁽²⁶⁾ utiliz-

⁽²⁴⁾ A questo proposito, appare chiarificatrice la riflessione di Pauer-Studer sulla differenza tra la critica femminista e quella comunitarista alla concezione liberale del Sé: «Una chiarificazione della propria autocomprensione ha poco a che vedere con una scoperta di legami immutabili e dell'appartenenza. L'identità personale si determina a partire da legami e valori, ma questi non possono né essere considerati costanti deterministiche, né essere sottratti ad un'autonoma interpretazione intesa come riflessione critica. Proprio per le femministe l'identità è connessa con il superamento delle aspettative legate al ruolo sociale, che vengono proiettate sulle donne. L'idea che il sé sia determinato da legami sociali 'costitutivi dell'identità', per i quali non si dà scelta, non può essere esplicativo di come una donna diventi femminista». H. PAUER-STUDER, *Die Andere der Gerechtigkeit ...*, cit., p. 164 (trad. mia).

⁽²⁵⁾ Quest'ultima affermazione vale nei riguardi del pensiero liberale contemporaneo, perchè rispetto a quello passato si rileva piuttosto un palese rifiuto di considerare l'ambito femminile come permeabile a qualsiasi argomentazione morale. Tale esclusione era motivata da una chiara ed esplicita concezione dell'inferiorità femminile.

⁽²⁶⁾ Con questa definizione Okin intende riferirsi alla codificazione delle forme familiari avvenuta sulla base di errate e strumentali concettualizzazioni della differenza di genere che hanno come conseguenza una condizione di svantaggio delle donne: «cruciale per questa disuguaglianza socialmente creata sono due pre-

zando la teoria della giustizia rawlsiana: «cominciamo a chiederci che tipo di accordi pattuirebbero le persone in una posizione originaria rawlsiana a proposito del matrimonio, delle responsabilità genitoriali e domestiche e del divorzio. Che politiche concorderebbero per altri aspetti della vita sociale, come il lavoro e la scuola, che influenzano uomini, donne, bambini e le relazioni tra loro?»⁽²⁷⁾. L'incoerenza del conservatorismo liberale viene così risolta dall'interno, mediante l'estensione anche alla sfera privata dei suoi principi fondamentali.

Diametralmente opposta è la linea seguita dall'altro tipo di approccio che auspica una sorta di contaminazione del dibattito pubblico attraverso il pensiero prodotto dalle donne in ambito privato, cioè il pensiero della cura; dunque, una trasformazione culturale e politica mediante categorie morali mutuata dalla sfera privata. Questa posizione, oltre che da Gilligan, è stata sostenuta da autrici come Virginia Held e Sara Ruddick, che hanno tematizzato soprattutto la relazione di cura originaria tra madre e figli. Sara Ruddick, in particolare, ha evidenziato il potenziale nonviolento della relazione di cura e della pratica materna, che ne rappresenta l'archetipo⁽²⁸⁾.

Virginia Held ha criticato le teorie morali e politiche dominanti, troppo concentrate sulle regole dello scambio economico e del mondo pubblico, che, infine, hanno ridotto la morale alla giustizia distributiva. Questa univocità delle teorie porta a gravi distorsioni e carenze interpretative quando si tenta di estenderle a situazioni che nulla hanno a che fare con il mercato economico. La proposta di Held è di riportare all'interno dei discorsi morali e della politica il

sunzioni comuni, ma reciprocamente incompatibili: che le donne abbiano la responsabilità principale dell'allevamento dei figli e che i lavoratori seri e impegnati, senza distinzione di classe, non ne siano responsabili in via primaria e neppure in cooperazione. Sul luogo di lavoro si continua tuttora a presupporre implicitamente che i lavoratori abbiano la moglie a casa». S.M. OKIN, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York 1989 (trad. it. *La famiglia come problema politico*, Dedalo ed., 1999, p. 16).

⁽²⁷⁾ S.M. OKIN, *Le donne e la giustizia ...*, cit., p. 224.

⁽²⁸⁾ Sara Ruddick spiega che l'uso del termine 'madre' per indicare una persona impegnata in un rapporto di cura dipende dal fatto che sono state le donne più frequentemente a dedicarsi a questa pratica, tuttavia ciò non esclude la possibilità che la persona impegnata nella cura possa essere un uomo. Così esprime la sua idea di nonviolenza legata al pensiero materno: «Il pacifismo materno è un mito al cui centro c'è la promessa della nascita. Minacciare, affamare, terrorizzare, mutilare o offendere deliberatamente dei corpi, significa violare quella promessa. Ogni corpo è importante, ogni corpo è un tributo alla speranza», S. RUDDICK, *Il pensiero materno ...*, cit., p. 265.

modello di rapporto e di situazione vissuta rappresentati dalla relazione tra madre e figli, cioè il rapporto di cura responsabile. Ciò significherebbe una radicale trasformazione delle nostre società e sposterebbe l'interesse pubblico dal profitto e dalla produttività sul miglioramento complessivo della qualità della vita in tutte le sue fasi, dall'ambiente nel quale devono crescere i bambini alle condizioni di vita degli anziani ⁽²⁹⁾.

Secondo Pauer-Studer, l'interpretazione femminista dell'etica della cura, scindendo l'analisi dei contenuti di tale prospettiva dall'ipotesi di una morale femminile, rivela il carattere positivo e critico della tesi di Gilligan rispetto alle teorie morali contemporanee. Come ha mostrato anche Nagl-Docekal, il giudizio morale che emerge nella prospettiva dell'etica della cura rappresenta un'elaborazione parziale del problema morale, ma, allo stesso tempo, è espressione di una dimensione essenziale della vita pratica degli individui che, come tale, non può più a lungo essere esclusa della riflessione morale filosofica.

Di fronte al dibattito tra comunitaristi e liberali, Pauer-Studer ritiene che i problemi sollevati dall'etica femminista dimostrino l'insufficienza di quelle concezioni che comprendono solo una parte dei problemi che riguardano la morale. La discussione sulla priorità del giusto sul bene perde significato se si considerano sia il giusto sia il bene come componenti essenziali della teoria morale. La riflessione sull'etica della cura ha mostrato la necessità di integrare una concezione sostanziale del bene con una prospettiva normativa universalistica, sia per garantire un principio esterno che consenta di vagliare criticamente i contenuti concreti dell'etica, sia per cominciare a stabilire i necessari punti di contatto tra i principi universali e formali, sui quali si è attardata la filosofia morale degli ultimi decenni, e la vita pratica e le opinioni concrete degli individui intorno al bene. A tal fine, Pauer-Studer, riprendendo la distinzione fatta da Rawls tra teoria completa del bene e teoria parziale, propone un'etica del rispetto universale che elabori una concezione minimale del bene ⁽³⁰⁾. Tenendo fermo il prin-

⁽²⁹⁾ V. HELD, *Etica femminista ...*, cit., p. 214.

⁽³⁰⁾ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971, (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982). Per la definizione di una *concezione minimale del bene*, Pauer-Studer fa esplicitamente riferimento alla teoria *forte e vaga* del bene che Martha Nussbaum ha elaborato a partire dalla fine degli anni ottanta. Si veda, ad esempio, "Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism", in «Political Theory», 20 (May 1992), pp. 202-246. Come Nussbaum, anche Pauer-Studer riprende la distinzione rawlsiana tra teoria parziale e teoria

cipio secondo il quale non è possibile stabilire quali siano i caratteri della felicità umana, quale sia la vita buona per l'uomo, bisogna riconoscere la necessità di determinare le condizioni minimali che consentono ad ogni individuo di concepire e perseguire la propria concezione della felicità e della vita buona. La realizzazione del principio del rispetto universale per la dignità della persona implica sia l'individuazione dei bisogni fondamentali che uomini e donne devono poter vedere soddisfatti sia la posizione delle condizioni che promuovono l'auto-comprensione e autodeterminazione delle persone.

4. *I problemi sollevati dall'interpretazione femminista dell'etica della cura e le trasformazioni della teoria morale.* – Allo scopo di formulare un'interpretazione coerente delle tesi sostenute da Carol Gilligan, Nagl-Docekal e Pauer-Studer devono fare riferimento a categorie morali appartenenti a differenti prospettive teoriche.

Nagl-Docekal ha mostrato la fecondità degli aspetti fondamentali della cura se riportati all'interno di una prospettiva morale universalistica. L'attenzione per i particolari concreti che costituiscono le situazioni e le storie di ciascun individuo, l'importanza attribuita alle relazioni personali e ai sentimenti che entrano in gioco nel ragionamento morale, rappresentano aspetti del problema morale che non possono essere trascurati nell'elaborazione del giudizio. Quest'ultimo, tuttavia, deve essere formulato in riferimento a principi universali che consentano una valutazione obiettiva di tali elementi concreti; diversamente il giudizio morale verrebbe lasciato o alla decisione del momento, fondata su sentimenti immediati e vaghi moti dell'animo non suscettibili di giustificazione razionale, o a qualche sistema etico preesistente accettato in modo acritico.

Pauer-Studer rintraccia proprio nel riconoscimento della parzialità delle teorie liberali e comunitariste la possibilità di far emergere una

completa del bene, estendendo il concetto di bene oltre «semplici elementi essenziali» il cui scopo sia di «garantire le premesse sui beni principali necessarie per ottenere i principi di giustizia», J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 327-334. Sulla base di una concezione minimale del bene, che dovrebbe descrivere in modo esplicito e concreto le condizioni per la realizzazione della vita buona per ogni essere umano, appare a Pauer-Studer ormai insostenibile il concetto della priorità del giusto rispetto al bene; sebbene, allo stesso tempo, ritenga tale concezione ancora in grado di soddisfare l'esigenza che ha mosso Rawls a formulare il principio di priorità, cioè la necessità di tutelare la libertà degli individui di determinare in modo autonomo, e di concretizzare, le proprie rappresentazioni della felicità.

concezione dell'etica della cura come espressione di una pratica universalizzabile che dovrebbe essere compresa, sia dalle donne sia dagli uomini, come sezione fondamentale di una descrizione del bene umano. Solo tenendo vivo il discorso morale allo stesso tempo sul giusto, sul problema della giustificazione delle norme, e sul bene, cioè su ciò che concretamente riguarda la vita degli uomini e delle donne sulla terra, può essere valutato positivamente il contenuto dell'etica della cura senza rischiare l'esaltazione dogmatica di una pratica tradizionale.

L'esigenza di una teoria morale che comprenda sia il problema della fondazione delle norme sia quello della buona vita è stata posta in modo urgente dall'etica femminista probabilmente per effetto dello stretto legame che in essa si stabilisce tra teoria e pratica: una teoria critica finalizzata ad una pratica di trasformazione.

Ma anche la filosofia morale più recente si dimostra sensibile a questa problematica. Negli ultimi dieci anni si è assistito in Germania ad una trasformazione delle posizioni dei deontologi kantiani rispetto alla problematica della vita buona e delle concezioni individuali della felicità, e, contemporaneamente, negli Stati Uniti, alla rinascita dell'interesse per l'essenzialismo aristotelico non conservatore che sembrano porre le basi per uno 'spazio di intersezione' tra queste due linee teoriche tradizionalmente contrapposte⁽³¹⁾. Jürgen Habermas, pur riservando al *giusto* il ruolo centrale nel discorso morale, ridefinisce gli ambiti entro i quali deve esercitarsi la ragion pratica, includendo ora all'interno della ragion pratica, oltre che l'uso morale, anche l'uso etico⁽³²⁾. A tale trasformazione nel modo di intendere confini e compiti della ragione pratica si affianca la posizione di un altro kantiano, Albrecht Wellmer, che tenta attraverso *la norma del dialogo* di superare la dicotomia tra il momento della fondazione della norma e quello dell'applicazione nella situazione concreta⁽³³⁾.

In ambito aristotelico, l'essenzialismo di Martha Nussbaum definisce una teoria *forte e vaga* del bene, sensibile alle critiche kantiane contro il contestualismo conservatore, ma allo stesso tempo impegnata nella considerazione delle opinioni degli uomini e delle donne intorno al bene. L'elaborazione di un concetto aperto e dinamico di

⁽³¹⁾ Per una ricostruzione delle trasformazioni delle principali posizioni teoriche in Germania in questa direzione di convergenza si rimanda a: V. GESSA-KURTSCHKA, *Dimensioni della Moralità*, cit.

⁽³²⁾ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 101-118 (trad. it. cit., pp. 103-122).

⁽³³⁾ A. WELLMER, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986.

umanità attraverso l'individuazione di esperienze e capacità rintracciabili nella vita di ogni essere umano costituisce, per Nussbaum, lo sfondo normativo universale in base al quale valutare i contenuti etici concreti ⁽³⁴⁾.

Una certa convergenza è, dunque, rintracciabile nelle posizioni teoriche sviluppate da kantiani e aristotelici nella direzione di una teoria unica che comprenda sia la fondazione normativa delle regole pratiche sia la considerazione delle opinioni individuali intorno al bene e fornisca, infine, una risposta plausibile alla domanda: come devo agire?

⁽³⁴⁾ M. NUSSBAUM, *Human Functioning ...*, cit.; V. GESSA-KUROTSCHKA, *Dimensioni della Moralità*, cit., p. 83.

SILVIA CONTI

LA RICERCA INDIVIDUALE DEL BENE
E IL VALORE “UNIVERSALE” DELLA SCELTA

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Il contestualismo conservatore di A. MacIntyre.
3. – Il contestualismo universalista di Martha Nussbaum.

1. *Premessa.* – Negli ultimi decenni si è assistito a una rivalutazione filosofica delle questioni etiche legate alla prospettiva degli individui concretamente impegnati a realizzare una vita degna di essere vissuta. In quest'ambito di riflessione il linguaggio ricco e articolato delle virtù, riproposto perlopiù nell'interpretazione che di esso ha dato Aristotele, è sembrato in grado di conferire un'adeguata rilevanza teorica alle tematiche concernenti l'autorealizzazione individuale, tematiche che la deontologia contemporanea aveva situato in un ambito dell'agire ritenuto moralmente irrilevante ⁽¹⁾. All'universalismo impersonale e astratto delle teorie kantiane e utilitariste, giudicato

(1) L'insoddisfazione verso l'astrattezza delle teorie kantiane e consequenzialiste è stata il principale motivo del ritorno alle virtù. Fra i primi più significativi contributi in difesa dell'etica antica come alternativa alle moderne teorie morali è il saggio del 1958 di G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in *Philosophy*, 33 (1958), pp. 1-19. Ricordo qui solo alcuni altri lavori all'interno della letteratura, ormai vastissima, ispirata all'etica antica: N.J.H. DENT, *Virtues and Actions*, in «*Philosophical Quarterly*», 25 (1975), pp. 318-335; P. GEACH, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977; PH. FOOT, *Virtues and Vices*, in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1978, pp. 1-18; J. WALLACE, *Virtues and Vices*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1978; A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1981, trad. it. *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988; B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987; B. WILLIAMS, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, trad. it. *Sorte morale*, il Saggiatore, Milano 1987; M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, trad. it. *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1996; J.

incapace di cogliere l'importante ruolo giocato da emozioni, progetti, relazioni personali e beni particolari nel motivare le decisioni degli individui, l'etica delle virtù oppone una concezione dell'agire morale incentrata sul carattere. Per l'etica delle virtù, infatti, è il tipo di persona che si è e che si desidera diventare, piuttosto che l'astratto riferimento a norme, ad orientare la condotta. Le singole azioni possono essere comprese adeguatamente, secondo questo modello, solo in quanto facenti parte del tessuto concreto di una vita, considerata come un tutto che si sviluppa nel tempo; e il loro valore risiede nell'essere manifestazioni di virtù, ossia delle buone disposizioni del carattere acquisite attraverso l'educazione nel contesto familiare, sociale, politico, in cui la vita etica si realizza.

Anche se legato ad un'abitudine del carattere, l'agire virtuoso non deve però essere considerato un agire meccanico e a-razionale ⁽²⁾. Se la scelta non è spiegabile come applicazione di un principio universale o di una procedura generale al caso concreto, non è nemmeno riducibile al mero istinto, perché accanto all'abitudine e all'esercizio, anche il ragionamento ha un ruolo essenziale nell'attuazione delle virtù. Agire virtuosamente, scrive Aristotele, è agire «quando è il momento, per motivi convenienti, verso le persone giuste, per il fine e nel modo che si deve» ⁽³⁾; ed è compito della virtù intellettuale della *phronesis* determinare cosa ciò significhi di volta in volta, per ogni singolo agente. Seguendo il modello aristotelico, i sostenitori contemporanei delle virtù ritengono che il giudizio morale sia frutto di una capacità di giudicare sensibile al contesto, non codificabile, grazie alla quale l'agente coglie cosa è richiesto dalla virtù in relazione alle esigenze che le situazioni concrete impongono al comportamento. Con Aristotele condividono perciò la tesi che il ragionamento pratico sia affine alla sensazione più che al sapere teorico, che sia un'abilità percettiva, un *vedere* ciò che la

ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993, trad. it. *La morale della felicità*, Vita e Pensiero, Milano 1998. Per una bibliografia più ampia rinvio a R. CRISP, M. SLOTE (a cura di), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997, pp. 280-282.

⁽²⁾ Talvolta però, l'attenzione per il ruolo dell'educazione, intesa come acquisizione di forme di comportamento giudicate buone all'interno di una comunità, ha condotto l'etica delle virtù contemporanea a sostenere questa visione riduttiva dell'agire etico. Su questi esiti indesiderabili dell'etica delle virtù contemporanea si vedano, ad esempio: J. ANNAS, *La morale della felicità*, cit., pp. 610-616; M.C. NUSSBAUM, *Virtue revived. Habit, passion, reflection in the Aristotelian tradition*, in «The Times Literary Supplement», July 3, 1992, pp. 9-11.

⁽³⁾ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1106b 21-23, trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi libri, Milano 1994.

situazione richiede. Condividono inoltre l'idea che non si acquisti con l'insegnamento ma piuttosto con l'esperienza di vita; e, infine, che sia necessariamente correlato con la sensibilità emotiva ben orientata, perché "vedere" la situazione significa sempre anche dare una risposta emozionale appropriata ⁽⁴⁾.

Il rifiuto di concepire l'agire etico come applicazione di principi universali o procedure generali fa sorgere però la questione della validità del giudizio pratico formulato a partire dalla prospettiva dell'individuo che si confronta con la situazione particolare in cui si trova ad agire. Se i criteri dell'agire buono non sono "imprigionabili" in alcun principio, ma sono altamente contestuali, la validità del giudizio sarà anch'essa limitata al contesto particolare in cui viene formulato?

La risposta che si può trovare per tale questione, sia nell'etica di Aristotele sia in altre teorie etiche dell'antichità, è negativa. Rivolgere l'attenzione alla vita concreta degli individui, sostenere che i criteri di realizzazione del bene sono contestuali, è perfettamente compatibile, dal punto di vista dell'etica antica, con la formulazione di una concezione del bene valida per tutti gli uomini ⁽⁵⁾. In particolare Aristotele giunge a fornire un orizzonte normativo universale a partire dal quale le scelte individuali possono essere orientate e giustificate attraverso l'individuazione di un *telos*, di una funzione specifica della vita umana in quanto tale. Le virtù sono, in questa prospettiva, quelle eccellenze del carattere che rendono le persone capaci di realizzare il proprio fine e sono parte costitutiva del fine stesso, ossia della *buona vita umana*. Le azioni attraverso cui l'individuo persegue il proprio bene, perciò, pur essendo peculiari di quell'individuo particolare e giustificabili solo relativamente alla particolare situazione in cui

⁽⁴⁾ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., in particolare libri III e VI. Per la ripresa contemporanea del modello della *phronesis*, in opposizione alle concezioni non cognitive dell'agire virtuoso, si veda ad esempio J. MCDOWELL, *Virtue and Reason*, in *The Monist*, 62 (1979), pp. 331-350.

⁽⁵⁾ L'armonia tra universalismo e contestualismo caratteristica dell'etica antica è stata oggetto di una lezione tenuta a Cagliari, il 26 Gennaio 2001, da J. Annas, all'interno di un seminario dal titolo *Etica antica: comunità e ideale universalistico*. La relazione di Annas, intitolata *Il mio posto nel mondo e i doveri che vi attengono. Etica antica e radici sociali della virtù*, mostrava come tale armonia sia raggiunta nella prospettiva teorica della scuola stoica. Questo tema è centrale anche nel suo libro, *La morale della felicità*, cit. La stessa tesi è difesa, in riferimento all'interpretazione delle virtù fornita da Aristotele, da M. Nussbaum. Si veda ad esempio l'articolo *Non Relative Virtues: an Aristotelian Approach*, in M.C. NUSSBAUM, A. SEN (a cura di), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 242-269, trad. it. *Virtù non relative: un approccio aristotelico*, in M. MANGINI (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi critici*, La Città del Sole, Napoli 1996, pp. 167-209.

sono da lui compiute, hanno sempre, nell'etica aristotelica, anche una validità universale, in quanto sono quelle azioni attraverso cui egli realizza il proprio *telos* specifico ⁽⁶⁾.

La contemporanea etica delle virtù ha però rifiutato la pretesa di dare una definizione oggettiva del bene attraverso il ricorso a una sorta di "biologia" o "teleologia" metafisica ⁽⁷⁾. Da una parte è sembrato non più *credibile* per noi identificare l'uomo come una creatura con una funzione definita una volta per tutte ⁽⁸⁾; dall'altra, la derivazione del bene dalla natura umana è stata considerata inaccettabile perché sembra necessariamente implicare l'imposizione di un'unica modalità di realizzazione come valida per ogni essere che possieda quella natura. L'etica di Aristotele, piuttosto che fornire un supporto valido all'idea che la ricerca del bene è sempre individuale e si realizza in modi molteplici, sottrarrebbe in realtà ai singoli agenti la possibilità di attingere a un bene peculiarmente definito nella prospettiva della prima persona singolare. La "biologia metafisica" sembrerebbe cioè poter fornire un fondamento universalmente valido alla teoria delle virtù di Aristotele, assicurando la condivisibilità del giudizio formulato dal singolo, solo attraverso un'insostenibile e arbitraria limitazione delle modalità di realizzazione umana ⁽⁹⁾.

Il rifiuto dell'ontologia aristotelica e delle altre forme di appello alla natura umana proprie dell'etica antica e, contemporaneamente, la rinuncia al riferimento a principi, ha impegnato l'etica delle virtù nella ricerca di un nuovo equilibrio tra la difesa della molteplicità, della variabilità, della indeterminatezza delle vie di realizzazione in-

⁽⁶⁾ Sulla fondazione metafisica dell'etica di Aristotele si vedano fra gli altri: T. IRWIN, *The Metaphysical and psychological basis of Aristotle's Ethics*, in A.O. RORTY (a cura di), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980, pp. 35-53; e, dello stesso autore, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford 1988, trad. it. *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996; B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., pp. 39-66; A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., pp. 179-180.

⁽⁷⁾ L'espressione "biologia metafisica" per indicare l'appello alla natura umana nell'etica di Aristotele è utilizzata da A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit. (cfr. ad esempio p. 235); "teleologia metafisica" si può trovare invece in B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit. (cfr. ad esempio p. 56).

⁽⁸⁾ È stato in particolare B. Williams a porre l'accento sul fatto che il ricorso, in etica, alla nozione di natura umana non deve essere rifiutato perché inintelligibile ma perché implausibile per noi, in quanto basato su presupposti metafisici che «noi non possiamo accettare» (cfr. B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti...*, cit., p. 67).

⁽⁹⁾ Cfr. B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti...*, cit., pp. 39-66; A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., pp. 177-197.

dividuale e l'esigenza di conservare una visione normativa del bene che assicuri dei vincoli all'agire del singolo. Nelle pagine che seguono cercherò di mettere in luce gli esiti profondamente differenti a cui la contemporanea etica delle virtù è giunta nella ricerca di un orizzonte normativo per le scelte individuali, attraverso la descrizione delle posizioni di due teorici dell'etica delle virtù molto diversi fra loro, Alasdair MacIntyre e Martha Nussbaum. La teoria etica di MacIntyre, uno degli esempi più noti e significativi della difesa delle virtù nel panorama filosofico contemporaneo, si rivela utile per illustrare la direzione conservatrice e relativista che per lo più ha assunto, nell'etica delle virtù contemporanea, la difesa del carattere contestuale dell'agire etico. La ricezione dell'etica di Aristotele proposta da Nussbaum rappresenta invece una plausibile modalità di recupero dell'universalismo aristotelico in grado di assicurare le condizioni perché il bene possa essere determinato dai singoli secondo la particolarità che caratterizza la loro vita individuale, senza tuttavia aprire le porte al relativismo e al conservatorismo morale.

2. *Il contestualismo conservatore di A. MacIntyre.* – L'elaborazione di una concezione dell'uomo «socialmente teleologica» è l'alternativa che MacIntyre propone alla «biologia metafisica» di Aristotele per offrire un sostegno filosofico non metafisico all'etica delle virtù⁽¹⁰⁾. Il concetto di *pratica* costituisce la prima fase dell'elaborazione di questa teleologia e fornisce una prima risposta alla questione del criterio del valore etico a cui sottoporre le scelte individuali. Le pratiche sono definite da MacIntyre come «attività umane cooperative e socialmente stabilite», caratterizzate ognuna da valori intrinseci e da propri modelli di eccellenza. La presenza di criteri di eccellenza e di valori intrinseci alle pratiche è l'elemento che, rendendo queste ultime indipendenti dai «gusti» e dalle «preferenze» individuali, le pone in grado di offrire un criterio normativo alle scelte. Non si può, difatti, secondo MacIntyre, determinare in cosa consiste l'agire buono se non attraverso la considerazione dei caratteri della pratica in cui l'agire si attua. Agire bene significa perciò, in questa prospettiva, realizzare i valori interni alle pratiche subordinando se stessi ai modelli di eccellenza che ad esse appartengono⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., pp. 235-236.

⁽¹¹⁾ Alla definizione del concetto di pratica MacIntyre dedica il capitolo XIV di *Dopo la virtù*, cit., pp. 218-243.

Rinunciando alla nozione di virtù come realizzazione del *telos* inscritto nell'essere dell'uomo, MacIntyre può ancora difendere la visione aristotelica delle virtù come eccellenze che permettono agli individui di conseguire i beni relativi ai diversi contesti d'azione. Tuttavia, lo spostamento del *telos* delle azioni da una nozione metafisica di uomo ai contesti concreti della vita degli individui non è ancora sufficiente per risolvere la questione dei criteri normativi del giudizio individuale perché, come fa notare lo stesso MacIntyre, lascia aperta la possibilità della scelta priva di criteri. Infatti, se l'orizzonte dell'agire etico si costituisce di una molteplicità di *pratiche*, si pone il problema della scelta tra pratiche conflittuali, problema che non può essere risolto esclusivamente nell'ambito di questa nozione. MacIntyre rifiuta infatti l'idea che la scelta fra i valori antagonisti provenienti dalle diverse pratiche sia affidata all'individuo perché, se così fosse, si capovolgerebbe il rapporto di subordinazione dell'individuo alla pratica, necessario per orientare normativamente l'agire e i valori interni alle pratiche, invece di esercitare sul singolo agente l'autorità necessaria per orientarne le scelte, finirebbero per derivare la loro autorità da una scelta individuale priva di criteri⁽¹²⁾.

L'introduzione della concezione dell'individualità come *unità narrativa* permette a MacIntyre di fornire un senso alle scelte individuali evitando il pericolo della scelta priva di criteri e superando la frammentarietà delle pratiche particolari in conflitto⁽¹³⁾. In questa nozione si possono riconoscere i tratti più significativi della visione dell'agente ispirata all'etica antica. L'agente etico non è concepibile come un essere che possiede prima di tutto un'astratta razionalità e le cui azioni possano essere intese, utilizzando il modello atomistico, come segmenti indipendenti l'uno dall'altro. È al contrario sempre un individuo concreto, con un'identità storica e sociale, le cui azioni si presentano come eventi intellegibili solo in quanto collocate all'interno della totalità della vita, concepita come un intero che si sviluppa dalla nascita alla morte attraverso un percorso narrativo unitario. Cosa è bene per me qui ed ora dipende dall'intero della mia storia, dall'interazione tra la direzione che ha assunto attraverso le scelte passate e la direzione che assume in quanto informata sempre dall'«immagine di un qualche futuro»⁽¹⁴⁾.

⁽¹²⁾ *Ivi*, p. 241.

⁽¹³⁾ Sul concetto di *unità narrativa* si veda il capitolo XV di *Dopo la virtù*, cit., pp. 244-269.

⁽¹⁴⁾ *Ivi*, p. 257.

Il valore normativo delle pratiche non è da MacIntyre negato attraverso il riferimento all'identità narrativa perché la vita individuale è comunque concepita come qualcosa che si realizza attraverso la partecipazione a molteplici ambiti di attività, ognuno con i propri beni. Sotto questo aspetto, perciò, il valore etico delle azioni individuali resta depositato nelle pratiche a cui l'individuo partecipa. D'altra parte però, poiché in ogni singola vita quei beni sono ordinati in maniera differente, a seconda dei caratteri che costituiscono la particolare storia individuale, in ogni vita concretamente vissuta essi diventano parte della realizzazione di un bene che è unico, peculiare di un singolo agente. Ancorando la deliberazione pratica a una concezione dell'identità concepita narrativamente, MacIntyre può perciò difendere il carattere estremamente individuale della ricerca del bene. Allo stesso tempo però, proprio il concetto di identità narrativa gli permette di delimitare notevolmente il margine di creatività ammissibile nella ricerca del proprio bene da parte del singolo. Sostenere che il soggetto dell'agire etico è un individuo concreto con un'identità storica e sociale significa infatti sostenere che il contesto sociale e storico in cui la vita individuale si sviluppa pone anche i confini entro cui perseguire la propria realizzazione. Questo inscindibile legame tra caratteri della comunità e agire dell'individuo è ben rappresentato da MacIntyre attraverso la metafora della narrazione: gli individui non sono, scrive MacIntyre, *autori* unici e onnipotenti della propria storia, ma sono di essa semplicemente *coautori* e *attori* ⁽¹⁵⁾. Sono coautori sia perché «piombano sempre in *medias res*, poiché l'inizio della loro storia è già stato creato per loro dalle persone e dalle cose che li hanno preceduti» ⁽¹⁶⁾, sia perché fattori indipendenti dalla loro volontà influenzano lo sviluppo della loro storia; e sono attori non solo nella propria storia ma anche nelle storie degli altri, la partecipazione alle quali modifica inevitabilmente il corso della propria narrazione. La risposta alla domanda «come devo agire?» richiede perciò, secondo MacIntyre, la preliminare risposta alla domanda: «di quale storia o di quali storie mi trovo a far parte?» ⁽¹⁷⁾ Ma questo significa che i vincoli a cui ogni storia individuale è soggetta, sia nella sua origine, sia nel suo sviluppo, limitano e parzialmente definiscono il senso in cui la narrazione può proseguire. E se è vero che, per MacIntyre, la narrazione individuale può svilupparsi in una molte-

⁽¹⁵⁾ *Ivi*, p. 255.

⁽¹⁶⁾ *Ivi*, p. 257.

⁽¹⁷⁾ *Ivi*, p. 258.

plicità indefinita di sensi, è anche vero che ciò è possibile solo all'interno di questi vincoli e in nessun modo prescindendo da essi ⁽¹⁸⁾. Solo nell'insieme degli obblighi, dei retaggi, dei ruoli che l'individuo eredita e che costituiscono il dato imprescindibile della sua storia, può essere individuato, secondo MacIntyre, l'unico punto di partenza reale della ricerca individuale del bene.

La validità che può essere attribuita al giudizio pratico formulato dal singolo, all'interno di questa visione dell'agire individuale, sembra essere una validità limitata ai confini della comunità storica e sociale in cui l'individuo si trova a vivere. E, sebbene MacIntyre neghi che la ricerca individuale del bene possa esaurirsi in queste particolarità, pare che gli obblighi e i retaggi ereditati dalla tradizione, ponendosi come il *dato* della vita morale, non siano per lui solo il punto di partenza, ma anche l'unico criterio normativo che guida le scelte individuali. Infatti, l'idea che il bene superi la particolarità dei ruoli ereditati, perché può essere determinato solo attraverso la ricerca con cui il singolo conferisce alla sua vita il carattere di unità narrativa, pare condurre, in definitiva, all'affermazione che l'individuo, interpretando e interiorizzando i valori tradizionali, li può riprodurre nel modo che è peculiare della propria narrazione. Il bene, l'universale che dovrebbe orientare normativamente le scelte del singolo, sembra perciò di nuovo coincidere con il bene depositato in una tradizione ⁽¹⁹⁾.

L'agire etico, compreso da MacIntyre a partire dalla particolarità della vita individuale, finisce per essere totalmente assorbito dall'*ethos* vigente e assimilato ad esso. Il giudizio pratico non è pertanto solo contestuale nella sua origine, essendo formulato sempre all'interno di una storia particolare di vita e in relazione alle esigenze poste da un particolare contesto, ma è contestuale anche riguardo alla sua validità: può essere formulato e giustificato solo in riferimento alle norme riconosciute valide nella tradizione di cui la vita individuale si trova a far parte. Il limite del contestualismo di MacIntyre risiede perciò nel fatto che alla considerazione dell'individuo concreto, storicamente e socialmente costituito, come soggetto dell'agire etico, è associata la convinzione che non si possano individuare criteri normativi che non siano a loro volta socialmente e storicamente costituiti. Infatti, se i criteri attraverso cui giudicare le azioni sono sempre interni a una comunità particolare, né all'individuo, né all'indagine filosofica, entrambi pensabili solo nei vincoli di una tradi-

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁹⁾ *Ivi*, pp. 261-269.

zione, si può riconoscere la capacità di assumere una distanza critica nei confronti dell'*ethos* dato⁽²⁰⁾.

MacIntyre cerca di negare il conservatorismo morale a cui i presupposti della sua riflessione sembrano necessariamente condurre, sostenendo che la difesa del carattere contestuale delle norme etiche non impedisce la critica nei confronti dell'*ethos* (21). Per difendere questa tesi egli ammette la possibilità che attraverso i modelli interni alla propria tradizione si possano giudicare sia le debolezze e i difetti di essa sia le debolezze e i difetti delle tradizioni avversarie. Ritiene cioè possibile un confronto tra i valori differenti e incommensurabili delle diverse tradizioni morali. Sono tuttavia evidenti, e sono state ormai ampiamente notate, le difficoltà che sorgono dall'ammettere la possibilità di un confronto critico sulla base di elementi di cui viene affermato e difeso il carattere incommensurabile⁽²²⁾.

3. *Il "contestualismo universalista" di Martha Nussbaum.* – La prospettiva degli individui concretamente impegnati nella ricerca della vita buona è centrale anche nella riflessione di Martha Nussbaum la quale, come MacIntyre e gli altri teorici delle virtù, ritiene che la risposta alla domanda «come devo vivere?» non possa essere trovata prescindendo dalle circostanze che caratterizzano il concreto contesto in cui la vita etica si realizza. Questa convinzione è da lei condensata nella formula «il giudizio sta nella percezione»⁽²³⁾, che individua nel confronto con il particolare concreto l'elemento prioritario e principale per la determinazione del corretto corso d'azione. Ciò che è eticamente rilevante nelle situazioni di scelta non è infatti, secondo Nussbaum, solo ciò che può essere ricondotto all'universale, ma an-

(20) Sui limiti relativistici del contestualismo di MacIntyre si veda la raccolta di saggi J. HORTON, S. MENDUS (a cura di), *After MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994, e, in Italia, VANNA GESSA-KUROTSCHKA, *Alasdair MacIntyre: la vita buona e i principi*, Morano editore, Napoli 1995, pp. 44-55.

(21) Cfr. il *Poscritto alla seconda edizione* di A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., pp. 324-330 e, soprattutto, A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1988, trad. it. *Giustizia e razionalità*, Anabasi, Milano 1995.

(22) Si vedano tra gli altri: D. WONG, *MacIntyre and the Commensurability of Traditions*, in «Philosophical Books», 31, 1 (1990), pp. 7-14; J. HORTON, S. MENDUS (a cura di), *After MacIntyre*, cit.; VANNA GESSA-KUROTSCHKA, *Alasdair MacIntyre: la vita buona e i principi*, cit., pp. 44-55.

(23) Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., II, 9, 1109b 23.

che e soprattutto quell'intreccio di elementi del tutto nuovi e irripetibili e di elementi che, pur essendo ripetibili, sono combinati tra loro in maniera assolutamente originale, che rende ogni situazione un caso unico ⁽²⁴⁾. *Improvvisazione e creatività* diventano così aspetti fondamentali del buon agire etico. L'estrema variabilità, l'imprevedibilità, la ricchezza delle circostanze in cui si realizza la scelta richiedono all'agente la capacità di essere sempre pronto alla novità e alla sorpresa e di reagire con sensibilità alle richieste sempre nuove che provengono dalla situazione ⁽²⁵⁾.

Al modello del ragionamento inteso come applicazione di principi dati al caso concreto, Nussbaum oppone il modello della *phronesis* aristotelica, che rende l'agente capace di trovare, a partire dalla peculiarità della situazione particolare, il comportamento appropriato. Tuttavia, la descrizione del sapere pratico come *improvvisazione* o, come altrimenti Nussbaum la definisce, *avventura* della persona che, accostandosi alla situazione con le risorse emotive e intellettuali adatte alla sua mutevolezza, *percepisce* le esigenze poste da essa e reagisce con *sensibilità*, non sembra sufficiente per risolvere adeguatamente il problema dei criteri normativi dell'agire etico. La concezione della scelta morale come priorità del particolare potrebbe anzi indurre a pensare che, per Nussbaum, nelle deliberazioni pratiche sia assente ogni contenuto normativo. Da una parte, se le scelte dell'agente da lei descritto fossero realmente prive della guida di principi stabili e basate solo sul "particolare", finirebbero per mancare di continuità; dall'altra, se il valore di queste scelte risiedesse esclusivamente nella capacità di accostarsi con sensibilità alla situazione, ogni azione potrebbe, in definitiva, essere giudicata valida ⁽²⁶⁾.

⁽²⁴⁾ Cfr. M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, cit., pp. 538-577 e M.C. NUSSBAUM, *The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Rationality*, in *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York-Oxford 1990, pp. 54-105.

⁽²⁵⁾ Per la scelta come creatività e improvvisazione si vedano soprattutto M.C. NUSSBAUM, *Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy*, in *Love's Knowledge*, cit., pp. 125-147; M.C. NUSSBAUM, *Finely Aware and Richly Responsible: Literature and the Moral Imagination*, in *Love's Knowledge*, cit., pp. 148-168.

⁽²⁶⁾ Questa critica è stata mossa a Nussbaum da H. PUTNAM, *Taking Rules Seriously*, in *New Literary History*, 15 (1983), pp. 193-200. Putnam, scorgendo nella concezione proposta dalla filosofa un disprezzo per regole e principi generali, assente nel modello aristotelico a cui ella si ispira, ha sostenuto che essa produce «una situazione etica assolutamente vuota» (p. 193, traduzione mia).

L'improvvisazione e la creatività necessarie alla percezione del particolare devono essere compatibili in qualche modo con un riferimento a norme se non si vuole trasformare la *phronesis* aristotelica, a cui questo modello vuole mantenersi fedele, in un sostegno per una forma estrema di relativismo morale. Ponendosi tale problema, Nussbaum riconosce che la percezione non può di per sé garantire la correttezza morale dell'azione, sostenendo che essa è pericolosamente libera e oscillante se non è accompagnata dalla "responsabilità" verso principi stabili (27). È però anche importante che il riconoscimento di un orizzonte normativo costituito da regole e principi atti ad orientare l'improvvisazione etica non minacci in alcun modo la priorità del particolare. Ma in che modo possono essere intesi questi principi stabili se non possono essere ricondotti a un sistema di norme che devono essere semplicemente applicate a ogni nuovo caso?

Anche per Nussbaum, come per MacIntyre, tali principi risiedono in quei valori e quelle forme di comportamento che formano il carattere. Il modello di agente etico da lei assunto è perciò quello di un individuo concreto che, nel corso della sua esperienza di vita, ha interiorizzato certi valori e inclinazioni costanti, attraverso i quali si è formato «una certa concezione della vita buona intesa come la ricerca più o meno armoniosa di quei valori» (28). La guida offerta da tali impegni e la volontà di mantenersi ad essi fedeli sono di estrema importanza per riuscire a comprendere il modo in cui l'agente si accosta alle nuove situazioni che incontra nella vita. Essa infatti non saranno mai del tutto nuove e imprevedibili, ma saranno sempre per lui occasioni per realizzare quei valori. E se la deliberazione non consistesse per buona parte nell'interrogarsi su come certi valori possono essere realizzati attraverso il proprio corso d'azione, se l'universale, inteso come l'insieme dei valori interiorizzati nel carattere virtuoso, non contribuisse ad articolare e ad ordinare le nuove esperienze etiche, queste sarebbero, riconosce Nussbaum, del tutto irrazionali e inintelligibili, e le deliberazioni, del tutto arbitrarie e vuote. La buona deliberazione pratica può essere perciò correttamente concepita solo come «un dialogo tra regole e percezione», in cui particolare e universale «si illuminano a vicenda» (29).

