

ACCADEMIA MARCHIGIANA DI SCIENZE LETTERE ED ARTI

# MEMORIE

Volume XXVIII

(1989 - 1990)

Ancona 1995

ACCADEMIA MARCHIGIANA DI SCIENZE LETTERE ED ARTI

# MEMORIE

Volume XXVIII  
(1989 - 1990)

Ancona 1995

## PRESENTAZIONE

Con grave ritardo pubblichiamo il XXVIII volume delle "Memorie" relativo all'anno accademico 1989-1990. Le difficoltà che abbiamo incontrato sono quelle ormai ben note: l'indisponibilità di adeguati mezzi finanziari e il ritardo con cui alcuni relatori restituiscono il testo debitamente corretto dei loro contributi.

Al fine di non ritardare ulteriormente la stampa del presente volume, dopo aver doverosamente contattato i relatori, siamo stati costretti a rinunciare alla pubblicazione dei seguenti contributi: *Pasolini: una disperata vitalità*, conferenza tenuta dal Prof. Luigi Martellini il 6 ottobre 1990; *Scienza e produzione letteraria in Roma antica*, conferenza tenuta dal Prof. Piergiorgio Parroni il 27 ottobre 1989; *La vittoria sul bacillo di Koch e sue conseguenze sociali*, conferenza tenuta dal Prof. Pio Natale il 24 marzo 1990; *Ermetismo e fenomenologia* in Vittorio Sereni, conferenza tenuta dal Prof. Alfredo Luzi il 7 aprile 1990 e le relazioni del Prof. Carlo Pirovano e del Prof. Pietro Zampetti tenute in occasione della presentazione del volume sul Seicento de *La pittura in Italia*, pubblicato dalla Casa Editrice Electa.

Abbiamo ritenuto opportuno aggiungere il testo della conferenza *Che cosa c'insegna oggi l'antropologia*, tenuta dal Prof. Vittorio Lanternari l'11 maggio 1989.

Possiamo però prendere atto con soddisfazione che il volume XXIX, relativo all'anno accademico 1990-1991, è in corso di stampa e potrà essere distribuito quanto prima.

Ci sembra di poter affermare che il contenuto di questo volume dimostri l'elevata qualità delle relazioni, svolte in gran parte da nostri soci, e il rilevante equilibrio che si è riusciti a realizzare tra i contributi umanistici e quelli scientifici e tecnologici.

È opportuno ricordare che nei giorni 30-31 maggio 1989 l'Accademia ha organizzato il Convegno nazionale su il tema *Ungaretti e i classici*, di cui l'Editrice Studium di Roma ha pubblicato i relativi Atti. Nel gennaio 1990, inoltre, è stato pubblicato dalla Casa Editrice La Lucerna di Ancona il volume relativo agli Atti del Convegno nazionale sul *Il pensiero scientifico di Vito Volterra*. Nello stesso anno, inoltre, la Casa Editrice Studium ha pubblicato *Leopardi e noi. La vertigine cosmica*, volume che raccoglie gli Atti del Convegno nazionale organizzato dall'Accademia sul tema *Leopardi e noi in prospettiva 2000*.

Questo volume delle "Memorie" conferma, pertanto, il costante im-

pegno culturale della nostra Accademia, rivolto allo studio dei problemi marchigiani, alla valorizzazione dei nostri studiosi, ed alla cultura intesa nel suo significato universale.

Prof. Alfredo Trifogli  
Presidente della Accademia Marchigiana  
di Scienze Lettere ed Arti

INAUGURAZIONE  
DELL'ANNO ACCADEMICO  
1989-1990

INAUGURAZIONE ANNO ACCADEMICO 1989/1990

**Manifestazione in onore dell'editore marchigiano Bompiani**

*Aula Magna della Facoltà di Economia e Commercio - Palazzo degli Anziani - 11 novembre 1989*

ALFREDO TRIFOGLI

A nome dell'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti rivolgo un cordiale saluto a tutti gli intervenuti, alle Autorità e, tra esse, al rappresentante della Regione, vice presidente della Giunta Regionale Avvocato Venarucci e al Sindaco di Ancona Dottor Del Mastro. Naturalmente rivolgo il più cordiale saluto di benvenuto al conte Valentino Bompiani, che noi intendiamo onorare con questa manifestazione, e ad altri due illustri ospiti che parleranno di Valentino Bompiani, precisamente allo scrittore Raffaele La Capria, al Prof. Giuseppe Zaccaria autore del volume intitolato *Caro Bompiani* e al dottor Mario Andreose, direttore letterario del gruppo editoriale Fabbri.

Nell'ottobre del 1988 Valentino Bompiani compiva 90 anni di età. Prendemmo subito contatto con lui per invitarlo ad un incontro organizzato in suo onore. Ci rispose con cortese sollecitudine aderendo al nostro invito a questa manifestazione che avrebbe dovuto avvenire entro l'anno 1988. Impreviste difficoltà impedirono la realizzazione della iniziativa a breve scadenza. Nel frattempo Milano, come era giusto e doveroso, progettò e organizzò una serie di importanti iniziative e particolarmente organizzò una grande mostra sull'intera attività di Valentino Bompiani denominata "Valentino Bompiani: idee per la cultura", di cui è rimasto come efficace documentazione un bellissimo catalogo. Allora dovemmo aspettare la chiusura della manifestazioni milanesi, ci rimettemmo in contatto e riuscimmo a concordare questa data. Siamo profondamente grati al conte Valentino Bompiani per questa sua disponibilità e per questa sua partecipazione ad una riunione resa ancor più solenne per la sua coincidenza con la tradizionale inaugurazione annuale dell'Anno Accademico 1989/1990.

Perché questa nostra insistenza, questa nostra decisa volontà di incontrarci con uno dei più importanti editori italiani? C'è anzitutto una ragione di carattere istituzionale. Lo Statuto dell'Accademia ci impone non solo di incrementare il progresso, la diffusione delle Scienze, delle Lettere, delle Arti nonché delle loro applicazioni e di promuovere studi e ricerche, ma ci impone anche di far conoscere e valorizzare i marchigiani che si siano particolarmente distinti nei settori in cui l'Accademia opera.

Valentino Bompiani è nato, sia pure per caso, come egli ha scritto, ad Ascoli Piceno, da una famiglia di origine anconitana, ed è quindi marchigiano a tutti gli effetti, anche se la sua vita si è svolta in gran parte fuori

delle Marche. Ad Ascoli Piceno ha trascorso i primissimi anni della sua vita. Era infatti figlio di un ufficiale che raggiunse il grado di generale e quindi Valentino seguì il padre a Roma, a Torino, a Reggio Calabria, a Perugia, a Venezia e Verona. Forse quest'ultima città è quella che più delle altre lo avvicinò a quel mondo che caratterizzò l'intera esistenza di Valentino Bompiani. Infatti a Verona egli fece le sue prime esperienze lavorando con il grande editore Mondadori. Successivamente, e non intendo soffermarmi sui particolari, si trasferì a Milano ove iniziò una propria attività editoriale in mezzo a tante difficoltà, ma sempre con grande entusiasmo, con grande amore per la cultura e per questa professione.

Secondo le intenzioni della famiglia, avrebbe dovuto proseguire le tradizioni familiari e diventare ufficiale di marina, ma un imprevisto incidente gli impedì di dare gli esami di ammissione alla Accademia Navale di Livorno. Iniziò, dunque, la sua attività di editore in piena autonomia, con vicende che andrebbero raccontate, ma è possibile leggerle estesamente in varie pubblicazioni. Da esse comunque si ricava che per Bompiani fare l'editore significava non solo esercitare una professione, ma un modo esemplare di impegnare totalmente se stesso al servizio della cultura e dell'arte.

Abbiamo tanto desiderato averlo oggi tra noi perché ritenevamo doveroso ringraziarlo per ciò che egli in sessanta anni di operosità prestigiosa ha dato a me, a coloro che hanno la mia età ed alle generazioni successive: molti di noi possono quasi certamente affermare che il primo nucleo della biblioteca personale era costituito dai libri dell'editrice Bompiani, importanti per il contenuto, splendidi per la veste grafica. E questo lo dico anche come figlio di un tipografo, che ha quindi nel sangue questa passione per l'arte grafica.

Di lui parleranno autorevolmente Raffaele La Capria e Giuseppe Zaccaria, ma vorrei che mi permettete di sottolineare alcuni aspetti della sua personalità, quelli che mi hanno particolarmente colpito.

Valentino Bompiani, in uno dei suoi scritti, dice che ci sono vari tipi di editori. C'è l'editore ideologico, quello letterario, quello "Barnum", quello che va alla ricerca di successi spettacolari; il tipografo preoccupato prevalentemente della realizzazione grafica, dei problemi finanziari ad essa collegati; il tipografo "crede" che porta avanti, cioè, una tradizione senza talvolta che sia quella la sua effettiva vocazione; l'editore enciclopedico che stampa di tutto e che si interessa di tutto in maniera superficiale; l'editore popolare, l'editore di pronto intervento, pronto cioè ad affermare l'occasione per ottenere un successo che illustri certi episodi del momento; c'è, infine, l'editore protagonista, che egli definisce in questo modo: "colui che riesce a trasferire nelle scelte editoriali la propria natura, la curiosità, le esigenze, la soddisfazione, l'orgoglio, i dubbi e le speranze che sono nell'aria e che vengono condivise dai lettori potenziali". Aggiunge poi che l'editore non ideologico non dice al lettore quello che deve pensare, ma lo apre alle contrad-

dizioni del proprio tempo, perché possa ragionare come vuole e crescere come crede. Allora da questa definizione dell'editore protagonista, dell'editore non ideologico e da questi giudizi non del tutto positivi sulle altre categorie di editori, non mi pare che sia difficile individuare quello che Valentino Bompiani intendeva essere a quello che effettivamente è stato ed è.

Il rispetto per l'uomo e per i lettori, considerare l'attività dell'editore come un modo essenziale di far cultura nel senso più autentico, il suo richiamo costante ai valori della coscienza, del dovere morale, emergono da tutta la sua attività e dai suoi scritti.

Un editore, ha ancora affermato Bompiani, se vuol dare il meglio di sé, deve avere come punto di riferimento non il successo, ma la coscienza, questo è ovvio, vale per tutte le professioni, ma la coscienza intesa come consapevolezza di fare qualche cosa perché non si può non farlo. Dunque non dobbiamo mai dimenticare la natura, la complessità, la dimensione infinita del valore dell'uomo; al centro delle sue attenzioni c'è l'uomo che ha bisogno di cultura e che per far cultura e per crescere culturalmente ha bisogno di un mezzo fondamentale qual è il libro.

C'è poi una sua definizione dell'uomo che mi è sembrata molto bella e poetica: "L'uomo ha - egli dice - dimensioni che vanno dal diabolico al divino... È un gigante, l'uomo, che raccoglie soltanto molluschi, ma sotto le stelle". Essenziale è dunque questa sua concezione dell'uomo aperto a tutte le esigenze della sua personalità, al fondamentale bisogno di crescere nel senso più ampio della parola.

Bompiani ritiene che questo tipo di editoria ai nostri tempi corre il rischio di estinguersi tra i denti della macchina industriale, ma continua a credere che nell'attività di editore, quale egli la concepisce, malgrado gli eccessi di valutazione dovuti all'entusiasmo, debba sopravvivere una preveggente fiducia nel libro, la volontà di affidarsi all'intuizione invece che al marketing. Se ciò non fosse, se l'editore fosse soltanto pieno d'occhi, di calcoli, di uffici studi, la sua figura si dissolverebbe in quella anonima e cieca del moltiplicatore, in concorrenza con gli allettamenti di più facile presa.

Fare cultura, dunque, in questo senso significa individuare gli scrittori di talento e rischiare su di loro per puro amore delle cultura. Pertanto la validità economica di un editore non può prescindere mai dalla validità culturale dei testi che si pubblicano. I bestsellers passano - dice ancora Bompiani - i veri scrittori restano. Si pubblicano libri che si sarebbe voluto scrivere - precisa ancora Bompiani - servendosi di chi sa far meglio di noi.

Queste profonde convinzioni, che hanno costituito il patrimonio ideale dell'uomo, trovano riscontro nella sua attività pratica. I due relatori, Raffaele La Capria e Giuseppe Zaccaria parleranno di questi libri, di questi autori che con tanta acutezza, con così profonda intuizione e preveggente

sui tempi, Valentino Bompiani ha pubblicato e valorizzato.

A me sembra di poter arrivare a questa conclusione: le voci più rappresentative della cultura, della narrativa, della saggistica italiana, europea, americana, hanno trovato in Bompiani, spesso con un anticipo di molti anni, - si pensi ad esempio ai premi Nobel che ha pubblicato quando ancora questi grandi scrittori erano ben lontani dall'aver riconoscimenti anche al solo livello nazionale - il sensibile, generoso editore, pronto a scoprire i talenti, abile nel valorizzarli e divulgarli.

Ciò gli è stato possibile grazie alla sua cultura di grande umanista: ne abbiamo avuto una riprova ieri sera quando abbiamo sentito Valentino Bompiani impreziosire il nostro incontro con citazioni di Leopardi e di Shakespeare, recitate a memoria, viva testimonianza della sua cultura, della sua formidabile memoria e della vitalità straordinaria che tutti gli riconoscono.

Ciò è stato possibile, dicevo, grazie alla sua cultura di grande umanista, al suo disinteressato amore per la cultura di cui ha sempre sostenuto il primato su tutte le altre attività dell'uomo e grazie anche a questa sua straordinaria capacità di immedesimarsi con le esigenze del suo tempo e con i suoi più acuti e importanti interpreti.