La distanza tra Nussbaum e MacIntyre sembra in questo modo accorciarsi. La percezione del particolare sembra essere, per Nus-

(27) M.C. NUSSBAUM, *The Discernment of Perception*, cit., p. 524.

(28) M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, cit., p. 562.

(29) *Ibidem*, ma si veda anche *The Discernment of Perception*, cit., p. 94.

sbaum come per MacIntyre, un modo per unire l'*ethos* condiviso alla situazione concreta. Anche MacIntyre, si è visto, riconosce l'assoluta peculiarità di ogni situazione di scelta, in cui è l'individuo, con la sua storia particolare, a dover determinare ciò che è bene per lui in relazione alle circostanze poste dal contesto. Allo stesso tempo però, sono gli obblighi e i ruoli ereditati dalla comunità e interiorizzati nel carattere a costituire in maniera rilevante la storia individuale, orientando le scelte che da essa possono scaturire. Essi conferiscono continuità alle scelte, rendendo la deliberazione individuale una modalità di realizzazione originale delle norme condivise all'interno di una tradizione. Nussbaum pare giungere agli stessi risultati riconoscendo che la deliberazione non è senza radici ma è vincolata agli impegni e ai principi che costituiscono il bagaglio di valori dell'agente, la cui forza non può essere compresa se non per il loro carattere generale. Nella particolare situazione l'agente vede se stesso come un padre, come un figlio o un amico e gli obblighi, ad esempio, di ogni figlio verso il proprio padre lo guidano nella giusta percezione della situazione ⁽³⁰⁾.

Infine, Nussbaum sembrerebbe non essere molto lontana da MacIntyre anche quando, per salvaguardare la flessibilità della prassi corretta, sottolinea che gli impegni e la concezione del bene dell'agente non devono essere concepiti come fissi, ma come una struttura in evoluzione che può essere rivista e integrata alla luce delle situazioni particolari. Come MacIntyre affermava che obblighi, retaggi, aspettative, costituiscono solo il punto di partenza di una vita individuale, il quale potrà sempre essere arricchito, modificato, anche se mai completamente superato, attraverso la ricerca del proprio bene da parte dell'individuo, anche Nussbaum afferma che l'agente non può mai rifiutare totalmente i suoi impegni o semplicemente ignorarli. È vero che il confronto con una nuova situazione potrebbe modificare la sua precedente concezione del valore, stabilendo che alcuni tra gli obblighi precedentemente ritenuti vincolanti non lo sono realmente. I nuovi eventi con cui l'individuo si confronta potrebbero anche farlo giungere a un totale rovesciamento della sua concezione del bene. Ma anche tale rovesciamento è possibile, sostiene Nussbaum, solo a partire da una percezione fedele a tutti gli elementi che caratterizzano il rapporto con la situazione, e perciò anche a quelli che, costituendo il bagaglio di valori dell'agente, non possono mai essere scavalcati o ignorati completamente ⁽³¹⁾.

⁽³⁰⁾ Cfr. M.C. NUSSBAUM, *The Discernment of Perception*, cit., p. 90.

⁽³¹⁾ M.C. NUSSBAUM, *Finely Aware ...*, cit., p. 156.

Come può una tale concezione della deliberazione superare il particolarismo e il conservatorismo a cui, nell'etica di MacIntyre, si trova legata? Possono le condizioni di validità della scelta estendersi al di là dell'*ethos* condiviso?

Le caratteristiche della concezione del giudizio pratico di Aristotele sembrano essere difficilmente utilizzabili per sostenere una qualche forma di universalismo⁽³²⁾. Nussbaum, non diversamente da MacIntyre, nel riproporre la teoria del giudizio basata sulla *phronesis* è rimasta fedele ad Aristotele riconoscendo che la deliberazione saggia segue la guida di valori e inclinazioni costanti, trovando i modi per realizzare, nelle situazioni concrete e nella specificità di una vita individuale, certi valori, generalmente accettati e condivisi, appresi attraverso la pratica e l'educazione all'interno di una comunità. Il giudizio, anche per Nussbaum, è contestuale sia perché vincolato sempre alle caratteristiche di una particolare situazione, quella in cui l'individuo qui ed ora si trova ad agire, sia perché vincolato al bagaglio di impegni e abiti di comportamento che l'individuo eredita dalla specifica tradizione in cui si trova a vivere. Tale contestualismo che necessariamente caratterizza il giudizio nella sua origine non conduce però Nussbaum, contrariamente a MacIntyre, a concludere che la sua validità sia limitata al particolare contesto in cui è formulato. La buona deliberazione non può essere, per Nussbaum, la riproduzione di valori particolaristici, condivisibile solo qualora l'appartenenza a una stessa comunità garantisca la condivisione di quei valori. Il margine di validità della scelta buona è invece da lei esteso all'intera umanità, attraverso il recupero del riferimento, presente nella teoria di Aristotele, a un *telos* comune in relazione al quale possono essere valutate le singole scelte. Ogni scelta buona, pur essendo del tutto comprensibile solo all'interno del contesto sociale e della situazione particolare in cui è compiuta, e pur essendo sempre individuale, acquista una validità universale nel suo porsi come espressione paradigmatica di ciò che può essere proprio di una vita

(32) È stato d'altra parte ormai ampiamente notato sia in riferimento all'aristotelismo dei comunitaristi americani, sia, precedentemente, in riferimento al neoaristotelismo tedesco degli anni Settanta, che la *phronesis* è stata interpretata come una facoltà conservatrice, fedele ai valori vigenti nella comunità politica e incapace di sviluppare una prospettiva critica nei confronti di essi. Questo è avvenuto perché è stato fatto della *phronesis* il centro dell'etica aristotelica, decurtando quest'ultima della dimensione universalista. Cfr., ad esempio, L. CORTELLA, *La riabilitazione e i limiti della phronesis*, in E. BERTI e L.M. NAPOLETANO VALDITARA (a cura di), *Etica, Politica, Retorica – Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età Moderna*, L.U. Japadre editore, L'Aquila-Roma 1989, pp. 23-29; si veda anche E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992 pp. 186-232 e la bibliografia qui fornita.

umana vissuta in maniera eccellente⁽³³⁾. La ricerca di cosa sia bene per me in quanto individuo è perciò per Nussbaum, come per Aristotele, sempre anche la ricerca di cosa è bene per me in quanto essere umano. «L'agente – scrive Nussbaum – porta nella situazione di scelta la sua immagine in evoluzione della buona o completa vita umana. Considera la situazione come ciò in cui il buon funzionamento potrà o non potrà essere realizzato [...]. Considera il buon giudizio particolare come un'ulteriore articolazione di questa concezione del bene umano [...]»⁽³⁴⁾.

I singoli contesti di scelta sono di nuovo concepibili come gli *ambiti* in cui la vita umana può realizzarsi e le virtù non sono più *norme locali*, ma i modi in cui la *buona vita umana* si attua. In questo modo la difesa dell'irriducibile singolarità della scelta buona che, in quanto risultato di una complessa interazione tra individuo particolare e particolare situazione, non sarà mai meccanicamente riproducibile, si concilia con la difesa di un universalismo che non rinuncia all'idea di azione virtuosa. Lo sfondo normativo di un tale universalismo è il concetto di un'umanità condivisa, che costituisce l'orizzonte appropriato per conferire al ragionamento pratico individuale una validità universale.

Ma proprio la possibilità di individuare un concetto unitario di umanità da cui derivare un'idea condivisibile di ciò che è bene per l'uomo era stata rifiutata perché, venuta meno nella riflessione contemporanea la fede nell'esistenza di un fondamento metafisico dell'etica, finiva per tradursi nell'arbitraria imposizione di un'unica via di realizzazione del bene. Come può essere giustificato da Nussbaum il ritorno a questa nozione?

In effetti, la possibilità di attribuire alla natura umana caratteri che le conferiscano un'essenza immutabile è negata anche da Nussbaum, la quale ritiene tuttavia che sia possibile concepire la natura umana anche in un modo differente da quello che MacIntyre attribuiva ad Aristotele. Secondo Nussbaum identificare la nostra natura significa per Aristotele rintracciare, attraverso il confronto delle *opinioni* che gli individui concreti hanno, le credenze più condivise e fondamentali, individuando ciò che per *noi* è tanto importante da poter essere considerato parte costitutiva di ciò che siamo. Concre-

⁽³³⁾ M.C. NUSSBAUM, *Finely Aware...*, cit., p. 166. L'universalità di cui parla Nussbaum è un'universalità ristretta nei limiti dell'umano, da intendersi come possibilità di *condivisione* nonostante le differenze culturali e individuali tra le visioni del bene.

⁽³⁴⁾ M.C. NUSSBAUM, *The Discernment of Perception*, cit., pp. 95-96.

tezza e universalità possono, in questo modo, integrarsi fra loro: se la concretezza della vita etica deve essere il necessario punto di partenza per la riflessione filosofica, ciò non significa che essa debba arrestarsi alla mera constatazione dell'esistenza di una molteplicità di differenti visioni locali del bene. L'analisi dei modi diversi in cui gli uomini descrivono e interpretano se stessi conduce infatti a riconoscere un *marginale di convergenza* delle diverse opinioni, che può essere ragionevolmente considerato una visione oggettiva della nostra natura, una verità *interna* alle pratiche umane, non fissa ma sempre aperta alle revisioni che il mutare della nostra esperienza su noi stessi può rendere necessarie ⁽³⁵⁾.

Il riferimento alla natura umana così concepita non fornisce un sostegno all'imposizione di un unico modo di vita valido per ogni uomo. Infatti, sia per la struttura costitutivamente aperta a modifiche e integrazioni, sia per l'alto livello di generalità mantenuto nella determinazione delle caratteristiche costitutive dell'umano, la teoria del bene che deriva da questa concezione della natura umana, pur essendo *thick*, sostanziale, è allo stesso tempo *vague*, aperta a una molteplicità di specificazioni in relazione alle esigenze delle tradizioni locali e delle singole persone impegnate nella realizzazione della propria vita. Il riferimento alla natura umana non ha perciò, nella prospettiva di Nussbaum, il compito di «dare leggi» sulla realizzazione del bene ma ha il compito di individuare, nella forma di un semplice abbozzo, i confini entro cui possono svilupparsi diverse prospettive sul bene, tutte altrettanto valide, ed entro cui diverse concezioni del bene trovano giustificazione come modi differenti di realizzare una vita umana riuscita. Questi confini rappresentano, allo stesso tempo, i criteri a partire dai quali opinioni individuali e norme locali possono essere considerate in maniera critica e sottoposte a revisione ⁽³⁶⁾.

⁽³⁵⁾ Sulla concezione della natura umana si veda in particolare M.C. NUSSBAUM, *Aristotle's on human nature and the foundations of ethics*, in R. HARRISON e J. ALTHAM, *World, Mind and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 86-131. Per la concezione della verità e dell'oggettività come una verità e un'oggettività interne al mondo delle opinioni umane Nussbaum si riallaccia esplicitamente al *realismo interno* di H. Putnam (cfr. H. PUTNAM, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, trad. it. *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985), e all'interpretazione di Aristotele proposta da G.E.L. Owen (cfr. G.E.L. OWEN, *Ti-thenai ta Phainomena*, in J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (a cura di), *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1975-1979, vol. I, pp. 113-126).

⁽³⁶⁾ La teoria del bene *thick-vague* è stata elaborata da Nussbaum a partire dagli anni Ottanta, in esplicita opposizione alla teoria *thin* del bene elaborata da

Il superamento del particolarismo di MacIntyre non avviene perciò, da parte di Nussbaum, nella definizione delle condizioni della deliberazione saggia, ma ristabilendo il legame, presente nell'etica aristotelica, tra ricerca *phronetica* e ricerca filosofica del bene. È infatti dalla prospettiva propriamente filosofica, e non da quella dell'individuo che nella vita concreta ricerca il proprio bene, che Aristotele giunge attraverso la discussione delle opinioni a una definizione del bene che non riproduce semplicemente i valori dell'*ethos* vigente, ma assume nei loro confronti una distanza critica. Tuttavia, tale distinzione tra ricerca filosofica e *phronetica* del bene non deve essere interpretata per Aristotele, così come per Nussbaum, in un modo che vede la ricerca filosofica del bene del tutto estranea alla vita concreta, incapace cioè di rivestire un qualsiasi ruolo nell'orientare la deliberazione individuale. Se così fosse, da una parte si troverebbe l'individuo che persegue il proprio bene conformandosi alle prescrizioni tradizionali, e dall'altra la riflessione filosofica che interviene solo in-

Rawls. Alla lista rawlsiana dei *beni primari* necessari per la realizzazione di ogni concezione del bene, Nussbaum oppone, come nucleo centrale della sua teoria, le liste delle *capacità* e delle *funzioni* costitutive di ogni vita umana, individuando in esse lo sfondo normativo necessario sia per la riflessione su cosa è bene per il singolo individuo, sia per la riflessione politica (Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary volume 1 (1988), pp. 145–184; *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. DOUGLASS, G. MARA (a cura di), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York 1990, pp. 203–252; *Human Functioning and Social Justice*, in *Political Theory*, vol. 20, 2 (1992), pp. 202–242). Nella discussione filosofica recente è stato mostrato molto interesse per la teoria del bene di Nussbaum. Due significativi esempi di tale interesse sono il *Symposium on Martha Nussbaum's Political Philosophy*, in *Ethics* 111, Ottobre 2000, pp. 5–140 e, in Italia, nell'ultimo numero della «Rivista di filosofia», vol. XCII, 1 (2001), interamente dedicato al tema della *qualità della vita*, gli articoli di S. VECA, *La teoria politica e la qualità della vita*, pp. 31–48, di I. CARTER, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum*, pp. 49–70, e di P. DONATELLI, *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, pp. 97–120. In entrambi i casi le tematiche affrontate sono di natura differente da quella presa da me in esame in questo articolo. Al centro dell'attenzione non sono, infatti, la struttura delle scelte individuali e il problema della loro validità, ma le implicazioni dell'essenzialismo di Nussbaum in ambito politico. In effetti, anche da parte della stessa Nussbaum l'interesse per gli aspetti politici della sua teoria è maggiore negli ultimi scritti, nei quali sempre più emerge, ed è da lei esplicitamente difesa, la convergenza tra il suo aristotelismo e gli sviluppi di alcune posizioni liberali, soprattutto quella rawlsiana. Mi interessa qui segnalare il fatto che gli interventi nella «Rivista di filosofia» sopra citati non facciano riferimento alle esplicite indicazioni in questo senso espresse da Nussbaum nel simposio di cui *Ethics* ha pubblicato gli atti (si veda M.C. NUSSBAUM, *Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Anderson, Charlesworth, and Mulgan*, in *Ethics* 111, cit., pp. 102–140).

direttamente nell'indirizzare la deliberazione individuale, ponendo le condizioni per una modificazione delle norme tradizionali, ove queste si rivelino incapaci di resistere al confronto dialettico. Se questo quadro può essere in larga misura corretto, esso non è però esaustivo. Nussbaum, come Aristotele, non nega che l'individuo impegnato nella realizzazione della vita buona possa agire correttamente pur ignorando totalmente i contributi della ricerca filosofica e afferma, a questo proposito, che «i precetti che l'aristotelico dà alla persona virtuosa in parte non differiscono da quel che raccomanda il relativista»⁽³⁷⁾. Allo stesso tempo però, sempre come Aristotele, ritiene che la riflessione teorica possa offrire un grande aiuto anche per la formazione del carattere, indirizzando l'individuo non alla ricerca di ciò che è tradizionale, ma di ciò che è bene⁽³⁸⁾. Ricerca *phronetica* e ricerca filosofica del bene, pur essendo due dimensioni differenti dell'etica, non sono dunque del tutto estranee e incomunicanti. Non solo la definizione filosofica del bene ha la funzione di offrire i criteri che permettono di riconoscere che le singole scelte buone, proprio nella loro irripetibilità e peculiarità, hanno una validità che si estende a tutto il genere umano; ma essa può anche essere assunta come guida generale dall'agire individuale, senza che ciò comporti una limitazione della flessibilità della prassi corretta.

È principalmente questa rinnovata fiducia verso le possibilità della ricerca filosofica intorno al bene, verso cui per lungo tempo sono stati scettici i teorici delle virtù, a permettere all'aristotelismo di Nussbaum e ad altri approcci contemporanei all'etica antica⁽³⁹⁾, di superare il contestualismo conservatore, qui evidenziato in riferimento alla prospettiva di MacIntyre, senza negare la contestualità come condizione necessaria della formulazione dei giudizi pratici.

(37) M.C. NUSSBAUM, *Virtù non relative*, cit., p. 194. Per evitare fraintendimenti è necessario sottolineare che fra i filosofi indicati da Nussbaum in questo saggio come relativisti si trovano anche filosofi che, in misura maggiore o minore, possono essere considerati aristotelici, come A. MacIntyre, B. Williams, Ph. Foot. La distinzione tra aristotelici e relativisti è perciò qua da intendersi come una distinzione tra l'aristotelismo di Nussbaum e il relativismo etico, nel quale sono comprese anche posizioni aristoteliche.

(38) Cfr. ad esempio M.C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton 1996, trad. it. *Terapia del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 65-82.

(39) Cfr. ad esempio J. ANNAS, *La morale della felicità*, cit.

Bibliografia

- AA.VV., «Rivista di filosofia», vol. XCII, 1 (2001).
- J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993, trad. it. *La morale della felicità*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in *Philosophy*, 33 (1958), pp. 1-19.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi libri, Milano 1994.
- E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- I. CARTER, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum*, in «Rivista di filosofia», vol. XCII, 1 (2001), pp. 49-70.
- L. CORTELLA, *La riabilitazione e i limiti della phronesis*, in E. BERTI e L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *Etica, Politica, Retorica – Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età Moderna*, L.U. Japadre editore, L'Aquila-Roma 1989, pp. 23-29.
- R. CRISP, M. SLOTE (a cura di), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997.
- N.J.H. DENT, *Virtues and Actions*, in «Philosophical Quarterly», 25 (1975), pp. 318-335.
- P. DONATELLI, *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, in «Rivista di filosofia», vol. XCII, 1 (2001), pp. 97-120.
- PH. FOOT, *Virtues and Vices*, in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1978, pp. 1-18.
- P. GEACH, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- VANNA GESSA-KUROTSCHKA, *Alasdair MacIntyre: la vita buona e i principi*, Morano editore, Napoli 1995.
- J. HORTON, S. MENDUS (a cura di), *After MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994.
- T. IRWIN, *The Metaphysical and psychological basis of Aristotle's Ethics*, in A.O. RORTY (a cura di), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980, pp. 35-53.
- T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford 1988, trad. it. *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- J. MCDOWELL, *Virtue and Reason*, in *The Monist*, 62 (1979), pp. 331-350.
- A. MACINTYRE, *After Virtue. A study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1981, trad. it. *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

- A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1988, trad. it. *Giustizia e razionalità*, Anabasi, Milano 1995.
- M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, trad. it. *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1996.
- M.C. NUSSBAUM, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary volume 1 (1988), pp. 145–184.
- M.C. NUSSBAUM, *The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Rationality*, in *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York-Oxford 1990, pp. 54-105.
- M.C. NUSSBAUM, *Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy*, in *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York-Oxford 1990, pp. 125-147.
- M.C. NUSSBAUM, *Finely Aware and Richly Responsible: Literature and the Moral Imagination*, in *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York-Oxford 1990, pp. 148-168.
- M.C. NUSSBAUM, *Aristotelian Social Democracy*, in R. B. DOUGLASS, G. MARA (a cura di), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York 1990, pp. 203–252.
- M.C. NUSSBAUM, *Virtue revived. Habit, passion, reflection in the Aristotelian tradition*, in «The Times Literary supplement», July 3, 1992, pp. 9-11.
- M.C. NUSSBAUM, *Human Functioning and Social Justice*, in *Political Theory*, vol. 20, 2 (1992), pp. 202–242.
- M.C. NUSSBAUM, *Aristotle's on human nature and the foundations of ethics*, in R. HARRISON e J. ALTHAM, *World, Mind and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 86-131.
- M.C. NUSSBAUM, *Non Relative Virtues: an Aristotelian Approach*, in M. C. NUSSBAUM, A. SEN (a cura di), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 242-269, trad. it. *Virtù non relative: un approccio aristotelico*, in M. MANGINI (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi critici*, La Città del Sole, Napoli 1996.
- M.C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton 1996, trad. it. *Terapia del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- M.C. NUSSBAUM, *Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Anderson, Charlesworth, and Mulgan*, in *Ethics* 111, cit., pp. 102-140.
- G.E.L. OWEN, *Tithenai ta Phainomena*, in J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (a cura di), *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1975–1979, vol. I, pp. 113-126.
- H. PUTNAM, *Taking Rules Seriously*, in *New Literary History*, 15 (1983), pp. 193-200.
- H. PUTNAM, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, trad. it. *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985.

- AA.VV., *Symposium on Martha Nussbaum's Political Philosophy*, in *Ethics* 111, Ottobre 2000, pp. 5-140.
- J. WALLACE, *Virtues and Vices*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1978.
- B. WILLIAMS, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, trad. it. *Sorte morale*, il Saggiatore, Milano 1987.
- B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- D. WONG, *MacIntyre and the Commensurability of Traditions*, in «Philosophical Books», 31, 1 (1990), pp. 7-14.

MANUELA SULAS

LE ENCICLICHE DI GIOVANNI PAOLO II° SINTESI DI ANTROPOCENTRISMO E TEOCENTRISMO

SOMMARIO: 1. Teologia ebraico-cristiana e distruzione della natura. – 2. Jürgen Moltmann e le ragioni del teocentrismo. – 3. Alfons Auer e le ragioni dell'antropocentrismo. – 4. Le Encicliche di Giovanni Paolo II° e il problema ecologico. – 4.1. L'uomo "immagine di Dio". Senso e implicazioni. – 4.2. Le risorse della terra. – 4.3. Antropocentrismo e teocentrismo. – 4.4. Tecnica e sviluppo. – 5. Conclusione.

1. *Teologia ebraico-cristiana e distruzione della natura.* – In un saggio intitolato *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica* (1967) ⁽¹⁾ lo storico americano della scienza e della tecnologia Lynn White Jr. additava la teologia giudaico-cristiana quale responsabile dell'atteggiamento distruttivo che l'uomo occidentale ha instaurato nei confronti della natura.

I nuclei concettuali attorno ai quali egli costruiva le sue argomentazioni sono fondamentalmente due. In primo luogo, sosteneva White, «Gradualmente un Dio amoroso e onnipotente creò luce e tenebre, i corpi celesti, la terra e tutte le sue piante, animali, uccelli, e pesci. Infine Dio creò Adamo e, come in un ripensamento, Eva perché l'uomo non fosse solo. L'uomo diede un nome a tutti gli animali, stabilendo così il proprio dominio su di essi. Dio pianificò tutto questo specificamente a beneficio dell'uomo e per il suo potere: non vi era nessuno scopo nella creazione fisica eccetto che per servire i fini dell'uomo. E nonostante che il corpo dell'uomo sia fatto di argilla, egli non è semplicemente parte della natura: è fatto a immagine di Dio» ⁽²⁾.

⁽¹⁾ L. WHITE Jr., *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, in "Il Mulino", 226, 1973, (tit. or. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in "Science", vol. 155, 1967, pp. 1203-1207).

⁽²⁾ *Ivi*, p. 258.

In secondo luogo affermava che «Il cristianesimo, in assoluto contrasto con l'antico paganesimo e con le religioni dell'Asia (escluso, forse, il Zoroastrismo) non solo stabilì un dualismo tra uomo e natura, ma insistette anche nel dire che è volere di Dio che l'uomo sfrutti la natura per i propri fini» (3).

Queste due tesi antiecologiche – quella di una scissione fra uomo e natura e quella della distruzione della seconda ad opera del primo – secondo lo storico americano trovano la loro giustificazione teorica in due versi – il 26 e il 28 – del primo libro della Bibbia. Infatti nel primo capitolo della *Genesi* si legge:

«²⁶E Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”.

²⁷Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. ²⁸Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”» (4).

È proprio su queste righe, allora, che Lynn White costruisce la sua tesi che definisce la crisi ambientale una crisi di natura essenzialmente religiosa, dalla quale sarebbe impossibile uscire se non facendo riferimento ad un'altra religione (5) oppure ripensando nei suoi fondamenti quella tradizionale.

Già l'australiano John Passmore, in un'opera intitolata *La nostra responsabilità per la natura* (1974), si rese conto che alla base della tesi dell'americano White Jr. ci sarebbe una conoscenza *riduttiva* del pensiero cristiano e una lettura *parziale e semplicistica* del messaggio biblico, che

(3) *Ibidem*.

(4) Cfr. *La Sacra Bibbia*, Versione ufficiale CEI, Edizioni UELCI, Roma 1996 (d'ora in poi tutte le successive citazioni dei passi biblici verranno introdotte dal solo titolo abbreviato dell'edizione da noi consultata e fatte seguire dall'indicazione delle pagine in cui esse sono collocate), *Gn.* 1, 26-28, p. 2. Della stessa idea sembra essere il filosofo della «Scuola di Francoforte» Max Horkheimer quando afferma: «Questa mentalità che concepisce l'uomo come unico e assoluto padrone del mondo si può far risalire fino ai primi capitoli della Genesi», cfr. M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione, critica della ragione strumentale*, (trad. it.), Einaudi, Torino 1969, p. 63, (1947).

(5) White manifesta la sua approvazione per i «beatniks» che definisce i «veri rivoluzionari del nostro tempo», e per il buddismo Zen nel quale essi cercano un nuovo rapporto tra uomo e natura. Egli, comunque, esprime i suoi dubbi sulla possibilità per l'Occidente di appropriarsi di una forma di pensiero così profondamente condizionata dalla storia dell'Asia come il Cristianesimo lo è da quella dell'Occidente, cfr. *op. cit.*, p. 261.

invece, ad un'analisi più attenta e rigorosa, rivela, per quanto riguarda il problema uomo-natura, una posizione molto più complessa ⁽⁶⁾.

Nasce l'esigenza, allora, di precisare i motivi per i quali è lecito definire unilaterale quella lettura della Bibbia che la indica quale origine di una visione *antropocentrica* del mondo o quantomeno è necessario ridimensionare la presunta portata negativa di quella prospettiva biblica, mostrando la possibilità che essa sia mitigata da altre prospettive, per esempio da quella *teocentrica*.

Per convalidare la tesi di una lettura "eclettica" del libro della *Genesi* faremo riferimento a due proposte cristiane di teologia della creazione in chiave ecologica, una in campo protestante – del teologo Jürgen Moltmann – e una in campo cattolico – del teologo Alfons Auer; esse, infatti, riteniamo siano emblematiche del modo concreto di rapportarsi della teologia al problema ecologico. I due autori infatti sono sostenitori di due differenti approcci al problema: il primo propende per una soluzione *teocentrica*, il secondo per una soluzione *antropocentrica*, pur richiamandosi entrambi, quale fondamento della loro tesi – e crediamo sia questo l'elemento importante – agli stessi testi: quelli genesiaci.

La pluralità di significato alla quale crediamo possa essere esposto il primo libro della Sacra Bibbia sarà evidenziata ulteriormente e in maniera più approfondita da un'analisi della trattazione della crisi ecologica nelle Encicliche del Pontefice Giovanni Paolo II°, analisi che, secondo la nostra lettura di esse, risulterà essere assumibile come una sorta di *sintesi* dialettica delle posizioni dei due teologi cristiani.

2. *Jürgen Moltmann e le ragioni del teocentrismo.* – Una prima risposta all'accusa mossa dall'americano White viene da parte del teologo protestante Jürgen Moltmann, il quale, constatato che spesso la tradizione *giudaico-cristiana* è stata considerata responsabile del fatto che l'uomo ha esercitato un potere sulla natura e ha aumentato infinitamente la propria volontà di potenza, controbatte:

questa presunta "concezione antropocentrica del mondo", che la Bibbia prospetterebbe, risale ad oltre tremila anni fa, mentre lo sviluppo della civiltà tecnico-scientifica dell'età moderna iniziò in Europa soltanto, al più presto, quattrocento anni fa. I fattori determinanti devono essere quindi altri ⁽⁷⁾.

⁽⁶⁾ Cfr. J. PASSMORE, *La nostra responsabilità per la natura*, 1974, (trad. it.), Feltrinelli Editore, Milano 1991.

⁽⁷⁾ Cfr. J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione: dottrina ecologica della creazione*, (trad. it.), Queriniana, Brescia 1986, p. 40, (1985).

E le vere ragioni sono individuate nell'*immagine di Dio dell'uomo moderno*. Il predicato distintivo dell'Essere divino proposto dal *Rinascimento* e dal *Nominalismo*, infatti, non era la Bontà o la Verità, ma la *potentia absoluta*: Dio è l'Onnipotente e il *Soggetto assoluto* trascendente, mentre il mondo è l'*Oggetto passivo*, immanente e chiuso in se stesso, della sua creazione, conservazione e redenzione. Anche l'uomo era in linea di principio contrapposto alla natura come al suo oggetto e non era inteso come membro della comunione creaturale, ma come signore e padrone del creato.

Moltmann allora si adoperava nella ricerca urgente e nella fondazione di quella prospettiva teologica che meglio corrisponderebbe a una *dottrina ecologica della natura*. I pilastri portanti sui quali avviene questa fondazione sono fondamentalmente due: un *nuovo modo di pensare Dio* e una *nuova forma di sapere* suscettibile di attingere alla verità del creato.

Innanzitutto, il teologo protestante sostiene l'urgenza di riappropriarsi dell'insegnamento originale di cui la nostra tradizione religiosa è depositaria e che è stato appiattito dalla moderna immagine di Dio. L'alternativa al totale annientamento è individuata da Moltmann nella *dottrina trinitaria della creazione*, la quale è non-gerarchica, decentralizzata e «comunione»⁽⁸⁾.

Secondo la concezione cristiana, dice Moltmann, la creazione è un processo di tipo trinitario: il Padre crea per mezzo del Figlio nello Spirito Santo; la realtà, pertanto, è creata "da Dio", "formata per mezzo di Dio" ed esiste "in Dio". Tutto l'agire divino, nei suoi effetti, è «pneumatico»; tutto ciò che esiste, infatti, esiste e vive per il continuo afflusso di energie e di possibilità derivanti dallo *Spirito* cosmico, il quale porta a compimento l'opera del Padre e del Figlio⁽⁹⁾. La dottrina dell'*effusione* dello Spirito proclama che nulla, nel mondo, esiste e si muove *da sé* – soltanto lo Spirito di Dio, infatti, esiste *ex se* – ma tutto vive nell'*altro*, con e per l'altro, nei «nessi cosmici» del fondamento portante spirituale. L'essenza della creazione è dunque una «*cooperazione*», una «*coincidenza complessiva*» di tutti gli esseri del creato⁽¹⁰⁾.

L'opera di Dio, dunque, non si esaurisce nell'attività creativa del mondo; Egli invece *permea* della sua presenza tutto l'universo. Egli è

(8) *Ivi*, p. 13.

(9) Il fondamento biblico su cui poggia questo modo d'intendere la creazione nello Spirito è individuato nel *Salmo 104*, 29-30: «Se nascondi il tuo volto, vengo meno, togli loro il respiro, muoiono e ritornano nella loro polvere. Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra», *ivi*, pp. 21-22.

(10) *Ivi*, p. 24.

presente *in* ciascuna delle sue creature attraverso il suo Spirito. Nel dono e attraverso le forze dello Spirito Santo, Dio Creatore «prende dimora» nella creazione e la rende «*casa propria*» o anche la propria «*patria*», termine blochiano, questo, che significa «dimestichezza con l'esistenza, serenità dei rapporti tra uomo, natura e Dio» (11). Quest'esperienza dello Spirito è definita da Moltmann – con un termine che egli prende in prestito dalla tradizione rabbinica e cabalistica – *shekinah*, ossia «*inabitazione di Dio*» tramite la quale tutte le creature diventano “tempio dello Spirito Santo” (12).

Il prototipo di questo movimento dialettico si trova nella Divinità stessa. La dottrina trinitaria proposta da Moltmann presuppone tutt'altro che una distinzione tra le diverse persone del Padre, del Figlio e dello Spirito i quali, piuttosto – sulla linea della teologia giovannea (*Gv.* 17,21) (13) – vivono in Dio una «*comunione eterna*» – «*pericoresi*» – in virtù della loro «*inabitazione reciproca*» e della «*reciproca compenetrazione*». È proprio quest'estrema intensità vitale del Dio *Uno e Trino*, caratterizzata dalla reciprocità dell'*amore* eterno, è il modello dei rapporti che tutti gli esseri intrattengono tra loro.

È importante, allora, precisare che non la dottrina panteistica della creazione – «*tutto è Dio*» – né quella panenteistica – «*Dio è ogni cosa*» – sono ritenute da Moltmann in grado di proporsi come alternative alla visione teistica moderna della creazione; ma quella che egli propone come la sola che possa aiutare a superare una teoria teologica incentrata sul dominio, per poter attuare una visione ecologica della natura, è la dottrina *pneumatologica* secondo cui «*Dio è tutto in tutte le cose*».

Una *nuova forma di sapere* è l'altro elemento che, congiuntamente a questa *ontologia «comunionale»*, permette a Moltmann di uscire dalle secche nelle quali la dottrina della creazione era stata condotta dalla teologia tradizionale. Anche in questo caso, Moltmann non ha parole di ammirazione per il pensiero moderno che si sarebbe appropriato di procedimenti riduzionistici di natura oggettivante, analizzante, particolarizzante. L'interesse e il metodo di questo modo di pensare – tipico delle “scienze esatte” che hanno per modello la fisica – sono volti all'acquisizione della «padronanza» nel campo della natura, secondo l'antico principio romano, precisa Moltmann, “*Divide et impera*”. Una *dottrina della creazione sviluppata in chiave ecologica*

(11) *Ivi*, p. 17.

(12) *Ivi*, p. 124.

(13) *Ivi*, p. 299.

si preoccuperà, quindi, di prescindere da un modo di riflettere di tipo analitico, fondato sulle distinzioni di “soggetto-oggetto” e di apprendere, invece, un tipo di pensiero nuovo: «*comunicativo, integrale*» (14). Muta, allora, l'interesse che ispira la conoscenza:

Non è più *conoscere per dominare*, analizzare e ridurre per ricostruire, bensì *conoscere per partecipare* ed entrare nelle mutue relazioni del vivente. Un modo di riflettere integrale favorisce la necessaria, indispensabile socializzazione tra uomo e natura, dove per “natura” s'intende sia l'ambiente naturale, sia la propria corporeità. Con l'affermarsi di una complessa rete di interazioni ha origine la *vita simbiotica*, che a livelli diversi viene diversamente precisata (15).

Dunque, solo questa maniera di pensare dialogica ed integrativa, diversa dall'atteggiamento mentale di dominio, permetterà all'uomo, secondo Moltmann, di riconciliarsi con la natura, di amarla e di percepire in essa la presenza dello Spirito di Dio.

La dottrina dello Spirito Creatore che *penetra* nel mondo non si concilia con l'immagine di un *cosmo statico* e ordinato che ruoterebbe su se stesso, perfettamente equilibrato, e Moltmann lo dice chiaramente: «Se lo Spirito cosmico è lo Spirito *di Dio* non potremo vedere l'universo come un sistema chiuso, bensì come *sistema aperto* per Dio e per il suo futuro» (16). La tesi per cui il creato fin dall'inizio si orienti verso la propria redenzione, verso la “gloria di Dio”, verso la “familiarità con l'esistenza”, verso la “simpatia di tutte le cose” è arricchita attraverso un'«*antica tradizione sapienziale giudaica*» che legge la natura come creazione e presenza di Dio.

È la «celebrazione del Sabato, il giorno del riposo, il giorno della non interferenza con la natura» (17), che rappresenta, per il teologo protestante, «una saggia politica ambientale che è stata dimenticata e

(14) *Ivi*, p.14.

(15) *Ivi*, p. 15. «Sul piano giuridico e politico è intesa come *patto con la natura*, in forza del quale si salvaguardano e bilanciano i diritti degli uomini ed i diritti della terra. Non si può più continuare a vedere la natura come “*res nullius*”. Sul piano della medicina questa vita viene definita come totalità psicosomatica dell'uomo che si pone davanti a se stesso. Non si può più continuare a considerare il corpo come qualcosa che l'uomo “possiede”. Sul piano religioso va intesa come creazione comunionale, dove il creato non è in alcun modo il mondo che l'uomo dovrebbe “assoggettare”», *ivi*, p. 15.

(16) *Ivi*, p. 129.

(17) J. MOLTSMANN, *La crisi ecologica: pace con la natura?*, in (a cura di) A. CAPPRIOLI e L. VACCARO, *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 145.

soppressa»⁽¹⁸⁾; questa celebrazione è necessario ripristinare, constatato che «Per molto tempo gli uomini hanno visto la natura e se stessi solo nella prospettiva del loro lavoro. Essi hanno considerato solo un aspetto, cioè il lato utilitaristico della natura»⁽¹⁹⁾. Moltmann afferma:

L'acme verso cui deve tendere ogni dottrina della creazione, sia giudaica che cristiana, sarà la dottrina del sabato, poiché è con il sabato ed attraverso il sabato che Dio ha "portato a termine" la sua creazione ed è nel sabato ed attraverso il sabato che gli uomini conoscono la realtà in cui vivono e che essi stessi sono in quanto creati da Dio. Il sabato dischiude il creato al suo vero futuro, nel giorno di sabato si anticipa la redenzione del mondo redento, il sabato è la presenza stessa dell'eternità nel tempo, una preguastazione del mondo che deve ancora venire⁽²⁰⁾.

Le tradizioni cristiane hanno obliato il "Dio che riposa" nel giorno di sabato, il Dio «benedicente e festante», il Dio che gioisce per la sua creazione e così la santifica. E gli esseri umani identificano il senso della loro vita nel lavorare e produrre, privando di ogni senso il riposo, la festa e la sua gioia.

Il teologo di Hamburg ritiene, allora, che spetti al sabato il ruolo di aprire alla "pace con la natura", quella a cui oggi, di fronte al crescente deterioramento ambientale, molti di noi aspirano. Infatti

Nella *quiete sabbatica* gli uomini intervengono sul loro ambiente non per via lavorativa, ma rispettandone il carattere di creatura di Dio. Essi riconoscono il carattere inviolabile del creato come proprietà divina e santificano questo giorno con la loro gioia di esistere, come creature di Dio che vivono in comunione creaturale⁽²¹⁾.

In definitiva secondo Moltmann «l'intera creazione è stata compiuta *per il sabato*», per la gloria di Dio e non per la gloria dell'uomo.

3. *Alfons Auer e le ragioni dell'antropocentrismo*. – Diversamente da Moltmann, il fulcro concettuale di tutta la teoria etico-teologica del teologo cattolico Alfons Auer è l'opzione antropocentrica⁽²²⁾. Egli dice:

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁹⁾ *Ibidem*.

⁽²⁰⁾ J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 318.

⁽²¹⁾ *Ivi*, p. 319.

⁽²²⁾ A. AUER, *Etica dell'ambiente, Un contributo teologico al dibattito ecologico*, (trad. it.), Queriniana, Brescia 1988 (1984).

In questo libro sull'“etica dell'ambiente” si opta decisamente per l'antropocentrismo in quanto esso rende l'uomo pienamente responsabile...La dottrina biblico-teologica è chiara: Dio ha posto l'uomo al centro del mondo come sua “immagine”; egli deve proteggere e conformare la natura a lui ordinata in modo da dare in essa “risposta” alla “parola” che gli è stata rivolta attraverso di essa ⁽²³⁾.

L'analisi che Auer fa dell'antropocentrismo è portata avanti da due punti di vista: a partire dal senso che la filosofia in ogni epoca gli ha attribuito e a partire dal significato che la fede cristiana riveste per un'etica ecologica. La filosofia ha associato all'antropocentrismo la definizione di uomo come «membro», «centro» e «signore» della natura, mentre per quel che concerne la posizione particolare dell'uomo rivestita nelle Sacre Scritture egli analizza cinque punti fondamentali: l'autodecisione del Creatore, la somiglianza divina dell'uomo, il mandato di dominare affidato da Dio all'uomo, l'imposizione del nome agli animali e la bontà del mondo.