Per quanto riguarda la sua attività di editore cito solo un'opera che rappresenta la più memorabile impresa dell'editore Bompiani, il "Dizionario degli autori di tutti i tempi e di tutte le letterature". Cominciò a pensarci nel 1936, con il proposito di mettere in salvo con la memoria e lo studio di chi conosceva le opere, tutto ciò che l'uomo ha scritto nei millenni. Una impresa gigantesca che è riuscito a realizzare in quegli anni difficili, soffermiamoci su questa definizione che egli ci ha dato: "Mettere in salvo, con la memoria e lo studio", come se prevedesse quello che era alle porte, quella terribile guerra che ha distrutto tante cose preziose. Allora aveva avvertito anche questo: occorreva assumere iniziative per difendere e salvare questo patrimonio. Una impresa difficilissima complicata dalle vicende belliche: nel 1943 vennero i bombardamenti aerei su Milano e gran parte del materiale e del piombo già pronto per la stampa andò distrutto. Bompiani si trasferì a Firenze con la sua équipe di 55 persone e portò avanti durante la guerra questo lavoro, e nel 1946 pubblicò il primo volume di questa opera gigantesca.

Ma bisognava vendere quest'opera che ancora non c'era, di cui esisteva solo il primo volume. Bompiani ebbe allora una straordinaria intuizione: era necessario incontrare personalmente i librai d'Italia. Il lungo viaggio dette sorprendenti risultati: i librai, colpiti dalla novità di un editore che si trasforma in commesso viaggiatore e dalla originalità dell'impresa editoriale, prenotarono 10.000 copie dell'opera assicurando così la realizzazione dell'intero progetto.

Ora tutto questo dimostra l'abilità dell'imprenditore sostenuto dalle

sue doti di uomo di cultura: egli non rinunciando ai suoi ideali ed ai suoi progetti, aveva ben presente la concretezza degli aspetti finanziari.

A questo proposito ho trovato una frase di Bompiani che mi sembra molto bella: "Ho iniziato la mia attività privo di mezzi finanziari; come editore, allora e successivamente, sono vissuto e ho potuto lavorare solo perché mi hanno fatto credito. Che cosa davo in garanzia? Soltanto la buona fede e l'entusiasmo di un piccolo, giovane editore che voleva fare cose più grandi dei suoi mezzi".

Proprio grazie a questo entusiasmo e a questa sua avvedutezza non solo questa opera gigantesca fu realizzata, ma l'attività editoriale della Bompiani ebbe il successo e lo sviluppo che tutti conoscono.

È fin troppo evidente che una personalità come quella di Valentino Bompiani, così ricca sul piano umano e su quello degli interessi culturali, non poteva accontentarsi di successi editoriali. Cito soltanto, perché ne parleranno più ampiamente e più autorevolmente di me i due relatori, le sue opere letterarie. Nel 1974 scrive *Via Privata*, nel 1986 *Dialoghi a distanza*, in cui ci sono presentazioni fulminee di molti scrittori del '90. Inoltre coltiva un vivo interesse per il teatro e scrive testi teatrali molto importanti: nel 1931 *L'amante virtuosa*, poi *La domenica si riposa* e *Albertina* che girò il mondo insieme al *Lamento di Orfeo*.

Accanto a questa sua attività letterarie va ricordata la sua attività di pittore e questa sera nella Galleria d'arte Puccini sarà inaugurata una rassegna di suoi dipinti. Nel catalogo della Mostra milanese c'è una parte dedicata a una mostra delle sue opere pittoriche organizzata all'interno della grande mostra che gli è stata dedicata. Nella presentazione Vittorio Sgarbi, scrive: "Bompiani ha vissuto molti mondi, è stato contemporaneo di esperienze contraddittorie, di D'Annunzio e dei dadaisti, di Malraux e dei surrealisti, di Flaiano e di Warhol, e tutto questo si vede nei suoi divertimenti grafici e pittorici, senza incongruenze o cedimenti. Lui, Valentino, è sereno, olimpico, come il quadro che spalanca i suoi occhi dolci e fulminei del Vesuvio, divinità leggera e volatile che ha visto tutto, ma non ha ancora finito di divertirsi".

Ieri sera Bompiani, ripensando alla sua attività, ha detto: "Mi sono tanto divertito". Credo che sia la cosa più bella che si possa dire di se stessi e del proprio lavoro.

Nel 1988 Valentino Bompiani pubblica un libro intitolato *Il mestiere dell'editore* in cui parla nella prima parte dei più grandi editori del nostro paese e nella seconda di se stesso. A proposito dell'editore Arnoldo Mondadori scrive: "Quando si dice "un genio", si pensa normalmente agli artisti, agli inventori, qualche volta ai grandi politici, ma c'è un'altra genialità applicata alla vita. Un genio nella vita è colui che imposta l'intelligenza con la natura, le idee coi sentimenti, la giornata col tempo, in un equilibrio autonomo che ad ogni momento è sul punto di rompersi se il genio non lo

legasse a se stesso". Questa definizione di Mondadori, ritengo che a buon diritto possa essere rivolta anche a Valentino Bompiani che di se stesso dice oggi quanto segue: "Ora guardo i libri come si guarda nel ricordo un paesaggio amato e perduto, col senso in più che quel paesaggio è la vita stessa illuminata dalle sue sorprese e dalla sua ricchezza".

Questo è lo stato d'animo con cui Valentino Bompiani guarda alla sua straordinaria attività. Io mi permetto soltanto di aggiungere che questo "paesaggio", che egli ricorda come "amato e perduto", non ritengo che sia perduto, perché è presente in maniera vitale nella coscienza e nella cultura del nostro paese e di tutti coloro che nel mondo hanno potuto utilizzare gli straordinari risultati del suo impegno per la cultura e l'arte.

Vorrei poi aggiungere, una piccola storia anconitana. Adesso parlo come editore: questo forse pochi lo sanno, ma da cinque anni, insieme ad alcuni amici, abbiamo fondato qui in Ancona una casa editrice sotto forma di cooperativa a responsabilità limitata, col proposito di aiutare studiosi marchigiani, e particolarmente i giovani, a pubblicare i propri lavori e di rendere un servizio agli Enti locali che pubblicano anche cose interessanti, ma non riescono a farle conoscere, perché non sono in grado di organizzare una razionale distribuzione. Abbiamo dato a questa Casa Editrice il nome di una antica esperienza editoriale che si era sviluppata ad Ancona e nelle Marche negli anni '20: "La Lucerna". Un uomo geniale partì con grande entusiasmo, fondò la rivista *La Lucerna* che ebbe una circolazione nazionale: sulla rivista scrivevano Ada Negri, Luigi Pirandello e tanti altri. Accanto alla rivista vennero pubblicati parecchi volumi: ad esempio, la prima edizione di Fabio Tombari, *Tutta Frusaglia*, fu pubblicata da questa editrice anconitana. Abbiamo voluto riprendere questa tradizione e abbiamo pubblicato già una ventina di titoli. Non so se riusciremo a sopravvivere, perché è difficile il mestiere dell'editore. Comunque il primo volume che noi abbiamo pubblicato è costituito dagli atti del Convegno organizzato dall'Accademia su "Manzoni, tra storia e attualità". Il volume, che ha avuto un notevole successo, è esaurito. Abbiamo un'ultima copia, Signor Conte, ed abbiamo deciso di fargliene omaggio.

Accompagno questo piccolo dono con un altro volume: "Aspetti della cultura del '900", sempre edito dalla "Lucerna", che contiene interventi di vari scrittori, tra cui Carlo Bo, Mario Luzi, Italo Mancini, Bruno Molaioli: è un tentativo di tracciare un bilancio su alcuni aspetti essenziali della cultura del '900. Penso infine che, come pittore, possa gradire il catalogo di una grande mostra che l'Accademia ha dedicato nel 1980 a Corrado Cagli, all'anconitano.

1) Il Prof. Trifogli consegna infine il diploma, disegnato a suo tempo da Bruno da Osimo, a Valentino Bompiani con cui egli viene annoverato tra i soci d'onore dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.

2) Nell'ambito della manifestazione sono stati consegnati i due Premi annualmente banditi dall'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti intitolati a Giovanni Crocioni, fondatore e primo Presidente dell'Accademia.

I vincitori premiati sono stati Fabio Ionni con la tesi di laurea dedicata a "Sigismondo Martini. Un episodio realista di fine Ottocento" e Emanuela Lucciarini, con lo studio "Dino Garrone, la fiaba della modernità".



## SALUTI DELLE AUTORITÀ

PATRIZIO VENARUCCI

Caro Maestro, mi consenta di chiamarla così, signore e signori, è con grande entusiasmo che porto a Valentino Bompiani il saluto della Regione Marche e quello mio personale. Non dirò molte cose perché ogni parola, anche la più aulica, potrebbe apparire poca cosa di fronte alla grandezza del personaggio. Una vita di lavoro e di impegno, un esempio di continuità, di fermezza, di genialità ma anche di saggezza. Essere imprenditore nel campo culturale è indubbiamente una delle strade più difficili da percorrere.

Conciliare l'interesse di una grande casa editrice salvaguardando, anzi esaltando i massimi livelli qualitativi, dare grande spazio ad autori d'avanguardia in tempi storici spesso difficili, sono caratteristiche comuni soltanto ai grandi dell'editoria. Il successo del Bompiani editore ma anche giornalista, scrittore e pittore, non è soltanto il frutto di grandi doti intellettuali e culturali, ma anche l'espressione di serietà, di umanità, di dedizione, di capacità lavorativa ed organizzativa. È soprattutto manifestazione di valori come la fiducia negli altri ed in se stesso, nella società in cui si vive, in cui si lavora, in ultima analisi la fiducia nella vita. Non spetta a me ricordare in questa sede le tappe, i traguardi più prestigiosi raggiunti da Valentino Bompiani. Una cosa voglio però sottolineare: la letteratura europea e non soltanto europea degli ultimi 50 anni, senza Bompiani sarebbe stata diversa ed a nessuno può sfuggire l'importanza e la grandezza di questa constatazione. È quindi con una certa emozione e con la sicurezza di rappresentare il sentimento di tutti i marchigiani, che ringrazio Valentino Bompiani di essere oggi tra noi, di dare con la sua presenza in Ancona una gratificazione ed insieme un grande momento a tutta la nostra regione. Ci sentiamo non solo degnamente rappresentati, ma valorizzati ed onorati da questa conterraneità. Non si tratta soltanto di natali comuni, ma anche di matrici comuni, di valori largamente condivisi, di doti umane e professionali che vorremmo elevare a simbolo delle nostre Marche e ad esempio per i nostri giovani. Grazie Maestro.

FRANCO DEL MASTRO

Professor Trifogli, autorità, gentili signore e signori, graditissimi ospiti, sono particolarmente lieto in questa preziosa occasione di portare il saluto della città di Ancona a tutti i presenti, ma soprattutto di esternare i più fervidi e sentiti auguri a Valentino Bompiani. Egli da buon marchigiano ha saputo mettere a frutto le proprie potenzialità in molti versanti con la tenacia che distingue appunto i marchigiani e al tempo stesso con la non ostentazione dei propri meriti. Tutto ciò in una lucida longevità che, aggiungo, fortunatamente, è sempre più spesso caratteristica di uomini di indiscusso valore. Ma certo non devo essere io a tessere le lodi di questa personalità poiché certamente è difficile trovare qualcuno che non solo in Italia, non conosca questo nome e perché altri illustri scrittori e critici lo hanno fatto e lo faranno meglio di me. Quello che però devo dire è che questo incontro di oggi rappresenta senza dubbio un momento di crescita culturale per la nostra comunità e per questo voglio esprimere gratitudine al presidente Trifogli perché l'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti ha sempre avuto nei suoi intenti, e continua ad avere, l'accoglimento di proposte e di incontri e di manifestazioni che hanno una costante significativa: l'alto livello culturale e scientifico. Ma per la manifestazione di oggi sono particolarmente grato all'Accademia poiché mi offre l'opportunità di incontrare un uomo come Bompiani, che qui ringrazio, per aver voluto festeggiare questo non trascurabile traguardo, 91 anni, nella nostra città e perché proprio in questa occasione ha voluto farci un regalo, consentendoci di ammirare le sue opere pittoriche alla Galleria Puccini. Non posso tralasciare in proposito di ringraziare anche la Galleria Puccini e i suoi collaboratori per l'impegno operativo e propositivo che la distingue nell'ambito di tutta una serie di iniziative che le gallerie private anconitane e le associazioni culturali in genere stanno con sempre maggiore frequenza portando all'attenzione del panorama culturale italiano. Certo, non sarà facile riproporre incontri così ricchi di interesse come quello di oggi, non sarà facile, dicevo, perché esistono purtroppo pochi uomini come Valentino Bompiani, di così limpido e poliedrico ingegno e quei pochi ci fanno sentire orgogliosi di essere marchigiani. Un uomo, Bompiani, che mi piacerebbe definire imprenditore artista e allo stesso tempo artista dell'imprenditoria, un uomo che non ha uguali nel panorama della cultura italiana contemporanea, una personalità che ha spaziato dal giornalismo all'editoria, alla pittura, alla commedia teatrale. Per tutto questo penso Bompiani debba costituire un esempio di vita, di saggezza, di equilibrio morale ed artistico e tanto più di capacità imprenditoriale per i giovani che vogliono avvicinarsi a questo difficile settore di lavoro. Sarebbe forse utile oggi che oltre ad una moderna gestione aziendale, i giovani imparassero anche quanto di nobile c'è nell'artigianalità: solo con una grande sensibilità di uomo, non meno che di artista si può

condurre, come Bompiani ha condotto, facendosi guidare sempre dalla misura dell'attualità, un organismo editoriale aderente alla vita e al pensiero moderno e che ospita i più grandi nomi del nostro tempo. Per tutto quello che Valentino Bompiani rappresenta per le Marche per l'Italia, e io credo anche per Ancona, perché mi ha detto poco fa che la sua famiglia ha antichissime tradizioni anconitane in quanto è originaria di Torrette, gli porgiamo un ringraziamento sentito e gli rinnoviamo gli auguri veramente più affettuosi a nome di tutta la città di Ancona.

GIUSEPPE ZACCARIA

## RITRATTO DI VALENTINO BOMPIANI

Si potrebbe domandare, a Valentino Bompiani, se ha avvertito prima la vocazione dell'editore o quella dello scrittore. Le date, così a ridosso, rischiano di complicare il problema: nel 1929 Bompiani fonda la sua casa editrice, dopo essere stato segretario generale della Mondadori; del 1930 è la sua prima commedia, *L'amante virtuosa*, che ottiene il premio Ferdinando Martini (tra i giudici c'erano Pirandello e Borgese). Ma la domanda, a ben vedere, non ha senso, per quella «contemporaneità» di interessi e di ragioni che lega, nelle sue varie fasi, la militanza intellettuale e culturale di Bompiani. Sul percorso dello sviluppo diacronico è sempre possibile operare dei tagli sincronici, in cui si contemperano e si attualizzano le diverse qualità dell'editore, del commediografo, dell'autobiografo, del saggista, del pittore. Fra queste forme di esperienza c'è, in altri termini, una circolarità di rapporti che dà un senso profondamente unitario, direi quasi necessario, a un'avventura della parola – la propria e quella degli altri – che resta fra le più straordinarie e singolari del Novecento.

Non posso soffermarmi più di tanto sull'attività editoriale, che è del resto ampiamente nota, consegnata oramai, nelle sue linee essenziali, alla storia. Basti dire che, nel giro di pochissimi anni, la fisionomia della casa editrice appare già nettamente configurata nelle sue linee portanti: la «letteraria», titolo di una collana (1930) che ha pubblicato, spesso al loro esordio, i nomi più prestigiosi della letteratura contemporanea; l'«Almanacco letterario» (1930), una specie di moderno «convivio» fra l'editore, gli autori, i grafici, il pubblico e la cultura del presente; la linea scientifico-filosofica, dalle «Avventure del pensiero» (1933), a carattere altamente divulgativo, a «Idee nuove» (1934), che hanno contribuito in maniera decisiva a provincializzare la cultura italiana, sottraendola alle secche dell'idealismo imperante (se ne sono occupati, nel tempo, Antonio Banfi, Enzo Paci e Umberto Eco). Poi è la volta delle mitiche collane nate fra gli anni Trenta e Quaranta, alle quali concorrono le forze migliori dell'intelligenza del tempo: dai «Grandi ritorni» (1938) a «Pantheon» (1940), da «Corona» (1942) a «Centonovelle» (1943), senza dimenticare «La zattera» (1942), che, concepita per rispondere alle esigenze della guerra, inaugura, con il suo formato ridotto (otto centimetri per tredici), la moderna concezione del tascabile. Nasce in questi stessi anni il *Dizionario letterario delle opere, dei personaggi e degli autori di tutti i tempi e di tutte le letterature*, un'opera, uscita poi nel

dopoguerra, unica nel suo genere per le risorse profuse, per l'originalità e la vastità della concezione, per il valore dei direttori di sezione, dei consulenti, dei collaboratori (tradotto in spagnolo, in francese e in tedesco, il *Dizionario Bompiani* è stato assunto dall'Unesco sotto il suo patrocinio «quale opera di interesse e di importanza mondiali»).

Non è possibile, ripeto, entrare nel merito di iniziative che hanno segnato una linea destinata a proseguire nei decenni successivi, fino ai nostri giorni: penso ancora a collane come «Portico» (1945), ideale luogo d'incontro della più alta saggistica internazionale; «I delfini» (1953), che rilanciano la politica editoriale dei tascabili; «Il pesanervi» (1966), che accoglie i testi più inquieti del nero e del gotico. Dalla macrostoria bisognerebbe passare al microcosmo di tante vicende, incontri, episodi: la scoperta degli «americani», con l'emblematica vicenda di *Americana*; l'importazione della grande cultura francese, da Sartre a Camus, anticipata dalla pubblicazione, nel lontano 1934, della *Condition humaine* di Malraux; la «creazione» di scrittori come Zavattini e Savinio; la collaborazione con altri autori fin dal progetto dell'opera, il consiglio e l'aiuto che consentono di superare cedimenti e incertezze (è il caso di Corrado Alvaro<sup>1</sup>). L'elenco potrebbe proseguire a lungo, ma si tratterebbe pur sempre di un bilancio sommario. Chi vuole conoscere la quantità e la qualità delle iniziative promosse dalla Bompiani può consultare il catalogo generale del 1979, pubblicato per il cinquantenario della casa editrice<sup>2</sup>. Chi desidera penetrare più a fondo nell'officina del lavoro editoriale, indagarne i meccanismi e i retroscena, riviverne la tenace e paziente quotidianità, può leggere il recente carteggio, *Caro Bompiani*<sup>3</sup>. Il volume si propone anche di ricostruire, nella sua prima parte, una breve storia della casa editrice, attraverso alcuni momenti di grande rilievo; la seconda parte è invece affidata a un più libero gioco di incontri, ad un dialogo fra l'editore e i suoi autori che riguarda soprattutto le opere, ma non solo le opere.

Occupandomi di queste lettere, mi è accaduto di scrivere che Bompiani «quasi sempre riesce a vincere il confronto con i molti, illustri interlocutori», offrendoci «esempi di assoluto rilievo all'interno di un genere letterario che vanta un glorioso passato: il genere epistolare». Non è solo questione di umanità, sempre ricca e cordiale; e non è solo questione di quell'intelligenza critica che detta giudizi acuti e precisi su libri, uomini e cose. Umanità ed intelligenza si risolvono in una scrittura nitida ed efficace, che sa coniugare registri diversi (dalla commozione all'ironia), che soprattutto trasforma il referente in immagine, fissandolo nella suggestione di una felice invenzione metaforica e analogica. Un esempio soltanto, tratto da una lettera ad Alvaro, del 18 febbraio 1946, a proposito dell'*Età breve*.

Mosso per vie interne, in continue e illuminanti precipitazioni, dà di quel mondo e di quel tempo una storia inesorabile [...]. I fatti si susseguono, si incalzano, ciascuno con

una sua luce. Ti vieti ogni indugio e ogni compiacenza. Sembra che ti limiti a ordinarli secondo una memoria antica e dolorosa; e a sorreggerli sotto il cielo che incombe. Vi sono gesti anche minimi, atteggiamenti anche provvisori che richiamano alla mente le statue di scavo, certe sculture etrusche butterate dall'al di là.

Se anche la pratica del lavoro quotidiano sa trasformarsi in scrittura, a maggior ragione lo potrà fare la memoria, quando ripercorra i sentieri del vissuto per consegnarli alla testimonianza della pagina. A partire dalla *Vita nuova* di Dante (ma ancora prima dalle *Confessioni* di Agostino), memoria e scrittura sono infatti i termini (riprendo il titolo di un libro di Marziano Guglielminetti<sup>4</sup>) entro i quali si colloca ogni discorso autobiografico. Ma l'autobiografia non è un genere dalle regole prefissate e il suo stile, ha scritto Jean Starobinski in un articolo su «Poétique»<sup>5</sup>, risulta estremamente fluido e vario; il «patto autobiografico», precisa Philippe Lejeune<sup>6</sup>, non è neppure legato, a rigore, alla fedeltà dei particolari, a una mimesi deterministica del vissuto. La scrittura, in altri termini, si sovrappone alla memoria e, nel ricondurla al presente, la piega alle sue istanze espressive.

Prendiamo allora il primo libro autobiografico di Valentino Bompiani, *Via privata*<sup>7</sup>. Il capitolo iniziale, dedicato alla figura del padre e agli anni dell'infanzia, sembra obbedire allo schema classico dell'autobiografia, quello adottato nei loro ricordi dagli scrittori-mercanti (Lapo da Castiglionchio, il Velluti, Giovanni di Pagolo Morelli, Buonaccorso Pitti, Goro Dati) e dagli artisti-scrittori (Lorenzo Ghiberti, Baccio Bandinelli, Benvenuto Cellini). Poi, però, il filo si spezza e gli inizi della casa editrice vengono raccontati attraverso episodi distinti: *Arnoldo, I falsi «Promessi sposi», Via Durini, 24*. Dopo alcuni ritratti di scrittori, nel capitolo *Parole*, l'autobiografia trascorre nel diario, che illustra avvenimenti dal 1934 al 1936. Poi ancora incontri, figure, ritratti, lettere, libri e avventure intellettuali, altri sunti diaristici.

Sono sufficienti queste indicazioni, credo, per dare un'idea dell'estrema mobilità del punto di vista che caratterizza la struttura dell'opera. Non manca il filo di uno sviluppo cronologico, e le date vengono anzi espressamente indicate; ma non c'è nessuna progressione naturalistica degli avvenimenti, che sono invece rappresentati per rapidi scorci, in sintesi essenziali di linee e di immagini, tanto più suggestive in quanto non descrivono ma colgono, fissano un tratto, un pensiero, un carattere, attraverso una parola che vive in se stessa, ma anche per quello che non dice, che lascia sottintendere. Bompiani non dipinge stando di fronte, ma muta le prospettive; non segue i contorni, ma sceglie i particolari; opera per sottrazioni, non per aggiunte. Accosta cose lontane, non per il gusto gratuito dello *choc* ma per scoprire analogie segrete, corrispondenze profonde, dimensioni inedite. Maestro nell'arte dell'aforisma e del ritratto (si vedano quelli raccolti nel catalogo della mostra milanese)<sup>8</sup>, non cade mai nel bozzettismo; anche la

citazione di una lettera perde il carattere documentario della *tranche de vie*, per risultare espressione di una figura, di un volto. La sua autobiografia, fatta di momenti lontani, irrelati, ha una sua intima continuità, e questa pervade anche gli spazi bianchi che separano i diversi passaggi. Bompiani sa che non c'è presenza senza assenza, non c'è parola senza silenzio, non c'è pienezza senza vuoto che la circonda. È questo il paradosso, insieme felice e disperato, cordiale e doloroso, dell'esistenza. Ed è questa, anche, la scommessa vincente della scrittura che si propone di coglierlo. Basta ricordare la telefonata di uno scrittore, nel periodo più triste della guerra:

Telefona Carlo Emilio Gadda. Anche lui dice che non può lavorare: una bomba è caduta vicino alla sua casa. La sua voce è piena di calcinacci.

Tanto forte è la pressione dell'aria e tanto deboli sono diventati i nostri nervi che tutto il lavoro e tutto il fervore non bastano a rendere saldo il terreno sotto i piedi. Forse dovrò ricorrere ad altro. Forse, e invece, ho bisogno soltanto di star fermo.

Vorrei avere gli occhi pieni di montagne, di foglie, d'animali, da ritrovarli immutevoli nel ricordo. Invece ho gli occhi pieni di parole, che sfilano, in disordine, come insegne di una lingua sconosciuta.

Dico *pane* e gli occhi mi si riempiono di scioperi, ammassi, dinamite, tessere, silenzi. Dico *casa* e sento negli occhi le punture della polvere e dei calcinacci. Dico *figlia* e vedo un ponte crollato. È questa la guerra? Forse questo è il castigo o la causa di ogni guerra.

Anche il titolo di *Via privata* risulta allora, e *pour cause*, ripiegato e riduttivo, quasi crepuscolare (mi viene in mente *Via Laura* di Marino Moretti, uno scrittore di gran lunga superiore alla sua fama e del tutto diverso rispetto alla considerazione vulgata). La «via privata» è costellata, in realtà, da grandi incontri e da pubbliche presenze, ma queste, a loro volta, si inverano solo nella dimensione dell'io, nella riconquista di uno spazio interiore senza il quale non è possibile aprirsi sugli altri (come conferma la splendida *Licenza* che conclude il volume).

Il discorso prosegue con *Dialoghi a distanza*<sup>9</sup>, che ricostruisce il rapporto fra l'editore e i suoi autori anche al di là di un contatto diretto, della loro fisica presenza. Il titolo, che è ricco di implicazioni semantiche e tematiche; ripropone il paradosso esistenziale presenza-assenza, per il quale lo stesso Bompiani ha offerto una compiuta definizione, in una intervista del 1979<sup>10</sup>:

[I miei autori] sono sempre vivi. Io posso parlare con Alvaro e con Savinio, attraverso un loro libro o un pensiero. Io stavo a Milano, loro a Roma. C'era già distanza, ora è cresciuta, sono più silenziosi. Però, andando a ripescare una loro lettera o un loro scritto, trovo anche la risposta.

Ecco, nuovamente, l'importanza della lettera per la possibilità di

riassorbirla e riviverla all'interno del discorso autobiografico; e circolare è anche la tematica dell'ultimo libro, *Il mestiere dell'editore*<sup>11</sup>, che accompagna, ai ricordi, il ritratto di alcuni grandi editori otto-novecenteschi, in una sorta di ideale continuità o ascendenza. Dall'io agli altri, e viceversa; dalla scrittura all'editoria, e dall'editoria alla scrittura; il rovesciamento non è in Bompiani chiusura dogmatica, ma strumento di aperture inesauste, la condizione stessa dell'esistenza, delle sue possibilità conoscitive ed espressive.

Si avverte una sorta di dialettica, non hegeliana, nell'opera di Bompiani, a partire dal ritmo triadico che ne regola i rapporti: tre, come abbiamo visto, sono le autobiografie; nove le commedie, divise, nella raccolta definitiva, in *Tre commedie d'amore*; *Tre commedie di disamore*, *Tre commedie di confusione*<sup>12</sup>. Alla tesi si oppone l'antitesi, eppure la sintesi che ne consegue non esaurisce il discorso; al contrario ne rimescola le carte, per insistere ancora sul carattere aperto e conflittuale dell'esistenza. Solo la scrittura e il controllo formale possono chiudere, di volta in volta, la partita; e in questo senso, pur nella modernità dei temi e delle soluzioni, l'opera di Bompiani aspira ad una misura classica (classico è lo spunto del bellissimo *Lamento d'Orfeo*, ma interamente rivissuto in chiave moderna).