Innanzitutto, egli sintetizza in tre formule il tentativo della filosofia di stabilire la posizione dell'uomo nel mondo.

«*L'uomo è membro della natura*». In quanto esiste nel corpo, l'uomo è radicato nel suo rapporto con la natura. Questa comunicazione reciproca è ulteriormente sviluppata da Auer a partire da una triplice spiegazione: teleologica, genetica e fenomenologica.

- a. Dal punto di vista teleologico l'uomo non è un semplice membro della natura; anzi «la natura, sotto ogni aspetto, è ordinata a lui e solo in lui giunge al suo compimento» ⁽²⁴⁾.
- b. L'analisi genetica del rapporto dell'uomo con la natura, spiega Auer, mette in evidenza come l'uomo si è sviluppato a partire dagli strati inferiori dell'essere. Al riguardo, egli condivide gli esiti a cui pervengono le ricerche di Arnold Gehlen (*L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, 1974) e di Adolf Portmann (*Um das Menschenbild*, 1964) [*Sull'immagine dell'uomo*], i quali sostengono la particolarità e l'unicità del progetto-uomo già a partire dalla sua costituzione biologica. «Anche quella parte della “struttura inferiore”, di carattere animale e che noi potremmo spiegare secondo le regole biologiche è, spiega Auer richiamando Gehlen, già strutturata diversamente rispetto agli animali: essa è già umana» ⁽²⁵⁾.

⁽²³⁾ *Ivi*, p. 6.

⁽²⁴⁾ *Ivi*, p. 56.

⁽²⁵⁾ *Ivi*, pp. 57-58.

- c. Auer acconsente a una definizione dell'uomo quale «“essere mancante”». Mentre l'animale è «determinato» da precise condizioni necessarie alla sua esistenza e assume dei ruoli precisi in ambiti ben definiti, l'uomo non possiede nessuna determinazione particolare, dunque deve attivarsi per poter vivere. Ma proprio in questo «“essere attivo”» consiste la caratteristica decisiva dell'uomo.

«*L'uomo è il centro della natura*». Nella storia della filosofia, afferma Auer, l'uomo fu spiegato come «“micro-cosmo”», in virtù del suo essere concentrazione della ricchezza dei gradi dell'essere a lui sottostanti, del suo rappresentare il «riscontro» del mondo intero, e in virtù dell'essere egli «“il punto di incontro di tutte le linee, il punto focale di tutti i raggi, il perno e il punto di svolta per ogni ascesa e per ogni discesa”»⁽²⁶⁾.

«*L'uomo è signore della natura*». La «trascendenza» umana nei confronti della natura è rinvenuta da Auer nelle «facoltà di conoscere e di agire, di cogliere il senso e, infine, di rifiutare»⁽²⁷⁾ proprie dell'uomo.

Secondariamente Auer, per documentare quella che egli ritiene sia la concezione biblica dell'antropocentrismo, mette in risalto, nelle loro linee essenziali, i «“punti cardinali”», fondamentalmente cinque, dei racconti della creazione, i quali concordano, egli dice, nel ritenere che «tutto il resto del mondo è ordinato solo all'uomo come capolavoro della creazione da parte di Jahvé. In *Gn. 2* l'uomo appare come il centro attorno al quale Dio costruisce il suo mondo. In *Gn. 1* egli appare come il punto culminante verso il quale tende, gradino per gradino, la storia della creazione»⁽²⁸⁾. I «“punti cardinali”» sono i seguenti:

Autodecisione del Creatore. Auer ritiene che attraverso l'autodecisione del Creatore la creazione dell'uomo, introdotta dall'espressione «“Facciamo l'uomo...”» e dal verbo «“creare”» (*Gn. 1, 26*), sia distinta da quella di tutte le altre creature, la quale avviene per mezzo della semplice «“Parola”» (*Gn. 1, 3-6-9-14-20-24*). Con questa differenza, secondo Auer, si intende «sottolineare con la maggior forza possibile il fatto che la creazione dell'uomo dipende, in modo del tutto speciale, direttamente da Dio stesso e che quest'opera porta l'azione creatrice al suo apice e al suo vero fine...questa caratteristica [la particolare deci-

⁽²⁶⁾ *Ivi*, p. 59.

⁽²⁷⁾ *Ivi*, p. 61.

⁽²⁸⁾ *Ivi*, p. 209.

sione del Creatore] rivela una coscienza della singolarità dell'esistenza umana nei confronti degli altri esseri creati» (29).

La somiglianza divina dell'uomo. Il contenuto essenziale del concetto di somiglianza divina – l'uomo è creato «a nostra immagine e somiglianza» (Gn. 1, 26-27) – è colto da Auer nell'«unione amichevole» dell'uomo con Dio.

Mandato di dominare affidato da Dio all'uomo. Il passo biblico in questione è Gn. 1, 28. Nel suo senso originario, dice Auer, il verbo «soggiogare (*kābāš*)» «significa porre il piede su qualcosa come segno di dominio; significa la sottomissione di popoli e in particolare di schiavi, ma anche violentare donne» (30). Il verbo «dominare (*rādâ*)» «significa calpestare, camminare pesantemente sopra qualcosa, calcare il suolo: si preferisce applicarlo, anche nell'Antico Testamento, al dominio di un re» (31).

Imposizione del nome agli animali. «Imporre il nome non significa semplicemente che l'uomo inventa dei vocaboli e li applica ai singoli animali. Dare il nome presuppone che l'uomo si rappresenti spiritualmente la natura e il senso proprio di un animale, ne ripeta la creazione nella sua immaginazione e la orienti, in modo appropriato, alla sua esistenza. Egli esprime il risultato di questo sforzo con il conferimento del nome» (32).

Bontà del mondo. In Gn. 1 si afferma che Dio vide che ciò che aveva creato era buono (vv.4-10-12-18-21-25). La bontà implica, dice Auer, l'ordine e la finalità del mondo, la sua utilità e utilizzabilità a favore dell'uomo. Se esso è creato «in vista» dell'uomo, deve anche essere utilizzabile «a suo vantaggio». La successiva espressione di Dio che dopo creato l'uomo dice: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gn. 1,31) è interpretata da Auer af-

(29) *Ivi*, p. 210.

(30) *Ivi*, pp. 212-213.

(31) *Ivi*, p. 213. In ogni modo, l'interpretazione più pertinente dell'incarico di «soggiogare» appare ad Auer quella proposta da Norbert Lohfink (*Le nostre grandi parole*, 1977), il quale ritiene si possa tradurre il verbo con «prendete possesso sulla terra», intendendo, così, dice Auer «che l'umanità, una volta cresciuta, così da diventare molti popoli, deve espandersi su tutta la terra e ogni popolo deve prendere possesso del suo territorio». Così come l'interpretazione più adatta del verbo «dominare» gli sembra essere quella di H.W. Wolff (*Antropologia dell'Antico Testamento*), il quale, rinviando al suo significato originario di pestare l'uva nel torchio presente in *Gioele* 4, 13, parla di «un'azione trasformatrice come quando, nel torchio, l'uva si trasforma in mosto. L'uomo è autorizzato a simili mutamenti».

(32) *Ivi*, p. 215.

fermando che ciò che è «“soltanto”» buono, diventa molto buono nella misura in cui giunge al suo «compimento ultimo possibile» mediante il riferimento all'uomo. La creazione diventa “molto buona” solo dopo che Dio ha posto in essa un «centrale punto di riferimento» nell'uomo, al quale spetta un ruolo particolare: «egli è l'apice verso cui ogni cosa tende, è il centro intorno al quale ogni cosa viene costruita» (33).

Pertanto Auer può sostenere che

Si può certamente dire che il valore della natura non consiste soltanto nella sua utilizzabilità da parte dell'uomo, che essa, anzi, rappresenta un valore in sé e per sé, che è una realtà propria. Solo si deve tenere presente che il mondo subumano raggiunge il suo pieno significato a partire dal suo riferimento all'uomo, allo stesso modo secondo il quale l'essere e il valore proprio dell'uomo trovano consistenza e pienezza soltanto a partire dalla loro relazionalità trascendentale (34).

La comprensione biblico-cristiana della creazione, dunque, interpreta il rapporto tra l'uomo e la natura non come quello di soggetto-oggetto, ma come un “intimo radicamento” del primo nella seconda, il quale non è annullato dal compito di «custodire e sviluppare» il mondo naturale. A motivo della sua esistenza corporea, l'uomo non può mai esistere al di fuori dello «scambio vitale» con la natura subumana, cosicché, per Auer, egli è messo in guardia «contro un'“arroganza antropocentrica” e contro una concezione “imperialistica” del suo rapporto con la natura» (35).

Auer si dichiara scettico nei confronti di un uso disinvolto di concetti quali «“compartecipazione”, “cooperazione” e “interazione”» oppure di «“solidarietà” o di “amore”», i quali, egli dice, significano atteggiamenti e rapporti che si riscontrano solo nell'ambito interumano, dunque trasferirli a degli atteggiamenti nei confronti della natura è possibile solo «in senso analogico» (36):

In senso stretto si può parlare di amore solo dove due esseri viventi si incontrano. Parlare di amore per la natura non umana è possibile solo quando si consideri il rapporto di uomo e natura come un rapporto tra “partners” (37).

(33) *Ivi*, p. 218.

(34) *Ibidem*.

(35) *Ivi*, p. 221.

(36) *Ivi*, p. 222.

(37) *Ivi*, p. 72.

E afferma di preferire, con E. Spranger⁽³⁸⁾, l'espressione «“em-
patia cosmovitale”» mettendo in guardia dal confonderla con una
«confusa mistica dell'unità», affermando che

Nel rapporto tra uomo e natura, al primo posto c'è sempre l'uomo e il pre-
supposto per un fruttuoso sviluppo di questo rapporto è l'unità interiore
dell'uomo...Nella devastazione dell'ambiente naturale si manifesta inesorabil-
mente la devastazione del mondo interiore dell'uomo⁽³⁹⁾.

Egli, allora, scredita una considerazione paritaria dell'uomo e delle
cose e propende per una considerazione dell'uomo come essere che «si
eleva, per dignità e potenza di spirito, al di sopra delle cose così da po-
ter liberamente dare loro forma per la sua e la loro crescita»⁽⁴⁰⁾.

Gli approcci di tendenza mitica e panteistica nella comprensione
della natura, anzi, sono ritenuti da Auer come l'occasione per uno
sfruttamento di essa «poiché l'uomo può più facilmente legittimare o
almeno scusare il suo sfruttamento predatore con le costrizioni che
in essa regnano»⁽⁴¹⁾. E precisa:

Proprio il panteismo è del tutto impotente di fronte alla problematica eco-
logica. Esso potrà conferire alla natura una solennità religiosa, ma con la
sua ambivalenza e la sua “ostilità” verso di sé e verso l'uomo non può intra-
prendere niente. Poco serve anche se il panteismo trasferisce alla natura dei
sentimenti umani. Come può venirne a capo, quando già l'uomo non si
raccapezza più dei suoi stessi sentimenti? Infine, il panteismo potrà forse
conferire un senso ultimo alla totalità del mondo, ma non è in grado di af-
fermare il valore proprio della molteplicità delle cose⁽⁴²⁾.

Pertanto Auer può sostenere, convalidando la sua opzione di
fondo di tipo antropocentrico, che «Un modello di nuovo orienta-
mento etico concretamente sostenibile può sorgere soltanto sulla
base della posizione particolare dell'uomo all'interno del suo am-
biente. La storia umana non è messa in moto soltanto dallo scorrere
periodico dei cicli naturali. Per questo l'uomo non può semplice-
mente inserirsi nell'ordine della “storia della natura”, come se egli
dovesse semplicemente assoggettarsi alla legge in essa dominante del-
l'eterno ritorno dell'uguale e lanciarsi dentro i cicli della natura sulle

⁽³⁸⁾ Citato in M. ROCK, *Umweltschutz*, 1979, *ivi*, p. 72.

⁽³⁹⁾ *Ivi*, pp. 72-73.

⁽⁴⁰⁾ *Ibidem*.

⁽⁴¹⁾ *Ibidem*.

⁽⁴²⁾ *Ivi*, p. 198.

onde di una mistica panteistica dell'unità. L'uomo è l'unico essere che può agire responsabilmente. Per questo egli è l'unico essere che ha veramente una storia»⁽⁴³⁾.

4. *Le Encicliche di Giovanni Paolo II° e il problema ecologico.* – Come è noto, l'*Enciclica* è la più solenne forma scritta d'intervento del Romano Pontefice. In ventidue anni di Pontificato il Papa Karol Wojtyła ne ha scritto tredici⁽⁴⁴⁾. Ma per un'indagine circa l'esistenza di una dottrina ecologica nel vasto e complesso pensiero del Papa, per verificarne il carattere esplicito o implicito all'interno della varietà dei temi di queste lettere – nessuna delle quali, forse per il dovuto carattere delle stesse, presenta un titolo che rimanda direttamente alla trattazione del problema ecologico – e, infine, per verificare l'auspicabile coerenza della stessa, crediamo sia conveniente rifarsi fondamentalmente a sette di esse⁽⁴⁵⁾.

Alcuni commentatori delle Encicliche hanno definito «una dura, pesante riaffermazione dell'assoluta supremazia dell'ultimo arrivato su tutto il resto della creazione, del suo diritto di sfruttare e sopraffare la natura», l'insistenza – a detta di questi autori «ossessiva» – con la quale Giovanni Paolo II° ripeterebbe l'ordine che il Creatore ha dato all'uomo di “soggiogare la terra”, cioè di sfruttarla, dominarla e padroneggiarla⁽⁴⁶⁾.

Rifiutare l'affermazione secondo la quale l'*antropocentrismo* costituirebbe il fondamento di tutte le affermazioni di Giovanni Paolo II° riguardo il problema ecologico, significherebbe non cogliere un principio che, nelle Encicliche, è *dichiarato ed evidente*. Non a caso, il passo biblico che racconta della somiglianza intercorrente tra l'uomo e Dio e quello, conseguente, che proclama la differenza del primo rispetto a tutti gli altri esseri inanimati – ossia il principio del do-

⁽⁴³⁾ *Ivi*, pp. 233-234.

⁽⁴⁴⁾ *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980), *Laborem exercens* (1981), *Slavorum apostoli* (1985), *Dominum et vivificatem* (1986), *Redemptoris Mater* (1987), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Redemptoris missio* (1990), *Centesimus annus* (1991), *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995), *Ut unum sint* (1995), *Fides et ratio* (1998).

⁽⁴⁵⁾ La *Redemptor hominis*, la *Dives in misericordia*, la *Laborem exercens*, la *Sollicitudo rei socialis*, la *Centesimus annus*, la *Veritatis splendor*, la *Evangelium vitae*.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. P.R. SPIAZZI, *Antonio Cederna*, in «Corriere della sera» del 15.11.1981 in AA.VV. (a cura di), P.R. SPIAZZI, *L'Enciclica sul lavoro «Laborem exercens»*, Ed. Massimo, Milano 1981, pp. 140-143.

minio – accompagna in filigrana tutti quei passi enciclici che, direttamente o indirettamente, trattano della questione ecologica. È lo stesso Pontefice che definisce «esasperate» quelle posizioni che, in nome di una concezione ispirata all'ecocentrismo e al biocentrismo, si propongono di eliminare la differenza, necessaria, tra l'uomo e gli altri esseri viventi, considerando la biosfera come un'unità biotica di valore indifferenziato secondo un principio egualitaristico della dignità di tutti gli esseri⁽⁴⁷⁾.

È doveroso, allora, definire quali siano, per Giovanni Paolo II°, le *modalità* secondo le quali deve essere esercitato il dominio dell'uomo sulla natura.

4.1. *L'uomo "immagine di Dio". Senso e implicazioni.* – L'epicentro e il motivo fondante della teoria ecologica di Giovanni Paolo II° ricavabile dalle Encicliche sono la *struttura iconica* dell'uomo e la consegna genesiaca della terra da parte di Dio a quest'ultimo, elementi che trovano la loro classica espressione nei versi 26-28 del primo capitolo della *Genesi*.

Certamente l'uomo in quanto creatura è un essere vivente («è tratto dalla terra» *Gn.* 2,7) come tutti gli animali. Tuttavia, la creaturelità umana si differenzia per una dimensione specifica e propria, che gli animali non hanno: oltre ad avere un «*respiro di vita*» (*Gn.* 2, 7) l'uomo e la donna, e soltanto loro, sono «*immagini di Dio*», sono, in una parola, «*persone*». La sottolineatura dell'*altezza "ontologica"* e "*assiologica*" dell'uomo è presente in numerosi passi delle Encicliche di Karol Wojtyła.

La vita che Dio offre all'uomo, spiega il Papa polacco nell'Enciclica *Evangelium vitae*, è «diversa» e «originale» rispetto a quella delle altre creature perché

egli pur imparentato con la polvere della terra (cf. *Gn.* 2, 7; 3, 19; *Gb.* 34, 15; *Sal.* 103 (102), 14; 104 (103), 29), è nel mondo manifestazione di Dio, segno della sua presenza, orma della sua gloria (cf. *Gn.* 1, 26-27; *Sal.* 8, 6)⁽⁴⁸⁾.

Quest'*altissima dignità* che deriva all'uomo dall'intimo legame con Dio – «nell'uomo risplende un riflesso della stessa realtà di Dio»

⁽⁴⁷⁾ Cfr. GIOVANNI PAOLO II°, *Coniugare le capacità scientifiche con una forte dimensione etica per eliminare i fattori di inquinamento e assicurare la salute*, (Discorso del Santo Padre ai partecipanti ad un Convegno su ambiente e salute), in "l'Osservatore Romano", 24-25 marzo 1997, p. 4.

⁽⁴⁸⁾ GIOVANNI PAOLO II°, *Evangelium vitae* in *Enchiridion delle Encicliche, Giovanni Paolo I° Giovanni Paolo II° (1978-1998)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, pp. 1487-1489; (d'ora in poi le citazioni dell'Enciclica saranno *R.h.* e quelle della raccolta delle Encicliche da noi consultata sarà *Enchiridion*).

(p. 1489) – secondo il Pontefice viene prospettata – e qui egli per supportare le sue affermazioni si rifà direttamente all'autorevolezza del testo biblico – sia dal primo racconto genesiaco delle origini che pone l'uomo al vertice e come coronamento dell'attività creatrice di Dio – «*Tutto nel creato è ordinato all'uomo e tutto è a lui sottomesso*» dice Papa Wojtyła – sia dall'altro racconto delle origini. Quest'ultimo, innanzitutto, predicando il compito dell'uomo, datogli da Dio, di coltivare e custodire il giardino dell'Eden, riafferma il *primato* dell'uomo sulle cose; e, secondariamente, afferma la traccia indelebile che Dio imprime nell'uomo quando, chiamandolo alla vita, gli inala un *soffio divino* (Gn. 2,7). Ma anche il libro del *Siracide* (17,3), nota Giovanni Paolo II°, riconosce nella creazione dell'uomo – la quale sola nasce da una *decisione*, una *deliberazione* del Creatore – l'affermazione di un legame «*particolare*» e «*specifico*» con il Creatore.

Un altro passo biblico al quale Giovanni Paolo II° si richiama è quello nel quale il salmista, rispondendo alla domanda di come ci si possa ricordare e curare dell'uomo, di questo essere che è nulla di fronte all'immensità del cielo, afferma: «lo hai fatto poco meno degli angeli» – e significativamente Giovanni Paolo II° aggiunge: «ma si potrebbe tradurre anche: “poco meno di Dio”» – di gloria e di onore lo hai coronato (*Sal.* 8, 5-6) ⁽⁴⁹⁾.

Non a caso, quasi a commento delle sue stesse parole, Giovanni Paolo II° riporta un breve ma significativo passo dell'*Exaëmeron* di Sant'Ambrogio che definisce l'uomo, con formule piene di ammirazione e commozione, come «capolavoro», «culmine dell'universo», «suprema bellezza di ogni essere creato», «un'opera così meravigliosa nella quale...[Dio poteva] trovare il suo riposo» ⁽⁵⁰⁾. E, non di rado, l'adoperarsi nel precisare la peculiarità che caratterizza l'essere umano rispetto agli esseri inanimati porta Giovanni Paolo II° a riportare dei passi nei quali si ode l'eco autorevole di autori che hanno dedicato grande attenzione alla posizione occupata dall'uomo nell'universo, com'è il caso di Sant'Agostino e San Tommaso. E, così, anche Papa Wojtyła qualifica la sapienza di Dio come «provvidenza» e «amore» che si prende cura di tutta la creazione. Anche se, in maniera chiara e inequivocabile, sentenza:

Ma Dio provvede agli uomini in modo diverso rispetto agli esseri che non sono persone: non «dall'esterno», attraverso le leggi della natura fisica, ma

⁽⁴⁹⁾ *Ivi*, p. 1493.

⁽⁵⁰⁾ *Ibidem*. Cfr. G. COPPA (a cura di), *Opere di Sant'Ambrogio*, Editrice Torinese, 1969, p. 386.

«dal di dentro», mediante la ragione che, conoscendo col lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò stesso in grado di indicare all'uomo la giusta direzione del suo libero agire ⁽⁵¹⁾.

Modellata su quella di Dio, allora, sostiene il Papa polacco, la libertà dell'uomo non solo non è negata dalla conformità alla legge divina ma si mantiene nella verità e rimane conforme alla dignità dell'uomo soltanto tramite questa stessa obbedienza. In quanto la legge naturale è l'espressione umana della legge divina, l'uomo è chiamato da Dio a partecipare alla sua provvidenza, volendo Dio, per mezzo dell'uomo stesso, ossia tramite la «sua ragionevole e responsabile cura» – con l'uso di due aggettivi non casuali – guidare sia il mondo della natura che quello delle persone umane ⁽⁵²⁾.

Anche se l'espressione «creato a immagine e somiglianza di Dio» non ha trovato unanimità di giudizio tra coloro che si sono interrogati sul suo senso ⁽⁵³⁾, non vi è dubbio che il significato che essa riveste all'interno delle opere di Giovanni Paolo II° si riferisca esplicita-

⁽⁵¹⁾ GIOVANNI PAOLO II°, *Veritatis splendor* (d'ora in poi le citazioni dell'Enciclica saranno *V. s.*) in *Enchiridion*, pp. 1257-1259.

⁽⁵²⁾ *Ivi*, p. 1259.

⁽⁵³⁾ Come suggerisce Luis Ladaria, un'interpretazione molto antica, iniziata da Filone, ripresa dalla scuola alessandrina e da altri padri d'Oriente e d'Occidente, vede l'immagine dell'uomo nell'essere spirituale dello stesso, nella sua anima superiore, che partecipa della natura spirituale di Dio; da quest'immagine resta escluso il corpo, dato che Dio non lo possiede. Tale idea ha avuto fortuna lungo la storia, dice Ladaria, data la concezione regnante riguardo all'uomo come composto di anima e corpo e della maggiore dignità della prima rispetto a quest'ultima; ciò nonostante non sembra legittimo, egli sostiene in modo condivisibile, riportare queste idee alla Scrittura. Negli ultimi tempi si è molto diffusa la tesi sostenuta da K. Barth (*Kirchliche Dogmatik*, 1931) [*Dogmatismo religioso*] per cui l'immagine di Dio deve situarsi nella bisessualità dell'uomo, con tutto ciò che essa implica di comunicazione e complementarità; il richiamo esplicito alla donna in *Gn.* 1,27 sarebbe dovuto all'intento di non escluderla da questa condizione. Un'altra delle interpretazioni più frequenti, sostiene Ladaria, ritiene che la condizione di «immagine di Dio» si riferisca al compito affidato da Dio di dominare la terra; nella relazione dell'uomo con il mondo posto a suo servizio e sotto la sua responsabilità, si realizza la funzione di rappresentante di Dio di fronte alle cose. Non si limita tuttavia ad un aspetto parziale dell'essere umano il carattere di immagine divina, ma questa sarebbe la base di ogni attività dell'uomo sulla terra. Infine, secondo un'altra opinione, ci ricorda Ladaria, non si rende giustizia alla centralità del tema dell'immagine nella narrazione sacerdotale della creazione se non si considera come la definizione dell'essere dell'uomo; in questo caso, non abbiamo due affermazioni sovrapposte dicendo che l'uomo è stato creato e che è stato creato a «immagine di Dio», ma la seconda determina in modo essenziale la prima, Cfr. L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Università gregoriana editrice, Roma 1983.

mente al compito affidato da Dio all'uomo di dominare la terra: secondo la formula «*agere sequitur esse*»⁽⁵⁴⁾.

Una delle prime definizioni di «dominio», offerta da Giovanni Paolo II°, risale alla sua prima Enciclica *Redemptor hominis*:

Il senso essenziale di questa «regalità» e di questo «dominio» dell'uomo sul mondo visibile, a lui assegnato come compito dallo stesso Creatore, consiste nella priorità dell'etica sulla tecnica, nel primato della persona sulle cose, nella priorità dello spirito sulla materia⁽⁵⁵⁾.

L'affermazione di questa triplice priorità, implicitamente, costituisce una prima risposta a quanti ritengono che l'antropocentrismo prospettato dalle Encicliche pontificie abbia costituito – insieme alla sua fonte biblica – la giustificazione di quella rapacità che contraddistingue l'atteggiamento odierno dell'uomo verso il mondo.

Ma per una retta e approfondita comprensione del concetto di «dominio» non è possibile ignorare una teologia e spiritualità del lavoro. D'importanza fondamentale per una tale comprensione è l'Enciclica *Laborem exercens*. Quando in quest'Enciclica scrive che

Fatto a immagine e somiglianza di Dio stesso (cf. Gn. 1, 26) nell'universo visibile, e in esso costituito perché dominasse la terra (cf. Gn. 1, 28), l'uomo è perciò sin dall'inizio *chiamato al lavoro*. *Il lavoro è una delle caratteristiche che distinguono l'uomo dal resto dalle creature*, la cui attività, connessa col mantenimento della vita, non si può chiamare lavoro; solo l'uomo ne è capace e solo l'uomo lo compie, riempiendo al tempo stesso con il lavoro la sua esistenza sulla terra⁽⁵⁶⁾.

Giovanni Paolo II° non intende semplicemente individuare nella *Genesi* la fonte della sua convinzione che il lavoro costituisce una fondamentale dimensione dell'esistenza umana sul mondo o, ancora di più, la sua «stessa essenza più profonda»⁽⁵⁷⁾. Egli nell'adempimento del mandato di soggiogare la terra – mandato che deriva all'uomo dal suo essere unico depositario della somiglianza con Dio – ritiene addirittura che l'uomo partecipi, riflettendola, all'azione stes-

⁽⁵⁴⁾ Cfr. B. HONINGS, *L'ecologia nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in "Lateranum", LVI (1990 n° 1), p. 357.

⁽⁵⁵⁾ GIOVANNI PAOLO II°, *Redemptor hominis* (d'ora in poi le citazioni dell'Enciclica saranno *R.h.*) in *Enchiridion*, p. 77.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. GIOVANNI PAOLO II°, *Laborem exercens* (d'ora in poi le citazioni dell'Enciclica saranno *L.e.*) in *Enchiridion*, pp. 237-239.

⁽⁵⁷⁾ *Ivi*, p. 251.

sa del Creatore dell'universo. Questo significa che l'attività «transitiva» dell'uomo – per cui il lavoro che prende inizio nel soggetto umano viene indirizzato verso un oggetto esterno ⁽⁵⁸⁾ – rappresenta una sorta di piccola appendice che continua a sviluppare e porta a compimento l'azione originaria di Dio verso il mondo ⁽⁵⁹⁾.

È interessante notare come secondo Giovanni Paolo II° la consegna genesiaca non cessi mai di essere attuale ⁽⁶⁰⁾. Il dominio, allora, è un processo «*universale*», nel senso che abbraccia tutti gli uomini, ogni generazione, ogni fase dello sviluppo economico e culturale ed esso non solo coinvolge ognuno e tutti, ma si attua in ognuno e in tutti in quanto consapevoli soggetti umani ⁽⁶¹⁾.

Nell'Enciclica *Centesimus annus* ritorna immutato il tema del mandato di dominare la terra. La profonda somiglianza delle parole usate in questa lettera con quelle usate nelle altre – così come di frequente capita per altri temi – più che sintomo di povertà contenutistica della teoria ecologica del Pontefice, appare, da una parte, come manifestazione di un'assoluta coerenza degli elementi che compongono la stessa e, dall'altra, come testimonianza del modo di procedere del Pontefice nella presentazione degli argomenti ⁽⁶²⁾.

Questa positività della coerenza della teoria, comunque, mal si concilia con un aspetto che può emergere solo da una lettura completa delle Encicliche e che, forse, si può giustificare proprio in virtù della forma stessa che deve caratterizzare un'Enciclica: le convinzioni pontificie riguardo la crisi ecologica non risultano mai in primo piano nella stesura delle lettere ma stanno sempre sullo sfondo, con la funzione di elementi “di passaggio” che collegano fra loro o rendono più espliciti temi – sempre molto generali e attuali – quali quelli della dignità della vita, del lavoro, dello sviluppo, della tecnica, di Cristo Redentore e della misericordia divina.

⁽⁵⁸⁾ *Ibidem*.

⁽⁵⁹⁾ *Ivi*, p. 347.

⁽⁶⁰⁾ *Ivi*, p. 251.

⁽⁶¹⁾ Cfr. GIOVANNI PAOLO II°, *Discorso ai coltivatori diretti nel 40° anno della Confederazione*, 12 febbraio 1985, in «*Insegnamenti ...*», 1985, I, p. 485.

⁽⁶²⁾ La metodologia che il Pontefice utilizza per la trattazione e l'esposizione stessa degli argomenti risulta diversa rispetto a quella che caratterizza le Encicliche dei suoi predecessori, da Pio XI° a Paolo VI°, le quali, in qualche modo, erano incise nel bronzo romano e obbedivano, nel loro sviluppo, alla logica latina e cartesiana. In un metodo che può essere definito “a spirale”, i temi sono affrontati per ondate successive, dove vengono ripresi più volte o sotto nuovi aspetti o con l'aggiunta di nuovi elementi che ne consentono un approfondimento, Cfr. JOSEPH AUBRY SDB, *op. cit.*, p. 7.

L'esercizio del lavoro, dunque, nel pensiero di Giovanni Paolo II° non solo non comporta un abbruttimento o un abbassamento della dignità di colui che ne può usufruire bensì, come si legge nell'Enciclica *Laborem exercens*, mediante il lavoro l'uomo «non solo trasforma la natura, adattandola alle proprie necessità, ma anche realizza se stesso come uomo e, anzi, in un certo senso “diventa più uomo”» (63).

Una visione cristiana dell'ambiente non può prescindere dalla realtà del peccato e dalla conseguente misericordia divina manifestantesi nella redenzione o rinnovata Creazione. La fondamentale e primordiale intenzione di Dio nei riguardi dell'uomo creato “a sua immagine e somiglianza”, scrive Giovanni Paolo II°, «non è stata ritrattata né cancellata neppure quando l'uomo, dopo aver infranto l'originaria alleanza con Dio udì le parole: “Col sudore del tuo volto mangerai il pane (Gn. 3,19)”» (64). Convinzione che è sostenuta anche nell'Enciclica *Sollicitudo rei socialis* (65) e nella *Redemptor Hominis* (66).

4.2. *Le risorse della terra.* – Il lavoro, afferma il Successore di Pietro, è l'unico mezzo tramite il quale l'uomo può far servire a sé e agli altri le risorse nascoste nella natura: nel sottosuolo, nel mare, nella terra e nello spazio.

E nell'Enciclica *Laborem exercens* il Papa ha modo di fare un'importante precisazione circa le modalità secondo le quali l'uomo entra, o deve entrare, in contatto con le ricchezze naturali:

Tutto lo sforzo conoscitivo – nota il Pontefice – tendente a scoprire queste ricchezze, a individuare le varie possibilità della loro utilizzazione da parte dell'uomo e per l'uomo, ci rende consapevoli che tutto ciò che nell'intera opera di produzione economica proviene dall'uomo, sia il lavoro come pure l'insieme dei mezzi di produzione e la tecnica collegata con essi (cioè la capacità di adoperare questi mezzi nel lavoro), suppone queste ricchezze e risorse del mondo visibile, che l'uomo trova, ma non crea (67).

Questa è una concezione secondo la quale, in ogni fase dello sviluppo del suo lavoro, l'uomo si trova di fronte al fatto della principale donazione della natura da parte del Creatore. Il mondo, ben lungi

(63) *L.e.* in *Enchiridion*, p. 277.

(64) *L.e.* in *Enchiridion*, p. 257.

(65) GIOVANNI PAOLO II°, *Sollicitudo rei socialis* (d'ora in poi le citazioni saranno *S.r.s.*) in *Enchiridion*, p. 789.

(66) *R.h.* in *Enchiridion*, p. 43.

(67) *L. e.* in *Enchiridion*, p. 289.

dall'essere considerato come semplice cava in funzione dei «bisogni» dell'uomo o solo nel suo funzionamento fisico o in rapporto al potere dell'uomo, necessita – nelle convinzioni del Papa – di un interessamento dell'uomo al suo *senso* e al suo *valore*. Proprio in virtù dell'essere il mondo un *dono* di un Altro, ossia in funzione del suo essere realtà *creata*, l'uomo si sente chiamato a dare una risposta non solo di ringraziamento e di gratitudine al Creatore, non solo tramite la fede e il suo fiorire in parole di lode, ma tramite un *attivismo* che si traduce in un forte senso di *responsabilità* nei confronti del mondo.

Non a caso nell'Enciclica *Sollicitudo rei socialis* il Papa mutua dalla tradizione del pensiero greco il termine «cosmo». Vocabolo quest'ultimo che rinvia ad un universo armonioso, dotato di una sua integrità e di un suo interno e dinamico equilibrio che l'umanità è chiamata ad esplorare, a scoprire e a usare con prudente cautela ⁽⁶⁸⁾.

La tesi della non giustificabilità delle critiche di coloro che vedono nelle posizioni del Papa una legittimazione dell'«olocausto» ambientale guadagna valore quando il Pontefice afferma – con parole che lasciano poco spazio a fraintendimenti – che

Il dominio accordato dal Creatore all'uomo come immagine di Dio (cf. *Gn.* 1, 26) non è potere assoluto, né si può parlare di libertà di “usare a abusare”, o di disporre delle cose come meglio aggrada. La limitazione imposta dallo stesso Creatore fin dal principio, ed espressa simbolicamente con la proibizione di “mangiare il frutto dell'albero” (cf. *Gn.* 2, 16-17), mostra con sufficiente chiarezza che, nei confronti della natura visibile, siamo sottoposti a leggi non solo biologiche, ma anche morali, che non si possono impunemente trasgredire ⁽⁶⁹⁾.

4.3. *Antropocentrismo e teocentrismo.* – Non è azzardato ipotizzare che la lettura proposta da alcuni commentatori delle Encicliche, i quali accusano il Pontefice di giustificare l'atteggiamento negativo dell'uomo nei confronti della natura, sia stata suggerita dalla prevalenza numerica dei passi enciclici che rimandano al “dominare” e al “soggiogare” dell'uomo rispetto a quelli che lo definiscono “custode” e “coltivatore” della natura. Crediamo, tuttavia, che quest'aspetto numerico sia soltanto occasionale e marginale se collocato all'interno di una visione – come noi riteniamo sia quella di Giovanni Paolo II° – sintetizzante perfettamente il momento dell'*antropocentrismo* con quello del *teocentrismo*.

⁽⁶⁸⁾ *S.r.s.* in *Enchiridion*, p. 801. Cfr. GIOVANNI PAOLO II°, *Pace con Dio Creatore, Pace con tutto il creato* (Messaggio del Papa per la giornata mondiale della pace) in “*Il Regno Documenti*”, 1990, n. 1, p. 2.

⁽⁶⁹⁾ *S.r.s.* in *Enchiridion*, p. 803.

In questo senso le ragioni del teocentrismo, difese dal teologo protestante Jürgen Moltmann, e quelle dell'antropocentrismo, difese dal teologo cattolico Alfons Auer, risultano due momenti insufficienti se presi separatamente ma che mostrano tutta l'efficacia del loro senso e la significatività delle loro conseguenze se superati e conservati dialetticamente in un terzo momento che è ricco degli elementi costitutivi dei primi due.

Nella sua programmatica Enciclica *Redemptor hominis* il Pontefice fa delle precisazioni importanti riguardo il significato che si deve attribuire al termine esprimente la diretta conseguenza derivante all'uomo dall'essere solo lui l'immagine di Dio: il dominio.

In essa, dopo aver rilevato che l'uomo riduce il significato dell'ambiente naturale al suo uso e consumo immediato, egli così si esprime:

Invece, era volontà del Creatore che l'uomo comunicasse con la natura come «padrone» e «custode» intelligente e nobile, e non come sfruttatore e distruttore senza alcun riguardo ⁽⁷⁰⁾.

L'accostamento dei termini «padrone» e «custode» non appare casuale e, in quanto tale, non deve essere sottovalutato. Se, poi, colleghiamo questo passo con un altro che considera l'uomo come

posto nel giardino (dell'Eden) col compito di coltivarlo e custodirlo, al di sopra di tutti gli altri esseri collocati da Dio sotto il suo dominio (cf. *Gn.* 1, 26) ⁽⁷¹⁾

emerge come il «coltivare» e il «custodire» rivestano il ruolo di due elementi essenziali della teoria ecologica pontificia ⁽⁷²⁾.

«Custodire» il mondo equivale ad abitarlo come la propria casa. Poiché l'uomo è custode della creazione – in quanto riconosce che essa è un dono dell'amore di Dio – ne deriva che la sua «cura» è inseparabilmente legata al suo «servizio» a Dio.

L'altro verbo, che indica il «coltivare», mostra come la creazione sia affidata all'uomo affinché egli, ben lungi dal riposarsi oziosamente in essa, con l'aiuto del proprio lavoro intervenga su di essa per servirsene pienamente ⁽⁷³⁾.

⁽⁷⁰⁾ *R.h.* in *Enchiridion*, p. 73.

⁽⁷¹⁾ *S.r.s.* in *Enchiridion*, p.787.

⁽⁷²⁾ Cfr. *E.v.* in *Enchiridion*, p. 1505.

⁽⁷³⁾ Cfr. A. BONORA, *L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gn. 1-11*, in A. CAPRIOLI e L. VACCARO, *Questione etica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 161.

Anche la *Laborem exercens* testimonia l'impossibilità di associare l'antropocentrismo delle Encicliche ad un egoismo distruttore. In essa si dice:

“L'uomo infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé tutta la terra con tutto quanto essa contiene per governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose, in modo che, nella subordinazione di tutta la realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra”⁽⁷⁴⁾.

Ci chiediamo se avrebbe potuto parlare di «giustizia» e di «santità» o di glorificazione del nome di Dio chi, proponendo un dominio dell'uomo sul creato, voleva giustificare l'illimitatezza dello stesso. La risposta sembra essere negativa. Così come la «libertà di usare e abusare»⁽⁷⁵⁾ dell'uomo tracolla di fronte a questo passo:

Ma nello stesso tempo l'uomo deve rimanere sottomesso alla volontà di Dio, che gli prescrive limiti nell'uso e nel dominio delle cose (cf. Gn. 2, 16-17), così come gli promette l'immortalità (cf. Gn. 2,9; Sap. 2, 23). L'uomo, pertanto, essendo immagine di Dio, ha una vera affinità anche con lui⁽⁷⁶⁾.

E nell'Enciclica *Centesimus annus* il Pontefice svela il nome della vera radice che secondo lui sta alla base dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale: un «errore antropologico» che viene spiegato con le seguenti parole:

L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo con il proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio. Egli pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma e una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può, sì, sviluppare, ma non deve tradire. Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce per provocare la ribellione della natura, piuttosto tiranneggiata che governata da lui⁽⁷⁷⁾.

Risulta chiaro, così, che, nelle convinzioni del Papa polacco, la messa in pericolo dell'equilibrio ambientale sia, prima di tutto, il risul-

⁽⁷⁴⁾ *L.e.* in *Enchiridion*, p. 345-347.

⁽⁷⁵⁾ *E.v.* in *Enchiridion*, p. 1507.

⁽⁷⁶⁾ *S.r.s.* in *Enchiridion*, p. 787.

⁽⁷⁷⁾ GIOVANNI PAOLO II°, *Centesimus annus* (d'ora in poi le citazioni dell'Enciclica saranno *C.a.*) in *Enchiridion*, p. 1119.

tato di un fraintendimento di quell'originaria disposizione del Signore che porta l'uomo – «preso dal desiderio di avere e di godere, più che di essere e crescere» (78) – a consumare in maniera eccessiva e disordinata le risorse della terra e, conseguentemente, la sua stessa vita.

Il Pontefice, inoltre, non si esime dal definire povero o meschino lo sguardo dell'uomo che non solo è indirizzato a questo possesso delle cose piuttosto che al riferimento delle stesse alla verità ma che è anche privo di «quell'atteggiamento disinteressato, gratuito, estetico che nasce dallo stupore per l'essere e per la bellezza, il quale fa leggere nelle cose visibili il messaggio del Dio invisibile che le ha create» (79). Così, viene ribadito come la creazione non rivesta solo un significato economico ed utilitario, ma anche un valore simbolico, religioso ed estetico; la sua destinazione al servizio e alle esigenze dell'uomo si concilia – o meglio deve essere conciliata – con la contemplazione che eleva a Dio, con quell'atteggiamento che nella bellezza naturale scorge un raggio dell'infinita bellezza di Dio. Perciò, la devastazione e l'imbruttimento della natura sono, agli occhi di Giovanni Paolo II°, e perfettamente in conformità con la tradizione cristiana, una «profanazione» del grande «tempio» di Dio qual è il creato (80).

Nell'*Evangelium vitae* viene introdotto un termine – quello di «signoria ministeriale» – che come quelli di coltivare e custodire, rimanda al principio della responsabilità. Il Papa precisa il senso della regalità dell'uomo sia verso le cose, sia verso se stesso ma, anche, verso tutta la vita in generale, dicendo:

La sua [dell'uomo], tuttavia, non è una *signoria* assoluta, ma *ministeriale*, è riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio. Per questo l'uomo deve viverla con sapienza e amore, partecipando alla sapienza e all'amore incommensurabili di Dio (81).

Da questi passi riportati non si vede come non si possa definire la visione antropologica che fa da sfondo alla teoria ecologica di Gio-

(78) *Ibidem*.

(79) *Ibidem*.

(80) Il tema del contatto rigeneratore con la natura e della pace e serenità che derivano dalla contemplazione del suo splendore sono affrontate in altre opere pontificie: cfr. GIOVANNI PAOLO II°, *Giovani, umanizzate la Terra*, (Discorso durante l'incontro con i giovani di Firenze, 20 ottobre 1986) in "L'Osservatore Romano", 20-21 ottobre 1986. Cfr. GIOVANNI PAOLO II°, *Non si può ridurre la terra ad un deserto! Il bene e l'amore salveranno il mondo*, (Discorso ai rappresentanti del mondo della scienza e dell'arte, Austria, 26 giugno 1988), in "L'Osservatore Romano", 28 giugno 1988, p. 5.

(81) *E.v.* in *Enchiridion*, p. 1531.

vanni Paolo II° come un *antropocentrismo saggio e moderato* che guarda con fiducia agli esiti del *teocentrismo*. Infatti, che l'uomo debba dominare la terra perché egli è immagine di Dio non significa altro se non che il teocentrismo sia contenuto *in nuce* nell'antropocentrismo. Affermare che il richiamo del Pontefice all'ampiezza e alla profondità della signoria dell'uomo espressa dai versi della *Genesi* significhi giustificare l'atteggiamento di devastazione e sfruttamento che oggi l'uomo ha verso la natura significa misconoscere i richiami – che riteniamo costituiscano, invece, il *Credo* della dottrina ecologica pontificia – che egli fa alla bellezza, alla bontà, all'armonia e all'integrità della natura.

A quest'ultima Giovanni Paolo II° non nega un valore se riferiamo questo termine all'essere della natura che è uscita dalle mani di Dio, ossia che è stata creata, mentre contesta ad essa un significato distorto di valore qual è quello che viene proposto dal biocentrismo, il quale non tiene conto della differenza che deve esistere tra l'uomo e gli esseri inanimati e che sola può comportare la superiore responsabilità dell'uomo nei confronti della natura, all'interno del disegno creazionale. Dunque, la natura ha un valore in quanto essa è un dono della Sapienza provvida di Dio che viene affidato alle mani dell'uomo affinché egli, in quanto depositario dell'immagine di Dio nella terra, la domini, *ossia* la coltivi e la custodisca nel rispetto della legge divina.

4.4. *Tecnica e sviluppo*. – Papa Wojtyła è dell'idea che l'uomo domini la terra già per il fatto che addomestica gli animali, allevandoli e ricavandone cibo e indumenti per la sua sopravvivenza, e per il fatto che ricavi dalla terra e dal mare diverse risorse naturali. «Molto di più, però, l'uomo “soggioga la terra”, quando comincia a coltivarla e successivamente rielabora i suoi prodotti, adattandoli alle proprie necessità»⁽⁸²⁾. Quest'opera di rielaborazione – che indubbiamente richiama l'uso di «macchine» e «meccanismi sempre più perfezionati» – è evidente, osserva Wojtyła, non soltanto nel campo, più scontato, dell'industria e nel settore dei servizi ma ha investito anche il settore dell'agricoltura.

Il Pontefice non ha dubbi che lo sviluppo dell'industria e di quei settori ad essa connessi, «fino alle più moderne tecnologie dell'elettronica specialmente nel campo della miniaturizzazione, dell'informatica, della telematica e altri»⁽⁸³⁾, siano indicativi di quale immen-

⁽⁸²⁾ *L.e.* in *Enchiridion*, p. 255.

⁽⁸³⁾ *Ivi*, p. 255-257.

so ruolo assuma, nell'interazione tra il soggetto del lavoro che è l'uomo e il suo oggetto, la tecnica. Intesa non come una «capacità» o «attitudine» al lavoro ma come «un *insieme di strumenti*» che servono all'uomo per il proprio lavoro, o come «un coefficiente fondamentale di progresso economico», la tecnica riveste un ruolo positivo ed è definita dal Pontefice «alleata» dell'uomo, in quanto essa «facilita», «perfeziona», «accelera» e «moltiplica» il lavoro ⁽⁸⁴⁾. Essa interviene, favorendoli, sia sull'elemento quantitativo dei prodotti del lavoro che sul loro aspetto qualitativo.

Ma a questa valutazione della tecnica ne segue immediatamente un'altra, questa volta di tipo negativo, secondo la quale la tecnica che soppianta la soddisfazione personale, la creatività e la responsabilità dell'uomo (ed è evidente che qui è da includere anche quella esercitata verso la natura), diventa sua «avversaria» ⁽⁸⁵⁾.

Tutto sommato la concezione della tecnica espressa da Giovanni Paolo II° sembra molto moderata. Ad essa è riconosciuto un senso propriamente teologico che consiste nel colmare lo scarto tra la natura e il compito di dominio affidato all'uomo, nel produrre la condizione perché questo possa raggiungere il fine a cui l'amore creatore lo ha destinato ma non sufficientemente equipaggiato. Il Pontefice non è attratto dall'alternativa perentoria tra natura e tecnologia, tra salvaguardia della prima e prosecuzione della seconda. La tecnologia è necessaria per lo sviluppo umano e il male non risiede tanto nella natura intrinseca della tecnica quanto nell'uso distorto che ne fa l'uomo, il quale, come un apprendista stregone, non riesce più a tener sotto controllo quel processo al quale egli stesso aveva impresso un inizio. Pertanto, il Papa non desidera un ritorno a posizioni che ipostatizzano la natura o, tanto meno, a posizioni che indicano nel tecnocrate l'ideale di uomo che incarna e realizza la volontà originaria del Creatore di dominare la terra, ma esprime un giudizio, a un tempo positivo e negativo, che si mantiene in equilibrio tra i due opposti abissi costituiti dalla natura, da una parte, e dalla tecnica, dall'altra.

All'analisi della tecnica il Pontefice accompagna una precisa concezione dello *sviluppo* umano. Il contributo dell'Enciclica *Sollicitudo rei socialis* per la chiarificazione di essa è decisivo. La critica del Pontefice rivolta al progresso lineare, di chiara ascendenza illuminista, e la sua scelta a favore dello sviluppo dovrebbero chiarire l'autentico

⁽⁸⁴⁾ *Ivi*, p. 257.

⁽⁸⁵⁾ *Ibidem*.

rapporto tra l'uomo e le risorse, tra la tecnica e la trasformazione dei beni naturali: «lo sviluppo *non* è un processo rettilineo, quasi *automatico e di per sé illimitato*, come se, a certe condizioni, il genere umano debba camminare spedito verso una specie di perfezione indefinita»⁽⁸⁶⁾.

Qual è, allora, la vera misura di uno sviluppo «*non soltanto economico*»? Il Pontefice risponde affermando che è un «*parametro interiore*» costituito dalla «*realtà e vocazione dell'uomo visto nella sua globalità*»⁽⁸⁷⁾. L'uomo necessita dei beni creati e dei prodotti industriali, arricchiti dal progresso della scienza e della tecnica. Ma Papa Wojtyła mette in guardia dall'ipotetico rifiuto – di fronte al pericolo del consumismo e all'apparizione delle sempre nuove necessità artificiali – della stima e utilizzazione dei beni e delle risorse che Dio ci ha donato e che anzi costituiscono una risposta alla vocazione dell'uomo. È necessario, allora, non perdere di vista la «*natura specifica dell'uomo*», creato a immagine e somiglianza di Dio.

5. *Conclusioni*. – Individuare nella Sacra Scrittura la causa dell'errato atteggiamento dell'uomo contemporaneo nei confronti dell'ambiente è frutto di una comprensione *parziale e travisata* del messaggio biblico.

Il dato rivelato certamente ripropone la singolarità dell'uomo nel cosmo e la sua signoria rispetto a tutte le altre creature, tuttavia permette anche di smascherare ogni falsa interpretazione di questa priorità antropologica. Le letture dei testi dei tre autori qui proposti crediamo testimonino che nella Scrittura non sia possibile trovare alcuna giustificazione di una visione dell'uomo come sfruttatore e padrone della natura. Il significato “autentico” del comando divino di “soggiogare la terra” (*Gn.* 1, 28) consiste nella necessità dell'uomo di nutrirsi e di vivere di ciò che la terra gli offre.

Pertanto pensiamo sia indubbia, come suggerisce John Pasmore, la presenza, nell'Antico Testamento, di una convivenza di due prospettive: quella *antropocentrica* – che comunque non autorizza distruzioni incontrollate della natura – e quella *teocentrica* – che richiama l'idea del mondo come “dono” offerto da Dio all'uomo e di cui quest'ultimo deve rendere conto al Creatore.

Prospettive che riteniamo convivano perfettamente nelle Encicliche pontificie.

⁽⁸⁶⁾ *S.r.s.* in *Enchiridion*, p. 779.

⁽⁸⁷⁾ *Ibidem*.

CLAUDIA GUENDALINA SIAS

ALCUNI CENNI SUL MUTAMENTO
NEL MONDO PASTORALE IN SARDEGNA.
IL CASO DI LULA (NU) ⁽¹⁾

SOMMARIO: 1. Note sulla pastorizia in Sardegna. – 2. Tipologie delle aziende pastorali a Lula. – 3. Conclusioni.

1. *Note sulla pastorizia in Sardegna.* – Il panorama della pastorizia in Sardegna, così come ora lo conosciamo, lungi dal testimoniare l'attardarsi di una società arcaica, si rivela come il risultato dinamico delle trasformazioni di modi di produzione tradizionali soggetti a cambiamenti e aggiustamenti spesso strutturali. Lunghe e complesse sono le vicende che hanno segnato la trasformazione della pastorizia in Sardegna ma, all'interno di questa complessità, è possibile individuare dei passaggi caratterizzanti il modificarsi di questo sistema economico ed ecologico.

Come è noto, il XX secolo vede in Sardegna il progressivo incremento dell'allevamento ovino ai danni di altri tipi di allevamento e del settore agricolo in generale; la spinta alla produzione di latte ovino ha una causa, secondo quanto individua Le Lannou ⁽²⁾, nella presenza nell'isola di industriali caseari laziali interessati alla produzione del formaggio "pecorino romano", i quali hanno agito da stimolo attivo nel determinare tale trasformazione. Fino agli anni Cinquanta, comunque, sono stati presenti forti elementi di autonomia e radicati

⁽¹⁾ Le informazioni e gli stralci di intervista riportati in queste pagine sono frutto di una ricerca sul campo compiuta nel paese di Lula da gennaio 1998 a giugno dello stesso anno e di successivi supplementi di ricerca compiuti negli anni successivi.

⁽²⁾ Cfr. M. LE LANNOU, *Patrès et paysans de la Sardaigne*, Tours, Arrault & C.ie, 1941, ristampa anastatica, Cagliari, La Zattera, 1971, trad. it. (a cura di M. Brigaglia), *Pastori e contadini di Sardegna*, Cagliari, Edizioni della Torre, 1979.

meccanismi di regolazione sociale. Dopo questa data si verificarono dei cambiamenti notevoli per entità e qualità, tra i quali si possono individuare: la sensibile diminuzione della popolazione a causa dell'emigrazione, l'aumento del carico di bestiame presente nel territorio, l'estendersi dei pascoli nella superficie agraria e la diminuzione delle colture seminative.

La disponibilità di superficie agraria per il pascolo fu determinata in Sardegna dalla progressiva scomparsa delle coltivazioni cereali-cole, la crisi di queste, causata dallo sfavorevole rapporto tra costi e prezzi, fu acuita dal fenomeno dell'abbandono delle campagne proprio di quegli anni; così la nuova, ampia, disponibilità di terreni pianeggianti, più fertili e raggiungibili, "spinse a valle" gli allevatori che fino ad allora avevano esercitato in montagna la loro attività.

Il caso del paese di Lula si inserisce in questo quadro di riferimento. Più nello specifico, il territorio comunale di questo si estende per 14.856 ettari, il nucleo abitato sorge a 516 metri; nonostante l'altitudine non eccessiva, si potrebbe definire un paese in quota in quanto la presenza del Monte Albo determina in maniera peculiare la natura del territorio. La catena del Monte Albo, che deve il suo nome al colore dei calcari che la caratterizzano, si estende per 20 km e ricade nel territorio di sei comuni, oltre al paese di Lula e rispetto a questo, si trovano a nord Lodè e a est, procedendo da settentrione a meridione, Siniscola, Irgoli, Loculi e Galtellì.

Il versante di Lula è quello che presenta le cime più imponenti: Punta Catirina e Punta Turuddò due singolari vette gemelle entrambe di 1127 metri, incombenti sul paese.

A partire dagli anni Cinquanta anche il massiccio del Monte Albo fu progressivamente abbandonato come area di pascolo. Questo processo ebbe come causa la spinta alla produzione di formaggio pecorino e quindi l'orientarsi verso questo tipo di allevamento, meno idoneo alle zone montuose rispetto a quello caprino praticato prima più massicciamente e a maggiore altitudine. Le modifiche genetiche delle razze locali, inoltre, introdotte per favorire una migliore produzione lattiera e di carni, hanno avuto nel tempo il risultato di soppiantare la razza locale meno produttiva ma maggiormente adatta ai magri pascoli montani, più leggera e quindi in grado di spaziare alla ricerca di una alimentazione varia e, inoltre, più resistente alle specie tossiche (ferula, clematide, fillirea angustifolia).

A Lula l'economia agricola del piano vincolava la presenza degli allevatori (soprattutto caprai) in montagna. La pastorizia in zone meno elevate ha, invece, reso più dispendioso l'allevamento in montagna che necessita, tra l'altro, di più forza lavoro per accudire un identico nu-

mero di capi rispetto a quello praticato in pianura. L'introduzione poi di mezzi meccanici di locomozione ha fatto percepire il disagio dell'assenza di strade adeguate, con la conseguente difficoltà di trasportare *in loco* l'acqua, gli attrezzi per la lavorazione del latte e i mangimi da integrare nell'alimentazione degli animali nei periodi critici, dal momento che la natura calcarea del territorio del Monte Albo limita la presenza di erbe spontanee al periodo primaverile-autunnale, in coincidenza di precipitazioni e temperature medie.

Il fenomeno dell'abbandono dei terreni agricoli a favore dell'allevamento ovino è stato sostenuto a partire dagli anni Sessanta dalla politica economica della CEE che tesa a garantire, come sottolinea Franco Lai⁽³⁾, gli interessi degli allevatori bovini centro-europei, ha causato una lievitazione dei prezzi anche nel settore lattiero-caseario ovino sardo per l'effetto trainante del settore bovino a cui è collegato. Si sono avuti così due effetti principali: la diminuzione degli occupati nel settore agricolo e l'integrazione stabile dell'intervento statale e della politica assistenziale nella struttura di relazioni della comunità locale. Con la diminuzione del comparto agricolo si incrina l'equilibrio tra agricoltura e pastorizia, interrotto a favore di una preponderanza della pastorizia semibrada. L'agricoltura si orienta verso la produzione di foraggiere necessarie al sostentamento dei capi di bestiame e, come nota Lai, la diminuita importanza della montagna "come riserva di pascolo è in relazione ad un nuovo aggiustamento tra i due comparti"⁽⁴⁾ dell'allevamento e della agricoltura. Così il primo, enormemente sviluppatosi negli ultimi decenni anche nel numero dei capi, dipende sempre di più dall'agricoltura, pur necessitando di grandi estensioni di incolti per il pascolo brado.

Negli anni Sessanta e Settanta si presenta in maniera massiccia il fenomeno dell'emigrazione che sottrae risorse all'agricoltura, mentre il mercato esterno rende precari i redditi dei contadini, offrendo spazio alla produzione lattiero casearia. Tutto questo concorrerà alla crescita del settore pastorale, che diverrà sempre più estensivo modificando insieme le zone di pascolo. Il Monte Albo negli ultimi ventitré anni ha subito una riduzione complessiva dei capi di bestiame al pascolo di poco meno del 50%, come si può desumere dalla tabella che ricavo dagli atti del Convegno tenutosi a Lula, *Montealbo una montagna da salvare*⁽⁵⁾:

(3) F. LAI, *La Giara degli uomini. Spazio e mutamento sociale nella Sardegna contemporanea*, Cagliari, CUEC, 1994, p. 32.

(4) F. LAI, *La Giara degli uomini*, cit., p. 34.

(5) AA.VV., *Montealbo una montagna tra passato e futuro*, Atti del convegno, a cura di Ignazio Camarda, Amministrazione Comunale di Lula, Lula (Nuoro), Novembre 1986, Sassari, Carlo Delfino editore, 1987.

Comune	Anno	Ovini	Caprini	Bovini	Suini	Totale
Lula	1976	4.000	2.500	100	5.00	7.100
(Monte	1980	3.000	1.800	70	80	5.950
Albo)	1986	2.160	1.240	40	45	3.585

Tabella 1

La trasformazione dell'economia, inoltre, è testimoniata dalle tracce di una precedente attività sul territorio del monte, dalla curva demografica e dai ricordi degli abitanti. Lo spostamento del pascolo più a valle si è accompagnato al cambiamento del tipo di allevamento: quello ovino ha, cioè, sostituito in importanza quello caprino che, ancora nella prima metà di questo secolo, rappresentava uno dei tratti distintivi del paese, come testimonia, tra l'altro, l'esistenza del testo del canonico Mura, *I caprai di Lula*, opera purtroppo finora introvabile.

Il ricordo di un precedente modo di condurre l'allevamento è presente fra gli abitanti del paese, come racconta B., impiegato comunale:

B.: Dopo l'ultimo taglio che risale al 1947/'50 e che fu fallimentare, nel giro di 30 anni la foresta si diffuse, crescendo in modo selvatico anche con ceppaie, che sono di bassa qualità.

Prima era un territorio ricco di bestiame, vi erano ovili soprattutto di caprai più che altro.

Allora si pagava per pascolare, facevano la *derrama* ⁽⁶⁾ (in un lotto, ad esempio, facevano un prezzo per ogni capo che vi pascolava, in base a questo facevano la divisione del canone del terreno per il numero dei capi di ognuno).

Allora il bosco era la zona privilegiata perché qua intorno, in piano, c'era macchia mediterranea, allora sul monte c'erano migliaia di capi fino al '54 / '55, soprattutto capre, queste poi furono vendute per comprare pecore e i terreni in pianura furono arati usufruendo dei contributi per l'aratura. Uno dei problemi era che sul monte mancava l'acqua.

Il modo di fare economia era quello: ghiande e pascolo, non è che si facesse una vita migliore.

Kilivros ⁽⁷⁾ era il luogo di passaggio, luogo delle acque che, per la legge delle chiudende, non era stato privatizzato come il resto, era un luogo di raccolta

⁽⁶⁾ Per *derrama* v. M.L. WAGNER, *Dizionario etimologico sardo*, 3 voll. , Heidelberg, Carl Winter Universitaetsverlag, 1960- 1964, *DÉS* (ultima edizione: Cagliari, Editore Gianni Trois, 1989). Così *derramare* al punto 2: "spartire, parlando di quote di una imposta o di altra somma", *sp.* = *derramar*; *sost.* *derrama log. e camp.* "gabella", = *sp.* *derrama* "repartimento di una contribucion".

⁽⁷⁾ *Kilivru* letteralmente significa "crivello".

d'acqua, passaggio e riposo, l'acqua veniva portata con delle canalette ai *lutrai*⁽⁸⁾ in fondo alla vallata. Poi delle proprietà furono vendute a privati, già con il catasto non si risale per i terreni più valorizzati figuriamoci lì, se devono vendere succede una guerra.

Lula era un paese di caprai, i posti per le pecore erano ricchi, prima c'erano più allevamenti bovini e suini. Poi alcuni rinunciarono alla proprietà perché con la tassa sugli immobili accadeva che si pagasse più di quello che rendeva il terreno. C'era il *monte pascolo* si pagava per capi e si ridiveva secondo il terreno posseduto da ciascuno.

Poi dal 1954 si iniziarono ad arare i terreni a valle distruggendo il sottobosco (il bosco fu fatto scomparire tra il 1500 ed il 1600), questi terreni disboscati vennero seminati ed il bestiame fu spostato a valle. Il monte fu abbandonato.

Prima c'erano gli ovili stanziali, si doveva portare anche l'acqua, il prodotto era lavorato tutto lì, poi lo si portava in paese per venderlo.

Ci furono questi contributi per il miglioramento fondiario, bonifiche, case costruite con finanziamenti poi lasciate crollare, è da allora che si diede inizio alla distruzione con l'aratura senza regole.

Il monte ha così perso la sua importanza economica ed è rimasto inutilizzato⁽⁹⁾.

È indicativo come le vicende dello sfruttamento del monte per il taglio del bosco, che avranno a Lula degli esiti notevoli⁽¹⁰⁾, le spinte alla trasformazione dovute alla presenza di finanziamenti pubblici, la ricerca di un modo di vita meno faticoso (*si doveva portare anche l'acqua*) vengano tutti individuati come fattori determinanti un cambiamento che si è compiuto in maniera relativamente veloce e che oggi ci mostra delle condizioni molto differenti rispetto al passato. A questo proposito si potrà prendere in considerazione, come indicatore fra altri, il numero e la consistenza delle aziende ovine, caprine e bo-

(8) Trasposizione in italiano del corrispettivo sardo (Bitti) *lutraos*. In M.L. WAGNER, *Das ländliche Leben Sardinien im Spiegel der Sprache*. Heidelberg, 1921, Wörter und Sachen, Beiheft 4, edizione italiana: *La lingua sarda: storia spirito e forma*, a cura di G. Paulis, Nuoro, Ilisso, c1997 (LLS), l'autore ipotizzava che *lutrau* (pl. *lutraos*, di cui *lutrai* non è che una trasposizione in italiano, diffusissima a Lula), il cui significato letterale è "tavoletta che sostiene le due orecchie dell'aratro", fosse un passaggio a LATERATUS per LATERALIS, dal momento che le forme concordano perfettamente con quelle che significano "luogo pieno di fanghiglia". Wagner si domanda quindi se non si tratti della stessa voce, essendo la tavoletta tra le due orecchie il luogo ove si raccoglie la fanghiglia, così che il termine significherebbe "luogo dove si raccoglie la fanghiglia", cosa che nel nostro caso è assolutamente pertinente.

(9) Intervista raccolta e trascritta a Lula il 27 maggio 1998.

(10) Mi riferisco alle contestazioni popolari in seguito alle quali, nel 1983, fu bloccato il taglio del bosco previsto nel Monte Albo in località *sa 'e Tamponi* di proprietà dei conti Marzano. Poco dopo questo terreno fu demanializzato.

vine in territorio di Lula. Data la natura del territorio, il versante del Monte Albo che ricade nel comune di Lula risulta meno utilizzato come pascolo rispetto a quello, più basso e meno accidentato, dei territori di Lodè e Siniscola. La zona del monte più utilizzata per l'allevamento è quella che si estende da *Janna 'e Rughe* fino a *Nurai-Sas Puntas*, dove sono presenti capi caprini per quasi tutto l'anno, mentre la presenza di ovini e bovini in queste zone si concentra all'incirca nel periodo compreso tra settembre e dicembre.

La montagna reca le tracce di una attività pastorale un tempo vitale, lo testimoniano le rovine di vecchie costruzioni, le strade carraerce ormai in disuso, il degrado delle fosse utilizzate come abbeveratoi per il bestiame; queste, che si distinguono in *lutraos* (formatesi nella terra argillosa) e *presetos* (scavate nel calcare e in genere di dimensioni più ridotte rispetto alle prime), pur essendo riserve idriche naturali necessitano per essere mantenute sgombre del costante intervento umano. Il territorio porta quindi il segno di una passata ed intensa attività di pascolo e legnatico, ma ancora più evidenti sono oggi i segni dell'impovertimento del territorio comunale, l'esito negativo che su di esso ha avuto il piano di miglioramento pascoli, gli effetti dannosi che mostra un certo tipo di rimboschimento. L'intervento di miglioramento pascoli attuato ha prodotto effetti poco vantaggiosi imponendo, in terreni che già mal sopportavano l'aratura superficiale, la ancor meno compatibile aratura a scasso; col risultato di rendere simili a pietraie ampie porzioni di territorio comunale. Questo tipo di aratura, connesso ad un uso indiscriminato di concimi chimici, e la disinformazione circa i vari tipi di sementi disponibili, che ha portato alla monocoltura foraggiera (soprattutto quella di rapido realizzo come le sementi di avena), hanno determinato un circolo scasso-concimazione-sementi che, perpetuandosi di anno in anno, ha impoverito i già non fertili terreni comunali⁽¹¹⁾.

La crisi dell'agricoltura causa il deterioramento delle risorse, si verifica così quello che Meloni chiama *aggiustamento al minimo*⁽¹²⁾. Questo è una sorta di razionalizzazione del tradizionale, in altre parole una strategia tendente ad utilizzare al massimo le risorse disponibili con il minimo di forza lavoro; in questo contesto permane l'allevamento non sedentario ma è abbandonata la transumanza esterna. La struttura tradizionale si riorganizza, cioè, per ottenere il massimo attraverso un processo di *estensivizzazione*; la comunità, con la compre-

(11) Cfr. AA.VV., *Montealbo una montagna tra passato e futuro*, 1987, cit.

(12) Cfr. B. MELONI, *Ricerche locali. Comunità, economia, codici e regolazione sociale*, Cagliari, CUEC, 1996.

senza di circuiti economici che gestiscono risorse diverse, perde la sua centralità. Si genera, così, una fragilità nei dispositivi d'uso delle risorse interne che, con il mantenersi della proprietà indivisa, crea delle tensioni a causa proprio della ridotto margine d'azione e di incisività della regolazione locale. Ne consegue, quindi, una separazione tra le relazioni economiche, in passato strumento principale di un sistema di relazioni sociali e la sfera dell'economia esterna e delle relazioni che veicola. Si perde, insomma, "la centralità del principio della autonomia economica garantito dalla produzione di risorse interne" (13).

Il mondo agropastorale in questi ultimi anni è stato oggetto di una istanza di progressiva regolamentazione che crea non pochi effetti sulla natura stessa dell'allevamento e sulla figura dell'allevatore, sempre più costretto per sopravvivere ad un coerente inserimento nel mercato capitalistico, un mercato soggetto spesso a vincoli e controlli determinanti grandi cambiamenti specie nelle aziende di piccole o medie dimensioni. In una realtà marginale come quella della Sardegna dell'interno, nella quale da cinquant'anni a questa parte sono in corso dei cambiamenti globali, si sta verificando l'inserimento all'interno di un progetto economico europeo. L'ingresso, come mai si era verificato sino ad ora, in un mercato mondiale reca con sé la tendenza verso un nuovo modo di produrre e di rapportarsi a questo e tende a svuotare di significato la realtà locale per inserirla in un universo globale. Questa strategia si attua nel mondo pastorale anche con la creazione di un regime di dipendenza dal finanziamento pubblico.

P. socio della *Associazione ovi-caprina* di Nuoro descrive efficacemente la situazione attuale degli allevatori delle zone interne della Sardegna:

P.: La "prima marcia" è stata inserita con l'iscrizione alla Camera di Commercio, quindi registro di carico e scarico, fatturazione del prodotto certificato dei capi del veterinario; praticamente in qualunque momento vengo so che capitale hai, come se fosse un qualsiasi magazzino in cui il prodotto entra e viene venduto, ma non tutti ancora si iscrivevano.

Poi hanno inserito la "seconda marcia". Allora chi vuole vendere il latte deve rispondere a determinate condizioni igieniche ed iniziano: -Tu vuoi avere il contributo per la mungitrice? Allora devi avere l'iscrizione alla camera di commercio. Tu devi avere i contributi Aima, i contributi della comunità europea, se no: niente.- Allora iniziavano ad iscriversi ancora più persone.

Poi è uscito fuori che se tu non avevi un certificato che diceva che il latte che tu hai prodotto risponde a certi parametri quindi, data questa certificazione, con questa puoi vendere il tuo latte, se non cel'hai non vendi. Il caseificio che compra quel latte non idoneo gli viene chiuso per un mese e gli

(13) B. MELONI, *Ricerche locali*, 1996, cit., p. 42.

viene sequestrato tutto quanto, dunque chi è che si fida a ritirare 200-300 litri di latte da un allevatore che ha problemi? Non lo ritirerebbe nessuno. Per avere questa certificazione deve avere un controllo del latte dalla USL, però la USL per intervenire deve sapere che tu esisti ed esisti, da un punto di vista commerciale, se hai tra gli altri partita I.V.A., registrazione alla Camera di Commercio. **Praticamente è stata tirata una rete che li ha attaccati al suolo** (*nota*: gli allevatori), se prima erano sospesi sul mondo fiscale, non toccavano mai terra, ora sono lì⁽¹⁴⁾.

Negli ultimi anni sono stati previsti dei contributi per installare delle mungitrici fisse a 24 o 36 posti. La mungitrice avrebbe dovuto garantire un controllo sulla carica batterica del latte e quindi una maggiore qualità del prodotto. Questo progetto può essere assunto come emblema di un sistema miope rispetto alle reali necessità dei territori nei quali si propone di operare. Infatti, se è andato incontro alle fortune dei progettisti e degli installatori, non ha ottenuto gli stessi risultati con gli allevatori per i quali era nato.

Il territorio di Lula, non diversamente dalla maggior parte del territorio regionale, si presenta molto frazionato, ogni allevatore ha nella maggior parte dei casi più lotti attraverso i quali nei diversi periodi dell'anno sposta il bestiame; la scelta di erogare finanziamenti per mungitrici non mobili si rivela così, con tutta evidenza, non risponde ai bisogni della maggior parte degli allevatori. Le dimensioni di queste, in secondo luogo, maggiori rispetto a quelle mobili dette comunemente a "carrello", sono sovradimensionate rispetto alle esigenze delle aziende del paese, le quali non sono in media di grande entità, come si può osservare dalla Tabella 2 riportata nelle pagine successive. Una mungitrice di queste dimensioni ha bisogno, quindi, per essere utilizzata al meglio di una spesa consistente, affrontabile per essere ammortizzata solo da aziende con non meno di 100 capi. Ciò che si verifica spesso è che la mungitrice, finalmente installata, sia utilizzata in un modo più "economico" ed improprio, ossia non utilizzando gli appositi prodotti per la pulizia e la disinfezione, dando luogo a risultati addirittura peggiori dal punto di vista igienico a quelli della mungitura manuale effettuata in un luogo idoneo.

A mio parere la scelta di erogare un tale contributo regionale, oltreché andare incontro ad interessi oggettivi, è pensata nella logica di "razionalizzare" la situazione delle aziende agricole ossia, tramite l'agevolazione dell'uso della mungitrice e l'assenza di altri finanziamenti pubblici finalizzati a produrre un latte di buona qualità, fa sì che le uniche aziende che ne possano trarre beneficio siano quelle

⁽¹⁴⁾ Intervista registrata a Nuoro il 20 maggio 1998.

che, già di base, presentano delle caratteristiche adatte ad un tipo di sviluppo ritenuto più “razionale”. Il prezzo del latte refrigerato, inoltre, è oggi più alto al litro di circa 50-100 lire rispetto a quello non refrigerato. Questi diversi aspetti muovono verso una selezione delle aziende esistenti poiché quelle che, con tutta probabilità, riusciranno a mantenere il passo con tali misure sono solo una minima parte di quelle diffuse su tutto il territorio regionale. Le aziende che sopravvivranno è probabile quindi che siano quelle in grado di star dietro a questo stato di cose, al momento attuale quelle medio grandi o grandi, sorgenti in un terreno “accorpato”, gestite quindi, come si diceva, secondo una logica economicamente più “razionale”.

Il concetto di “razionalizzazione” utilizzato sin qui nell’accezione di “ottimizzazione economica”, secondo il metro dell’economia capitalista, è ovviamente un concetto etnocentrico. Il concetto di razionale, oltre a quest’uso strumentale, che lo presenta come univoco e soprattutto *unidirezionale*, è invece *multidirezionale* e complesso. A proposito dell’irrazionalità del frazionamento delle terre riporto un bel passo di Angioni: “(...) la dispersione e la frammentazione fondiaria possono essere viste, e in effetti sono state viste, come un modo ben razionale d’addomesticare e di diminuire il rischio che corrono sempre le messi, i pascoli e il bestiame. Si ricordi a questo proposito la varietà enorme dei tipi di suolo e dei microclimi. Se così stanno le cose, disporre di un grande numero di fazzoletti di terra di qualità e di natura differenti, e soprattutto di pascoli in microclimi diversi, è un po’ come giocare forzatamente, però si sceglie di farlo su tavoli diversi, per diminuire il rischio connesso soprattutto col freddo e con la siccità” (15).

Leggo nel processo in corso un tentativo di mutare il panorama agropastorale isolano al fine di farlo adeguare a delle forme di produzione e di competizione più consone al mercato, un processo che vuole rendere la situazione isolana più omologa a quella di altre zone, nelle quali l’allevamento è praticato in una logica ‘industriale’ e quindi più ‘pacificato’ e ‘controllabile’.

In questa scelta si possono leggere delle analogie con ciò che avvenne con l’applicazione delle analisi proposte dalla Commissione Medici, la quale, nell’intento di “pacificare” la Sardegna centrale, vi auspicava il sorgere di una zona industriale, scelta palesemente coincidente con le esigenze del comparto petrolchimico.

“Il banditismo era ancora una volta assunto come pretesto per giustificare la condanna di una società nel suo complesso in nome di

(15) G. ANGIONI, *I pascoli erranti, antropologia del pastore in Sardegna*, Napoli, Liguori, 1989, p. 254.

un'altra", così Michelangelo Pira ne *La rivolta dell'oggetto* (16). È il mondo agropastorale che, ancora una volta, al di là della pertinenza specifica, viene individuato appunto *nel suo complesso*, non solo come foriero di *particolari fenomeni di criminalità e violenza* (17), ma anche di disordine sociale. È quindi attraverso la modificazione strutturale dell'economia locale che da diversi decenni a questa parte si è tentato da parte dello Stato tramite l'amministrazione regionale di impiantare, con una logica spesso miope rispetto alle necessità del territorio nel quale si proponeva di agire, delle strutture produttive alternative. Questo è avvenuto ad esempio quando, proprio nel paese di Lula, si tentò di far sorgere nella piana del Sologo (pressoché l'unica zona pianeggiante e irrigua del territorio del paese) l'industria petrolchimica SIR, tentativo fallito per l'opposizione del paese, opposizione peraltro sofferta perché in quell'occasione si determinò una spaccatura in seno alla comunità. La vicenda del contrastato insediamento dell'industria di Rovelli attirò allora verso il paese l'attenzione dei media.

Il caso del comparto petrolchimico non è tuttavia isolato, anche la propaganda inerente la vocazione turistico-ambientale o i piani di folklorizzazione del tradizionale (18) muovono (esplicitamente) da una volontà pacificatoria: "col declino della pastorizia inoltre possono cambiare, *finalmente*, anche molti dei meccanismi che regolano la vita di quella comunità" (19).

È in questa logica che si possono considerare le agevolazioni miranti la creazione di imprese agropastorali più estese e competitive, in grado di assorbire in prospettiva al loro interno i piccoli e piccolissimi allevamenti diffusi nel territorio regionale. Agevolazioni e contributi tali da mutare dall'alto il panorama della pastorizia in Sarde-

(16) M. PIRA, *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Milano, Giuffrè, 1978.

(17) Cfr. AA.VV., *Commissione speciale di indagine sulla condizione economica e sociale delle zone della Sardegna interessate da particolari fenomeni di criminalità e violenza*, atti e relazioni, Consiglio regionale della Sardegna IX legislatura, 1989.

(18) A questo proposito cfr. P. CHERCHI, *Etnos e apocalisse. Mutamento e crisi nella cultura sarda e in altre culture periferiche*, Cagliari, Zonza Editori, 1999, a p. 125 "Pensare lo sviluppo di una qualsiasi area marginale ricorrendo alla valorizzazione turistica delle sue caratteristiche ambientali o etnoculturali significa già assegnarla a un destino di sottosviluppo, a cominciare dal fatto che la vocazione che le viene riconosciuta è di tipo prevalentemente parassitario".

(19) G. DIANA, *Proposte di sviluppo ecocompatibile per le zone interne della Sardegna*, pag. 66, in AA.VV., *Ambiente e sviluppo sostenibile: il caso Sardegna*, a cura di Vula Tsesi e Ignazio Cirronis, Cagliari, CUEC, 1993.

gna, con ciò che vuole implicare e implica di fatto a livello sociale, poiché oggi sono ancora le piccole aziende che costituiscono il tratto più evidente del mondo agropastorale isolano.

2. *Tipologia delle aziende pastorali a Lula.* – Avere un'idea precisa su quale sia la consistenza delle aziende agropastorali in Sardegna è al momento attuale più semplice rispetto al passato. I dati disponibili non vengono più ricavati dall'autodichiarazione presentata al locale ufficio abigeato di pertinenza comunale, la quale risentiva spesso di decrementi o incrementi a seconda dell'utilità momentanea; oggi le cifre derivano dalla verifica del servizio veterinario regionale, il quale si occupa di accertare il carico di bestiame direttamente *in loco*. Il veterinario si reca dunque in azienda per questo compito e per l'assistenza sanitaria, tale cambiamento amministrativo consente di disporre di dati più attendibili sulla situazione delle aziende agropastorali presenti. Nonostante questa maggiore affidabilità, le cifre non corrispondono perfettamente alla realtà, tra gli altri motivi anche a cagione del fatto che le aziende riconosciute sono solo le più grandi ed organizzate, per molti pastori, infatti, l'allevamento costituisce un'integrazione ad un'altra professione. Questo aspetto è tutt'altro che secondario. Considero infatti a tutti gli effetti facenti parti dell'universo pastorale le piccole attività ad uso familiare necessarie ad integrare un reddito basso, spesso, tramite la commercializzazione del formaggio e non del latte (elemento questo saliente) e quelle nelle quali la pastorizia rappresenta un'*attività di ritorno*, dopo altre esperienze lavorative in vario modo terminate.

La quasi totalità delle imprese agricole di Lula si occupa di pastorizia, non diversamente da quello che accade in altri territori della regione con caratteristiche ambientali analoghe. La presenza di un lavoro agricolo di vaste proporzioni è funzionale, nella stragrande maggioranza dei casi, al soddisfacimento delle necessità legate all'allevamento, con la presenza di erbai o coltivazioni che fungano da nutrimento ai capi di bestiame. La piccola coltivazione di orti e piante da frutto è destinata alle esigenze familiari. A Lula vi è un'unica azienda che commercializza massicciamente il prodotto agricolo ottenuto, si tratta di una azienda viticola presente nella piana del Sologo situata a sud-ovest del paese.