Sia per le lettere che per le autobiografie si è vista l'importanza del «dialogo». Ora il dialogo è la forma tipica dell'esperienza teatrale, nella quale più compiutamente si realizza la dimensione creativa di Valentino Bompiani. Se ci chiedessimo il perché, dovremo forse avanzare più di una risposta: il teatro è parola scritta, cioè meditata interiormente, ma è soprattutto parola recitata, cioè scandita pubblicamente in un rapporto di comunicazione diretto, immediato, tangibile («la parola sulla scena», sostiene Bompiani, deve essere non «soltanto informativa» ma «teatrale», ossia «un fatto che modifica i fatti»); il teatro è una forma di spettacolo totale, in quanto coinvolge, oltre alla parola, i suoni, le luci, i colori, le immagini, gli oggetti; riesce a far parlare i silenzi, attraverso il gesto, la mimica, l'espressione; il teatro, infine, è una forma non solo drammatica ma anche dialettica, può cioè tradurre in presenze eloquenti il senso più precario e «friabile» (l'aggettivo è dello stesso editore, nella postfazione alle sue commedie)<sup>13</sup> dell'esistenza.

Anche a chi, come me, non è un esperto di messa in scena e di tecnica della rappresentazione teatrale non sfugge l'originalità suggestiva delle varie soluzioni adottate, attentamente indicate nelle didascalie. Mi limito a *La domenica si riposa* (1956), dove i personaggi delle notizie radiofoniche si materializzano sulla scena, mettendo in crisi la tranquilla *routine* del riposo settimanale e accentuando l'atmosfera di un incubo che si scioglie solo, alla fine, in un incontro-scontro di fantasmi (dalla didascalia: «Le pareti e il soffitto si riempiono di ombre, una dopo l'altra: ombre che camminano, si scontrano con altre. Musica e rumori lontani»).

Certo anche a questi accorgimenti pensava Savinio, quando scrisse che «il teatro di Valentino Bompiani è nella corrente piena del teatro con-

temporaneo», «in virtù del *suo* difficile e scontroso snodarsi, del *suo* implacato furore e della *sua* espressione compiuta». Ma il discorso riguarda ugualmente lo stile, le problematiche e l'esecuzione dell'intreccio, in una linea che recepisce e innova le istanze più alte del teatro novecentesco: dal futurismo a Bontempelli, dal «grottesco» a Pirandello.

Nel primo testo, *L'amante virtuosa*, Bompiani accetta le regole del tradizionale teatro borghese (basato sul triangolo moglie, amante e marito), ma le svuota all'interno, le corrode attraverso un uso della parola che scava in profondità nei sentimenti e nei comportamenti dell'uomo, li smonta e li ricompone, portando alla superficie frammenti di una realtà sconosciuta, impreveduta, insospettata. Anche nelle sue commedie Bompiani osserva l'oggetto da vicino e da lontano, dall'alto e dal basso, dall'interno e dall'esterno, con una sorta di poetica dello sguardo che trova, nel ricorrente motivo dello specchio, un emblematico termine di riferimento. La mobilità dal punto di vista è giocata sul rovesciamento, sul paradosso esistenziale, sull'esplorazione delle antitesi: il fatto e le sue ripercussioni, l'io e gli altri, il luogo comune e l'eccezione, la ragione e il mistero, la verità e il verosimile. Di qui la tendenza ad un'inchiesta che utilizza talvolta la tecnica del poliziesco ma non si risolve in essa, lasciando, sospesa la vicenda e rifiutando comunque ogni conclusione basata su una meccanica coincidenza o convergenza dei fatti (come dirà splendidamente Aristeo, nel *Lamento d'Orfeo*: «La morte è un vuoto improvviso davanti ai piedi. L'assassino, va cercato in quel vuoto»).

Il procedimento è ancora più scoperto e insistito in una commedia del 1950, *Anche i grassi hanno l'onore*, la cui vicenda è, nella sostanza, quella di un marito tradito, che uccide l'amante della moglie. Ma il delitto d'onore è commesso da un personaggio obeso, e già questo particolare insinua una visione degli avvenimenti del tutto originale. Di fatto la vicenda risulta un semplice contenitore, voluto per accentuare il contrasto con una esecuzione tutta giocata sul confronto dialettico, attraverso un «processo» che non ha lo scopo di trovare un colpevole, ma di mettere a nudo ragioni interiori e morali. Sì che l'uccisione del rivale non appare più dettata da scontati motivi di gelosia, ma diventa una specie di non desiderato e doloroso imperativo categorico, nei rapporti stravolti e impietosi che, anche per il sopraggiungere della figlia, si sono venuti a creare (lo stesso colpo di scena, allora, non nasce da una estrinseca ricerca dell'effetto, ma obbedisce a esigenze complesse e profonde).

Si delinea, in questa commedia, il problema del rapporto genitori e figli, che Bompiani affronta pure, nel medesimo anno, in *Paura di me*, storia di un padre-padrone che un distorto esercizio dell'autorità rende incapace di affetti semplicemente umani, fino a distruggere, con la propria famiglia, se stesso. La commedia si può leggere, su doppio registro, come allegoria di un potere politico assoluto e tirannico. Ma il contrasto si anni-

da anche fra le certezze della ragion pratica (la presunta oggettività del successo, del potere, della scienza), e l'irriducibilità di sentimenti che, negati, lasciano depositare un impalpabile strato di angoscia e di superstizioso terrore, che sembra liberarsi solo nell'attesa di una soluzione religiosa (il motivo della superstizione, che si ritrova in altre commedie ad esempio nella figura della chiromante, è un sintomo dell'incertezza dei tempi, ma anche il segno dell'antico fato, di un destino misterioso e trascendente). Il tema dominante è quello della paura, nel senso polivalente coniugato dal titolo: paura inculcata negli altri, ma anche paura di se stessi, o che è dentro a se stessi.

Una sottile variante di questo tema pervade una delle più belle commedie di Bompiani, *La conchiglia all'orecchio* (1940): l'isolamento di un uomo, nella camera d'albergo di una città straniera, fa sprigionare l'angoscia di una solitudine che diventa metafora di un'intera condizione esistenziale, smarrita nell'inquieta precarietà di «ogni uomo», che, «a scuoterlo appena, gronda dolore come un albero sotto la pioggia». Di qui l'offerta di un amore che non può redimere il mondo (siamo oramai all'inizio della guerra, non esplicitamente richiamata ma neppure estranea al senso incombente di una tragica e cupa atmosfera), perché non può essere neppure compreso, ma, oltraggiato e crocifisso, deve ripiegarsi impotente su di sé. Ci si muove già, con anni di anticipo, nei labirinti di un «deserto popolato», nel clima esistenzialistico del non senso e dell'assurdo (sono stati fatti, in Francia, i nomi di Sartre e di Ionesco), purificato da una sofferenza cui non restano che il proprio sacrificio e le difese di un disperato pudore, o di un'effimera gioia: «si accosta una conchiglia all'orecchio e si ascolta l'eco di tempeste in mari lontani, poi si getta sul tavolino»<sup>14</sup>.

Il tavolino di Bompiani non è, come è facile capire, un teatro realistico e tanto meno naturalistico. Se le atmosfere sono spesso surreali; se la logica dei personaggi appare non di rado divergente e zigzagante; il tempo, a sua volta, non obbedisce a una scansione lineare, offrendoci, della vita, un'immagine non progressiva e pacificata, ma angosciata o attonita, sospesa. *Anche i grassi hanno l'onore* usa l'epilogo in funzione di prologo, quasi a liberarsi subito delle convenzioni accettate. Lo sdoppiamento di *Teresa-Angelica* (1954) sovrappone, tra purezza e delusione, l'amore del presente a una ideale passione infantile, confondendo i contorni e le immagini fino a perdere ogni contatto con la realtà. Il procedimento non è solo nelle parole dei personaggi ma diventa artificio scenico, elemento vivo nella struttura dell'opera. In *La domenica si riposa* le evocazioni radiofoniche appartengono al passato del protagonista, quello reale ma anche quello dei desideri insoddisfatti, delle frustrazioni e rimozioni (il non espresso assume qui una precisa valenza psicanalitica, in anni di non sospette e per nulla abituali frequentazioni); nel *Lamento d'Orfeo* (1960) la morta Euridice torna spesso sulla scena, quasi per aiutare a sciogliere, con umanissima delicatezza, gli

interrogativi di una condizione umana irrisolta. *Albertina* infine (1943), un testo chiave della carriera drammaturgica di Bompiani, sdipana le suggestioni di una vicenda che dal presente viene risucchiata verso il suo oscuro e doloroso passato, in una sorta di teatro alla rovescia che conferisce un fascino indimenticabile a una delle più alte e forti creature femminili del teatro novecentesco.

Credo sia giunto il momento di concludere questi brevi cenni, che restano per forza di cose limitati e insufficienti. Ma una domanda ancora desidero pormi, sul rapporto che lega, in Bompiani, l'editoria e il teatro. La risposta non è difficile. L'autore teatrale è lo stesso che pubblica e dirige, dal 1949, la rivista «Sipario», che invita i suoi scrittori a scrivere per il teatro, che fonda, caso assai raro, collane di teatro («Pantheon teatrale», «Letteraria teatrale», «Pegaso teatrale»). Ma la risposta è troppo facile, appunto, per non sollecitare qualche più sotterraneo supplemento d'indagine. Ebbene, se Bompiani pubblica e diffonde in Italia l'opera di Camus a partire dal 1947, si può dire che il suo incontro con lo scrittore francese sia idealmente avvenuto proprio nel momento in cui scriveva *La conchiglia all'orecchio*, dove risalta, nettamente anticipatore, lo stesso «gesto puro», gratuito e incomprensibile, che, sia pure diversamente motivato, caratterizzerà anche *L'étranger*<sup>15</sup>.

#### NOTE

- <sup>1</sup> Cfr. GIUSEPPE ZACCARIA, *Corrado Alvaro - Valentino Bompiani. Cronaca di una collaborazione*, nota introd. a CORRADO ALVARO, *L'uomo è forte*, pref. di MICHELE PRISCO, Milano, Bompiani, 1980.
- <sup>2</sup> *Catalogo generale 1929-1979*, Milano, Bompiani, 1980.
- <sup>3</sup> *Carlo Bompiani. Lettere con l'editore*, a c. di GABRIELE D'INA e GIUSEPPE ZACCARIA, introd. di GIUSEPPE ZACCARIA, Milano, Bompiani, 1988.
- <sup>4</sup> *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante a Cellini*. Torino, Einaudi, 1977.
- <sup>5</sup> *Le style de l'autobiographie*, in «Poétique», 3, 1970, pp. 257-265 (trad. it. in ID., *L'occhio vivente*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 204-216).
- <sup>6</sup> *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975 (trad. it. Bologna, Il Mulino, 1986).
- <sup>7</sup> Milano, Mondadori, 1973.
- <sup>8</sup> *Istantanee*, in *Valentino Bompiani. Idee per la cultura*, a c. di VINCENZO ACCAME, Milano, Electa, 1989, pp. 123-127. Il catalogo documenta anche, per la prima volta, l'importante attività di Bompiani pittore, in cui la tecnica del *collage* e il gusto analogico del rinvio surreale, talora ironicamente declinato, si collegano strettamente con la sua opera di scrittore.
- <sup>9</sup> Milano, Mondadori, 1986.
- <sup>10</sup> L'intervista (*Valentino Bompiani: «Sempre disponibile e quasi mai disposto»*), rilasciata a DANIELE DEL GIUDICE e apparsa su «Paese sera» il 18 nov. 1979, è stata ristampata nei cataloghi di cui alle note 2 e 8, rispettivamente alle pp. v-xii e 138-141.
- <sup>11</sup> Milano, Longanesi, 1988.

<sup>12</sup> Bologna, Cappelli, 1980. I tre volumi comprendono i seguenti testi: i) *L'amante virtuosa, Albertina, Lamento d'Orfeo*; ii) *La conchiglia all'orecchio, Paura di me, Anche i grassi hanno l'onore*; iii) *La domenica si riposa, Teresa-Angelica, Spigola*.

<sup>13</sup> *Il terreno friabile del teatro moderno*, alle pp. 213-219 del terzo vol. sopra citato.

<sup>14</sup> Mi permetto di riportare, per quanto riguarda la genesi della commedia, il passo di una lettera inviata da Bompiani il 16 dicembre 1989: «La *Conchiglia all'orecchio* è nata da un episodio preciso e datato: il collega che a Lipsia, alla fine di un Congresso Editoriale, accompagnandomi alla stazione (lui sarebbe partito il giorno dopo) dice a se stesso, all'aria: 'E adesso che cosa farò fino a domattina in questa enorme città che mi ignora?', in treno da Lipsia a Milano io ho scritto il primo atto e nei mesi successivi la commedia: 1939-1940. La commedia non ha un tempo storico che faccia da sottofondo ma due elementi personali. Il primo è la timidezza di cui ho sofferto a lungo; subito dopo, guardi un po', i terremoti: di Reggio Calabria nel 1908 e di Avezzano nel 1915, coi corpi a brandelli raccolti in grandi lenzuola da cui sgusciava un mezzo bambino o una manina all'aria. Come si fa a diventare amici se un minuto dopo saranno pezzi di carne in un lenzuolo?». Da questa lettera ho tratto anche la citazione precedente sulla "battuta" teatrale.

<sup>15</sup> Queste pagine, lette all'Accademia marchigiana di scienze, lettere ed arti, in occasione della manifestazione in onore di Valentino Bompiani svoltasi ad Ancona l'11 novembre 1989, sono già state pubblicate in «Otto/Novecento», 14 (1990), n. 3/4, pp. 249-255.

VALENTINO BOMPIANI

L'anno scorso fu pubblicato un volume curato dal qui presente professore Zaccaria, intitolato *Caro Bompiani*, che contiene una scelta della corrispondenza fra Bompiani e i suoi autori. E lì ho ritrovato una mia lettera del 1952, la prima che io, giovane e sconosciuto, scrivevo a un grande e famoso editore. Ebbene quella lettera comincia senza esitazione Caro Bompiani, e posso oggi dire che per 37 anni, tanti ne sono passati da allora, Valentino Bompiani non ha mai cessato di essere per me il Caro Bompiani. Dunque anche in questa occasione io comincio così: Caro Bompiani, sono lieto che un tuo scrittore sia qui questa mattina a parlare di te e dei tuoi libri. Ci hai tante volte parlato tu di noi e dei nostri libri che mi pare giusto adesso restituirti una millesima parte di quello che tu hai così generosamente sempre dato a ciascuno di noi. Tu sei sempre stato per me l'editore, dopo di te non c'è più stato per me un editore, ma una casa editrice. Così vogliono i tempi, l'hai detto anche tu ritirandoti; ma i tempi di Bompiani erano gratificanti per uno scrittore, perché uno scrittore, specie agli inizi, ha sempre bisogno di essere accompagnato e, come dire, accudito, e chi sapeva farlo meglio di te?