Analizzando i dati del servizio veterinario, si desume che gli allevamenti maggiormente presenti in territorio di Lula sono quelli ovi-caprini (settantasette). Tra questi i più numerosi, oltretutto nettamente più consistenti in termini di numero di capi, sono quelli ovini i quali

hanno sostituito in importanza gli allevamenti caprini, tuttora consistenti; sono infatti quarantacinque le aziende che si occupano anche di caprini. Le aziende caprine sono tutte di dimensioni piccole in rapporto a quelle ovine ed inoltre, ad esclusione di due, affiancano allevamenti di pecore in genere più consistenti; se sono solo due le aziende che si occupano esclusivamente di capre, una delle quali davvero piccola, (meno di 10 capi), sono appena cinque le aziende ovicaprine in cui il numero dei capi del secondo tipo è superiore a quello dei primi, come si può desumere dalla tabella 2 riportata di seguito.

Numero capi	Numero di aziende		
	Ovini	Caprini	Bovini
Meno di 100	20	18	52
Da 100 a 199	30	6	2
Da 200 a 399	18	0	0
Da 400 a 499	5	0	0
Da 500 a 570	1	0	0

Tabella 2

L'analisi delle interviste da me raccolte offre una prospettiva di osservazione sul settore agropastorale del paese. È possibile sulla base di questa riportare le aziende agropastorali a tre categorie generali:

- le *aziende medio grandi*, intese come tali non semplicemente per il numero dei capi ma per l'assenza di frazionamento del terreno aziendale, condizione di base per la meccanizzazione. Aspetti fondamentali di queste sono la presenza di infrastrutture necessarie al funzionamento di un impianto di mungitura e altre caratteristiche (ad esempio la selezione del bestiame e dei mangimi) che rendono un'azienda agropastorale in grado di affrontare i nuovi parametri verso cui queste vengono fatte tendere;
- le *aziende medio piccole*. Intendo con questa definizione quelle aziende che, riconosciute ufficialmente, godono anch'esse di contributi di varia origine ma che usufruiscono di questi contributi con la logica di sostenere un'azienda che, per la manualità del lavoro e l'antieconomicità dell'essere frazionata, non si presenta come un'impresa sulla via di una "razionalizzazione" al contrario delle prime.

– infine troviamo le *aziende piccole*, cui abbiamo accennato sopra.

Le caratteristiche peculiari di quest'ultimo tipo di aziende consentono a mio parere di elaborare una feconda prospettiva analitica sulla situazione agropastorale e più in generale occupativa non solo del paese di Lula.

Ho accennato prima al fatto che i proprietari di aziende di questo tipo *tornino* alla pastorizia come ad una *risorsa disponibile* in seguito a varie esperienze conclusesi in maniera non soddisfacente o comunque inattesa; questo tipo di allevamento presenta, infatti, caratteri di indubbia incertezza.

La precarietà della pastorizia, intesa come attività di ritorno, si manifesta in modi estremamente riconoscibili: il numero ridotto di capi, la mancanza di infrastrutture, il carattere prevalente, quasi esclusivo, dell'affitto come forma legale di gestione dei terreni dell'azienda. Il non essere proprietario del terreno sul quale pascola pone l'allevatore nella condizione di ritenere antieconomico qualsiasi miglioramento delle infrastrutture dell'azienda, inibendo un più produttivo spostamento dell'asse ore di lavoro - energia impiegata - prodotto ottenuto, limitando cioè al solo aumento delle ore lavorative la possibilità di incrementare il prodotto ottenibile. È una politica di breve respiro che termina là dove arriva la volontà dell'allevatore e che di frequente non coinvolge, proprio per questo suo carattere d'insicurezza e di transitorietà, gli interessi dei familiari (prevalentemente i figli) che si orientano verso altre attività. Le aziende di questo tipo si potrebbero quindi definire: *aziende di breve periodo*, esperienze cioè che si presentano come valide esclusivamente a livello della vita dell'allevatore, con la quale si identificano e che non assumono mai una progettualità che trascenda in prospettiva la vicenda di chi al momento le gestisce, non prevedendo alcuna forma di miglioramento o trasformazione. Il livello tecnico molto basso di queste aziende fa sì che il pastore vi investa soprattutto la propria fatica. Questa precarietà tuttavia, lungi dal significare l'effettiva breve vita di aziende di questo tipo, determina, nella maggior parte dei casi, esclusivamente uno scarso investimento di progetti e denaro, mentre nella realtà continua a costituire, al di là delle aspettative, una possibilità di lavoro in assenza di altro.

A questo proposito voglio citare il caso di M. assistito in azienda da uno dei suoi figli minori che, emblematicamente, non si considera allevatore, anche se il lavoro esclusivo del padre, M., non sarebbe sufficiente a portare avanti la piccola azienda. Da quanto ora accennato si desume un altro aspetto: al di là di chi collabora effettiva-

mente al lavoro in azienda, esiste una vocazione chiara di alcuni verso questa attività che, sebbene talvolta impiegati in altre attività (come tra l'altro è il caso di M., ora citato), continuano a considerarsi allevatori. L'allevamento come attività di ritorno è per questi una risorsa, lo stesso M., intervistato a proposito del primo figlio, usa il termine *passione*.

M.: Poi mio figlio, il grande, quello che aveva **passione per la campagna**, si è sposato ad O. e gli altri non avevano passione per la campagna. Chi si è dato a fare il muratore, chi ... ⁽²⁰⁾

Questo termine è quello più utilizzato per indicare la specifica vocazione dei giovani verso i lavori agricoli. Secondo quella che è stata la mia esperienza a Lula non ricordo che il termine *passione* sia mai stato utilizzato per altri mestieri. Unica eccezione è l'espressione *passione per lo studio*, come se solo a questi due ambiti si riconoscesse la possibilità di una *vocazione*, rimanendo altre professioni sul terreno delle *possibilità*.

Così Michelangelo Pira ne *La rivolta dell'oggetto*: "Essi fanno i pastori ma non si considerano addetti alla pastorizia, perché per loro la pastorizia non è un lavoro, ma un'attività, **il modo stesso dell'uomo di essere uomo qui**" ⁽²¹⁾.

La schematizzazione secondo la quale le aziende agropastorali risultano ripartite in categorie è indicativa e non ha carattere rigido, non solo, non ha in sé neppure un carattere diacronico. La tripartizione di queste non implica nonostante il loro carattere mutevole, determinato dall'essere inserite in un processo di cambiamento in atto, che vi sia in questi tre momenti un punto di arrivo o di partenza, risultano invece coesistere ed avere la medesima attualità. Questa schematizzazione si dimostra, piuttosto, utile, isolandone i tratti significativi, nella comprensione della dinamica di trasformazione in atto all'interno del settore pastorale. Tra le modificazioni avvenute c'è stata quella della trasformazione della figura professionale del pastore da produttore di formaggio a produttore di latte. Se tra le aziende piccole la condizione quasi esclusiva è ancora la prima, negli altri due casi, tra le aziende ufficialmente costituite, prevale il secondo tipo di introito, relativo alla vendita del latte. Questo passaggio non è già dato e concluso ma si possono cogliere delle differenze significative. È proprio il rapporto tra formaggio prodotto e latte ven-

⁽²⁰⁾ Intervista registrata a Lula il 21 aprile 1998.

⁽²¹⁾ M. Pira, *La rivolta dell'oggetto*, 1978, cit., p. 104.

duto che può costituire l'asse di un ipotetico grafico, nel quale questo aspetto risulti inversamente proporzionale all'entità della azienda, partendo da una produzione esclusiva di formaggio fino ad arrivare ad una vendita integrale del prodotto non trasformato. Maggiore è per una azienda la produzione tradizionale di formaggio (non mi riferisco come è ovvio a grandi caseifici), minore è la sua rilevanza dal punto di vista economico. Di questa relazione si dà a Lula solo uno dei due casi estremi, ossia mentre esistono diverse piccole aziende che producono formaggio e non versano il latte al caseificio, non ne esiste nessuna nella quale l'allevatore, oltre a produrre il latte per la vendita, non confezioni, anche solo per suo uso personale, il formaggio.

Barbiellini Amidei e Bandinu in *Il re è un feticcio* definiscono appunto il pastore come **produttore di formaggio** ⁽²²⁾. Questo, affermano, è l'*oggetto-segno* più ricco di significato perché interferisce costantemente su ogni aspetto della vita del pastore; è grazie a questo che si rende possibile *su mezzoru*, il miglioramento economico, e che si possono interpretare ed analizzare tre momenti cardine dell'attività del pastore: il momento dell'organizzazione del lavoro e della produzione, il momento in cui il prodotto è dato come frutto alla propria famiglia e al paese ed il momento della vendita e della relazione con l'esterno. Oggi di questi tre momenti che caratterizzano il pastore come produttore di formaggio, il più vitale è quello del riportare in famiglia o nel paese, tramite una rete di scambi di piccole dimensioni, il formaggio prodotto nell'ovile con una parte minima del latte non versato al caseificio. È il vendere il latte al caseificio, e cioè essere nelle condizioni di poterlo fare, che rappresenta la vera discriminante tra le aziende riconosciute e quelle nelle quali la pastorizia rappresenta una attività di *riserva*.

3. *Conclusioni*. – Il pastore, come accennato sopra, è oggi infatti in Sardegna **venditore di latte**. Questo passaggio ha visto la sua origine nella già citata calata degli industriali caseari romani che, oltre ad imporre un nuovo tipo di prodotto sul mercato (il pecorino romano) a cui anche gli allevatori sardi si dovettero per convenienza economi-

(22) G. BARBIELLINI AMEDEI e B. BANDINU, *Il re è un feticcio: romanzo di cose*, Milano, Rizzoli, 1976, p. 163.

Bandinu, come notoriamente Michelangelo Pira, è originario di Bitti, paese confinante con Lula, la realtà cui spesso entrambi si riferiscono, più o meno esplicitamente, è quella della zona di cui ora si tratta.

ca adeguare, impiantarono agli inizi di questo secolo i loro caseifici in molti paesi. È soprattutto tra le due guerre che molti pastori iniziarono a vendere a questi il latte da loro prodotto. A partire da una ventina di anni fa al massimo, questo processo ha avuto un nuovo incremento, permeando il settore ancora più capillarmente. Questo fenomeno è stato determinato dalla domanda degli industriali, oggi anche locali, che operavano sul territorio. In poco tempo il basso prezzo a cui l'allevatore vendeva il suo formaggio ha agito da stimolo nel fargli preferire la vendita del latte, il prezzo del quale si dimostrava al momento più conveniente. Questo mutamento ha un ruolo discriminante sotto molteplici aspetti. Se prima, infatti, secondo la definizione di Bandinu, il prodotto formaggio era posto rispetto alla comunità *come peso sociale e come prova culturale del (...) sapere fare il pastore* ⁽²³⁾, ed era proprio questo prodotto che lo rendeva tale, oggi il mestiere del pastore è in via di ridefinizione. L'alienazione rispetto a quando era il prodotto trasformato ad essere venduto non riguarda solo il livello economico, ma anche quello culturale e di percezione del sé. Il passaggio, già compiuto, tra aziende produttrici di formaggio a quelle venditrici di latte ha depauperato la figura dell'allevatore, colpito dalla perdita di specifiche competenze, più che cancellate, circoscritte a specifici e limitati contesti. L'irrigidimento legislativo opera nei fatti una selezione sui tipi di azienda destinati a sopravvivere, modellandoli sulla base dei propri canoni prescrittivi, segnando la volontà di far prevalere le aziende grandi dotate di impianti moderni e rapporti di lavoro salariato.

Nel settore agropastorale si nota, tuttavia, un elemento di *resistenza* alla pervasività di un modello meramente economico che trova ragione nel contesto specifico. In un paese come Lula, nel quale non sono presenti grandi aziende agricole, permane una forte solidarietà basata sull'aiuto reciproco come sistema di svolgimento delle mansioni più impegnative dell'anno agrario; è questo che rende possibile il compimento ad esempio dei lavori di tosatura, aratura, ecc. Questo *modus operandi* presenta come condizione di base un sistema di reciprocità che si manifesta secondo due modalità: il primo immediato, in quanto molti dei lavori più impegnativi del ciclo dell'allevamento coincidono con occasioni festive, nelle quali agli intervenuti si offre del cibo e del vino; il secondo di reciprocità differita e pura, poiché chi è stato aiutato renderà, appunto, lo stesso lavoro a coloro che questo gli hanno offerto. Questi vincoli di reciprocità sono a Lula presenti nella totalità dei casi di mia conoscenza.

(23) G. BARBIELLINI AMIDEI e B. BANDINU, *Il re è un feticcio*, cit., p. 175.

Il mettere in gioco vincoli di relazioni sociali in un universo, come quello occidentale, che impone una sorta di neutralità formale alla sfera dell'economico, può essere letto come una *sopravvivenza* ma anche come resistenza, soprattutto nel permanere di un'economia informale che unisce il lavoro al tempo libero. Se si assume che una delle differenze tra economia formale ed economia informale sia il fatto che la prima ha come meta l'accumulazione illimitata, mentre la seconda crea risorse per il soddisfacimento dei bisogni culturali, uno degli aspetti dell'informalità dell'attività agropastorale emerge.

Questi possono essere ritenuti alcuni degli spunti di riflessione a partire dai quali sembrano disegnarsi nel mondo agropastorale diverse strategie di adattamento e resistenza al cambiamento in atto.

La pastorizia, come *attività di riserva* (secondo la definizione che ne ho dato più indietro), può rappresentare un fenomeno di resistenza sia al sostituirsi di altre professioni, spesso malate di precarietà, ma anche una forma di partecipazione al contesto relazionale di riferimento, un'intensa socialità la muove e le dà l'occasione della festa e dell'incontro. Certo questa attività, in cui vive si notano delle resistenze, è colpita profondamente, se non a morte, e le sue malattie si chiamano marginalizzazione e irrigidimento normativo, che spinge nella sfera dell'illegalità alcune realtà non normalizzate degli ambiti economici più periferici.

Una dinamica di resistenza dunque convive con il desiderio-obbligo di sfruttare le possibilità in atto. Ad esempio nel mondo pastorale di cui abbiamo trattato, la costante tensione è quella di tentare di modificare, direi piegare, alle proprie esigenze il mondo normativo, con le sue agevolazioni, sovvenzioni e divieti.

La comunità reagisce con una *resistenza contraddittoria*. La contraddizione è espressa dalla compresenza di elementi di resistenza con altri di accettazione, tra cui il desiderio del turista, mediato da piani di folklorizzazione del tradizionale, al tempo stesso agognati e temuti dalla popolazione locale.

Questa dinamica di opposizione, talvolta conflittuale perché esprimendosi con azioni dirette rivolte contro la gestione esterna del territorio comunale⁽²⁴⁾, si manifesta, anche, tramite una tendenza propria del mondo agropastorale a mantenere e difendere degli spazi

(24) A proposito di questa dinamica, non inerente esclusivamente il mondo pastorale che, per la sua complessità, non è possibile trattare in questa sede, si ricordi, tra l'altro, la contestazione ancora in atto circa la proprietà delle terre comunali nel paese.

di autoregolazione nel lavoro praticato. In questo ambito si mostra una necessità specifica di autorganizzazione, oggi la pastorizia a Lula è, spesso, inserita in un contesto di *multiattività* ed è in grado di inventare strategie, radicata com'è nel tessuto sociale. A Lula, così come nel resto dell'Isola, la pastorizia necessita di zone di illegalità per autoperpetuarsi. Si pensi al proseguire, per quanto marginale nel complesso dell'intera attività, della produzione del formaggio in maniera tradizionale e non regolamentata che, oltrechè permettere la sopravvivenza economica, rende possibile quella sociale, essendo il formaggio un oggetto denso di significato.

La sensazione è, in conclusione, che l'universo normativo non sia integrato, ma che resti «accanto» alla società. Si sforza di distruggerla e di corromperla, non riesce a fondersi con essa» (25). Al di là di questo la possibilità di ritornare nell'ombra minima della pastorizia come attività di riserva, di *ritorno* meglio in questo contesto, appare come un'alternativa immanente.

(25) LATOUCHE SERGE, *L'occidentalisation du monde. Essai sur le signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, Editions La Découverte, 1989; tr. it.: *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1992, p. 82.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., *Le opere e i giorni. Contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, a cura di Francesco Manconi e Giulio Angioni, Milano, Silvana Editoriale, 1982.
- AA.VV., *Potere senza stato*, a cura di Carla Pasquinelli, Roma, Editori Riuniti Universale, 1986.
- AA.VV., *Montealbo una montagna tra passato e futuro*, atti del convegno, a cura di Ignazio Camarda, amministrazione comunale di Lula, Lula (Nuoro) novembre 1986, Carlo Delfino editore, 1987.
- AA.VV., *Commissione speciale di indagine sulla condizione economica e sociale delle zone della Sardegna interessate da particolari fenomeni di criminalità e violenza*, atti e relazioni, Consiglio regionale della Sardegna IX legislatura, 1989.
- AA.VV., *Criminalità e violenza in Sardegna*, conclusioni della commissione speciale di indagine del Consiglio Regionale, Consiglio Regionale della Sardegna X Legislatura, Nuoro, 25 maggio 1990.
- AA.VV., *Pastori sardi in provincia di Siena*, ricerca diretta da Pier Giorgio Solinas, vol. III *Economia e strutture sociali*, laboratorio etno-antropologico dipartimento di filosofia e scienze sociali, Siena, 1990.
- AA.VV., *In nome del pane. Forme, tecniche, occasioni della panificazione tradizionale in Sardegna*, Sassari, Carlo Delfino editore, 1991.
- AA.VV., *Ambiente e sviluppo sostenibile: il caso Sardegna*, a cura di Vula Tsesi e Ignazio Cirronis, Cagliari, CUEC, 1993.
- ANGIONI GIULIO, "I pastori dell'Ogliastra, descrizione documentaria dell'ergologia tradizionale", *Studi sardi*, n. XXIII, vol. 2, 1973/74.
- ANGIONI GIULIO, *Sa laurera: il lavoro contadino in Sardegna*, Cagliari, EDES Editrice Democratica Sarda, 1976.
- ANGIONI GIULIO, *Il sapere della mano: saggi di antropologia del lavoro*, Palermo, Sellerio editore, 1986.
- ANGIONI GIULIO, *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*, Napoli, edizioni Liguori-Isre Nuoro, 1989.
- ANGIONI GIULIO, *Pane e formaggio e altre cose di Sardegna*, Cagliari, Zonza Editori, 2000.
- ARE GIUSEPPE, "Per una moderna identità culturale", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 12, anno XII, Edizioni Passato e Presente, 1986.
- BALDELLI ELIO, *Ovinicoltura pratica*, Bologna, Edagricole, 1985.

- BANDINU BACHISIO e BARBIELLINI AMIDEI GASPARE, *Il re è un feticcio. Romanzo di cose*, Milano, Rizzoli, 1976.
- BELLU GIOVANNI MARIA e PARACCHINI ROBERTO, *Sardegna storie di terrorismo. Da Feltrinelli a Sa Janna bassa inchiesta sul brigantismo isolano*, Cagliari, CUEC editrice, 1983.
- BERNARDINI ALBINO, *Le bacchette di Lula*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1969.
- BERNARDINI ALBINO e MAMELI TONINO, *Storie di gente comune. Esperienze politico culturali in Sardegna*, Cagliari, edizioni Castello, 1993.
- BIHR ALAIN, *Du "Grand Soir" à "l'alternative". Le mouvement ouvrier européen en crise*, Les éditions Ouvrières, Paris, 1991; tr. it. : *Dall' "assalto al cielo" all' "alternativa". Oltre la crisi del movimento operaio europeo*, Pisa, BFS edizioni, 1998.
- CALTAGIRONE BENEDETTO, "Note sull'abigeato in Barbagia", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 12, anno XII, Edizioni Passato e Presente, 1986.
- CALTAGIRONE BENEDETTO, "La montagna coltivata. Usi e rappresentazione dello spazio in Barbagia", in *L'architettura tradizionale in Italia. Sardegna*, a cura di Giulio Angioni e Antonello Sanna, Bari, Laterza, 1988.
- CALTAGIRONE BENEDETTO, "Note sull'abigeato in Sardegna", in *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari- Bolotana, n. 15, anno XV, Edizioni Passato e Presente, 1989.
- CALVISI RAIMONDO, *Storie e testimonianze di vita barbaricina*, Cagliari, Editrice Sarda Fossataro, 1966.
- CALVISI RAIMONDO, *Riti magici, su teju - profili di poeti bittesi*, Cagliari, Editrice Sarda Fossataro, 1971.
- CARDIA UMBERTO, "Problemi della Sardegna d'oggi. Dalla rivolta dell'oggetto alla costituzione del soggetto politico", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 14, anno XIV, Edizioni Passato e Presente, 1988.
- CAREDDA GIORGIO, "La modernizzazione povera", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 19, anno XIX, Edizioni Passato e Presente, 1993.
- CARRUS NINO, "Considerazioni preliminari sulle trasformazioni economiche e loro influenza sulla evoluzione della criminalità in Sardegna", in *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari- Bolotana, n. 13, anno XIII, Edizioni Passato e Presente, 1987.
- CARTA RASPI RAIMONDO, *Storia della Sardegna*, Milano, Mursia, 1971.
- CHERCHI PLACIDO, *Etnos e apocalisse. Mutamento e crisi nella cultura sarda e in altre culture periferiche*, Cagliari, Zonza Editori, 1999.
- CORRIDORE FRANCESCO, *Storia documentata della popolazione di Sardegna (1479-1901)*, Torino, Arnaldo Forni editore, 1902.
- DA RE MARIA GABRIELLA, "Tecniche dell'allevamento e della macellazione del maiale domestico in Sardegna", in *BRADS (Bollettino del Repertorio e dell'Atlante Demologico Sardo)*, anno 1979-80, numero 9.
- DELLA MARMORA ALBERTO, *Itinerario dell'Isola di Sardegna*, tradotto e compendiato dal can. Spano, Edizione anastatica sui tipi di A. Alagna, Cagliari 1868.

- DELITALA ENRICA, "Standardizzazione e tradizionalismo. Appunti sulla Sardegna contemporanea", in *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari- Bolotana, n. 11, anno XI, Edizioni Passato e Presente, 1985.
- DEL PIANO LORENZO, *La sagra di S. Francesco di Lula*, Roma, Gasperini editore, 1974.
- DI FELICE MARIA LUISA, SANNA LILIANA e SAPELLI GIULIO, *L'impresa industriale del nord Sardegna. Dai "pionieri" ai primi distretti: 1922-1997*, Roma- Bari, Editori Laterza, 1997.
- FIORI GIUSEPPE, *Baroni in laguna. - La società del malessere*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1977. Prima edizione: *Baroni in laguna*, Cagliari, editori del Bogino, 1961; *La società del malessere*, Bari, Laterza, 1968.
- FRARIA, "Forza Parìs" fallimento di un'operazione coloniale. Dossier Sardegna il conflitto nascosto, Guasila, Edizioni Arkiviu-Bibrioteka "T. Serra", 1992.
- GORSTZ ANDRÉ, *Metamorphosés du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, ed. Galilée, 1988; tr. it. *Metamorfosi del lavoro*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- LAI FRANCO, "Qualche nota sul concetto di spazio sociale", in *Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari*.
- LAI FRANCO, *La Giara degli uomini. Spazio e mutamento sociale nella Sardegna contemporanea*, Cagliari, CUEC, 1994.
- LAI FRANCO, *Il mutamento culturale. Strutture e pratiche sociali nell'antropologia contemporanea*, Cagliari CUEC, 1996.
- LANTERNARI VITTORIO, *L'"incivilimento dei barbari". Identità, migrazioni e neo-razzismo*. Bari, Edizioni Dedalo, 1983 (ultima ed. 1997).
- LATOUCHE SERGE, *L'occidentalisation du monde. Essai sur le signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, Editions La Découverte, 1989; tr. it.: *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1992.
- LATOUCHE SERGE, "Scambi" in *Carta* anno 2, numero 5, aprile 1999, supplemento a *il manifesto* del 9 aprile 1999.
- LATOUCHE SERGE, *Faut-il refuser le developpement. Essai sur l'anti-économique du tiers-monde*, Paris, Presses Universitaires, 1986; tr. it.: *I profeti sconfessati. Lo sviluppo e la deculturazione*, Molfetta (BA), Edizioni La Meridiana, 1995.
- LE LANNOU MAURICE, *Patrès et paysans de la Sardigne*, 1941, Tours, Arrault & C.ie; tr. it. *Pastori e contadini della Sardegna*, Cagliari, La Zattera, 1971.
- LELLI MARCELLO, *Proletariato e ceti medi in Sardegna. Una società dipendente*, Bari, De Donato, 1975.
- MASIA MICHELINA, "Sos omnes': osservazioni sulla pratica degli arbitrati nella Sardegna interna", in *Sociologia del diritto* n. 1, Milano, 1982.
- MASIA MICHELINA, *Il controllo sull'uso della terra. Analisi socio giuridica sugli usi civici in Sardegna*, Cagliari, CUEC, 1992.
- MASIA MICHELINA, "Usi civici e conflitto perpetuo. Ricerca pilota in un comune simbolo della Sardegna", in *Sociologia del diritto* n. 3, Milano, 1997.

- MAZONI ANTONIO, "Riforma dell'ordinamento e ruolo delle autonomie locali", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 14, anno XIV, Edizioni Passato e Presente, 1988.
- MELONI BENEDETTO, "Mutamento sociale e alcune cause di conflitto nella Sardegna Centrale", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 12, anno XII, edizioni Passato e Presente, 1986.
- MELONI BENEDETTO, "Forme di mobilità ed economia locale in Centro Sardegna", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 14, anno XIV, Edizioni Passato e Presente, 1988.
- MELONI BENEDETTO, "Mutamento sociale e alcune cause di conflitto nella Sardegna centrale, in *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 15, anno XV, Edizioni Passato e Presente, 1989.
- MELONI BENEDETTO, *Ricerche locali. Comunità, economia, codici e regolazione sociale*, Cagliari, CUEC, 1996.
- MORO GIOVANNI, "La violenza contro gli amministratori locali: cause e rimedi", in *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 13, anno XIII, Edizioni Passato e Presente, 1987.
- MOSS DAVID, "Patterns of accumulation and redress in Sardinian livestock theft", in *Production et Société*, Paris, n. 13, 1983; tr. it. "Meccanismi di accumulazione e compensazione nel furto di bestiame in Sardegna", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 14, anno XIV, Edizioni Passato e Presente, 1988.
- MURRU CORRIGA GIANNETTA, *Dalla montagna ai campidani. Famiglia e mutamento in una comunità di pastori*, Cagliari, EDES, 1990.
- OPPO ANNA, "'Dove non c'è donna non c'è casa'. Lineamenti della famiglia agropastorale in Sardegna", in AA.VV. *Storia della famiglia in Italia*, a cura di Marzio Barbagli e David I Kerter, Bologna, Il Mulino, 1982.
- ORTU GIAN GIACOMO, "La transumanza nella storia della Sardegna", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, Edizioni Passato e Presente, n. 14, anno XIV, 1988.
- PIGA MARIA LUCIA, "Agenti del malsviluppo e processi di cambiamento in Sardegna. Qualche riflessione sulle possibilità negate", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 18, anno XVIII, Edizioni Passato e Presente, 1992.
- PINNA FRANCO, *Sardigna*, Cagliari, Editziones de sa nae, 1983.
- PIRA MICHELANGELO, *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Milano, Giuffrè editore, 1978.
- PIRAS VIRGILIO, "L'ultimo carbonaio di Lula", *Sardegna Antica. Culture mediterranee*, Nuoro, n. 12, anno VI, 1997.
- PIRASTU IGNAZIO, *Il banditismo in Sardegna*, Roma, Editori Riuniti, 1973.
- RAIS FRANCO, "La necessità di un progetto culturale globale", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 14, anno XIV, Edizioni Passato e Presente, 1988.
- SETZI ANTONIO e ANTONIACCI EMANUELA, "L'evoluzione dell'economia pastorale sarda nel periodo 1960-1980", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 14, anno XIV, Edizioni Passato e Presente, 1988.

- SINI MARIA LUISA, "L'economia della Sardegna nel recente passato", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 16, anno XVI, Edizioni Passato e Presente, 1990.
- SODDU PIETRO, "Sulla identità culturale sarda", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 14, anno XIV, Edizioni Passato e Presente, 1988.
- SOLINAS PIER GIORGIO, *Economie minori. Saggi di antropologia*, Sassari, EDES Editrice Democratica Sarda, 1992.
- TODDE GIOVANNI, *Storia di Nuoro e delle Barbagie*, Cagliari, Editrice Sarda Fossataro, 1971.
- WAGNER MAX LEOPOLD, *Das ländliche Leben Sardiniens im Spiegel der Sprache*. Heidelberg, 1921, Wörter und Sachen, Beiheft 4, Tr. It. *La lingua sarda: storia spirito e forma*, a cura di G. Paulis, Nuoro, Ilisso, 1997.
- Wagner Max Leopold, Dizionario etimologico sardo, 3 voll.*, Heidelberg, Carl Winter Universitaetsverlag, 1960-1964; (ultima edizione: Cagliari, Editore Gianni Trois, 1989).
- ZIZI BACHISIO, "Quel mortale isolamento", *Quaderni Bolotanesi*, Cagliari-Bolotana, n. 14, anno XIV, Edizioni Passato e Presente, 1988.

MARIA PIA LAI GUAITA-SHARA ROCCHIGIANI

MATRIMONIO - SEPARAZIONE - DIVORZIO
ESPERIENZA TRA CULTURA E NATURA

“Non siamo preparati per i compiti più responsabili e duraturi della nostra vita. La preparazione per far fronte alle esigenze di questi compiti è minima se non inesistente. Chi siamo come persona, determina chi andiamo ad essere come partner e come genitore” (L’Abate, 1995, p. 248).

Abbiamo riportato l’asserzione di L’Abate, importante studioso contemporaneo statunitense della famiglia e delle sue molteplici dinamiche, perché mette a nudo un modo comune di essere dinanzi a decisioni e scelte come quella matrimoniale e genitoriale. Scelte basilari nella vita di ciascuno, coinvolgenti sotto tutti i punti di vista, ma sempre affrontate, per lo più, all’insegna dello spontaneismo emotivo, anche quando stimolato, in talune situazioni sociali, da calcolo opportunistico. Spontaneismo emotivo osservabile oggi più che mai tra i giovani che paiono maturare scelte matrimoniali sotto una spinta affettiva, che in certa percentuale lascia poco spazio all’analisi obiettiva guidata invece dal senso di responsabilità e coscienza dei costi che, insieme ai benefici, formano la gestalt matrimonio.

Il fenomeno delle separazioni e divorzi che costituiscono il fallimento di tale istituzione, ha posto negli studiosi il quesito sulla possibilità o meno di una prevenzione in tal senso che aiutasse ad evitare l’evento separazione, doloroso per tutti i componenti del nucleo e del background familiare.

Non si possono infatti ignorare i sensi di perdita frustrante che l’osservazione mette in evidenza non solo tra i partner e tra la prole, ma anche tra il parentado acquisito, come per esempio suoceri e cognati.

Ma quanto è realisticamente ipotizzabile un progetto preventivo in tale ambito da applicarsi ad un privato particolare e partendo da principi generali seppure dedotti da ricerche sul campo?

La consapevolezza dell'importanza e contemporaneamente delle indubbie difficoltà dell'intervento in senso preventivo, è stata nel tempo uno degli elementi di questo filone di studio. Tale consapevolezza ha rallentato questa tipologia di prevenzione, oggi arrivata, tra molti dubbi, proposte e ripensamenti, a determinate posizioni.

Essa viene fatta risalire (L'Abate, 1990) alla fine degli anni '70 con Klein e Goldston (1977), Murphy e Frank (1979) per proseguire negli anni '80 con vari "sostenitori e proponenti" come li definisce ed elenca ⁽¹⁾ L'Abate. Le iniziative che vi si osservano risentono dell'occasionalità dell'offerta e quindi dell'assenza di una progettualità, indispensabile per un lavoro organico. In realtà, nonostante tali carenze ed assenze siano avvertibili in quelli che si possono definire "tentativi d'intervento", esse si ritrovano nelle iniziative dei servizi sociali e nel lavoro di volontariato: in definitiva, le sole realtà che portano avanti interventi di questo tipo.

Si tratta di un'attività che si esplica prevalentemente in forme di sensibilizzazione sociale attraverso incontri-dibattiti che toccano temi quali il ruolo pedagogico dei genitori o la comunicazione nella coppia (Cusinato, 1988).

I dubbi che possono coglierci davanti ad una prevenzione di questo tipo, appaiono del tutto legittimi, per quel proporre asetticamente le conoscenze e competenze di alcuni uditori; uditori non sempre motivati a recepire messaggi generali, lontani da quelli che vengono sentiti come problemi personali. Il dubbio che la sola informazione possa far maturare una responsabilità maggiore dinanzi alle scelte esistenziali, permane, visto, nel momento storico attuale, che in Italia si assiste alla crescita degli scioglimenti dei vincoli matrimoniali in tempi sempre più brevi. E se, precedentemente, decisioni in questo senso si percepivano come sconfitta imbarazzante da vivere a lungo nel privato della coppia o nello stretto nucleo familiare, oggi si assiste ad una maggiore "disinibizione" in tal senso. Ciò si traduce, come si vedrà in seguito, in comportamenti decisionali finalizzati rapidamente all'aperta soluzione del conflitto attraverso la separazione. Così quel che una volta si definivano le "separazioni in casa", dettate da sentimenti di imbarazzo nell'ammettere pubblicamente il proprio fallimento, oggi esse sono diventate un fenomeno sempre più raro, per lo più legato a situazioni economico-patrimoniali complesse.

⁽¹⁾ (KESSLER e ALBEE, 1975; ALBEE, 1984, 1986; BLOOM, 1980; BRUCKNER, TRICKETT e CORSE, 1985; EDELSTEIN e MICHELSON, 1986; FELNER, JASON, MORIT-SUGU e FARBER, 1983; GOLDSTON, 1986; HEFFERMAN e ALBEE, 1985; JOFFE, ALBEE e KELLY, 1984; WANDERSMAN e HESS, 1985; *ibidem*, p. 46).

Nell'affrontare il tema di una prevenzione che aiuti l'evitamento di decisioni matrimoniali affrettate e quindi di "salti nel buio", emerge sempre nello studioso la consapevolezza della difficoltà dell'azione in un ambito dove il sentimento è dominante. Una situazione sentimentale che, proprio perché tale, poco spazio, in genere, lascia alla riflessione razionale e quindi alla lucidità delle decisioni. Pertanto, quella che viene definita "preparazione prematrimoniale" appare per lo più un accademismo perché, come sottolinea Cusinato, "può dipendere da impostazioni più contenutistiche che essenziali, ispirate al criterio che la relazione diadica non sperimentata può essere "prevista", in attesa di essere opportunamente gestita nelle fasi di attuazione" (*op. cit.*, p. 396).

Stabilita la difficoltà obiettiva di un intervento preventivo di garanzia della costruzione di una accettabile, se non felice, convivenza matrimoniale e conseguentemente familiare, appare interessante la lettura dei dati ISTAT in tema di matrimoni, separazioni e divorzi.

Nel periodo che va dal 1990 al 1996 ⁽²⁾ si colgono alcuni elementi degni di attenzione. Per esempio, si osserva una diminuzione del rito matrimoniale passato da un'incidenza sulla popolazione del 5,5 al 4,9 per mille (Tab. 1): cioè in Italia i matrimoni passano dai 319.711 del 1990 ai 278.611 del 1996. In Sardegna si evidenzia dai dati un analogo andamento con una diminuzione per lo stesso periodo di 1.587 matrimoni.

Tab. 1. *Matrimoni per anno e rito in Italia.*

Anni	Rito religioso	Rito civile	Totale (per mille)
1990	83,2%	16,8%	5,5
1991	82,5%	17,5%	5,5
1992	81,8%	18,2%	5,5
1993	82,1%	17,9%	5,3
1994	80,9%	19,1%	5,1
1995	80,0%	20,0%	5,1
1996	79,7%	20,3%	4,9

In riferimento alla tipologia del rito, è evidente un calo del rituale religioso in favore di quello civile. Il primo, infatti, nel periodo

⁽²⁾ I dati fanno riferimento agli annuari ISTAT "Matrimoni, separazioni e divorzi", 1990-1996, ISTAT, Roma. Non è stato possibile prendere visione degli annuari ISTAT relativi agli anni successivi al 1996 in quanto non disponibili al momento della raccolta dati.

1990-1996, passa dal 83,6 per cento al 79,7 per cento perdendo quattro punti percentuali che si ritrovano nell'aumento del secondo che dal 16,8 per cento passa al 20,3 per cento. Va sottolineato che il tasso di matrimoni celebrati con rito religioso permane comunque superiore.

In particolare, in Sardegna quest'ultimo passa dal 80,91 per cento di tutti i matrimoni al 74,70 per cento con una differenza che si attesta intorno ai 6,21 punti percentuali. Il matrimonio con rito civile passa dal 19,9 al 25,30 per cento. La ricerca non mette in evidenza la motivazione di tale cambiamento che parrebbe riconducibile alla consapevolezza della difficoltà della convivenza matrimoniale, alla personale incapacità di potervi far fronte in qualsiasi situazione e, pertanto, lasciare una così detta "porta aperta" alla soluzione di eventuali dolorosi conflitti. Il rito religioso, in quanto sacramento, rappresenta infatti, nell'immaginario di molti contraenti, un legame pauroso da affrontare e, soprattutto, più complicato da sciogliere rispetto a quello civile.

1. *L'età media per contrarre matrimonio* – Dallo studio del periodo 1990-1996 è evidente un innalzamento negli anni dell'età in cui celibi e nubili contraggono matrimonio, che per i primi passa da 28,41 (età mediana ⁽³⁾ 27,81) a 29,87 (età mediana 29,42) e per le nubili da 25,59 (età mediana 25,03) a 27,13 (età mediana 26,70).

Sul matrimonio è stato giustamente sottolineato (Harris, 1974), che si tratta di una vicenda umana tra le più complesse, nel quale in ciascuno dei due partner i ruoli arcaici di Genitore (adulto) e Bambino, si articolano, prevalgono di volta in volta così quando quello del Bambino ha il sopravvento nelle situazioni basilari, i rischi sono altissimi e il buon andamento compromesso. Lo studioso fa riferimento alla prima scelta mentre è presumibile che l'esperienza, la "saggezza" e gli anni dominino la seconda. In merito, si può vedere che nel periodo considerato (Tab. 2) l'età media ⁽⁴⁾ del secondo matrimonio va aumentando negli anni per uomini e donne: per i primi passa da 43,81 (1990) a 44,83 (1996), per le divorziate da 38,92 (1990) a 39,80 (1996).

⁽³⁾ L'età mediana indica l'età non superata dalla metà del numero degli sposi classificati in ordine crescente di età al matrimonio.

⁽⁴⁾ L'età media è calcolata dividendo il totale degli anni d'età degli sposi al matrimonio per il numero degli sposi.

Tab. 2. *Età media ed età mediana al matrimonio per anno, sesso e stato civile degli sposi in Italia.*

Anni	Sposi – Età media*			Età mediana*
	celibi	vedovi	divorziati	sposi
1990	28,41	56,42	43,81	27,81
1991	28,60	56,54	43,96	28,03
1992	28,80	56,87	43,67	28,27
1993	29,03	56,38	44,14	28,56
1994	29,33	56,49	44,31	28,81
1995	29,64	55,73	44,35	29,15
1996	29,87	56,29	44,83	29,42
Anni	Spose – Età media*			Età mediana*
	nubili	vedove	divorziate	spose
1990	25,59	49,23	38,92	25,03
1991	25,79	48,36	39,11	25,29
1992	26,06	48,10	39,15	25,62
1993	26,22	47,52	39,26	25,78
1994	26,54	47,17	39,42	26,03
1995	26,88	45,93	39,52	26,38
1996	27,13	46,42	39,80	26,70

* Anni e centesimi di anno

Più alta, decisamente, appare per la seconda esperienza matrimoniale, l'età media soprattutto dei vedovi: questa tende leggermente a decrescere negli anni passando da 56,42 a 56,29 mentre quella delle vedove che la vivono nuovamente non solo è più bassa rispetto a quella degli uomini ma mostra una tendenza al ribasso in quanto nel 1990 era 49,23 e nel 1996 è 46,42 con un anticipo medio di circa tre anni. La motivazione prevalente che sembra spingere la vedova ad un nuovo contratto è la solitudine, paragonabile ad una ferita aperta dalla separazione provocata dalla morte. Il nuovo rapporto si configura quasi medicamento per essa. Nel vedovo sembra invece prevalere la motivazione di tipo utilitaristico: la ricostituzione di un guscio comodamente organizzato sulla scia di una precedente perdita esperienza e della quale si porta dentro un ricordo nostalgico.

In riferimento ai dati ISTAT, è stata oggetto di attenzione la differenza di anni tra i due contraenti il matrimonio, in quanto negli ultimi decenni si è assistito ad un sensibile accorciarsi tra essi della distanza anagrafica. Se precedentemente infatti era costume che nella coppia fosse l'uomo il maggiore per età con uno scarto che non stupiva nessuno se era tra i quindici e i venti anni, la differenza tra i sette e i dieci era

quasi la regola. Poiché i modelli sociali traggono sempre origine da reali bisogni, è probabile che tale costume affondasse le radici in una realtà femminile dove prevaleva il ruolo di casalinga e pertanto una grande differenza di età col maschio rappresentava un maggiore peso nell'extrafamiliare e un maggiore senso di sicurezza nel privato. Pur con la coscienza che una spiegazione monocausale appare monca e non esauriente è certo, in ogni caso, che a mano a mano che la donna ha sempre più acquisito consapevolezza delle proprie capacità, conseguito scolarità sempre più alte e conseguentemente, ricoperto ruoli sociali di spicco e responsabilità, le distanze di età tra i coniugi o partners si sia accorciata. Oggi l'essere coetanei, o per la donna essere più vecchia del partner, è un fenomeno sempre più diffuso e, quindi, alla portata dell'osservazione comune. Anche nei dati riportati (Tab. 3) si nota una differenza contenuta nei circa tre anni che è la differenza media tra i partner al momento del matrimonio (differenza calcolata con la differenza in anni e centesimi di anno dell'età tra i due sposi). Con un andamento altalenante questa differenza passa dai 3,23 del 1990 ai 3,18 del 1996.

Tab. 3. *Differenza media di età tra sposo e sposa al momento del matrimonio, per anno, in Italia.*

Anni	Differenze di età*
1990	3,23
1991	3,23
1992	3,17
1993	3,23
1994	3,23
1995	3,17
1996	3,18

* Anni e centesimi di anno

2. *Quando il matrimonio finisce* – Degno di interesse appare il dato su quale dei due coniugi, in generale, presenta la domanda di separazione.

Solo per inciso si vuole in questo contesto ricordare che tre sono le tipologie di separazione: a) la consensuale (art. 158 del codice civile), b) la giudiziale (art. 151 del codice civile), c) la separazione di fatto; il divorzio segna la fine degli effetti giuridici del matrimonio ⁽⁵⁾. Va an-

⁽⁵⁾ Le informazioni giuridiche sono state tratte dal codice civile italiano e dalla legge 1 dicembre 1970, n. 898. La fonte è Internet.

che sottolineato che l'incontro dei due coniugi davanti a un legale per ufficializzare la fine del rapporto, può essere definito il momento terminale di un percorso più o meno lungo di crisi, scandito da conflitti e frustrazioni dolorose.

La "separazione consensuale" è possibile quando i due coniugi raggiungono un accordo sul piano economico, patrimoniale e sulla situazione che conseguirà. Qualora ci siano figli, l'accordo raggiunto deve essere di rispetto dei loro interessi, o in caso contrario sarà compito del giudice ristabilire i termini.

La separazione giudiziale viene sancita dal Tribunale al quale uno dei due coniugi denominato attore, si è rivolto dopo il fallimento di qualsiasi accordo con il partner, denominato "convenuto": è presso il Tribunale della città di residenza di costui che viene presentata la domanda di separazione.

La separazione di fatto, che non ha alcun effetto giuridico o ne ha uno limitato, non implica formalità, in ogni caso resta possibile la sanzione allorché vengano violati i diritti o la dignità del coniuge e dei figli.

Nella separazione in generale, la riconciliazione segna automaticamente la sua fine e la ripresa della vita in comune.

Al contrario il divorzio segna la cessazione degli effetti giuridici del matrimonio e la possibilità di contrarre nuove nozze; esso è possibile dopo la omologazione della separazione consensuale o quando è passata in giudicato la separazione giudiziale e siano trascorsi tre anni dalla comparizione dinanzi al Presidente del Tribunale.

L'analisi dei dati ISTAT relativi al periodo 1990-1996 mette innanzitutto in evidenza il progressivo aumento delle separazioni che passano dalle 44.018 unità alle 57.338 unità con un aumento di 13.520 di separazioni personali.

I dati del 1998 ⁽⁶⁾ sulla durata del matrimonio (Tab. 4) evidenziano, tra l'altro, in Sardegna in 24 casi un periodo matrimoniale addirittura inferiore all'anno ma anche 155 separazioni dopo oltre i ventiquattro anni di unione, mentre il periodo più critico si evidenzia quello tra i 20/24 anni, nell'isola come nel resto d'Italia.

Davanti a dati di questo genere la domanda che nasce spontanea è: come mai il distacco tra i coniugi dopo tanti anni di unione. La Francescato (1992) sottolinea come "nel matrimonio esistono due miti quello della atemporalità e quello della fusione" (p. 83). Ossia,

⁽⁶⁾ I dati relativi all'anno 1998 sono tratti dall'annuario ISTAT relativo alle giudiziarie civili, ISTAT, Roma.

Tab. 4. Separazioni personali per durata del matrimonio al momento dell'iscrizione al ruolo del procedimento di separazione, per regione. Anno 1998.

REGIONI	DURATA DEL MATRIMONIO (ANNI)*											
	meno di 1	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Piemonte	135	252	356	346	368	364	324	327	253	243	266	244
Valle d'A.	5	3	11	18	24	10	15	8	9	7	4	6
Lombar.	244	461	639	693	608	645	631	610	544	516	454	422
Trent. AA	24	39	58	72	61	63	65	51	52	59	45	37
Bolzano	8	17	29	34	31	31	33	23	24	32	19	15
Trento	16	22	29	38	30	32	32	28	28	27	26	22
Veneto	113	236	297	290	316	318	262	267	263	218	186	175
Friuli VG	35	64	100	104	95	86	96	84	91	61	59	64
Liguria	44	90	133	146	143	116	133	123	101	96	93	73
Emilia Ro.	107	234	319	309	346	332	318	272	248	226	217	200
Toscana	71	154	246	230	257	263	243	217	245	179	173	164
Umbria	30	42	48	57	55	53	50	45	49	37	42	33
Marche	12	38	67	77	62	80	76	60	68	57	48	56
Lazio	191	285	326	366	373	381	343	357	346	309	264	230
Abruzzo	26	27	54	62	59	44	62	50	36	61	47	40
Molise	8	8	9	10	15	12	13	13	7	6	7	9
Campania	117	192	242	200	215	215	199	197	196	188	179	148
Puglia	41	95	123	123	127	122	129	128	117	110	105	95
Basilicata	4	12	18	9	13	11	9	14	11	15	6	6
Calabria	42	38	35	48	51	38	52	50	53	46	51	36
Sicilia	93	159	154	149	161	192	178	198	161	177	161	153
Sardegna	24	44	59	63	83	79	69	68	50	46	58	50
Italia	1.366	2.473	3.294	3.372	3.432	3.424	3.267	3.139	2.900	2.657	2.465	2.241

segue

segue Tab. 4

REGIONI	DURATA DEL MATRIMONIO (ANNI)*											oltre 24	totale	dura. med.
	12	13	14	15	16	17	18	19	20-24					
Piemonte	205	215	210	165	153	139	140	145	589	752	6.191	12		
Valle d'A.	8	11	7	8	4	3	1	6	23	21	212	12		
Lombar.	371	374	342	303	297	288	268	257	1146	1427	11540	12		
Trent. AA	63	33	32	39	40	42	26	24	127	128	1.180	12		
Bolzano	28	14	21	16	23	20	13	9	66	69	575	13		
Trento	35	19	11	23	17	22	13	15	61	59	605	12		
Veneto	162	149	161	191	145	148	135	130	534	671	5.367	12		
Friuli VG	42	69	42	59	47	55	49	45	178	214	1.739	13		
Liguria	75	78	51	63	65	53	50	38	218	285	2.267	12		
Emilia Ro.	187	172	184	163	171	155	140	149	617	732	5.798	13		
Toscana	165	169	124	135	141	115	127	92	472	541	4.523	13		
Umbria	47	32	33	24	26	32	29	25	96	111	996	12		
Marche	46	41	45	36	30	27	22	35	104	127	1.214	12		
Lazio	339	318	211	195	198	184	184	168	727	1100	7.395	13		
Abruzzo	32	38	30	19	34	28	28	30	129	130	1.066	13		
Molise	6	5	6	7	5	5	4	4	18	26	203	12		
Campania	173	143	131	132	132	108	105	101	408	506	4.227	12		
Puglia	98	87	84	85	80	82	59	57	239	374	2.560	13		
Basilicata	13	11	14	12	12	11	9	7	20	28	265	13		
Calabria	36	39	36	28	20	29	26	25	106	107	992	13		
Sicilia	142	128	125	133	97	106	102	72	358	456	3.655	13		
Sardegna	49	39	37	55	42	40	30	38	169	155	1.347	13		
Italia	2.259	2.151	1.905	1.852	1.739	1.650	1.534	1.448	6.278	7.891	62737	13		

si pensa questo tipo di unione come immutabile nel tempo e nella quale la condivisione sulle realtà particolari e generali da parte dei due coniugi debba essere totale.

La coscienza del fallimento di questi due miti, e come tali irrealizzabili, è motivo di delusione più o meno aperta e conflitti in crescendo. In particolare, motivo di questi si è evidenziata la presa d'atto che il partner non risponde più alla primaria immagine, vuoi perché si è verificato un cambiamento personale o al contrario, perché nell'altro non c'è stato un adattamento nel tempo (ibidem). In proposito c'è da rilevare che sono le donne che lamentano soprattutto questo stato di cose in quanto con l'andare degli anni sempre più diventa cocente il carico di una unione per la quale si era creduto di aver scelto un compagno che nella realtà si era rivelato "un figlio": ossia, un'appendice materna, con bisogni e atteggiamenti filiali poco rispondenti alle aspettative di responsabilità paritarie.

La soluzione, in ogni caso, dei conflitti di qualsiasi tipo dovrebbe essere quella di affrontarli con una comunicazione appropriata tra i partner, cosa questa, e lo si vede nella realtà, estremamente difficile. La causa può attribuirsi agli ostacoli derivati dai meccanismi di difesa che impediscono una eventuale autocritica che renda possibile il cambiamento. Non si può d'altronde sottovalutare l'attuale status delle donne impegnate nel sociale e consapevoli delle possibilità offerte dalla professionalità acquisita. Una consapevolezza che, evidentemente, induce alla rinuncia della ricerca di soluzioni ai sopraggiunti problemi matrimoniali e rende più inclini alla chiusura del rapporto di coppia come conclusione della conflittualità.

L'analisi di riferimento all'età media dei mariti nel momento della separazione evidenzia i 41 anni (in Sardegna 42), e nelle donne i 38. È di grande interesse notare come siano in generale le donne a presentare per prime la domanda di separazione (Tab. 5): nel 1998 in Sardegna sono state, in particolare, 235 (mentre gli uomini 62) che hanno presentato tale domanda perché la convivenza era diventata assolutamente intollerabile specialmente per il comportamento del marito.

Tab. 5. Separazioni giudiziali per coniuge che ha presentato la domanda, tipo e regione - Anno 1998.

Regioni	Coniuge che ha presentato la domanda			Tipo di separazione			Totale
	Marito	Moglie	Totale	Intollerabilità della convivenza	Addebitabile al marito	Addebitabile alla moglie	
Dati assoluti							
Piemonte	189	335	524	377	101	46	524
Valle d'A.	15	16	31	25	3	3	31
Lombar.	344	798	1142	897	189	56	1.142
Trent. AA	28	97	125	91	30	4	125
Bolzano	22	66	88	73	13	2	88
Trento	6	31	37	18	17	2	37
Veneto	194	391	585	436	111	38	585
Friuli VG	89	152	241	196	37	8	241
Liguria	52	104	156	91	44	21	156
Emilia Ro.	178	360	538	408	99	31	538
Toscana	185	412	597	478	83	36	597
Umbria	56	92	148	98	36	14	148
Marche	54	134	188	91	80	17	188
Lazio	306	615	921	653	190	78	921
Abruzzo	61	169	230	169	46	15	230
Molise	5	18	23	9	10	4	23
Campania	413	811	1224	927	224	73	1.224
Puglia	140	439	579	438	125	16	579
Basilicata	31	70	101	67	28	6	101
Calabria	119	181	300	148	99	53	300
Sicilia	409	765	1174	744	327	103	1.174
Sardegna	62	235	297	263	29	5	297
Italia	2.930	6.194	9.124	6.606	1.891	627	9.124
Regioni	Coniuge che ha presentato la domanda			Tipo di separazione			Totale
	Marito	Moglie	Totale	Intollerabilità della convivenza	Addebitabile al marito	Addebitabile alla moglie	
Dati percentuali							
Piemonte	36,1%	63,9%	100,0%	71,9%	19,3%	8,8%	100,0%
Valle d'A.	48,4%	51,6%	100,0%	80,6%	9,7%	9,7%	100,0%
Lombar.	30,1%	69,9%	100,0%	78,5%	16,5%	4,9%	100,0%

segue

segue Tab. 5

Trent. AA	22,4%	77,6%	100,0%	72,8%	24,0%	3,2%	100,0%
Bolzano	25,0%	75,0%	100,0%	83,0%	14,8%	2,3%	100,0%
Trento	16,2%	83,8%	100,0%	48,6%	45,9%	5,4%	100,0%
Veneto	33,2%	66,8%	100,0%	74,5%	19,0%	6,5%	100,0%
Friuli VG	36,9%	63,1%	100,0%	81,3%	15,4%	3,3%	100,0%
Liguria	33,3%	66,7%	100,0%	58,3%	28,2%	13,5%	100,0%
Emilia Ro.	33,1%	66,9%	100,0%	75,8%	18,4%	5,8%	100,0%
Toscana	31,0%	69,0%	100,0%	80,1%	13,9%	6,0%	100,0%
Umbria	37,8%	62,2%	100,0%	66,2%	24,3%	9,5%	100,0%
Marche	28,7%	71,3%	100,0%	48,4%	42,6%	9,0%	100,0%
Lazio	33,2%	66,8%	100,0%	70,9%	20,6%	8,5%	100,0%
Abruzzo	26,5%	73,5%	100,0%	73,5%	20,0%	6,5%	100,0%
Molise	21,7%	78,3%	100,0%	39,1%	43,5%	17,4%	100,0%
Campania	33,7%	66,3%	100,0%	75,7%	18,3%	6,0%	100,0%
Puglia	24,2%	75,8%	100,0%	75,6%	21,6%	2,8%	100,0%
Basilicata	30,7%	69,3%	100,0%	66,3%	27,7%	5,9%	100,0%
Calabria	39,7%	60,3%	100,0%	49,3%	33,0%	17,7%	100,0%
Sicilia	34,8%	65,2%	100,0%	63,4%	27,9%	8,8%	100,0%
Sardegna	20,9%	79,1%	100,0%	88,6%	9,8%	1,7%	100,0%
Italia	32,1%	67,9%	100,0%	72,4%	20,7%	6,9%	100,0%

Un'altra sorpresa viene dal notare che percentualmente sono le donne sarde a richiedere in numero maggiore la separazione (79,1 per cento) dopo quelle di Trento (83,8 per cento).

Un dato questo interpretabile come ulteriore conferma del cambiamento degli atteggiamenti e della consapevolezza del proprio valore e possibilità sociali e professionali, avvenuto negli ultimi decenni nelle donne occidentali che passano, sul piano sociale, da oggetto passivo nelle mani dell'uomo a persona che determina e decide anche un passo così coinvolgente come quello della separazione. Una riflessione che viene stimolata dal riandare con la memoria all'Inghilterra dal Cinquecento all'Ottocento, quando per sciogliere il matrimonio, era l'uomo che portava nella piazza del paese la moglie davanti a un gruppo di persone e la cedeva in cambio di denaro ad un altro uomo così da determinare una separazione e contemporaneamente, seconde nozze. Se tutto ciò era conseguenza dell'adulterio, lo scopo era anche quello di denuncia e allo stesso tempo della salvaguardia della dignità del tradito (Barbagli, 1990). Altra modalità antica di separazione era quella definita dagli americani "il divorzio dei poveri" ossia l'abbandono del tetto coniugale con una interruzione totale dei rapporti con il coniuge ed i figli, quando presenti (ibidem).

Dai dati ISTAT sulla presenza dei figli nel momento della separazione, si possono cogliere (Tab. 6) elementi interessanti.

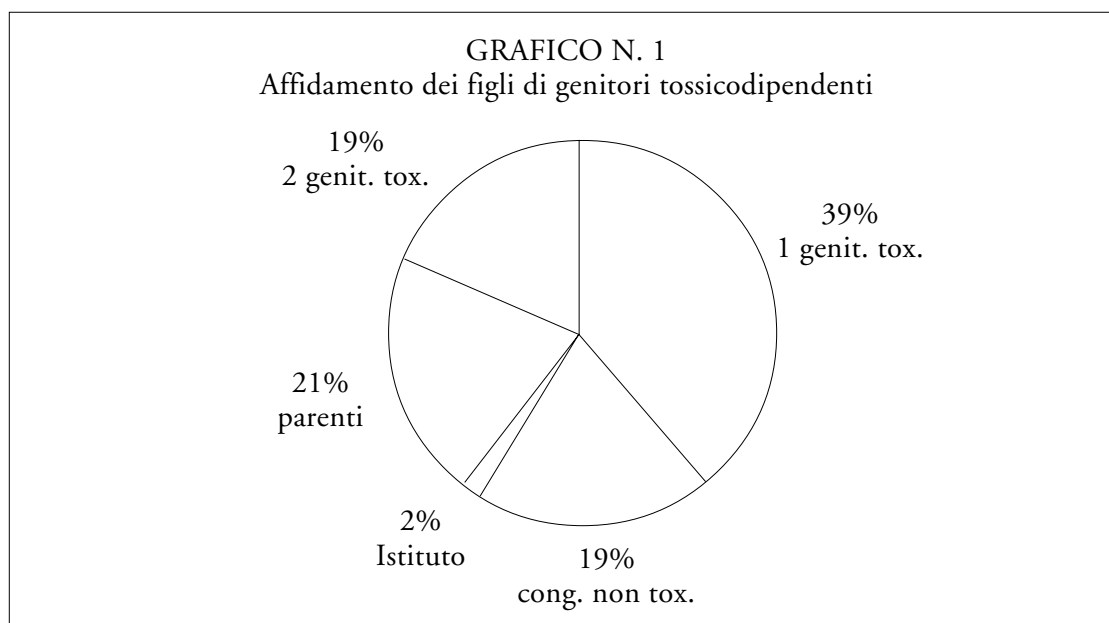
Tab. 6. *Figli affidati in separazioni personali per tipo di affidamento ed età. Anno 1998.*

Età dei figli affidati	Figli affidati				Totale
	Al padre	Alla madre	Alternativam. al padre e alla madre	Ad altri	
Meno di 1 anno	22	1.058	23	1	1.104
1 anno	38	1.687	55	6	1.786
2 anni	63	2.226	81	5	2.375
3 anni	80	2.632	107	16	2.835
4 anni	91	2.995	127	17	3.230
5 anni	111	3.100	127	22	3.360
6 anni	104	3.049	133	23	3.309
7anni	116	2.989	125	20	3.250
8 anni	133	2.966	120	10	3.229
9 anni	134	2.737	124	18	3.013
10 anni	153	2.514	115	16	2.798
11 anni	125	2.403	104	16	2.648
12 anni	135	2.354	109	13	2.611
13 anni	197	2.101	93	15	2.406
14 anni	181	2.131	109	12	2.433
15 anni	212	2.121	99	12	2.444
16 anni	180	1.910	95	4	2.189
17 anni	119	1.346	54	9	1.528
Totale	2.194	42.319	1.800	235	46.548

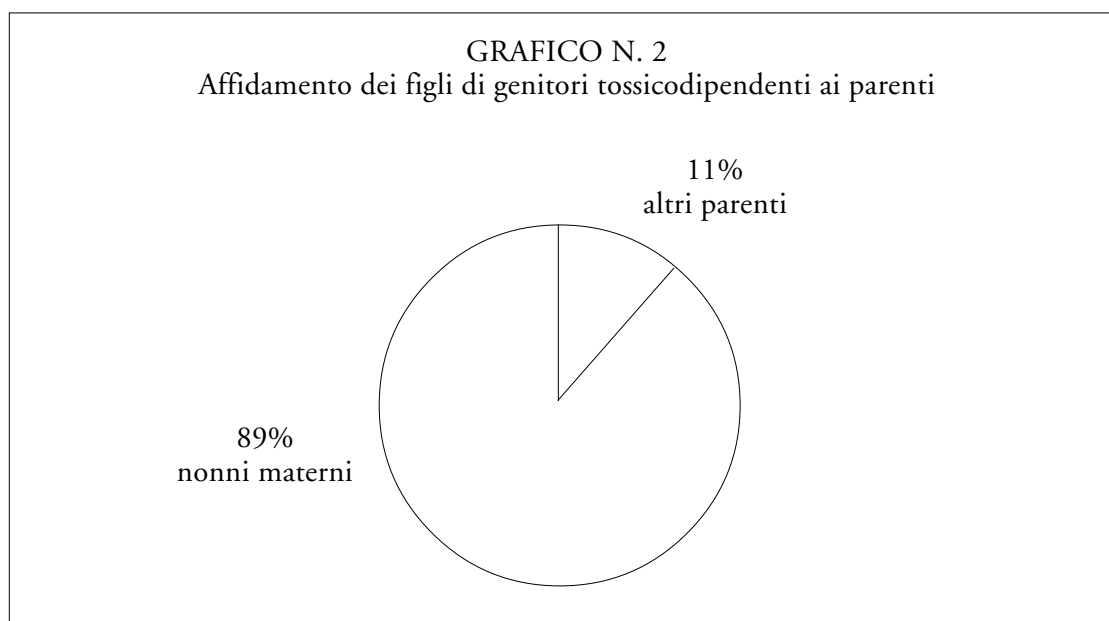
Si nota, per esempio, che essi per lo più sono affidati alla madre, anche se, con l'aumentare della età, si osserva come anche il padre assuma una presenza più ampia rispetto alle precedenti età del figlio. In proposito, è importante sottolineare la significatività per il maschio adolescente della presenza paterna per i modelli di identificazione che tale figura offre per l'apprendimento del comportamento mascolino: elemento questo di grande spicco nella impostazione freudiana, nella quale è attraverso la identificazione nella figura materna e paterna che si supera il ruolo sessuale indefinito della prima giovinezza per acquisire quello definito e definitivo (Freud, 1917).

In ogni caso l'affidamento alla madre è sempre preminente nei primissimi anni, anche se non vanno sottovalutati quei casi di affidamento al padre entro i tre anni (203), pallido dato davanti a quello numericamente schiacciante di riferimento alla madre, ma forse da cogliere come segnale sottile di cambiamento di rotta, insieme a quello che ci proviene dai casi di affidamento alternativo, sempre

dentro la fascia dei tre anni (266). È invece probabile che quando sono “altri” a diventare, in seguito a sentenza, responsabili di minori, si tratti di situazioni patologiche, come può essere definita la dipendenza genitoriale da droga, durante la quale le carenze pedagogiche ed assistenziali inducono, seppure in misura sproporzionatamente minore rispetto ai bisogni (Lai Guaita, 1994), a chiamare in causa il background familiare: soprattutto i nonni materni, e, in seconda posizione, quelli paterni (Grafici 1 e 2), (ibidem).



I dati sono stati rilevati al CMAS (Lai Guaita, 1994)



I dati sono stati rilevati al CMAS (Lai Guaita, 1994)

Si può anche notare (Tab. 7), infine, che l'età inferiore all'anno dei figli, non è elemento di freno in tanti casi di scioglimento dell'unione matrimoniale.

Tab. 7. *Figli affidati in separazioni personali secondo il numero di figli minori, per età. Anno 1998.*

Età dei figli affidati	Figli affidati				Totale
	In separazioni con un figlio minore	In separazioni con 2 figli minori	In separazioni con 3 figli minori	In separazioni con 4 o più figli minori	
Meno di 1 anno	623	375	87	19	1.104
1 anno	1.127	548	92	19	1.786
2 anni	1.421	777	154	23	2.375
3 anni	1.586	994	209	46	2.835
4 anni	1.695	1.268	227	40	3.230
5 anni	1.627	1.419	264	50	3.360
6 anni	1.490	1.504	257	58	3.309
7anni	1.274	1.609	314	53	3.250
8 anni	1.206	1.643	324	56	3.229
9 anni	1.057	1.564	326	66	3.013
10 anni	974	1.424	342	58	2.798
11 anni	911	1.317	353	67	2.648
12 anni	934	1.327	283	67	2.611
13 anni	903	1.138	297	68	2.406
14 anni	989	1.084	309	51	2.433
15 anni	1.121	1.025	248	50	2.444
16 anni	1.025	892	225	47	2.189
17 anni	707	630	156	35	1.528
Totale figli	20.670	20.538	4.467	873	46.548
Totale separazioni	20.670	10.269	1.489	210	32.638

La presenza di figli e l'età infantile di questi richiama l'attenzione sulla loro possibile sofferenza che richiederebbe un "processo elaborativo con una riorganizzazione delle loro interazioni" (Pazé, 1998, p. 14).

Piercarlo Pazé, giudice tutelare di Pinerolo, si sofferma sul concetto di "divorzio psichico" col quale vuole indicare il superamento del conflitto tra i coniugi e la garanzia della continuazione della loro funzione genitoriale, anche se sulla sofferenza del figlio agiscono tanti e tali elementi che si può solo parlare di eventuale attenuazione della frustrazione dolorosa ma mai realisticamente di totale eliminazione di essa. Odile Naudin (1993, p. 28) elenca sette regole d'oro nelle separazioni:

1. Spiegare ai figli ciò che sta succedendo.
2. Ripetere spesso che la decisione riguarda solo i genitori.
3. Dire la verità sui motivi per cui ci si divide.
4. Ammettere di essere tristi perché incapaci di vivere bene insieme come una volta.
5. Preparare i figli prima che uno dei partner abbandoni la casa.
6. Non proporre i nuovi partner come genitori sostitutivi.
7. Non usare i figli per vendicarsi dell'ex partner.

In merito al punto 7., Pazé sottolinea l'importanza della "identificazione incrociata" ossia quando ciascun genitore riesce ad identificarsi nelle funzioni ed esigenze dell'altro, rispettando con coerenza l'ex partner e agendo di conseguenza. "Devi fare quello che il papà ti dice. Papà è buono e ti vuole bene" (*op. cit.*, p. 17). Da qui l'importanza della "mediazione familiare" che riduca il conflitto tra i partner e sulla quale si sofferma il "Rapporto 1996 sulla Condizione dei Minori in Italia", dal titolo "Diritto di crescere e disagio", della Presidenza del Consiglio dei Ministri. In questo documento viene avanzata, tra l'altro, la proposta di rivolgersi, come prima mossa, al Consultorio familiare per parlare della decisione di separazione. È del Consultorio il compito di mediare ed eventualmente tentare la strada della conciliazione per poi trasmettere al Presidente del Tribunale i risultati dell'intervento e le possibilità in merito all'affidamento.

Dell'Antonio (1990) sottolinea in modo critico la tendenza dei giudici a sostenere il rapporto del piccolo con l'affidatario piuttosto che con entrambi i genitori mentre appare importante la compresenza, rafforzabile con una comune potestà nella forma dell'affidamento congiunto (Pazé, *op. cit.*).

Si è precedentemente ricordato il periodo di tre anni che per la legge n. 74/1987 devono intercorrere tra la separazione e il divorzio ossia lo scioglimento del matrimonio e la cessazione dei diritti civili.

Dai dati (Tab. 8) si evince che nella maggioranza dei casi (11.344) effettivamente il periodo dei tre anni viene rispettato ma è pur vero che in altri numerosi casi (6.969) si legge una dilatazione che va oltre i sette anni.

Tab. 8. *Scioglimenti e cessazioni degli effetti civili del matrimonio per durata del periodo intercorso tra la separazione e il provvedimento, per regione. Anno 1998.*

Regioni	Durata del periodo intercorso						Totale
	3 anni	4 anni	5 anni	6 anni	7 anni	oltre 7 anni	
Piemonte	1.163	586	398	302	201	774	3.424
Valle d'Aosta	57	36	16	14	10	23	156
Lombardia	2.560	1.271	777	485	381	1.231	6.705
Trentin. A.A.	338	130	72	45	39	124	748
Bolzano	124	62	39	20	17	46	308
Trento	214	68	33	25	22	78	440
Veneto	1.074	574	380	215	152	576	2.971
Friuli VG	370	178	110	65	58	230	1.011
Liguria	536	281	152	111	105	319	1.504
Emilia Rom.	1.063	611	423	248	237	719	3.301
Toscana	1.007	441	319	179	171	497	2.614
Umbria	146	81	42	28	42	86	425
Marche	229	106	55	61	51	171	673
Lazio	1.100	651	433	267	237	743	3.431
Abruzzo	157	79	56	38	25	116	471
Molise	23	14	5	7	7	19	75
Campania	455	339	285	181	132	402	1.794
Puglia	219	168	140	77	85	258	947
Basilicata	32	14	12	12	7	35	112
Calabria	170	80	49	48	36	139	522
Sicilia	467	337	231	151	153	356	1.695
Sardegna	178	122	66	57	46	151	620
Italia	11.344	6.099	4.021	2.591	2.175	6.969	33.199

Il discorso si attaglia perfettamente alla realtà sarda con un gran numero di divorzi (151) per i quali l'iter burocratico è andato oltre i sette anni. Si è potuto notare che il marito raggiunge per lo più questo traguardo a cinquant'anni ed oltre (8.214), un traguardo che seppure in numero inferiore (5.336), comunque, è il più numericamente significativo anche per le donne (Tab. 9).

Tab. 9. *Scioglimenti e cessazioni degli effetti civili del matrimonio per classi di età dei coniugi allo scioglimento. Anno 1998.*

Età del marito	Età della moglie							Totale
	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50 e oltre	
20-24	11	14	2	1	3	-	-	31
25-29	103	555	177	21	5	3	-	864
30-34	44	1.495	2.761	514	46	10	8	4.878
35-39	8	507	3.499	3.269	408	59	27	7.777
40-44	1	94	892	3.032	2.289	325	75	6.708
45-49	-	17	144	777	2.135	1.635	330	5.038
50 e oltre	1	18	74	194	731	1.860	5.336	8.214
Totale	168	2.700	7.549	7.808	5.617	3.892	5.776	33.510

Va anche sottolineato che se da una parte abbiamo le donne che per prime tendono a presentare, come già detto, la domanda di separazione sia consensuale sia giudiziale, dall'altra si osserva come siano in maggioranza gli uomini a presentare per primi la domanda di divorzio: mariti 4.832, mogli 3.750; dati che si traducono percentualmente rispettivamente in 56,3 per cento e 43,7 per cento. In Sardegna il fenomeno si presenta col 52,8 per cento delle richieste da parte dei maschi contro il 47,2 per cento da parte delle donne (Tab. 10).

Tab. 10. *Scioglimenti e cessazioni degli effetti civili del matrimonio secondo il coniuge che ha presentato la domanda, per regione. Anno 1998.*

Regioni	Coniuge che ha presentato la domanda					
	Marito	Moglie	Totale	Marito	Moglie	Totale
	Dati assoluti			Dati percentuali		
Piemonte	473	359	832	56,9%	43,1%	100,0%
Valle d'Aosta	16	6	22	72,7%	27,3%	100,0%
Lombardia	755	623	1.378	54,8%	45,2%	100,0%
Trentin. A.A.	55	35	90	61,1%	38,9%	100,0%
Bolzano	27	19	46	58,7%	41,3%	100,0%
Trento	28	16	44	63,6%	36,4%	100,0%
Veneto	388	305	693	56,0%	44,0%	100,0%
Friuli VG	129	109	238	54,2%	45,8%	100,0%
Liguria	190	130	320	59,4%	40,6%	100,0%
Emilia Rom.	333	313	646	51,5%	48,5%	100,0%

segue

segue Tab. 10

Toscana	325	258	583	55,7%	44,3%	100,0%
Umbria	47	38	85	55,3%	44,7%	100,0%
Marche	95	84	179	53,1%	46,9%	100,0%
Lazio	557	426	983	56,7%	43,3%	100,0%
Abruzzo	81	72	153	52,9%	47,1%	100,0%
Molise	14	5	19	73,7%	26,3%	100,0%
Campania	468	349	817	57,3%	42,7%	100,0%
Puglia	210	120	330	63,6%	36,4%	100,0%
Basilicata	33	17	50	66,0%	34,0%	100,0%
Calabria	117	90	207	56,5%	43,5%	100,0%
Sicilia	452	327	779	58,0%	42,0%	100,0%
Sardegna	94	84	178	52,8%	47,2%	100,0%
Italia	4.832	3.750	8.582	56,3%	43,7%	100,0%

Lo scarto sembra trovare spiegazione nel maggior bisogno dell'uomo di poter ricomporre un nucleo di "assistenza" mentre nella donna la paura di una nuova delusione sentimentale appare una remora di grande peso, tenuto anche nella debita considerazione, la capacità femminile di gestione della politica sia economica che gestionale della casa e quindi della sua maggiore indipendenza.

In Italia dopo il divorzio le donne che si risposano sono il 27 per cento mentre gli uomini sono il 50 per cento; un dislivello che si abbassa negli altri paesi europei. Per esempio, in Francia si risposano il 57 per cento degli uomini ed il 56 per cento delle donne, in Svizzera il 58 per cento dei primi e il 53 per cento delle seconde, mentre nella Repubblica Federale Tedesca sono rispettivamente il 57 per cento degli uni e il 58 per cento delle altre (Barbagli, 1990, p. 159). Nell'esperienza del nuovo matrimonio dopo il divorzio è interessante notare un elemento, peraltro già comprensibile anche intuitivamente: le seconde nozze sono legate all'età. Ossia, quanto più si è giovani al momento del divorzio tanto più è facile che si decida di convolare a nuove nozze. Un dato questo correlabile alle lungaggini dei processi di scioglimento del vincolo che non solo incidono per l'avanzamento dell'età (sette o otto anni di attesa sono un enorme tempo) ma che finiscono anche per fiaccare psicologicamente e spegnere quei sentimenti e quell'energia emotiva sempre necessari per decisioni importanti come queste. In ogni caso si parla (Barbagli, 1990) di "fragilità" delle seconde nozze per le quali si presuppone un altro rischio di sconfitta. Questa è legata a fattori psicologici quali la stanchezza conseguente alla precedente esperienza matrimoniale e ai costi emotivi che ha comportato la sua negatività e la sua conclusione, diventando un "bagaglio appresso", ingombrante.

A questo determinante aspetto si deve aggiungere quello dell'assenza di modelli per il nuovo legame che richiede adattamenti e plasticità psicologica eccezionale. Si pensi, per esempio, ai legami col nuovo background familiare e ai giochi di equilibrio richiesti per intesserli senza creare conflitti con quello lasciato, specie quando positivo. E come dimenticare l'equilibrio necessario per intessere relazioni accettabili con i figli propri e quelli acquisiti e creare legami con essi e tra essi.

Davanti a queste problematiche, alla carenza di insight (inteso nel senso clinico di salutare apprendimento dall'esperienza, elaborazione di essa, cambiamento del proprio modo di essere, in questo caso segno di salute mentale) il pensiero va ai fenomeni naturali di tipo distruttivo dai quali, perché provenienti dalla Natura, spesso non ci possiamo difendere se non in misura limitata. Se vogliamo considerare il matrimonio, la separazione e il divorzio esperienze "naturali" in quanto dominate soprattutto dall'emotività e quindi da processi biochimici e poco dal pensiero razionale, forse troviamo in tale prospettiva interpretativa una spiegazione dei loro corsi e ricorsi che continuano a coinvolgere gli individui senza, come abbiamo visto, le possibilità di riflessione valida prima di tali scelte illuminata dalla prevenzione.

Bibliografia

- ALBEE G.W., 1984, *A Competency Model Must Replace the Defect Model*, in J. M. Joffe, G. W. Albee, L. D. Kelly (a cura di), *Readings in Primary Prevention of Psychopathology: Basic Concepts*, Hannover, Vt, University Press of New England.
- BARBAGLI M., 1990, *Provando e riprovando*, Il Mulino, Bologna.
- BLOOM B.L., 1980, *Social and Community Interventions*, in *Annual Review of Psychology*, n. 31, pp. 111-142.
- BRAUN W., *Ehescheidungen 1988* in *Wirtschaft und Statistik*, agosto 1989.
- BUCKNER J.C., TRICKETT E.J., CORSE S.J., 1983, *Primary Prevention in Mental Health: An Annotated Bibliography*, Rockville, Md., DHHS Publication, n. 85-1405.
- CUSINATO M., 1988, *Psicologia delle relazioni familiari*, Il Mulino, Bologna.
- DELL'ANTONIO A., 1990, *Criteri per l'affidamento dei figli nelle separazioni consensuali*, in *Diritto familiare e personale*, 1990, n. 1.
- Dix-septieme rapport sur la situation démographique de la France*, in *Population*, 1988.
- FELNER R.D., JASON L.A., MORITSUGU J.N., FARBER S.S. (a cura di), *Preventive Psychology: Theory, Research, and Practice*, New York, Pergamon Press.
- FREUD S., 1917, *Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse*, trad. it. in *Opere di Sigmund Freud (1967-1980)*, Vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino.
- GOLDSTON S.E., 1986, *Primary Prevention: Historical Perspectives and Blueprint for Action*, in *American Psychologist*, n. 41, pp. 453-560.
- HARRIS T.A., 1974, *Io sono OK, Tu sei OK – Guida pratica all'analisi transazionale*, Rizzoli, Milano.
- JOFFE J.M., ALBEE G.W., KELLY L.D., 1984, *Readings in Primary Prevention of Psychopathology*, Hannover, Vt, University Press of New England.
- L'ABATE L., 1988, *Le risorse della famiglia*, Il Mulino, Bologna.
- LAI GUAITA M.P., 1994, *Vox Acerbitatis – Famiglia e tossicodipendenza*, Giuffré, Milano.
- NAUDIN O., 1993, *La mediation en 10 questions*, in *L'école des parents*, n. 12.
- PAZÉ P., 1998, *Criteri di affidamento della prole legittima e naturale ed esercizio della potestà*, in *Minori e Giustizia*, F. Angeli, n. 1.

MARIA PIA LAI GUAITA-MARINELLA GIORDANU

UNIVERSITÀ ED ESPERIENZA DI DROGA

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. L'università di Cagliari e l'esperienza di droga. – 2.1. Il campione. – 2.2. La metodologia della ricerca. – 3. Elaborazione statistica dei dati - Analisi dei dati. – 3.1. Il rapporto con la famiglia. – 3.2. Il tempo libero. – 4. La droga all'Università. – 4.1. L'esperienza di cannabis. – 4.2. L'esperienza di ecstasy.

1. *Introduzione.* – La ricerca che viene proposta fa parte di una più vasta sull'uso giovanile dei derivati della cannabis che in parte ha già trovato sistemazione editoriale (M.P. Lai Guaita 1999). Tale ricerca trova le sue matrici nel dibattito tuttora aperto sulla pericolosità dell'uso dell'hashish e marijuana e sulla loro diffusione tra i giovani e meno giovani. La pericolosità e la diffusione sono due aspetti di questa dipendenza che stimolano alcune chiarificazioni di base. In merito al primo, l'esperienza clinica indica differenze legate all'età. Se è sempre attuale l'interpretazione dell'adolescenza come periodo di riorganizzazione esistenziale (Rudas, 2000) ⁽¹⁾ che determina fragilità psicologica, crisi del rapporto intergenerazionale e sociale, è anche vero che i confini iniziali di tale età si sono spostati abbassandosi dai quattordici (Canestrari, 1984) agli undici anni. Sono in questi sempre più spesso, oggi, infatti, osservabili atteggiamenti rivendicativi e comportamenti contestativi sino ad un decennio fa ancora tipici dell'adolescenza. Da tali osservazioni nasce una nuova visione che fa superare la classica suddivisione di un certo periodo evolutivo in prea-

⁽¹⁾ Nereide Rudas sottolinea l'insufficienza del concetto di "crisi" per definire la rivoluzione "copernicana" sul piano psicologico ed esistenziale in generale che si chiama adolescenza. In riferimento a questa, la studiosa preferisce definirla "organizzatore" ossia "struttura capace di imprimere un salto evolutivo" (RUDAS, 2000, p. 10).

dolescenza e adolescenza per unificarla in un unico periodo di sviluppo. La corrente culturalista americana (Kardiner, 1939; Linton, 1968) ci dà la possibile chiave di lettura di questo cambiamento, quando sottolinea la fondamentale importanza, sulla formazione della personalità, dell'esperienza socio-culturale intesa come modalità educativa e insieme di regole che scandiscono il vivere socio-familiare. Il cambiamento nell'allevamento della prole, la sostituzione del tempo del gioco spontaneo tra coetanei con l'autonoma e solitaria visione dei programmi televisivi, la precoce autonomia delle esperienze extrafamiliari nell'infanzia con conseguente fenomeno del "bambino con le chiavi in tasca", sono alcuni elementi significativi che si possono sottolineare e che tendono a spiegare la precocità di comportamenti, atteggiamenti e richieste. Tra questi: a) una "apertura" a comportamenti trasgressivi veicolati dalle esperienze dai coetanei che si costituiscono modelli stimolanti; b) la curiosità per il nuovo, soprattutto se trasgressivo; c) la carenza di una valida presenza degli adulti, impegnati nell'attuale ritmo esistenziale ad altissima velocità.