Quando iniziai nel 1952 tu eri ancora per me un grande editore, ma non so perché mia madre, quando tu mi telefonavi a Napoli, rispondeva al telefono e diceva sempre: c'è il tuo amico Bompiani al telefono. Non diceva, come sarebbe stato giusto: C'è l'editore Bompiani, o semplicemente c'è Valentino Bompiani, diceva il tuo amico e io la rimproveravo, dicevo: Ma che cosa penserà Bompiani se sente dall'altro lato del filo? Chi te l'ha data tutta questa confidenza? Però alla fine, anzi molto presto, mi dovetti persuadere che aveva ragione lei e aveva visto giusto. Aveva capito lei prima di me che il rapporto di Bompiani con i suoi autori non era soltanto professionale, ogni suo autore entrava a far parte della sua vita. Non sono molti gli editori scrittori, né è necessario avere questa doppia qualifica per essere un buon editore, ce lo ha fatto capire lo stesso Bompiani che il buon editore è tale per un sesto senso, per un istinto, per una vocazione. E però qualche volta fa piacere a uno scrittore potere entrare nel merito e discutere una pagina, un capitolo, una frase, o solo una parola, con qualcuno che se ne intende, con qualcuno che anche lui è uno scrittore e sa di che si tratta.

Se questo qualcuno è anche il tuo editore, beh, è una bella fortuna che ti è capitata, e questa fortuna è capitata anche a me. In questi anni in cui

l'«editore protagonista» sa di essere, come dice Bompiani, destinato a scomparire tra i denti della macchina industriale, il Bompiani artista, il Bompiani scrittore si è fatto avanti più decisamente un po' per consolarsi del suo ritiro, un po' per obbedire ad una antica vocazione forse trascurata per aiutare un po' troppo le vocazioni altrui. E ha scritto diversi libri: *Vita privata*, *Dialoghi a distanza*, poi *Il mestiere dell'editore* e queste lettere che sono, anche queste, opera di un artista.

Bompiani dichiara di volere scoprire le vere ragioni per cui un uomo normale, ragionevole, che avrebbe potuto diventare un buon professionista avvocato, architetto, insegnante, professore, preferisca fare l'editore. E per cercare queste vere ragioni, così come fa un romanziere che si esprime attraverso dei personaggi, il Bompiani ci offre una serie di ritratti dei grandi editori che lo hanno preceduto, dal piemontese Pomba fino a Rizzoli e Mondadori. E noi lettori, man mano scopriamo quelle ragioni e comprendiamo perché – sono parole di Bompiani – «ogni opera stampata ha una sua ombra che indica da che parte viene la luce, e perché quell'ombra è il segno dell'editore». Beh, ci vuole un'alta concezione del proprio mestiere di editore per trovare da scrittore una immagine così bella e poetica. Sempre in questo libro, dove Bompiani ricostruisce l'albero genealogico dell'editoria italiana dal Risorgimento ad oggi, si trova a proposito dell'editore Sansoni questa frase: «Come poteva il cavalier Sansoni aver fiducia in cose che non conosceva?» Ed è una domanda ammirata, perché si riferisce a una editoria povera, artigianale e a suo modo ispirata, una editoria a misura d'uomo che inizia nell'800 e finisce in Italia con lui, con Valentino Bompiani, quando la scelta del marketing, una scelta tecnologicamente commerciale, come dice Bompiani, prevale su quella individuale. Di quella editoria a misura d'uomo, Bompiani sente la nostalgia, come uno sente la nostalgia dell'avventura e della giovinezza. Sentite come descrive gli editori di una volta: «Ricordando un editore di ieri sembra di sentire ancora quel sapore di fatica sudata e minuta, sembra di partecipare ai rischi commisurati ai propri sacrifici, passa davanti agli occhi l'immagine di una lampada vacillante sullo scrittoio ereditato dal nonno, la contabilità affidata al pennino che si spunta nella stanchezza dell'ora notturna, ci arriva l'eco del colloquio diretto con la pagina stampata, con le sbavature d'inchiostro, con la colla che non tiene, con i conti che non tornano». E si sente tante volte, leggendo questo libro venir fuori anche il lato risorgimentale di Bompiani, quell'essere tutto d'un pezzo in un Paese, come il nostro, «civicamente inaccettabile», come tante volte noi dobbiamo amaramente constatare. E a proposito del lato risorgimentale di Bompiani sentite come vien fuori bene da questo brano sempre del libro in cui parla di se stesso e della propria attività, lui scrive: «La grafica è una idea come la Patria, davanti a una pagina di stampa accade a tutti di trovare un senso di pacificazione. Che cosa opera in noi?

Perché e in che modo? Limitato geometricamente il libro è innanzitutto un emblema, richiama un ordine prestabilito, pensato, misurato e per ciò stesso umano. Entro spazi simili, a misura d'uomo, sono stati fermati tutti i momenti della nostra storia, una colata di fatti, di idee, di parole, di questa ricchezza alle spalle ogni pagina è memoria è garanzia. Si trova in natura il ricamo di una foglia o del sole attraverso i rami, si trova un gioiello in un cristallo, in un sasso o in un animale, infatti vengono copiati, ma non si troverà una pagina di stampa che nelle mani dell'uomo».

Quando Bompiani parla di libri, dell'oggetto libro, diventa poetico. Il suo rapporto con il libro gli detta delle parole tenere come queste: «Quando il libro nuovo arriva ancora caldo», lui dice proprio così, ancora caldo, «poco più grande di un pane a cassetta, col suo sapore fatto di parole, speranze, delusioni condivise giorno dopo giorno, lo si sente nella mano come un alimento». Lui si identifica col libro totalmente, fino a scrivere queste parole: «Voglio trasformarmi in libro, sentirò la mia pelle tutta picchiettata dai caratteri di stampa, una orticaria di segni; rivivrò il tempo d'esami quando scrivevamo sui polpastrelli la formula per trovare la circonferenza». Uno che parla così dei suoi libri si capisce che poi trepiderà quando riuscirà a realizzare il suo libro dei libri, quel dizionario delle opere e dei personaggi che tante fatiche gli è costato, e le cui vicissitudini più volte ci ha raccontato, quasi come un romanzo a suspense. Erano delle apprensioni vere, perché era questione di vita o di morte, se l'opera non avesse avuto fortuna, la casa editrice e non soltanto la casa editrice, (qui evidentemente Bompiani allude proprio alle sue fortune personali), sarebbe saltata: «Mi misi in giro con il primo volume sotto il braccio e percorsi l'Italia sino all'estrema punta, per parlare coi librai». Ecco ve lo immaginate voi Mondadori e Rizzoli che girano per l'Italia tenendo stretto il loro libro sotto il braccio? Solo Bompiani poteva far questo, solo per lui questo era naturale, solo lui poteva avere un rapporto così ombelicale con un suo libro. Io proprio non li vedo editori come Mondadori e Rizzoli, con tutta diciamo la loro monumentalità, girare per l'Italia in quel modo. Con quanto entusiasmo, con quanto fervore, Valentino Bompiani ha fatto il suo mestiere di editore e come ha saputo selezionare bene (non lo dico per me!) i suoi scrittori.

Quella linea della narrativa italiana Bontempelli - Savinio - Landolfi - Moravia - Vittorini - Brancati - Piovene - Flaiano - Ortese - Zavattini - Malerba, da chi fu scelta e perseguita? Quella linea rappresenta ancora oggi il meglio della letteratura italiana aperta all'analisi, allo sperimentalismo, alla invenzione linguistica e così via. Di una letteratura non conformista, non convenzionale, europea in tutti i sensi. E il tempo ha confermato le scelte di Bompiani al punto che la storia della sua casa editrice si confonde molto spesso con la storia della letteratura italiana contemporanea. I suoi autori Bompiani se li andava a cercare lui stesso, li voleva conoscere personalmente, gli piaceva scambiare idee e progetti con loro, e spesso di-



ventava per loro appunto, come dicevo, l'amico Bompiani. Nel 1945, mentre l'Italia era ancora sotto le rovine, lo troviamo a Firenze a caccia di autori da pubblicare e nel '46 a Parigi, non perdeva tempo lui, ed ecco per esempio come nota questi incontri: «Gadda accenna alla guerra come a un incidente ferroviario», e «si scusa della proposta che ha appena fatto come se mi avesse chiesto un po' d'olio perché i negozi sono chiusi». Malaparte, incontrato a Parigi nel '46: «troneggia, bello e lucido, con la giacca stretta alla vita. È con lui una ragazza americana alta, biondissima, fiorentina. All'uscita Malaparte si avvia nei vialetti del bosco dimenticandola e lei lo rincorre». Sibilla Aleramo che «aveva intorno al capo tra i capelli d'oro, a Medusa, una corona di celebri amori letterari. Non più giovane, ma sempre splendida, si sedeva come se svenisse, sfogliava i libri con dita d'artista, dava del voi, mi chiamava per nome e quando salutava dimenticava la mano come un guanto».

E sentite questo aneddoto che riguarda Mondadori al tempo in cui Bompiani, giovanissimo, lavorava nella sua casa editrice: «Un giorno arrivò Ungaretti. Mondadori non lo aspettava e sapeva poco di lui. Lo informai rapidamente e per inquadrare meglio il poeta, dissi che scriveva poesie di un verso solo, come *M'illumino d'immenso*. Mondadori gli andò incontro con il passo e il viso di un giovane che ha trovato la sua ragazza: Maestro, M'illumino d'immenso! Quando uscì Ungaretti diceva con la sua voce incrinata: Sa a memoria tutte le mie poesie!». Ma adesso vorrei concludere. C'era un tempo, ricordo, in cui in Italia leggevamo tutti lo stesso libro, tutti leggevamo sapendo che altri stavano leggendo come noi in quello stesso momento *Gli indifferenti* di Moravia, o *Conversazione in Sicilia* di Vittorini, o *Il deserto dei Tartari* di Buzzati, o la famosa *Americana*, l'antologia di Vittorini sulla letteratura americana che fu importantissima per la crescita della letteratura italiana, e poi nell'immediato dopoguerra tutti leggevamo *Lo straniero* oppure *Il mito di Sisifo* di Camus, *La Nausea* di Sartre e così via. Erano letture generazionali. Oggi non si potrebbe più definire una generazione dalle letture che fa. Ci sono troppi libri, una valanga, e ognuno li sceglie per conto suo e li legge da solo. E il senso di questa solitudine mentre legge lo accompagna. Quando leggevamo *Billy Budd*, la *Metamorfosi* di Kafka o *Agostino* di Moravia, non era così, non erano nemmeno le mode culturali o l'industria editoriale che si imponevano; erano i libri stessi, alcuni libri, fatali, che ci venivano incontro. Ebbene, io voglio dire che molti, tanti di quei libri fatali su cui ci formammo e da cui ricavammo nutrimento per le nostre ambizioni letterarie, fu Valentino Bompiani a metterli nelle nostre mani. Perciò non esageravo prima, quando ho detto che la biografia di Bompiani editore si confonde con la storia della letteratura italiana contemporanea e in molti momenti lui e questa storia si incontrano, si incrociano e si identificano.

## PERSONALI RICERCHE

*Serie nona*

## LA NASCITA DELLA DETECTION

## 1. Le origini della moderna inchiesta giudiziaria

Fatta eccezione per le società primitive, dove, in assenza di flagranza di delitto, gli unici elementi di giudizio sono costituiti dalle prove magiche (divinazione, interpretazione di segni), che però partono dalla punizione del colpevole, premessa necessaria, per arrivare alla spiegazione del delitto, sua logica conseguenza<sup>1</sup>, fino al primo Medioevo le indagini e gli accertamenti consistono in un rituale di prove divine (ordalie, giuramenti, duelli), di tipo accusatorio. Allorché però, col Concilio Laterano IV (1215), al giudizio divino viene sostituito il giudizio umano, nasce e si delinea, non senza difficoltà e lentezze, la moderna procedura dell'inchiesta giudiziaria. Mentre però in Inghilterra, e quindi in genere nei paesi dell'area angloamericana, viene mantenuto il sistema accusatorio, di derivazione romana, invece nell'Europa continentale, sull'esempio di quanto promulgato nelle bolle papali, e nonostante il precedente sistema accusatorio venga lasciato in vita, anche la giustizia laica comincia ben presto a servirsi del sistema inquisitorio; tuttavia, questa seconda forma di procedura, basata su una elaborata e complessa aritmetica di prove legali rigidamente regolamentata dalla legge, in quanto autoritaria (segreta) e unilaterale (non contraddittoria), isola di fatto il modello di dimostrazione penale (*verità giudiziaria*) dalle altre forme di dimostrazione (*verità comune*). «Le diverse prove non costituivano un tutto come altrettanti elementi neutri, non attendevano di essere riunite in un unico fascicolo per apportare la certezza finale della colpevolezza. Ogni singolo indizio comportava un grado di abominio. La colpevolezza non iniziava dopo che tutte le prove fossero riunite; pezzo a pezzo, essa veniva costituita da ciascuno degli elementi che permettevano di riconoscere un colpevole... In breve, la dimostrazione in materia penale non obbediva a un sistema dualista: vero o falso; ma a un principio di graduazione continua: un grado raggiunto nella dimostrazione formava già un grado di colpevolezza... Lo stesso sospetto implicava un elemento di dimostrazione da parte del giudice»<sup>2</sup>.