Il discorso sulla pericolosità della cannabis, dovrebbe anche, ma non solo, tenere presente l'età nella quale il suo uso compare e si protrae e che quando giovanissima richiama l'attenzione allarmata su due piani interagenti: quello biochimico dei neurotrasmettitori coinvolti e quello psicologico in una fase estremamente plastica paragonabile ad una cellula staminale, e che ancora deve diventare specialistica.

Per un chiarimento di questa affermazione e spostando l'attenzione su una droga di uso corrente nella nostra società, ossia l'alcol, anche nel ben pensare corrente, desta maggiore preoccupazione, per le conseguenze che può avere somaticamente e psicologicamente, il bere un'uguale sostanza alcolica di un giovanissimo e di un adulto, nel quale si presumono maggiori capacità critiche, di scelta esperienziale e quindi di difesa.

A conclusione di queste brevi riflessioni sulla pericolosità dell'uso dei derivati della cannabis, sembra importante sottolineare come il 98 per cento dei campioni di tossicodipendenti da droghe come eroina, cocaina (Banca Dati delle Cattedre di Psicologia delle Tossicodipendenze e di Psicologia Generale) abbiano iniziato il loro percorso tossicomano con l'hashish e la marijuana. Nonostante il rifiuto della teoria dell'escalation, secondo la quale una sostanza drogastica in sé, richiama l'uso di un'altra droga, resta sempre il discorso della disponibilità psicologica. Una disponibilità costituita da elementi interni quali la influenzabilità, la curiosità, l'assenza del senso di pericolo ecc., ed elementi esterni quali l'assenza di controllo o ec-

cessiva libertà concessa dall'adulto, influenza trainante del gruppo dei pari.

Il concetto d'influenza del gruppo richiama il tema della diffusione della esperienza tra i giovani dell'uso della cannabis.

Rientra nei luoghi comuni l'affermazione "lo fanno tutti", alludendo a tale uso tra i giovani: le ricerche in merito a questa esperienza tra i giovani indicano il 22-32 per cento di adesione (Lai Guaita, 1999). Cifre indubbiamente allarmanti ma che contemporaneamente tendono a smentire l'affermazione di base che, al contrario, assume il doppio significato di: a) processo di generalizzazione poggiante sulla non conoscenza diretta da parte di adulti o meno non legati al mondo dove questa esperienza è presente; b) processo di generalizzazione poggiante al contrario sulla esperienza diretta e, pertanto, partecipazione dell'uso insieme al proprio gruppo il quale perdendo i confini reali, si configura con i contorni di una falsa universalità.

2. *L'università di Cagliari e l'esperienza di droga.*

2.1. *Il campione.* – Dopo le precedenti ricerche con campioni randomizzati nell'ambito scolastico e non (Lai Guaita, op. cit.) è parso interessante portare la osservazione dell'esperienza droga anche all'interno dell'Ateneo Cagliariitano.

In questo è stato somministrato un questionario nelle dieci facoltà che la costituiscono: Economia e Commercio, Geologia, Giurisprudenza, Ingegneria, Lettere e Filosofia, Lingue e Letterature Straniere, Scienze della Formazione (Corso di Laurea in Scienze dell'Educazione, Corso di laurea in Psicologia), Scienze Politiche. In ciascuna di queste è stato studiato un campione casuale per un totale di 1040 studenti dei quali 687 (66 per cento) di genere femminile e 353 (44 per cento) maschile (grafico n. 1). La fascia d'età maggiormente rappresentata è quella dei 19- 25 anni con 799 soggetti (66 per cento) dei quali 142 hanno 21 anni e 135 hanno 20 anni. Relativamente allo stato civile, 80 studenti (7,7 per cento) sono coniugati: si tratta nella maggioranza (51) di donne. Nel campione la convivenza è presente con lo 0,7 per cento, cioè 7 soggetti.

Cagliari è la città più rappresentata statisticamente sia come luogo di nascita che come luogo di residenza: 424 soggetti, pari al 41,8 per cento. Il campione ha nella maggioranza, 858 soggetti (82,5 per cento), genitori conviventi; i separati sono il 5,9 e i divorziati il 4,2 per cento. In fatto di scolarità genitoriale, la licenza media superiore si at-

testa al primo posto per il padre (46,2 per cento) mentre per la madre la licenza media superiore è vicina numericamente a quella della licenza media inferiore: rispettivamente 37,6 per cento e 34,6 per cento.

Colpisce la presenza di una coppia analfabeta.

L'analisi della tipologia delle lauree evidenzia ancora una volta la maggioranza di quella materna in Lettere anche se non va trascurato, perché significativo del cambiamento della realtà femminile, quel 17,2 per cento di madri medici contro il 14 per cento dei padri medici, pur tenendo nella giusta considerazione la disparità numerica dei due subcampioni. Il cambiamento in atto nel mondo delle donne emerge anche dalla bassa presenza, rispetto a precedenti campioni sardi, delle casalinghe: 6 per cento.

A chiusura del discorso sul campione, sembra significativo il riferimento agli anni d'iscrizione dei fuori corso (grafico n. 2), 11 per cento, che sembra convalidare le esigenze che hanno spinto alla recente riforma e alle direttive conseguenti, miranti allo snellimento del percorso per una precocizzazione dell'entrata dei giovani nel mondo europeo del lavoro. Un aspetto questo positivo che non fa dimenticare le problematiche legate oggi al sovraffollamento di talune facoltà e corsi di laurea che si traduce in pesanti carenze quantitative del corpo docente e degli spazi idonei ed al rischio di un calo del livello di preparazione professionale e culturale.

2.2. La metodologia della ricerca. – Per la ricerca nell'ambito universitario è stato usato il questionario messo a punto per la ricerca precedente alla quale si è accennato e che prevede ancora sviluppi nel futuro. Si tratta di uno strumento, passato attraverso varie fasi di validazione nel contenuto e nella forma perché, nonostante la ricchezza dei temi, fosse di facile compilazione e, pertanto, di agevolazione alla ricerca. Per la garanzia di questa e per la validità dei dati ottenuti, i soggetti avvicinati, oltre ad essere invogliati a rispondere dalla semplicità formale del test, sono stati rassicurati sull'anonimato dello stesso questionario, garantito ulteriormente dal poterlo riporre personalmente in un'urna, rendendo in tal modo impossibile l'identificazione del compilante.

Il questionario ha permesso di raccogliere dati sulle determinanti sociali, sul corso di studi, sugli impegni di studio, sul rapporto con la famiglia. In merito all'uso di sostanze stupefacenti l'indagine è stata volutamente centrata su quella che spesso viene (erroneamente) definita "non droga" o "leggera", ossia la cannabis Indica (hashish e marijuana), e sulla MDMA (metilenediossimetamfetamina), più nota come ecstasy, perché sostanza che ha captato molto l'attenzione degli ultimi dieci anni per quel suo proporsi come tra le prime droghe di

sintesi conosciute e quel suo essere diventata esperienza più diffusa nelle discoteche. Le domande del questionario sono state rivolte anche all'uso del tabacco, oggi sempre più visto come sostanza, che determina, oltre a danni cardiaci e polmonari documentati, una dipendenza somato-psicologica tanto da potersi parlare di tolleranza, dipendenza e conseguente crisi di astinenza nel momento della sospensione del suo abuso.

3. Elaborazione statistica dei dati - Analisi dei dati.

3.1. Il rapporto con la famiglia. – Così come in altre ricerche sarde (Lai Guaita 1999, Banca Dati Cattedra Psicologia Generale, Banca Dati Cattedra di Psicologia delle Tossicodipendenze), dai dati raccolti emerge un quadro di rapporti familiari dai netti contorni positivi (grafico n. 3): le indicazioni infatti oscillano soprattutto tra ottimo (32,5 per cento) e buono (39,5 per cento). Una positività non offuscata dal 20,9 per cento di rapporti definiti “sufficienti” e, anzi, avvalorata ancora di più dal solo 5 per cento di legami “insufficienti” e dal 2 per cento “disastrosi”. In questo campione non si è evidenziato, neanche con l'applicazione della statistica del Chi quadro una significativa correlazione tra rapporto familiare negativo e uso di droga (Chi quadro 2,48 vs. Chi quadro critico 9,49) se non nel caso limitato a quello di ecstasy; pertanto permane, in linea generale, un quadro familiare affettivamente esauriente.

Una lettura critica di tale quadro induce ad alcune riflessioni. Trascorso il periodo storico della contestazione culturale degli anni '60 e '70 e, per il nostro campione di giovani adulti, quello della fisiologica conflittualità degli anni adolescenziali, alla luce del rapporto ugualmente idilliaco evidenziato in campioni di giovanissimi studenti (Banca Dati Cattedra Psicologia Generale), nascono nello studioso non poche perplessità. La risposta più probabile a questo strano “mare della tranquillità” sembra venire dalla osservazione clinica che evidenzia un dato importante: l'intervento pedagogico attuale, basato sulla scarsa oppositività che potrebbe trovare una giustificazione nel maggior tempo dedicato all'extrafamiliare dai genitori e conseguenti sensi di colpa con:

- a) compensazioni materiali;
- b) carenza di una opposizione pedagogicamente costruttiva;
- c) maggiore libertà concessa alla prole;
- d) diminuzione della responsabilizzazione.

Si delinea un disavanzo di frustrazione rispetto alla gratificazione che potrebbe spiegare la percezione giovanile generalizzata di dinamiche familiari prive di asperità a tal punto da configurarsi solo come positive ed accettabili, probabilmente perché mancanti di oppositività. E' noto che il conflitto generazionale, quando contenuto nei limiti fisiologici, è positivo per il suo valore adattivo in quanto contribuisce alla nascita e allo sviluppo dei processi d'automazione e, nel momento opportuno, alla separazione matura, importante in una crescita armonica quanto l'attaccamento (Bowlby, 1973).

3.2. *Il tempo libero.* – Rifacendosi alla società dell'antica Roma, il sociologo Dumarier (1993) tiene a precisare che il concetto di tempo libero dei nostri adolescenti ed, in generale, dei giovani, non può essere assimilato a quello di otium, in quanto, quest'ultimo, prescinde dalla libertà dall'impegno lavorativo. Il cosiddetto "tempo libero" della nostra società ha la funzione liberatoria dagli impegni (lavorativi o di studio) e il dare sollievo alle tensioni e alle fatiche di questi.

In linea generale, esso è considerato come caratteristica della società di massa, industrializzata, urbanizzata. Il quarto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia, (Buzzi et al., 1997) ha evidenziato con la ricerca, che i giovani, pongono al nono posto della scala dei desideri, lo svago e il tempo libero prima del successo personale, dello studio e dell'impegno politico.

Il tempo libero in questa prospettiva è visto come un contenitore di tante attività, le più disparate, perché rispondenti alla scelta ed ai bisogni individuali. Con ciò non si vuole asserire che questi siano conseguenti a libere scelte, in quanto nella società dei consumi, come è quella che viviamo, è facile essere esposti a modelli di comportamento abilmente proposti e che condizionano gli orientamenti anche di questo particolare tempo.

Gli studi e le inchieste tra i giovani pongono in evidenza l'importanza della vita di gruppo che si riveste del significato di sostegno emozionale-affettivo e si configura come terreno adatto e ricercato per la trasmissione del sapere e l'organizzazione delle attività ludiche e ricreative (Pietropolli Charmet, 1992).

È apparso degno di interesse inserire anche nella ricerca tra gli universitari, un item sul tempo libero per saggiare orientamenti e comportamenti.

I dati confermano orientamenti già emersi nelle precedenti inchieste tra più basse fasce d'età.

La musica e lo sport si evidenziano come i poli di attrazione più importanti per personalmente riempire il tempo libero (grafico n. 5).

Lo si è osservato nei preadolescenti, negli adolescenti e anche nei giovani adulti dell'Università di Cagliari.

In una ricerca condotta nel 1998 (Banca Dati Cattedra di Psicologia delle Tossicodipendenze) su un campione di trecento adolescenti di un grosso centro urbano della Sardegna centrale, pur evidenziando lo scontento per le proposte socioricreative del luogo, indicavano nel 32 per cento lo sport come attività preferenziale seguita da quella musicale anche per il tempo libero a casa (55,22 per cento).

Un'altra interessante ricerca nel Sarcidano, durante il 2000, con un campione di settecento giovani, tra preadolescenti ed adolescenti, ha evidenziato uguali preferenze. In queste ricerche si affaccia l'importanza ricoperta dalla compagnia dei coetanei: essa nei preadolescenti è del 36 per cento e negli adolescenti del 44 per cento. Una importanza che sembra restringersi nel campione universitario, visto che viene indicato solo nell'1,80 per cento, ma che a nostro avviso, resta in una sua accezione di base, quella cioè generica di "stare in gruppo", col quale si fa musica (54 per cento) e sport (40 per cento).

La ripetitività nei vari campioni, di questi interessi per il tempo libero, inducono a varie riflessioni e soprattutto all'errore sociale per esempio della carenza di proposte sportive per i giovani. Proposte che non siano necessariamente di livello agonistico, ma impianti e palestre diffuse, nelle quali siano presenti operatori sportivi competenti e con capacità di comunicazione e di relazione.

Seppure privo di significato statistico, nel campione universitario, attrae l'attenzione dell'indicazione di un'attività di volontariato anche se non meglio definito. Forse possono essere d'aiuto per la sua decodificazione, le esperienze di ricerche precedenti e alle quali abbiamo fatto in parte riferimento precedentemente. In quei campioni infatti era presente un'attività di volontariato in tre ambiti, in ordine di impegno: assistenza anziani, assistenza nel mondo dell'handicap e in quello del soccorso (SOS).

4. La droga all'Università.

4.1. L'esperienza di cannabis. – Come già sottolineato nell'introduzione, l'attenzione principale della ricerca è stata rivolta all'esperien-

za dei derivati della cannabis ⁽²⁾, a quella dell'ecstasy e a quella del tabacco. La lettura dei dati raccolti ha evidenziato un'esperienza di hashish e marijuana al 21,25 per cento (219 soggetti) (grafico n. 8). Tra i 1040 giovani universitari che sono stati avvicinati, quella del tabacco è pari al 50 per cento (518 soggetti) (grafico n. 6) e al 2,4 per cento (ossia 24 studenti) quella della ecstasy (grafico n. 15). I dati della ricerca universitaria relativi alla cannabis e all'ecstasy si attestano su quantità vicine a quelle già evidenziate in precedenti ricerche (Lai Guaita, 1999) e, in riferimento alla seconda droga, confermano un elemento già emerso in queste: ossia anche l'uso solitario. Esso sfata la totale esclusività dell'uso ludico dell'ecstasy inquadrabile nell'ambiente della discoteca, anche se tale ambiente rimane prevalente come in altri anche nel nostro campione, così da essere definita "droga ricreativa" (Calafat, 1998, 2001). Attualmente lo studio internazionale delle dipendenze è sempre più orientato verso quella da tabacco (Calafat, 2001) ⁽³⁾ nel tentativo di stabilire eventuali correlazioni con le altre esperienze di sostanze di abuso.

Nell'ambito cagliaritano studiato, l'uso della cannabis è stato preceduto nell'82 per cento da quello del tabacco (grafico n. 14): un dato interessante ma richiedente, per rivestirsi di significatività, di ulteriori e più approfonditi studi. L'analisi dei dati relativi ai derivati della cannabis ha evidenziato un uso prevalentemente mensile (43

⁽²⁾ La marijuana (foglie secche e fiori) e l'hashish (la resina solidificata della pianta) sono i derivati della cannabis, pianta coltivata fin dai tempi più antichi per i suoi effetti psicoattivi. Le due sostanze sono di solito fumate ma possono essere assunte oralmente mescolate a tè o cibo (Hilgard's, 1999); il loro principio attivo è il THC (tetraidrocannabinolo). Oggi va diffondendosi in Europa la Cannabis rossa con una elevatissima quantità del principio attivo con effetti tossici di grande pericolosità (GIRALDI, 1997). Il fumo della marijuana contiene quantità di principi cancerogeni, anche maggiori del tabacco (Hilgard's, 1999). L'uso regolare quotidiano della marijuana provoca letargia e, in un certo numero di casi, depressione, ansia e irritabilità (American Psychiatric Association, 1994). Interessante uno studio sui piloti di aereo: l'analisi di un atterraggio simulato mise in evidenza un calo evidente della prestazione dopo ventiquattrore dall'aver fumato una dose di marijuana contenente 19 milligrammi di THC, nonostante i piloti non avvertissero alcun effetto postumo e minore stato di attenzione o capacità di prestazione (YESAVAGE, LEIER, DESSARI e HALLISTER, 1985).

⁽³⁾ Amador Calafat nel parlare di droghe ricreative pone tra l'alcol, la cannabis e l'ecstasy anche il tabacco, sottolineando con ciò il suo ruolo di sostanza stimolante, e i danni che essa, come tale produce, a livello fisico e psicologico. Sulla sua prevenzione lo studioso, quando sottolinea l'importanza della disapprovazione per rallentare il suo uso, segue il filone teorico di una prevenzione al tabagismo incentrata sulle influenze sociali, la quale ha successivamente incluso in sé anche quella di sostanze come alcol e cannabis (DUPONT e JASON, 1884; RHODES e JASON, 1988).

per cento); coloro che lo praticano una volta alla settimana sono il 28 per cento e più volte alla settimana il 17 per cento, mentre quello quotidiano è il 9 per cento (19 ragazzi) (grafico n. 12).

Il 75 per cento di questi fumatori preferisce l'hashish, il 25,5 per cento usa la marijuana e un piccolo gruppo (3,2 per cento) usa indifferentemente l'uno e l'altro. La facoltà che ospita il maggior numero di studenti fumatori di cannabis è quella di Lettere e Filosofia (17 per cento - 38 soggetti) seguita da quella di Scienza della Formazione col corso di laurea in Psicologia (15,5 per cento - 34 soggetti) mentre Scienze dell'Educazione del medesimo Corso di laurea, registra il numero più basso (4,6 per cento) (grafico n. 13). L'applicazione della statistica Chi quadro ha permesso correlazioni (alfa 0.05) tra alcuni items e l'uso della cannabis che risultando significative hanno dato luogo ad un identikit del consumatore universitario di cannabis.

Esso è nato è risiedente a Cagliari. Ha un'età compresa tra i diciannove e i venticinque anni (grafico n. 21), è in maggioranza di sesso maschile (grafico n. 11), frequenta il secondo anno (grafico n. 10) e dedica tre ore allo studio. Il rendimento universitario viene definito "buono" (grafico n. 18), come "buoni" si definiscono i rapporti con la famiglia (grafico n. 9) nella quale i genitori sono separati (grafico n. 17). Il diploma di scuola media superiore caratterizza la scolarizzazione della madre e del padre che hanno un'attività lavorativa stabile. Nei confronti della legalizzazione della droga di cui fa uso ha, quasi inutile sottolinearlo, un atteggiamento favorevole; in lui l'esperienza del tabacco ha preceduto quella dell'hashish e marijuana.

4.2. *L'esperienza di ecstasy.* – L'esperienza di ecstasy nel campione universitario si riconferma come presenza seppure numericamente più limitata rispetto a quella precedentemente studiata oscillante tra il 9 per cento e il 14 per cento di Cagliari, mentre nel campione nuorese si era attestata sul 2 per cento (Lai Guaita, 1999).

In quest'ultima ricerca 24 universitari sui 1040 (2,4 per cento) hanno indicato un uso di MDMA: di costoro quindici la usano mensilmente e settimanalmente (grafico n. 16) e per quanto riguarda la discoteca, le feste e la vacanza esse permangono la cornice di questa droga. Escono, si potrebbe dire dal binario, i due universitari che dichiarano un'esperienza solitaria nella propria abitazione. La riflessione che l'amfetamina sia la sostanza caratterizzante e preponderante dell'ecstasy, stimola il ricordo di quegli universitari, anche degli

anni '40-'50, che usavano l'eccitante amfetamina per affrontare periodi critici di preparazione degli esami universitari. Anche in quel momento storico, ancora lontano dalla diffusione massiccia tra i giovani dell'esperienza di droga, si registrarono, tra questi particolari assuntori, alcuni casi di dipendenza che portò a quelle conseguenze psichiatriche che oggi si osservano tra gli assuntori abituali della MDMA ⁽⁴⁾.

Un uso di ecstasy è stato registrato (Lai Guaita, op. cit.) nell'ambito della devianza, con la finalità di trovare il coraggio e l'energia per mettere a segno particolari comportamenti devianti.

Nel campione universitario studiato, i consumatori dell'ecstasy appartengono soprattutto alla fascia di età tra i diciannove e i venticinque anni e in misura minore tra i ventisei e i trent'anni (grafico n. 21).

I corsi di studi di questi assuntori, sono in ordine di presenza: Psicologia, Lettere e Filosofia, Scienze Politiche, Lingue, Geologia, Scienze dell'educazione e Medicina (grafico n. 19). L'esperienza del tabacco precede, anche in questi universitari, quella dell'ecstasy che, in una certa percentuale di casi, si unisce a quella della cannabis e del tabacco.

L'applicazione della statistica Chi quadro ha consentito di stabilire correlazioni (con un alfa pari allo 0.05) significative tra i vari items ed il consumo di ecstasy, così da poter delineare un profilo del suo assuntore, come è stato proposto per quello della cannabis.

Il profilo è quello di un giovane universitario tra i diciannove e venticinque anni (grafico n. 21), di sesso maschile, frequentante il secondo anno del corso (grafico n. 22). Cagliari è la sua città di na-

⁽⁴⁾ L'ecstasy, il cui nome chimico è MDMA (metilenediossimetamfetamina), che indica la composizione della molecola scoperta nel 1912 dai ricercatori della Merck. Inizialmente usata da taluni terapeuti per ridurre ansia e resistenze nel paziente, solo nel 1985 la DEA (Drug Enforcement Administration) l'ha inserita nella cosiddetta tabella 1, quale droga (SCHIFANO et al., 1995; Garan, anno II, n. 4, SAUNDERS, 1995). La MDMA è la più conosciuta molecola degli "entactogeni", farmaci con la proprietà di facilitare l'introspezione. Effetti: elevazione del tono dell'umore, eccitazione, aumento della fiducia in se stessi e della capacità di comunicare, alterata percezione del tempo e del senso del pericolo (SCHIFANO et al. 1995). Sul piano somatico: tachicardia, insonnia, ipertermia, epatotossicità, aritmia e asistolia, insufficienza renale acuta, ecc. (Medicina delle Tossicodipendenze). L'ecstasy, in quanto farmaco amfetamino-simile, aumentando l'attività del sistema dopaminergico e conseguentemente determinando "manifestazioni" simili alla psicosi, è stato un importante strumento di indagine dell'ipotesi dopaminergica della schizofrenia (RIVA, 2000).

scita e residenza con un rendimento universitario dichiarato insufficiente, probabile conseguenza dell'esperienza di droga e di una sola ora dedicata allo studio. È interessante notare come l'analisi (Lai Guaita, op. cit.), di giovani frequentanti le medie inferiori e superiori, ha evidenziato generalmente uno studio quotidiano extrascolastico estremamente contenuto: un dato da approfondire in quanto sarebbe, da un certo punto di vista, importante capire se esso è conseguente a un lavoro di apprendimento già svolto all'interno della scuola, al disimpegno delle generazioni attuali oppure alle loro capacità straordinarie di apprendimento.

In tema di famiglia, se nell'universo analizzato, la sua realtà è apparsa caratterizzata da dinamiche affettive decisamente positive, essa si trasforma totalmente nel profilo dell'assuntore di ecstasy, nel quale la qualità del rapporto è addirittura "disastroso". Inoltre, siamo in esso, presenti ad un sistema dove prevale la formula della separazione tra i coniugi (grafico n. 17).

Relativamente alla scolarizzazione, ambedue i genitori appartengono a quella della media superiore, e presentano un inserimento lavorativo di tipo stabile.

Per concludere la lettura dei dati sembra interessante, quella in riferimento alla posizione di questi giovani nei confronti della legalizzazione.

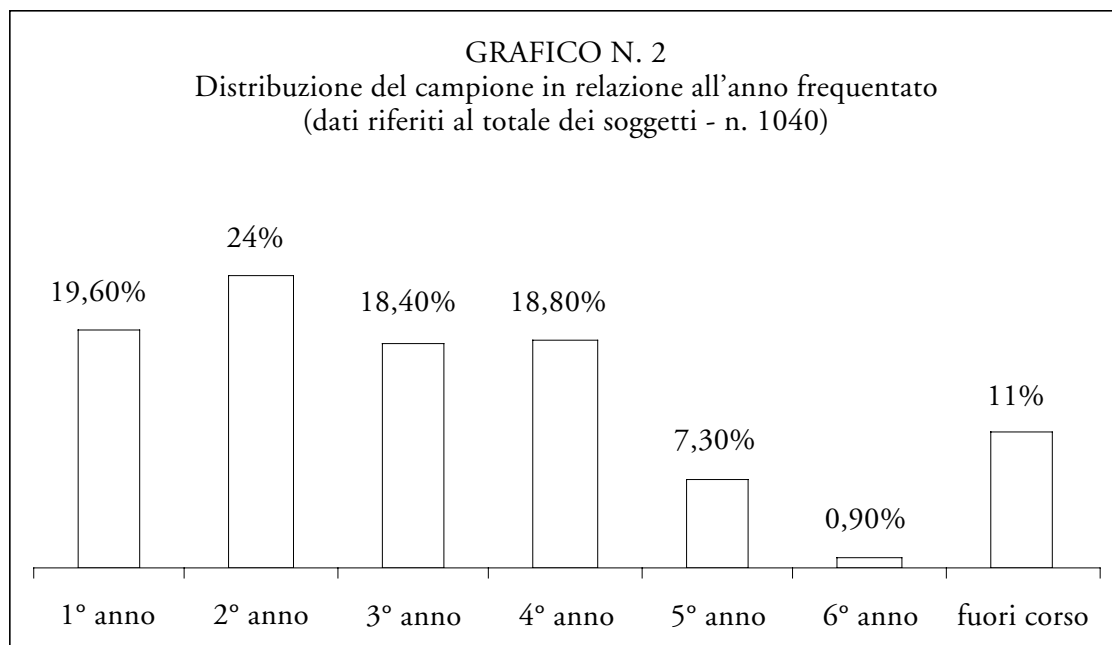
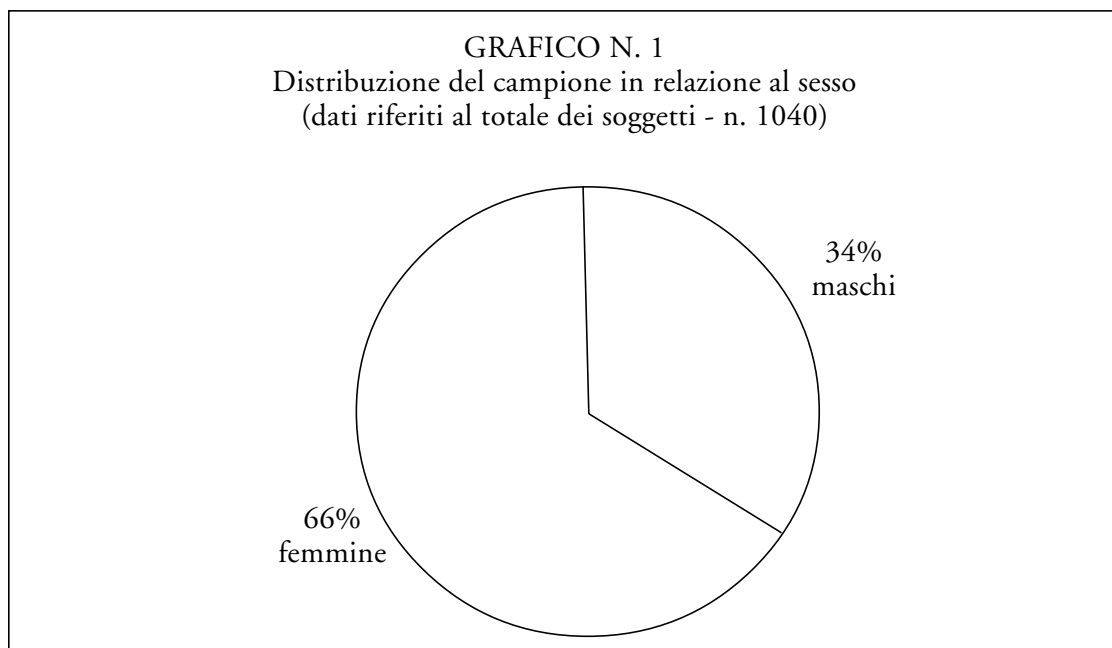
Se nella maggioranza dei casi, ossia 717 universitari sui 1040 avvicinati sono contrari alla legalizzazione delle cosiddette "droghe leggere", l'assuntore di ecstasy, come quello di cannabis, è favorevole alla legalizzazione di essa (grafico n. 20).

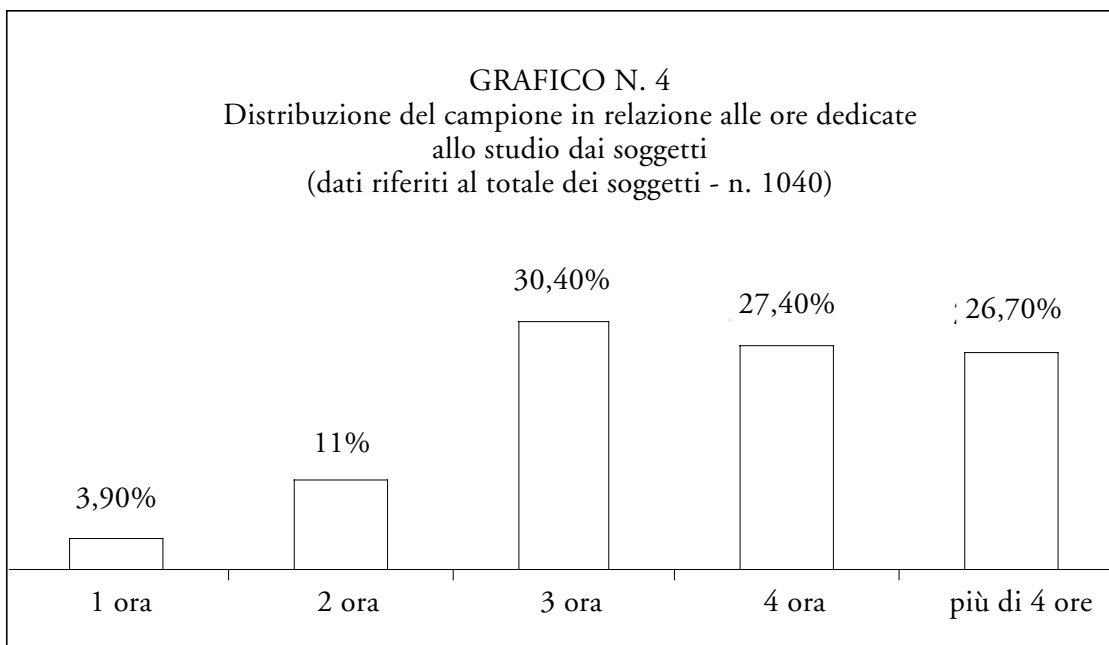
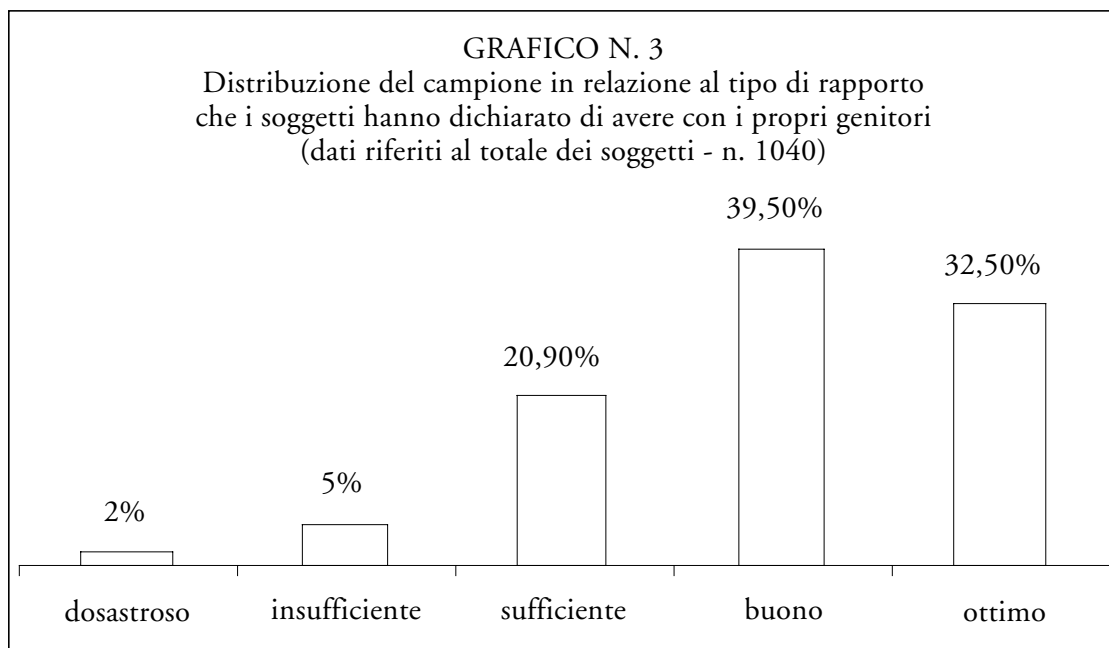
Riflettendo sul rifiuto della legalizzazione da parte di tanti giovani, e la sua accettazione da parte di chi fa questa esperienza, la proposta di essa potrebbe essere interpretata come un puro fatto politico e non di reale preoccupazione per quella minoranza invischiata a vari livelli nell'uso di droga e che, al contrario, andrebbe aiutata a trovare il normale gusto di vivere senza il ricorso all'uso di una qualsiasi sostanza, sia essa legata o illegale, definibile "un bastone parlato d'appoggio".

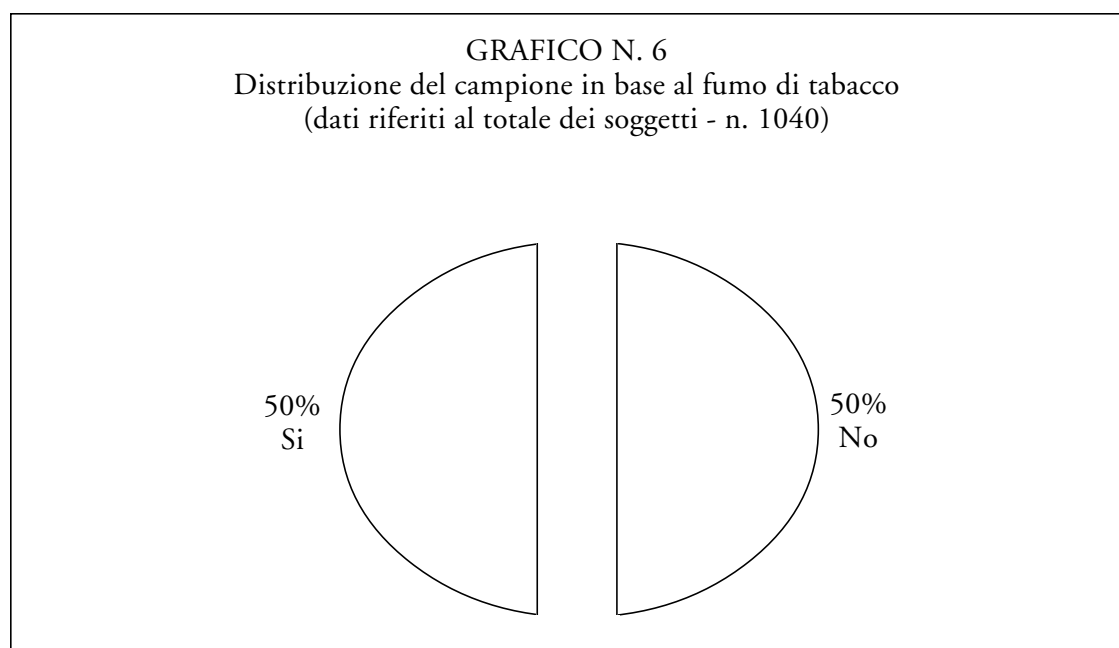
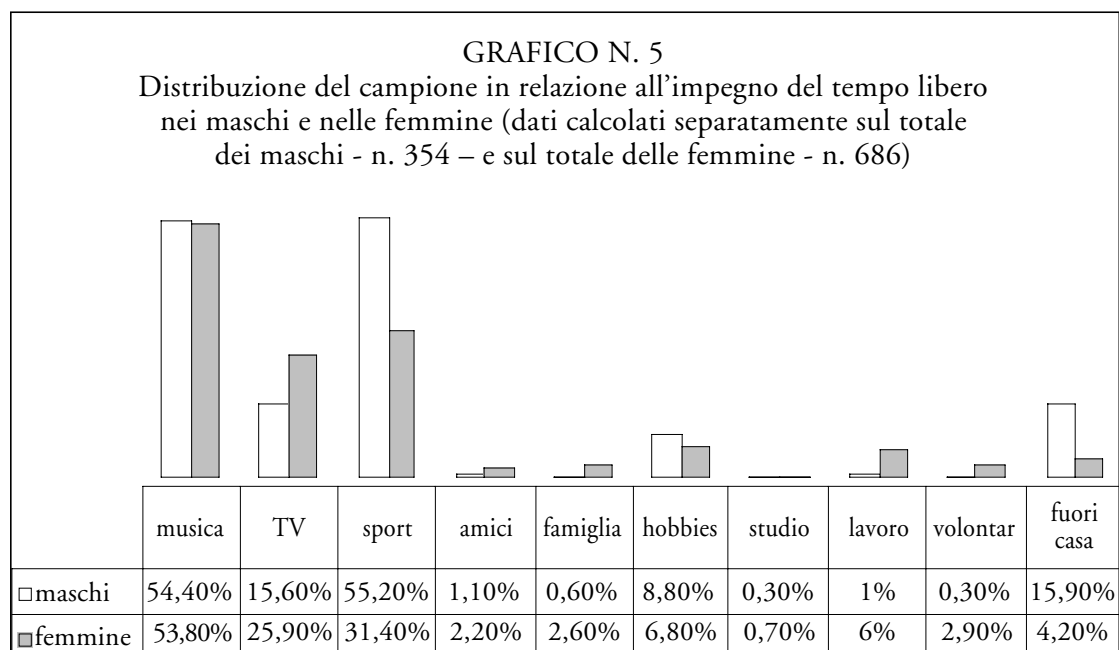
Bibliografia

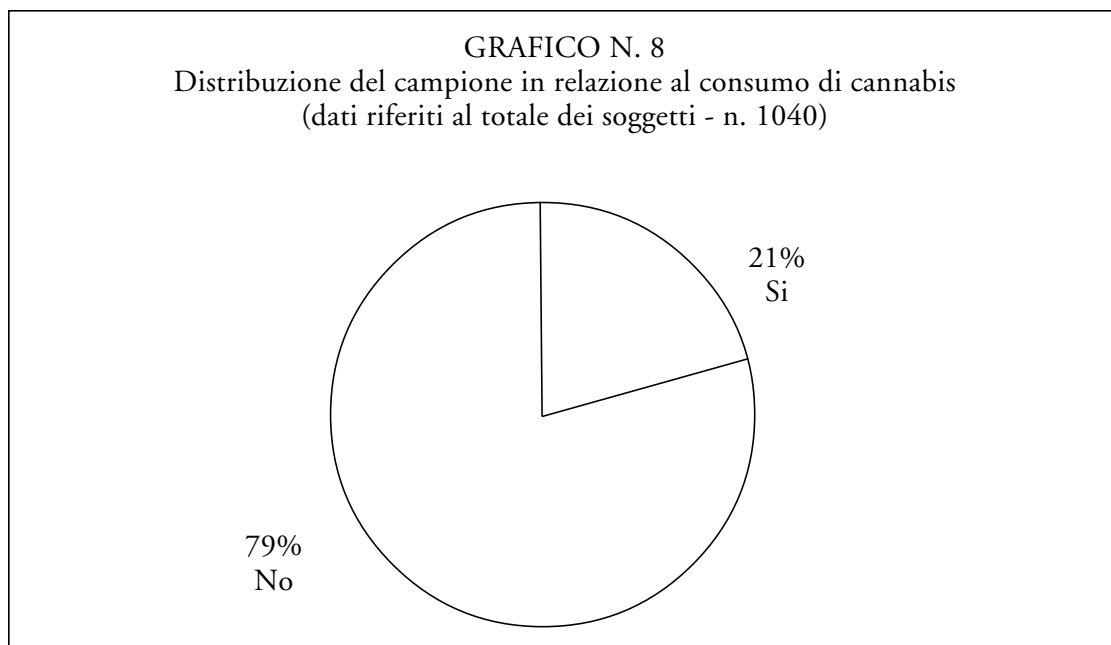
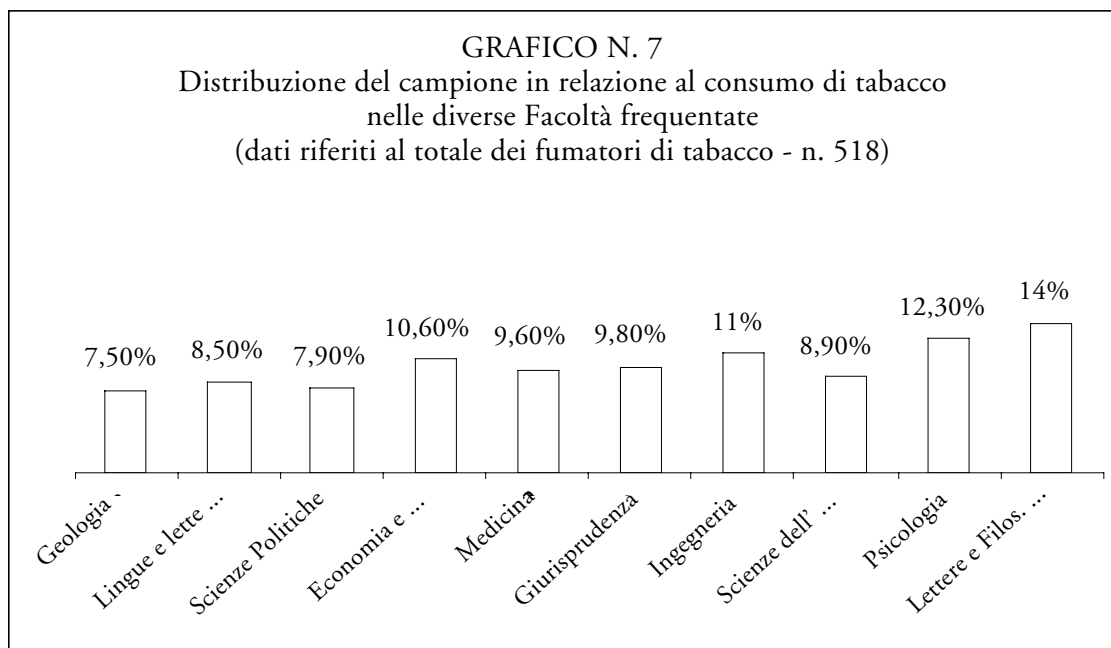
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1994, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, (4 th ed.), Washington, DC: American Psychiatric Association.
- BANCA DATI CATTEDRA PSICOLOGIA GENERALE, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Cagliari.
- BANCA DATI CATTEDRA PSICOLOGIA DELLE TOSSICODIPENDENZE, Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Cagliari.
- BOWLBY J., 1973, *Attachment and Loss: Separation, Anxiety and Anger*, (vo. 2°), London: Hogarth Press.
- BUZZI C., CAVALLI A., DE LILLO A. (a cura di), 1997, *Giovani verso il Duemila*, Il Mulino, Bologna.
- CALAFAT A., in LAI GUAITA M.P. (a cura di), "La prevenzione delle Tossicodipendenze. Progetti Europei a Confronto", Carocci, Roma, 2001.
- CANESTRARI R., 1984, *Psicologia Generale e dello Sviluppo*, CLUEB, Bologna.
- DUMARIER S., 1993, *Sociologie empirique du loisir. Critique et controcritique de la civilisation du loisir*, Paris, by Editions de Senil, trad. it., Sociologia del tempo libero, Milano, Franco Angeli, quinta edizione.
- DUPONT P., JASON L., *Assertiveness training*, in "A preventive drug education program", Journal of Drug Education, 14, 369-378.
- GIRALDI F., 1997, *Attenti al Superspinello*, in "Il giornale di San Patrignano", XIII, 89.
- HILGARD'S, 1999, *Introduzione alla psicologia*, Piccin, Padova.
- KARDINER A., 1939, *The individual and his society*, Columbia, University Press, New York.
- LAI GUAITA M.P., *Personalità e cultura nel pensiero di A. Kardiner e R. Linton*, 1982, Cagliari, 198.
- LAI GUAITA M.P., 1999, *L'ecstasy e le altre droghe. Il fenomeno e gli Interventi di Recupero in Sardegna*, Carocci, Roma.
- LINTON R., 1968, *Le fondement culturel de la personnalité* (titolo inglese, *The cultural Background of Personality*), Dunod, Paris.
- Medicina delle Tossicodipendenze*, anno II, numero 4.
- PIETROPOLLI CHARMET G., *Clinica della relazione adolescente, oggetti di consumo*, in FRONTARI L. (a cura di), *Adolescenza e oggetti*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1992.

- RIVA M.A., *Gli antipsicotici di nuova generazione nel trattamento della schizofrenia*, in "Facts News & News", Società Italiana di Neuropsicofarmacologia, volume 1, n. 2, dicembre 2000.
- RUDAS N., PINTOR G.P., *Vissuto del tempo e disagio adolescenziale*, in ORRÙ E., MAMELI T., FLORIS F. (a cura di), *Idee e Valori per il Duemila*, Tema, Cagliari, 2000.
- SCHIFANO et. al., 1995, *Aspetti clinici e peculiari dell'abuso di MDMA (Ecstasy)*, in *Bollettino Farmacodipendenze e Alcolismo*, XVII, 1.
- YESAVAGE, LEIER, DENARI & HOLLISTER, 1985, in *Hilgard's*, 1999, "Introduzione alla psicologia", Piccin, Padova.









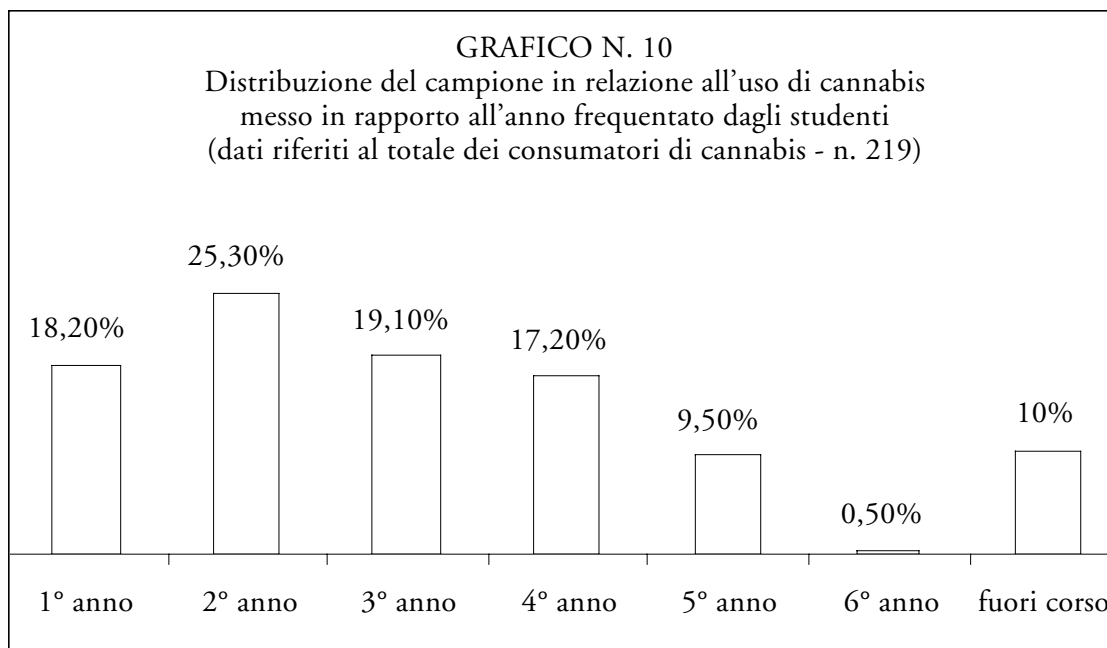
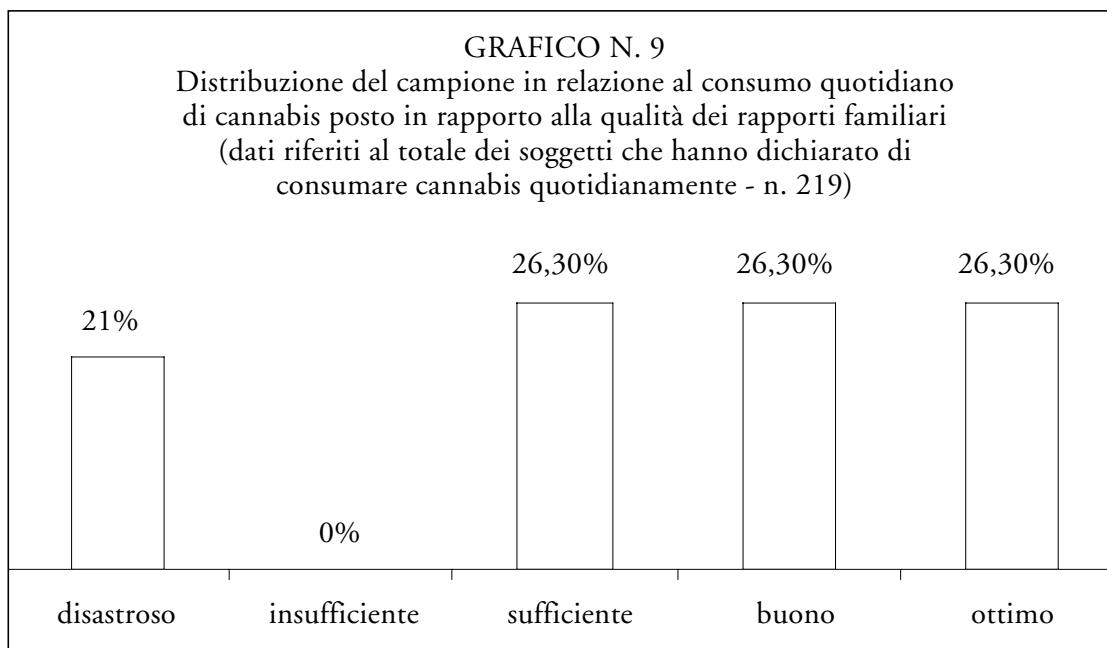


GRAFICO N. 11
Distribuzione del campione in relazione al consumo di cannabis
posto in relazione con il sesso dei consumatori
(dati riferiti al totale dei consumatori di cannabis - n. 219)

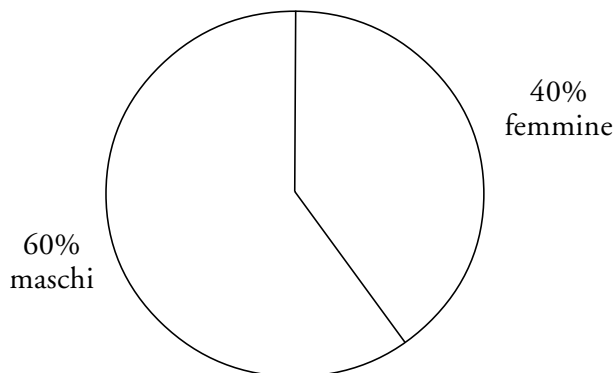
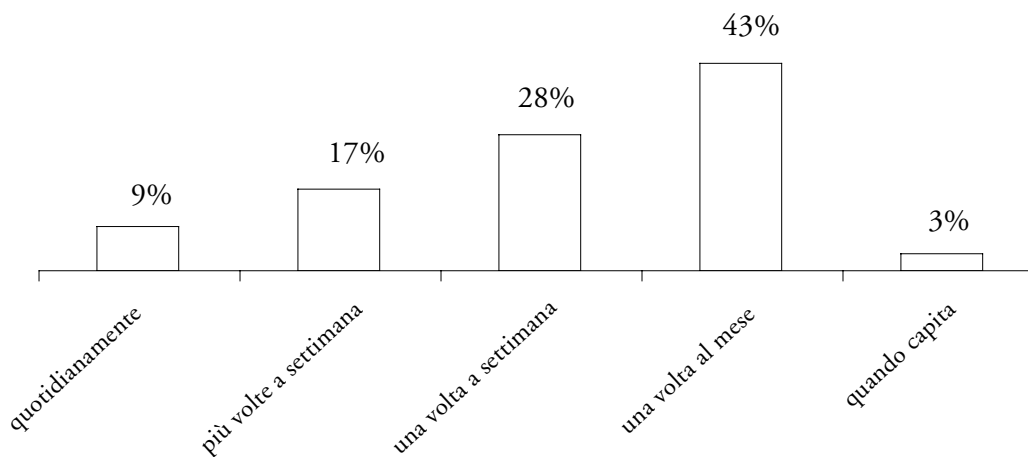
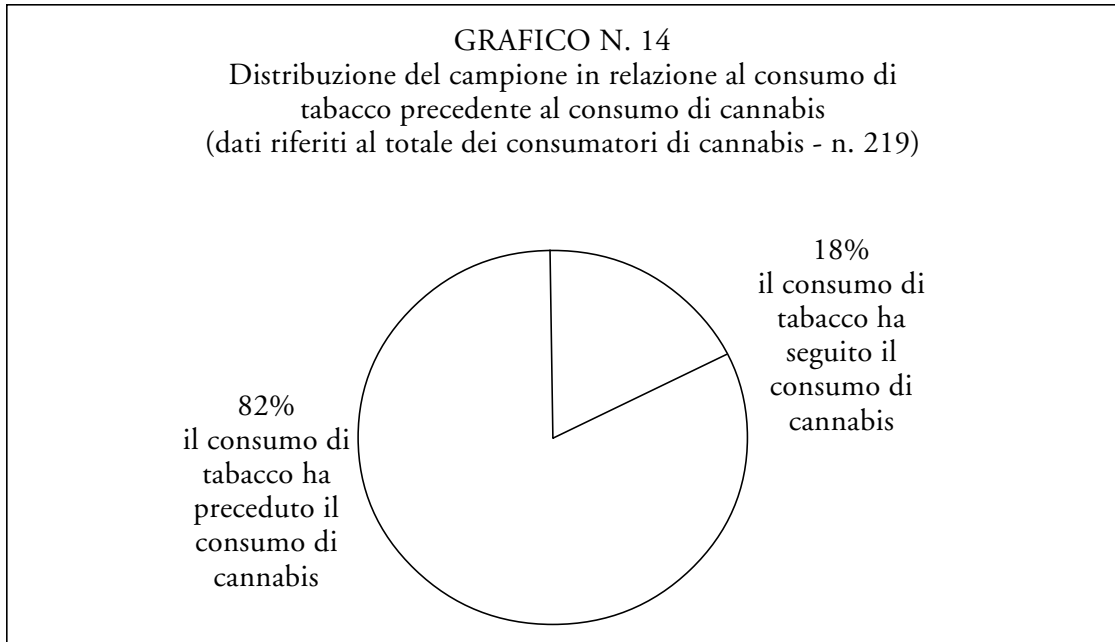
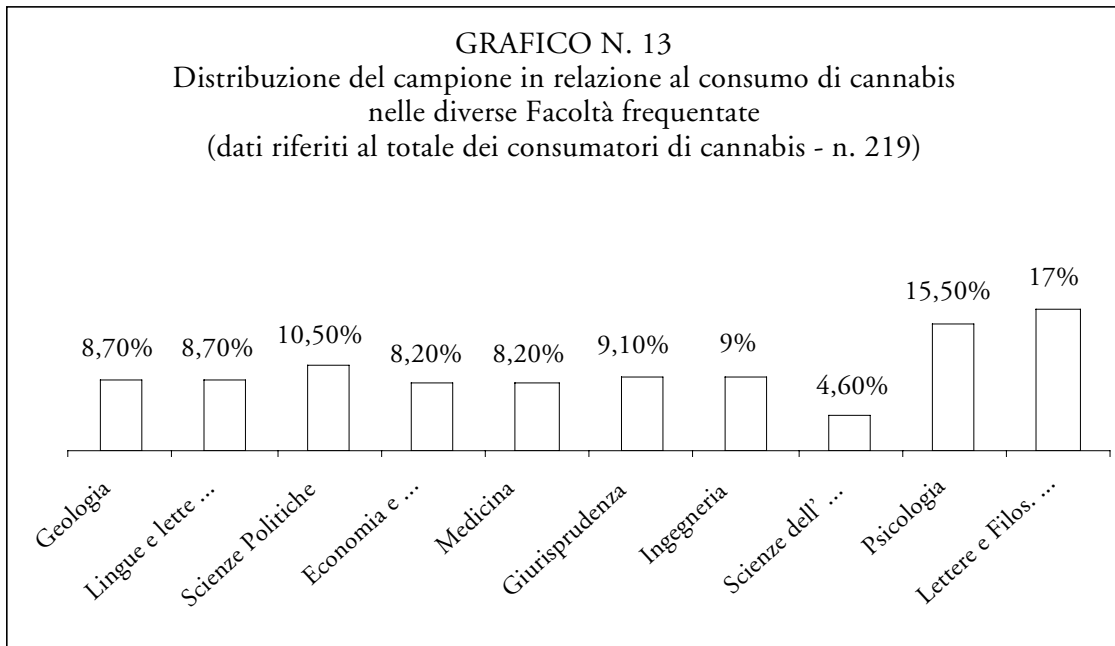
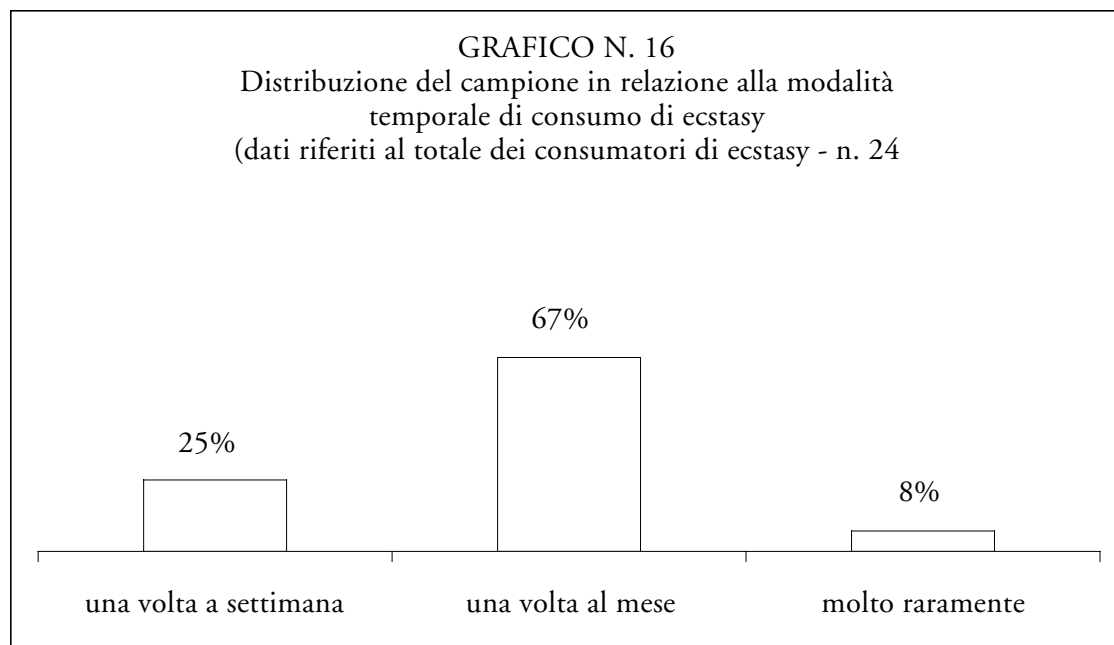
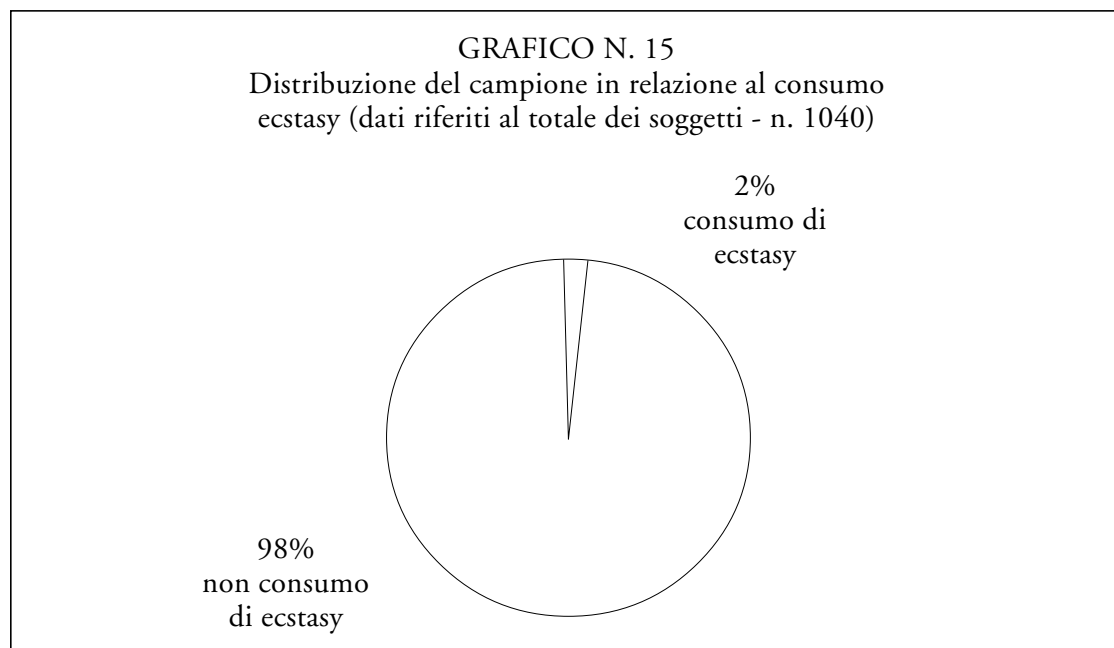
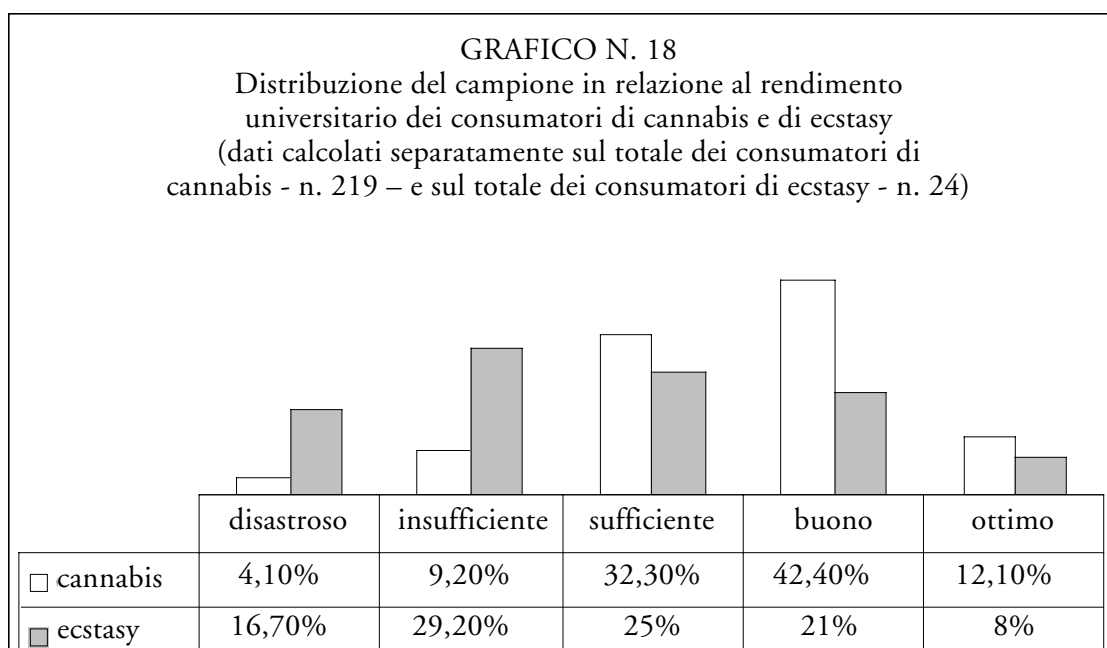
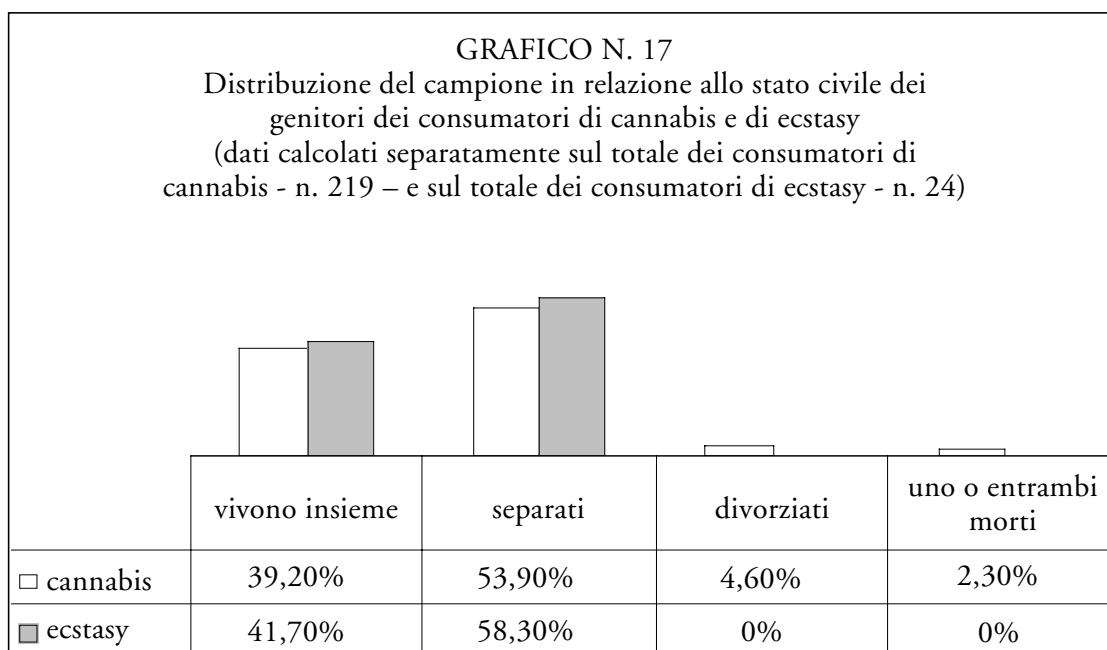


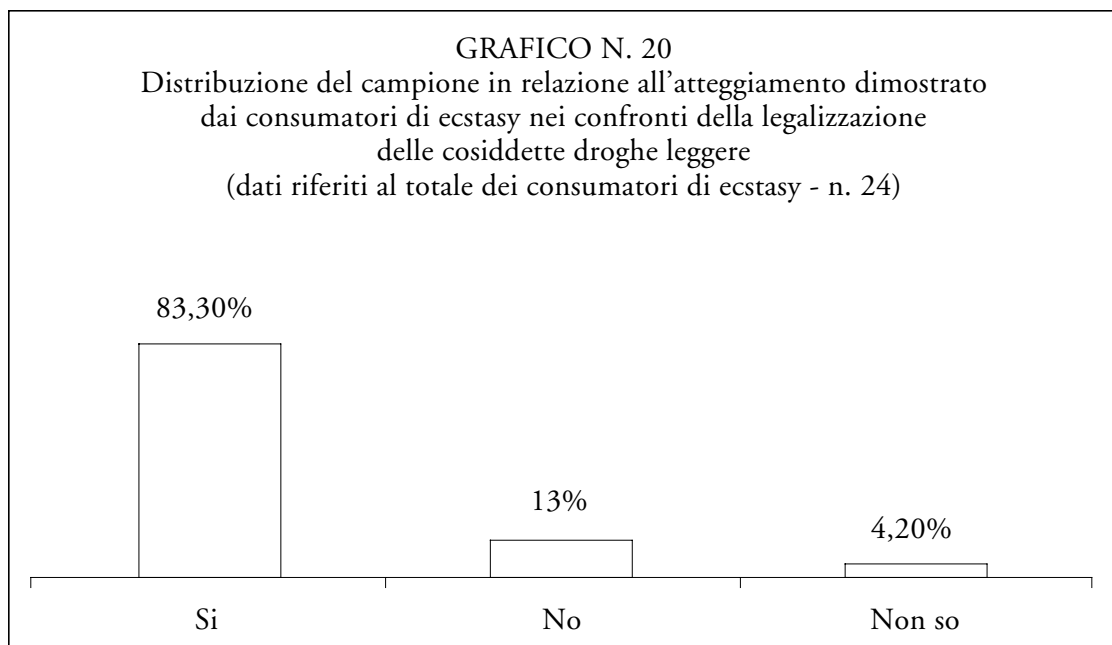
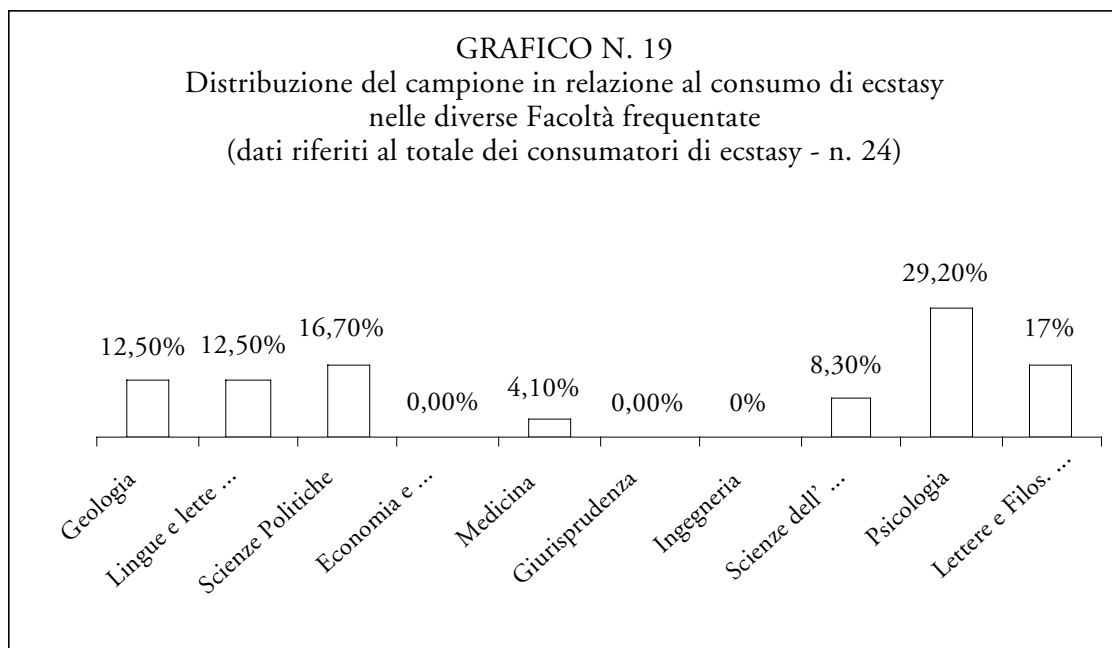
GRAFICO N. 12
Distribuzione del campione in relazione alla modalità
temporale di consumo di cannabis
(dati riferiti al totale dei consumatori di cannabis - n. 219)

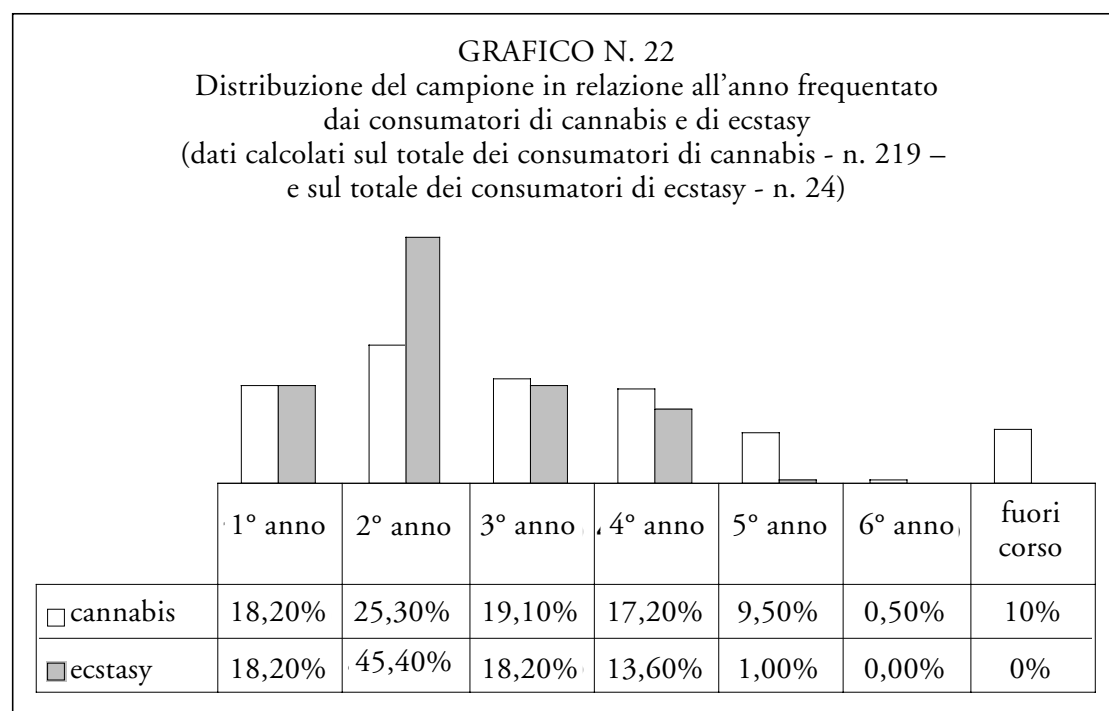
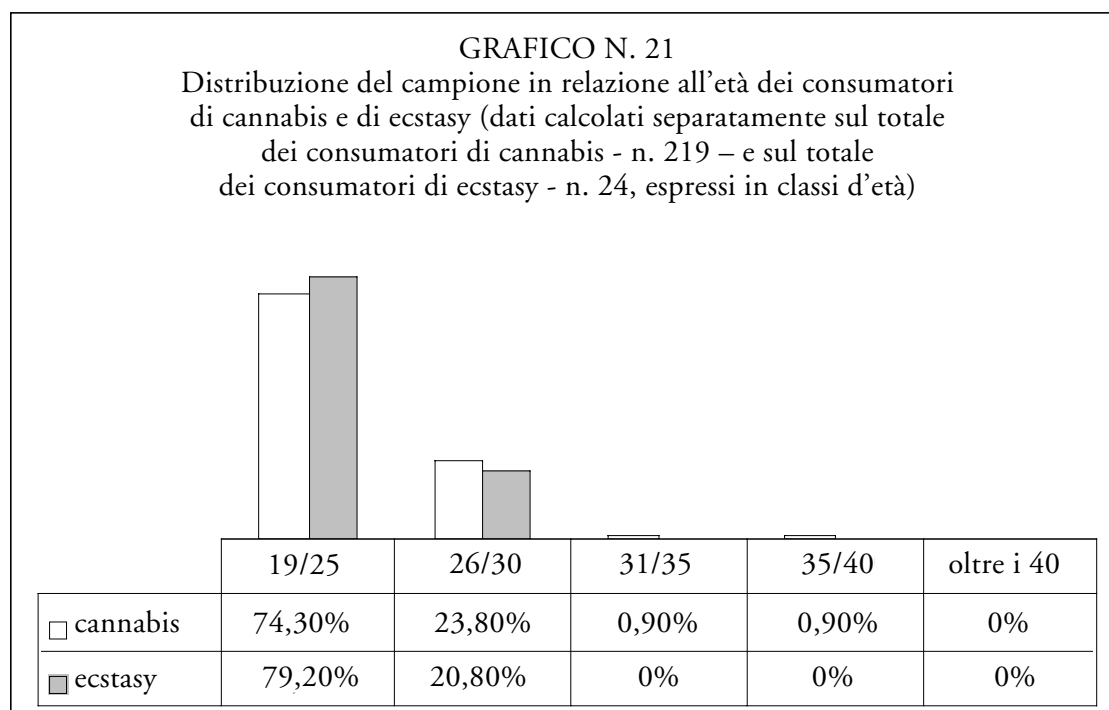












INDICE

INDICE

ENRICO FANNI: <i>L'esercizio della professione del chirurgo in Sardegna nei secoli XVI e XVII - Note preliminari su alcuni aspetti dell'arte sanitaria desunti dalle fonti documentarie</i>	Pag. 5
GIORGIO PUDDU: <i>Aspetti economici e diplomatico-consolari nella politica del Regno di Sardegna in età napoleonica (1806/1807)</i>	» 23
ALESSANDRA GUIGONI: <i>Piante americane in Sardegna: risultati preliminari di una ricerca tra le fonti sette-ottocentesche</i>	» 45
DANIELA MURGIA: <i>L'universale singolare e la «science de l'individuel» in Maurice Blondel</i>	» 77
MARIANGELA CORONA: <i>Michelstaedter. Vita e Forma</i>	» 115
MARCO LECIS: <i>Filofascismo e antifascismo: la «Nuova Sardegna» e la democrazia radicale sassarese negli anni dell'instaurazione del regime</i>	» 133
LUCA VARGIU: <i>Marcel Duchamp. Readymade e differenziazione estetica</i>	» 159
GIANLUCA SCROCCU: <i>Sandro Pertini e il PSI: dal superamento del «Fronte Popolare» al centro-sinistra (1955-1963)</i>	» 189
MARCELLO TANCA: <i>Siegfried Kracauer: sociologia, fenomenologia e critica della modernità</i>	» 221
VINICIO BUSACCHI: <i>Il Freud di Jürgen Habermas</i>	» 249
GIANLUIGI SASSU: <i>Atomismo e modernità in Charles Taylor</i>	» 277
CANDIDA MESSORI: <i>Democrazia e valori liberali in Ronald Dworkin</i>	» 299
LUCIA RANUZZI: <i>L'etica della cura e la sua ricezione in area di lingua tedesca</i>	» 335
SILVIA CONTI: <i>La ricerca individuale del bene e il valore "universale" della scelta</i>	» 353
MANUELA SULAS: <i>Le Encicliche di Giovanni Paolo II° - Sintesi di antropocentrismo e teocentrismo</i>	» 373
CLAUDIA GUENDALINA SIAS: <i>Alcuni cenni sul mutamento nel mondo pastorale in Sardegna. Il caso di Lula (Nu)</i>	» 399
MARIA PIA LAI GUAITA-SHARA ROCCHIGIANI: <i>Matrimonio - Separazione - Divorzio. Esperienza tra cultura e natura</i>	» 423
MARIA PIA LAI GUAITA-MARINELLA GIORDANU: <i>Università ed esperienza di droga</i>	» 445

Finito di stampare nel mese di maggio 2002
presso lo stabilimento litotipografico
PRESS COLOR – Via Beethoven, 14
09045 Quartu S. Elena (CA)
per conto delle Edizioni **AV** di Antonino Valveri
Via M. De Martis, 6 – 09121 Cagliari