Tale procedimento di ricerca della verità e di produzione delle prove trova la sua logica conseguenza e conclusione nella confessione, vuoi spontanea, vuoi estorta mediante tortura (*tormentalis inquisitio veritatis, veritatis indagatio per tormentum*); tuttavia, tra il '500 e il '600 si comincia ad avere sempre maggiori perplessità sulla sua efficacia strumentale, anche se non

*Le seguenti relazioni sono state presentate il 13 ottobre 1989 ad Ancona, presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.*

sulla sua validità giuridica: la verità, infatti, non esiste più come un già dato, la menzogna viene sostituita dalla finzione e l'errore lascia il posto al dubbio. La menzogna presuppone l'esistenza di una verità, di un criterio di verità che permetta di falsificarla; viceversa, la finzione non può mai essere dimostrata interamente falsa «se non altro perché il verosimile può essere più vero del vero: nessun criterio potrà mai discernere le apparenze del simulare e del dissimulare dalle realtà simulate e dissimulate. La nuova simulazione, dunque, non è più nel registro dell'errore (indurre in errore) ma in quello nuovo del dubbio (insinuare il dubbio)»<sup>3</sup>. Da qui la possibilità di tecniche di indagine e di scandagli del vero più sottili e penetranti di quelle tradizionali, che siano in grado di arrivare alla verità attraverso la lettura di segni esterni (*per extrinsecos et per exteriora indicia*), come cenni, gesti, ecc.

Tali tecniche di inquisizione del vero costituiscono le premesse per la nascita della cosiddetta *razionalità aruspicina*, che ha come programma di risalire da ciò che si vede a ciò che si nasconde, da ciò che si manifesta a ciò che si cela. Tale attenzione crescente per i dettagli, le minuzie caratterizza il cosiddetto *modello o paradigma indiziario*<sup>4</sup> – inizialmente circoscritto all'ambito della semeiotica medica e totalmente estraneo ai criteri di scientificità richiesti dal modello o paradigma galileiano (*individuum est ineffabile*, per dirla secondo il motto della scolastica) – che si rivolge a dati o eventi marginali, apparentemente irrilevanti e trascurabili, in quanto gli unici idonei a rivelare una realtà non accessibile direttamente. Così, tra la fine del '700 e l'inizio dell'800 si opera una profonda e radicale trasformazione epistemica che culmina nella costituzione di un tipo di sapere rivolto all'*individuale in quanto individuale* e di una procedura d'esame fondata non più sulla grammatica ma sulla *sintassi dei dettagli*: alla semplice giustapposizione di singoli dati, che possiedono un significato evidente in sé, subentra la concatenazione logica dei diversi elementi, che determina il loro intimo significato globale, complessivo. Di conseguenza, si trasformano anche i caratteri dell'inchiesta giudiziaria. «Stabilire la realtà del misfatto in tutta evidenza e secondo i mezzi valevoli per tutti diviene compito primario. La verifica del delitto deve obbedire ai criteri generali di ogni verità. Il giudizio della giustizia, negli argomenti che impiega e nelle prove che apporta, deve essere omogeneo al giudizio puro e semplice. Dunque, abbandono delle prove legali, rifiuto della tortura, necessità di una dimostrazione completa per ottenere una verità giusta. Come una verità matematica, la verità del delitto potrà essere ammessa solo quando interamente provata. Ne segue che, fino alla dimostrazione finale del suo delitto, l'accusato deve essere considerato innocente; e che per fare una dimostrazione, il giudice deve utilizzare non forme rituali, ma strumenti comuni, quella ragione di tutti, che è anche quella dei filosofi e degli scienziati: "In teoria, io considero il magistrato come un filosofo che si propone di scoprire una verità interessante... La sua sagacia gli farà cogliere tutte le circostanze e

tutti i rapporti, avvicinare o separare ciò che deve esserlo per giudicare sanamente»<sup>5</sup>. L'inchiesta, esercizio della ragione comune, si spoglia dell'antico modello inquisitorio, per accogliere quello assai più duttile (e doppiamente convalidato dalla scienza e dal senso comune) della ricerca empirica... Ormai la pratica penale si trova ad essere sottomessa al regime comune della verità, o piuttosto a un regime complesso in cui si concatenano, per formare l'"intimo convincimento" del giudice, elementi eterogenei di dimostrazione scientifica, di evidenza sensibile, e di senso comune. La giustizia penale, se mantiene forme che ne garantiscono l'equità, può aprirsi ora a verità di ogni provenienza, purché evidenti, ben stabilite, accettabili per tutti. Il giudizio penale non è più, in se stesso, generatore di una verità a parte: viene posto di nuovo nel campo di riferimento delle prove comuni. Si intreccia allora, con la molteplicità dei discorsi scientifici, un rapporto difficile e infinito, che la giustizia penale non è pronta a controllare. Chi governa la giustizia non governa più la sua verità»<sup>6</sup>.

## 2. La fase dell'investigazione empirica

La creazione dei primi dipartimenti di investigazione criminale a Parigi (1811-1812) e a Londra (1829), non disgiunta dal concorrere di diversi altri fattori, come soprattutto la crescente fede nella ragione scientifica, segna la nascita di una nuova procedura nell'indagine sui singoli fatti criminosi. E per alcuni decenni, ossia fin verso il 1870-1880 circa, essa si avvale di procedimenti tipicamente empirici e il suo esito è strettamente legato alle doti personali dell'investigatore, quali soprattutto l'esperienza, l'osservazione, l'intuito e l'astuzia; emblematiche in proposito quelle dimostrate dal fondatore e primo responsabile della Sûreté Eugène François Vidocq in numerose occasioni dal 1811 al 1827: per quanto in genere assai vaghe, tuttavia talvolta vi traspaiono anche elementari forme di ragionamento o notevoli capacità di immedesimazione con la mentalità dei criminali.

Sempre nello stesso periodo, anche nella narrativa si registra un simile passaggio «dall'esposizione dei fatti e dalla confessione al lento processo della scoperta, dal momento del supplizio alla fase dell'inchiesta»<sup>7</sup>; ossia, in una parola, alla nascita della *detective story*, intesa come «una narrazione rivolta soprattutto alla ricostruzione metodica e graduale, mediante procedimenti razionali, delle esatte circostanze di un evento [criminale] misterioso»<sup>8</sup>. E fin dall'inizio, in essa – come precisa molto opportunamente Gilles Deleuze<sup>9</sup> – «la verità viene concepita in modo prettamente filosofico, vale a dire come il prodotto dell'impegno e delle operazioni della mente. L'indagine prende dunque a modello la ricerca filosofica, e, a sua volta, le sottopone un oggetto insolito, un delitto da disvelare. Ora, esistono due scuole della verità: quella francese (Descartes), in cui la verità è praticamente il frutto di un'intuizione intellettuale fondamentale, dalla quale poi tutto

il resto va desunto con grande rigore; e la scuola inglese (Hobbes), secondo cui tutto ciò che è vero viene sempre ricavato da altro, interpretato a partire da indizi sensibili... La *detective story*, per una sua particolare evoluzione, riproduce questa dualità e l'arricchisce di capolavori». A seconda poi che l'istruttoria sia inquisitoria, come in Francia e negli altri paesi dell'Europa continentale, o sommaria, come in Inghilterra e negli altri paesi anglofoni, l'indagine viene svolta per lo più da un funzionario di polizia o da un detective privato<sup>10</sup>. Tali tratti distintivi si ritrovano già nelle opere dei due principali iniziatori del genere, lo statunitense Poe e il francese Gaboriau.

Edgar Allan Poe (1809-1849), abile risolutore di crittogrammi e rebus, leggendo il romanzo di Charles Dickens, *Barnaby Rudge*, che dal 13 febbraio 1841 comincia a venir pubblicato a puntate sul settimanale "Master Humphrey's Clock", si sofferma soprattutto sulle parti relative ai due omicidi (Reuben Haredale viene trovato ucciso, e contemporaneamente scompaiono il suo fattore, Rudge, e il suo giardiniere; dopo alcuni mesi, in un laghetto viene trovato un cadavere sfigurato, che dagli abiti viene identificato per quello di Rudge). Scrive allora un articolo per il "Philadelphia Saturday Evening Post" del 1° maggio 1841, dove anticipa la propria ricostruzione dei fatti: «Reuben Haredale venne trovato assassinato nella sua camera da letto. Il fattore (Rudge senior) e il giardiniere (mai chiamato per nome) sono scomparsi. Sulle prime vengono sospettati entrambi. "Qualche mese dopo" – secondo le stesse parole del romanzo – "il corpo del fattore, irricognoscibile se non per gli abiti, l'orologio e l'anello che portava, venne trovato sul fondo del laghetto del parco con una profonda ferita al petto, dove era stato pugnalato. Era vestito solo parzialmente, e a parere di tutti si trovava a leggere nella propria stanza (in cui c'erano parecchie tracce di sangue), quando era stato aggredito e ucciso, prima del padrone". Ora, si noti che non è l'autore ma uno dei personaggi ad affermare che il corpo ritrovato è quello del fattore. Il progetto consiste nel rivelare alla fine che il fattore, Rudge, prima ha ucciso il giardiniere e poi ha ucciso il padrone nella sua stanza. Nel far ciò è stato sorpreso dalla signora Rudge, l'ha afferrata per un polso per impedirle di dare l'allarme; poi, dopo essersi impossessato del denaro, è tornato nella stanza del giardiniere, ha messo al cadavere i propri abiti con l'orologio e l'anello e l'ha nascosto in modo che venisse trovato in seguito così sfigurato da non poter essere identificato».

Del tutto diversa da quella lasciata intravedere, la ricostruzione di Poe corrisponde invece a quella immaginata dall'autore, tranne che in alcuni particolari secondari. Come osserva in un successivo articolo per il "Graham's Magazine" del febbraio 1842, «Le discrepanze tra le nostre idee e i fatti narrati da Dickens sono trascurabili. Il giardiniere viene ucciso non prima, ma dopo il padrone; la moglie di Rudge prende lui per il polso, e non il contrario, ma questa ci sembra così palesemente una distrazione dell'autore che non ci riteniamo in errore. La stretta della mano insanguinata dell'as-

sassino sul polso di una donna incinta sembra molto più adatta a produrre l'effetto descritto che la stretta della donna nel polso dell'assassino». Pur senza indicare tutte le varie fasi del suo ragionamento, egli individua comunque il principio della detection nella non-contraddizione; in altri termini, si tratta di trascurare tutti quegli elementi che, collegati ad altri, non consentono di arrivare a una spiegazione logicamente rigorosa di quanto accaduto (le cosiddette "false piste"), e di considerare invece tutti quegli elementi che, collegati ad altri, permettono di fornire una soluzione logicamente plausibile. Come nel frattempo chiarisce in apertura del primo dei tre racconti con protagonista monsieur Auguste Dupin, *Il duplice omicidio di Rue Morgue* (1841), «L'analista rivela in ogni soluzione un grado di acume che alle persone comuni sembra soprannaturale. I risultati conseguiti applicando lo spirito, l'essenza di tale metodo [analitico] hanno in realtà tutta l'apparenza di un'intuizione... L'analista penetra nello spirito dell'avversario, si identifica con esso... L'analista fa in silenzio un cumulo di osservazioni e di inferenze. L'importante, però, è sapere cosa si deve osservare». Ciò significa, secondo il criminologo francese Edmond Locard, che per Poe e Dupin «l'investigazione criminale si risolve in una identificazione psicologica con ciò che il criminale ha pensato e fatto; si presentano dunque due possibilità: o il criminale è conosciuto, e allora l'analisi del crimine si riduce a una "lettura dell'animo"; o questi è sconosciuto, e allora l'analisi si basa su una osservazione dei luoghi e dei fatti e da questi ricostruisce la psicologia dell'autore, e quindi la sua identità»<sup>11</sup>. Esempi di questo secondo caso sono lo stesso *Duplici omicidio di Rue Morgue* – «un racconto che potrebbe insegnare qualcosa anche a un giudice istruttore»<sup>12</sup>, «un completo trattato di teoria e pratica criminalistica»<sup>13</sup> – e il successivo *Mistero di Marie Roget* (1842) – «un'inchiesta, un'istruttoria giudiziaria»<sup>14</sup>, un racconto che «offre a un funzionario di polizia un soggetto di meditazioni più utile di qualsiasi opera tecnica»<sup>15</sup>.

In particolare, col secondo racconto Poe si propone di ricostruire la morte della giovane commessa Mary Cecilia Rogers, avvenuta in circostanze misteriose nei dintorni di New York nell'estate 1841 e rimasta a lungo senza una spiegazione nonostante il grande scalpore suscitato. Egli, che allora si trova a Philadelphia, ricostruisce il fatto unicamente in base agli elementi ricavati da un'attenta disamina dei resoconti e commenti apparsi sulla stampa. «Il suo metodo di indagine è caratteristico del suo pensiero: egli scheda metodicamente tutte le testimonianze e tutti gli articoli relativi al fatto; quindi, con questi dati, si chiude in una silenziosa meditazione. Per Poe, più matematico che poliziotto, l'inchiesta non è una ricerca, ma un ragionamento»<sup>16</sup>. Quindi, in aprile e maggio, scrive *Il mistero di Marie Roget*, il secondo dei tre racconti con protagonista monsieur Auguste Dupin; come poi spiega in una lettera del 4 giugno 1842, «Ho immaginato una serie di circostanze del tutto simili a quelle in cui morì Mary Cecilia Rogers, ma

ambientate a Parigi. Così, col pretesto di mostrare come Dupin chiarisce il mistero dell'uccisione di Marie Roget, in realtà io svolgo una dettagliata e rigorosa analisi della tragedia newyorkese, senza tralasciare alcun particolare. Esamino pure tutte le opinioni e le argomentazioni apparse sulla stampa, e dimostro come in realtà finora non ci si sia neppure avvicinati alla soluzione; la stampa, infatti, ha seguito una pista del tutto errata. Da parte mia, invece, credo non solo di aver dimostrato l'infondatezza della convinzione generale secondo cui la ragazza sarebbe stata vittima di una banda di prepotenti, ma anche di aver accennato all'assassino in modo tale da dare nuovo impulso alle indagini. *Il mio scopo principale*, però, come si comprenderà facilmente, è *l'analisi dei veri principi che dovrebbero dirigere le indagini in casi simili*<sup>17</sup>.

Riporta fedelmente ogni minimo particolare di quanto accaduto nella realtà, comprese alcune considerazioni di notevole apertura e portata criminalistica, come per esempio la dettagliata e puntuale disamina sul comportamento dei corpi degli annegati e il conseguente rilievo dato alla sostanziale differenza fra i cadaveri di persone annegate e i cadaveri di persone uccise e poi gettate in acqua<sup>18</sup>. «Così – precisa in una nota esplicativa preparata in occasione della ristampa del racconto nell'edizione in volume dei suoi *Tales* (Wiley & Putman, New York 1845) – tutto quanto è stato argomentato nella finzione è applicabile alla realtà; lo scopo era appunto la ricerca della verità».

Sempre nella stessa occasione egli dichiara anche che «le confessioni di due persone (una delle quali corrispondente a Madame Deluc del racconto) fatte in periodi diversi, e comunque molto tempo dopo la prima pubblicazione del racconto, hanno confermato pienamente non solo la conclusione generale ma persino tutti i principali particolari ipotetici che hanno permesso di arrivare a quella conclusione». Infine, alcuni mesi prima della sua morte, in una lettera del 4 gennaio 1848, Poe scrive tra l'altro che «L'«ufficiale di marina» che commise l'assassinio (o piuttosto fu causa della morte accidentale in seguito a un tentato aborto) l'ha confessato; tutto è ormai chiarito, però per rispetto ai parenti non posso aggiungere altro su questo argomento»<sup>19</sup>. Così, per oltre un secolo viene accettata la versione di Poe sulla morte della giovane, che in effetti – come sembra sia stato provato in seguito – rimaneva frequentemente incinta e puntualmente abortiva; tuttavia, alcuni recenti studi americani<sup>20</sup> hanno avanzato fondate perplessità sulla presunta veridicità e autenticità di tale sua ricostruzione.

Emile Gaboriau (1823-1873), mentre lavora alle dipendenze dello scrittore Paul Féval col compito di raccogliere materiale per i suoi feuilleton, frequenta abitualmente tribunali, obitori e prigioni; inoltre, pubblica tra l'altro una biografia del celebre penalista Maître Berryer e dei resoconti di cause celebri. In occasione, poi, di un reportage per il quotidiano parigino

«Le Pays» nel quartiere di Porte d'Italie incontra l'ex ispettore della Sûreté Tirabot, conosciuto come Tiraclair (Mettinchiario), che lo introduce alle principali tecniche investigative allora usate durante le indagini criminali; così, quella che inizialmente avrebbe dovuto essere un'inchiesta diventa il suo primo «roman judiciaire» (secondo l'espressione coniata per l'occasione dall'editore Dentu), *L'affaire Lerouge* (1863). Protagonista è père Tabaret, un anziano investigatore dilettante soprannominato significativamente Tiraclair; sullo sfondo, il giovane agente Lecoq, aiutante dell'ispettore di polizia Gévrol ma allievo entusiasta di Tabaret.

Lo stesso Tabaret illustra al giudice istruttore Daburin il proprio metodo. «Di fronte a un delitto, di cui si conoscono le circostanze e la tecnica, io costruisco pezzo per pezzo un piano d'accusa che presento completo e perfetto. *Se si incontra una persona a cui questo piano si addice in tutti i suoi particolari, allora l'autore del delitto è scoperto*; in caso contrario la mano è stata messa su un innocente. Non basta che una circostanza o un'altra si attagli perfettamente all'ipotesi: o tutto funziona, oppure la ricostruzione dei fatti è sbagliata. Da qui non si scappa. Ora, nel nostro caso, in che modo sono arrivato al colpevole? Procedendo da ciò che conoscevo a ciò che ancora ignoravo. Ho esaminato l'opera e ho creduto di aver trovato l'autore. Il ragionamento e la logica a chi mi conducevano? A un uomo scellerato e deciso, audace e prudente, astuto come una volpe. E voi credete davvero che una persona del genere si sia scordata di prendere una precauzione che nemmeno il più volgare furfante tralascerebbe? È del tutto inverosimile. Come, quell'uomo è tanto abile da lasciare solo degli indizi così tenui che sfuggono all'occhio esercitato di Gévrol, e voi pretendete addirittura che abbia preparato la propria rovina scomparendo per una notte intera? È impossibile. Io sono sicuro del mio sistema come di una sottrazione di cui abbia fatto la prova. L'assassino deve avere un alibi. L'imputato non ne ha, quindi è innocente»<sup>21</sup>.

Ritornato a casa, Tabaret «si chiuse subito in camera. Analizzò rapidamente la situazione. Era partito da un fatto concreto, il delitto, ne aveva chiarito le modalità, le sue previsioni si erano realizzate. Doveva quindi necessariamente arrivare a un colpevole che avesse delle caratteristiche simili a quelle che lui aveva subito individuato. Eppure l'assassino non poteva essere l'imputato»<sup>22</sup>.

Nei romanzi successivi (*Il dramma di Orcival*, 1867; *Il dossier 113*, 1867; *Monsieur Lecoq*, 1869), le idee di Tabaret vengono riprese e sviluppate da Lecoq, divenuto intanto ispettore. «Viene commesso un delitto, ecco il prologo. Arrivo io, inizia il primo atto. Subito, con un semplice colpo d'occhio, colgo le più sottili sfumature della messinscena. Poi cerco di scoprire i moventi, raggruppo i personaggi, ricollego i singoli episodi all'avvenimento più importante, faccio un fascio di tutte le circostanze, e, seguendo il filo dei miei ragionamenti, arrivo al colpevole; lo arresto, lo consegno

a chi di dovere. A questo punto si arriva alla scena più importante: l'imputato azzarda qualche astuzia, tenta di imbrogliare; ma il giudice istruttore, armato delle armi che io stesso gli ho preparato, lo assilla, lo tormenta, lui non molla, però è confuso. E attorno a questo personaggio principale, ci sono i personaggi secondari, i complici, gli istigatori del delitto, gli amici, i nemici, i testimoni! La Corte d'Assise, ecco l'ultima scena. L'accusa parla, ma sono io che ho fornito le idee al pubblico ministero; le sue frasi sono solo dei ricami sul canovaccio del mio rapporto»<sup>23</sup>. Detto in altri termini, «indagare su un delitto non è molto diverso da cercare la soluzione di un problema. Confermata l'esistenza di un delitto, chiaro e indiscutibile, si cominciano ad esaminare tutte le circostanze gravi e futili, i particolari, i dettagli e le cose singolari. Quando tutto ciò è stato accuratamente raccolto, lo si classifica e gli si dà un ordine, e una data. In tal modo si conoscono la vittima, il delitto e le circostanze; resta da trovare il terzo elemento, l'*x*, l'incognita, vale a dire il colpevole. Il compito è difficile ma non quanto si crede. Si tratta di cercare un uomo la cui colpevolezza fornisca una spiegazione a tutte le circostanze, a tutti i particolari esaminati... *Tutti*, intendetemi bene! Era questo il metodo secondo il quale procedeva Tabaret, il mio maestro, il maestro di tutti noi»<sup>24</sup>.

Tale metodo, imperniato soprattutto sulla logica e l'astuzia, si avvale saltuariamente anche di alcuni di quei procedimenti tecnico-empirici che da qualche tempo cominciano a venir effettivamente impiegati nella realtà (e che certamente l'autore conosce in seguito alle conversazioni con l'ex ispettore Tirabot o alla lettura di qualche scritto di medicina legale, come per esempio i lavori di Causse e Hugoulin sull'esame e la conservazione delle impronte lasciate sul luogo del delitto e quindi rinvenute durante il sopralluogo, che sono stati pubblicati sugli "Annales d'Hygiène Publique et de Médecine Légale" agli inizi degli anni '50). Altre applicazioni di tali conoscenze e provvedimenti si ritrovano per esempio nel primo volume del romanzo del suo epigono Eugène Chavette, *Le saucisson à pattes* (1884), *Fil à beurre*. Allorché «una notte alcuni briganti uccidono in una strada di campagna una viaggiatrice, e, per distruggere ogni traccia dell'identità della vittima, ne tagliano la testa e la portano con sé, lasciando sul luogo solo il corpo decapitato, l'agente Saucisson à Pattes (così chiamato per la sua fenomenale grassezza) procede in modo estremamente moderno all'esame del cadavere, così mutilato, onde cercare di stabilirne l'identità. Egli sa già che il modo con cui un cadavere è stato tagliato a pezzi può rivelare il mestiere dell'assassino; il suo primo esame, quindi, è per il collo, là dove il coltello omicida è passato, e per i tagli; in seguito, egli esamina le mani della vittima, e poi, fattala spogliare, ne esamina il corpo onde trovarvi, se possibile, degli indizi rivelatori della personalità. Questo, appunto, è il metodo suggerito dalla medicina legale e dall'antropologia criminale, che insegnano come da alcuni indizi del corpo di un individuo ucciso si posso-

no stabilire moltissimi e preziosi dettagli sulla personalità dell'individuo stesso. In seguito, Saucisson à Pattes, avvalendosi di quel principio di psicologia criminale – oggi [1906] compiutamente illustrato – secondo cui i grandi assassini amano tornare sul luogo del delitto, o mescolarsi alla folla che contempla il cadavere, osserva, non osservato, tutti gli individui che si avvicinano al cadavere mutilato; e, grazie a uno sforzo poderoso di logica, riesce in poche ore a scoprire l'assassino»<sup>25</sup>.

### 3. La nascita dell'investigazione scientifica

Intanto, verso la metà dell'800, in seguito al progressivo diffondersi delle "scienze positive", anche la stessa indagine giudiziaria comincia ad abbandonare gradatamente gli obsoleti criteri empirici per una più rigorosa metodologia tecnico-scientifica (laboratorio medico-legale) e sperimentale (esperimento giudiziario); da qui, il sempre maggior credito attribuito alle prove indirette e circostanziali e alle diverse perizie rispetto alle tradizionali prove testimoniali. Nei decenni successivi, poi, viene formulata la *nozione di identità*, intesa in senso relativo: due termini di paragone omogenei, per quanto espressioni di individualità distinte in senso assoluto, sono confrontabili tra loro per la realtà che esprimono; come pure viene stabilito che tale identità rimane invariata nelle sue diverse manifestazioni particolari: anatomica, antropologica, istologica, isto-chimica, ecc. Così, attorno al 1880, l'applicazione del principio generale secondo cui sono identiche le cose che hanno la stessa provenienza, e quindi l'identità va riferita alla provenienza, permette di affrontare in maniera del tutto nuova il problema dell'*accertamento dell'identità* in base a qualche dato conosciuto. Tale procedimento di identificazione consiste nel «ritagliare degli elementi discreti nel continuo dell'individuo»<sup>26</sup>, e quindi nel raccogliere e raggruppare caratteristiche (essenzialmente morfologiche) che siano, qualitativamente e quantitativamente, proprie a una singola persona, sostanza od oggetto; tuttavia, la necessità di disporre di dati costanti e precisi pone il problema della loro riproduzione (e dunque rilevazione) e della loro utilizzazione (e quindi classificazione)<sup>27</sup>. Tale problema viene affrontato e risolto in due modi diversi. In particolare, la scuola francese, fondata da Alphonse Bertillon (creatore del "Service d'Identité Judiciaire"), recependo lo stimolo giuridico rappresentato dalla legge del 5 maggio 1855, che comminava pene severe ai pregiudicati e comportava come effetto indesiderato l'alterazione dei connotati fisici da parte dei criminali recidivi, si interessa unicamente alla loro identificazione personale ricorrendo alla segnalazione antropometrica o "bertillonage", dal nome del suo ideatore, un procedimento in verità estremamente complicato nonché di difficile applicazione e di limitata efficacia in quanto esso rappresenta solo una probabilità di identità e non una certezza, che non sia quella negativa; ossia non permette di riferire con sicurezza due serie identiche di dati a uno stesso e unico individuo ma solo di

accertare che due individui sono diversi. Al contrario, la scuola inglese privilegia l'identificazione mediante le impronte digitali, in realtà un procedimento già da secoli conosciuto e praticato a livello empirico da alcune popolazioni anche se non impiegato esplicitamente nelle indagini criminali. Soprattutto per merito di William Herschel (1860 ca), Henry Faulds (1880), Francis Galton (1885), Edward Henry (1897) vengono affrontati e precisati due ordini di questioni: quello relativo alle loro caratteristiche – l'unicità o individualità, presente anche fra i gemelli monoovulari, l'invariabilità o immutabilità, presente dal quinto/sesto mese del concepimento al disfacimento del cadavere, e l'inalterabilità o persistenza; e quello relativo alla loro utilizzazione pratica: soprattutto i criteri e le modalità di classificazione.

L'importanza determinante delle impronte digitali come criterio per identificare l'autore di un delitto, per quanto non fondato sulle conclusioni raggiunte in ambito scientifico ma solo basata su una diffusa credenza popolare, è stata sicuramente riconosciuta per la prima volta in letteratura con il racconto di Mark Twain, *Un'impronta digitale e le sue conseguenze*, scritto nel 1882 per la seconda edizione di un suo volume di ricordi autobiografici<sup>28</sup>.

«Una notte – si era verso la fine della guerra [civile americana] – mi svegliai da un sonno profondo e mi trovai legato e imbavagliato, mentre l'aria era appestata di cloroformio. Vidi due uomini nella stanza... Erano mascherati e vestiti miseramente come vagabondi; alla luce della loro lanterna notai che a un bandito mancava il pollice della mano destra. Rovistarono per un po' nella mia povera baracca; poi, proprio mentre mi si stavano avvicinando, fuori ci fu un rumore di voci e di zoccoli di cavalli: i banditi trattennero il fiato, in ascolto; i suoni lentamente si avvicinavano e alla fine qualcuno gridò:

«Ehi di casa! Accendete un lume, ci occorre dell'acqua!».

«Accidenti, è la voce del capitano!», e i due banditi fuggirono dalla porta di dietro.

Lo sconosciuto chiamò diverse altre volte, poi si allontanò a cavallo – dovevano essere una dozzina – e non sentii altro...

Per tre ore mi divincolai tra i miei lacci; alla fine, verso l'alba, riuscii a liberarmi, mi alzai in piedi e stirai le membra intorpidite. Distinguevo abbastanza bene i particolari: il pavimento era cosparso di oggetti che i banditi vi avevano disseminato mentre cercavano i miei risparmi. La prima cosa che attirò particolarmente la mia attenzione fu un mio documento che avevo visto tra le mani del bandito più crudele; gli aveva dato un'occhiata e lo aveva gettato via. Sopra c'era del sangue.

Non avevo visto i banditi in viso e non avevo la minima idea di chi potessero essere, eppure ero sicuro e fiducioso. Avevo un indizio, che però non avrebbe aiutato molto neppure un investigatore perché anche lui non avrebbe saputo il segreto per usarlo.

C'era una circostanza che mi dava, tanto per cominciare, una spinta in una direzione ben precisa: quei due banditi erano evidentemente due soldati travestiti da vagabondi e non erano nemmeno nuovi al servizio militare, ma veterani; forse soldati di mestiere perché certi atteggiamenti, certi gesti, e lo stesso portamento militaresco non potevano averli acquisiti in

un giorno, e neppure in un mese o in un anno. E uno di loro aveva anche riconosciuto la voce del capitano. A due miglia di distanza erano accampati diversi reggimenti e due compagnie di cavalleria degli Stati Uniti. Quando seppi che il capitano Blakely, della Compagnia C, era passato quella notte dalla nostra strada, con una scorta, decisi di cercare in quella Compagnia...

Lavorando pazientemente di notte nella mia casa desolata mi feci un travestimento, riunendo insieme vecchi cenci spaiati; nel villaggio più vicino mi comprai un paio di grossi occhiali azzurri. Poco dopo, quando fu tolto l'accampamento e la Compagnia C fu mandata cento miglia più a nord, a Napoleon, nascosi i miei pochi risparmi nella cintura e partii di notte. Quando la Compagnia C arrivò a Napoleon, io ero già là con un nuovo mestiere – predicevo la sorte a tutte le Compagnie che erano là di stanza, ma il grosso della mia attenzione era per la Compagnia C.

Trovai presto un soldato a cui mancava un pollice: che gioia fu quella per me! E quando seppi che lui solo, di tutta la compagnia, aveva perduto un pollice, la mia ultima apprensione svanì: ero sicuro di essere sulla pista buona. Quell'uomo si chiamava Kruger ed era tedesco. C'erano nove tedeschi nella Compagnia. Lo spiavo per scoprire quali fossero i suoi amici più intimi, ma sembrava che non ne avesse... Aspettavo la mia ora e continuavo a predire la sorte, quando ne capitava l'occasione.

I miei strumenti erano semplici: un po' di tinta rossa e un pezzetto di carta bianca. Tingevo la prima falange del pollice del cliente, ne prendevo l'impronta sul foglio, la studiavo durante la notte, e il giorno seguente gli predicevo la sorte. Quale era la mia idea in mezzo a queste sciocchezze? Era questa: da giovane avevo conosciuto un vecchio francese che per trent'anni aveva fatto il carceriere, e lui mi diceva che c'era una sola cosa, nelle persone, che non cambiava mai, dalla culla alla tomba: le linee della falange del pollice; e diceva che non ci sono due esseri umani che abbiano le linee del pollice esattamente uguali. Ai giorni nostri ogni nuovo criminale viene fotografato e la sua fotografia viene appesa nella Galleria dei Pregiudicati, per futuro riferimento; ma quel francese, ai suoi tempi, prendeva l'impronta del pollice di ogni nuovo prigioniero, e la serbava per i riferimenti futuri. Ripeteva sempre che le fotografie non servivano – i futuri travestimenti potevano renderle inutili. «Il pollice è la sola cosa sicura», diceva, «quello non si può truccare». E dimostrava la sua teoria su amici e conoscenti – e la prova riusciva sempre.

Continuai a dir la ventura. Ogni notte mi chiudevo, solo, a studiare le impronte della giornata con l'aiuto di una lente d'ingrandimento. Pensi con quale ansia divorante mi chinavo su quelle intricate spirali rosse, tenendo accanto quel documento che recava l'impronta del pollice destro e le altre ditte dello sconosciuto assassino [di mia moglie e di mia figlia] impresse nel [loro] sangue!

Alla fine fui ricompensato. Era l'impronta del pollice del quarantatreesimo uomo della Compagnia C su cui avevo ripetuto il mio esperimento – il soldato Franz Adler... Sapevo di poterne essere sicuro, perché le ripetute dimostrazioni del francese erano un'ottima garanzia».

E ancora, un anno dopo che per la prima volta vengono usate in tribunale le impronte digitali per condannare l'autore di due delitti (il cosiddetto «caso Royas» del 1892), sempre Mark Twain scrive il romanzo *Wilson testa di rapa* (1894), ambientato nella prima metà del secolo, e ispirato alla mania di un avvocato del Missouri di raccogliere e catalogare le impronte

digitali di amici e conoscenti; in questo modo egli riesce a dimostrare in una causa sensazionale davanti alla Corte che il vero autore del delitto è una persona mai sospettata, mentre i due gemelli ritenuti colpevoli sono del tutto innocenti<sup>29</sup>.

Wilson – sottoscritta e fatta propria la tesi principale dell'accusa: «L'individuo la cui mano sinistra ha lasciato impronte insanguinate sull'impugnatura del pugnale indiano è l'autore del delitto» – ricostruisce i fatti, passando quindi a illustrare brevemente alcune prove che intende produrre e che ne dimostrano la fondatezza.

«Ogni essere umano porta con sé, dalla culla alla tomba, certi segni caratteristici che rimangono immutati, e per mezzo dei quali può essere identificato senza la minima ombra di dubbio o paura di smentita. Questi segni sono, per così dire, la sua firma, il suo autografo fisiologico, che non può essere in alcun modo né contraffatto né nascosto né alterato, né può diventare illeggibile per il logorio e i mutamenti del tempo. Questa "firma" non è la sua faccia (che l'età può alterare fino a renderla irriconoscibile); non sono i suoi capelli (che possono cambiare colore e cadere); non è la sua statura (che anche altri hanno uguale); non è il suo aspetto (che anche altri possono aver identico); no, questa "firma" è assolutamente unica, individuale: non ne esistono due identiche fra tutti gli abitanti della terra!». (Segni di interesse tra il pubblico).

«Questo autografo consiste nelle delicate linee o solchi con cui la natura segna i palmi delle mani e le piante dei piedi. Se vi guardate i polpastrelli delle dita – parlo a coloro che hanno una vista buona – vedrete che queste delicatissime linee curve sono molto, molto vicine fra loro – come quelle che nelle carte geografiche indicano la profondità degli oceani – e che formano alcune figure chiaramente identificabili, come archi, cerchi, volute, spirali, eccetera, e che tali figure differiscono da dito a dito». (Ognuno, in aula, aveva alzato una mano e, volgendola verso la luce, osservava minuziosamente con la testa piegata da un lato, i polpastrelli delle dita. Vi furono sommesse esclamazioni: «To', è proprio vero! Non me n'ero mai accorto prima!"). «Le linee della mano destra non sono uguali a quelle della sinistra» (Altre esclamazioni: «To', anche questo è vero!"). «Prese dito per dito, le vostre linee differiscono da quelle dei vostri vicini». (Confronti in tutta l'aula: persino il giudice e i giurati erano assorti in questa curiosa occupazione). «Le linee della mano destra di un gemello non sono mai uguali a quelle della mano sinistra. Le linee della mano di un gemello non sono mai identiche a quelle dell'altro: i signori giurati osserveranno che le linee dei polpastrelli degli imputati seguono questo schema». (Iniziò subito l'esame delle mani dei gemelli). «Avrete sentito parlare spesso di alcuni gemelli che sono esattamente uguali; gemelli che, se vestiti allo stesso modo, neppure i genitori riescono a distinguere. E tuttavia non è mai venuto al mondo un gemello che non portasse su di sé, dalla nascita alla morte, un infallibile segno di identificazione: questo misterioso e meraviglioso autografo naturale. Per cui nessun gemello che impersoni l'altro potrà mai ingannarci, una volta che sappiamo questo».

La dattiloscopia, nonostante inizialmente fosse osteggiata dalla polizia francese, a quel tempo ritenuta la migliore del mondo, con la scoperta

del carattere unico delle impronte, offre un grado di certezza ben maggiore di quello del riconoscimento antropometrico e soprattutto permette di collegare tale indizio a una persona. Del resto, risultati simili vengono raggiunti negli stessi anni anche in balistica per merito del francese Alexandre Lacassagne (1889); come infatti sarà provato in seguito, ogni arma da fuoco possiede caratteristiche generali (proprie alle armi del medesimo tipo) e caratteristiche individuali (proprie a una sola arma): queste ultime, particolarmente utili alla sua identificazione, vengono lasciate al momento dello sparo dalla canna sul proiettile e dall'estrattore, dall'espulsore e dal percussore sul bossolo.

Sempre negli stessi anni, il magistrato austriaco Hans Gross pubblica il primo manuale moderno di criminalistica sistematica (1893); in esso, oltre a indicare dettagliatamente tutte le indagini che devono essere compiute sul luogo del delitto e sui corpi del reato e a fornire un compendio delle diverse conoscenze acquisite, soprattutto si definisce l'investigazione criminale una scienza applicata che deve avvalersi dei procedimenti metodologici e dei contributi tecnici sub specie iuris forniti da diverse discipline: queste «discipline sorelle – si legge infatti nella prefazione della IV edizione – sono così intimamente collegate fra loro, che lo sviluppo di una è connesso a quello di tutte le altre; e tutte si debbono riguardare come scienze ausiliarie, ma ugualmente indispensabili sia dal lato teorico che dal lato pratico»<sup>30</sup>. Comincia così ad affermarsi e consolidarsi l'idea di complementarietà, che caratterizza l'indagine criminale come un lavoro collettivo riferito alle competenze di vari specialisti. E solo qualche anno dopo, all'inizio del secolo, il criminologo Alfredo Niceforo potrà infatti constatare che «un nuovo ramo della criminologia moderna e positiva, vivificato da tutti i succhi delle scienze naturali, mediche e fisiche, ha preso grandioso sviluppo: la "polizia scientifica", che potrebbe definirsi come l'applicazione delle cognizioni scientifiche alle ricerche di procedura criminale, destinate a stabilire l'identità di un soggetto e a determinare la parte di un individuo o di un oggetto in un fatto criminoso. In altri termini, la figura del ricercatore e dell'investigatore giudiziario non è più, o non dovrebbe essere più, una figura di empirico che si serve semplicemente della logica, dell'analisi, dell'osservazione, dell'astuzia, del proprio spirito, onde dipanare un'imbrogliata matassa criminale, no: essa diviene una vera e propria figura scientifica: il "detective" empirico si trasforma nel "detective" scientifico»<sup>31</sup>.

#### NOTE

- 1 T. REIK, *L'assassino sconosciuto* [1922], parte I de *L'impulso a confessare* [19...], Feltrinelli, Milano 1967.
- 2 M. FOUCALT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* [1975], Einaudi, Torino 1976, p. 46.
- 3 A. FONTANA, *Il vizio occulto. Cinque saggi sulle origini della modernità*. Transeuropa, Ancona-Bologna 1989, passim, ma spec. pp. 21-26, 72-77.



- <sup>4</sup> In proposito cfr. lo scritto di C. GINZBURG, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in A. GARGANI (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979; rist. in U. ECO e T.A. SEBEOK (a cura di), *Il segno dei tre. Hommes, Dupin, Peirce*, Bompiani, Milano 1983.
- <sup>5</sup> G. SEIGNEUX DE CORREVON, *Essai sur l'usage de la torture*, 1768, p. 49.
- <sup>6</sup> M. FOUCAULT, *Op. cit.*, pp. 106-107.
- <sup>7</sup> M. FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 75.
- <sup>8</sup> R. MESSAC, *Le "detective novel" et l'influence de la pensée scientifique*, Champion, Paris 1929/Slatkine Reprints, Genève 1975, p. 9.
- <sup>9</sup> G. DELEUZE, *La filosofia della "Série Noire"* [1988], in M. FABBRI-E. RESEGOTTI (a cura di), *I colori del nero*, Ubulibri, Milano 1988, p. 44.
- <sup>10</sup> A. FONTANA, *Op. cit.*, p. 76.
- <sup>11</sup> E. LOCARD, *Policiers de roman et de laboratoire*, Payot, Paris 1924, p. 29.
- <sup>12</sup> CH. BAUDELAIRE, *Edgar Allan Poe, sa vie et ses ouvrages* (1852), in *Per Poe*, Sellerio, Palermo 1988, p. 48.
- <sup>13</sup> D.L. SAYERS, *The Omnibus of Crime*, London 1928, cit. da E.G. LAURA, *Storia del giallo. Da Poe a Borges*, Studium, Roma 1981, p. 32.
- <sup>14</sup> CH. BAUDELAIRE, lettere a Noël Parfait del 31 maggio 1864 e a Michel Lévy del 1 giugno 1864, in *Per Poe*, cit., pp. 140-141.
- <sup>15</sup> E. LERICH, *La polizia scientifica*, Garzanti, Milano 1950, p. 11.
- <sup>16</sup> J. CABAU, *E.A. Poe* [1960], Mondadori, Milano 1961, p. 56.
- <sup>17</sup> La lettera, indirizzata a George Roberts, direttore del giornale "Notion", è contenuta in E.A. POE *Epistolario* [1948], Longanesi, Milano 1955, pp. 181-182. *Vita attraverso le lettere*, Einaudi, Torino 1992, pp. 124-125.
- <sup>18</sup> Quanto al comportamento dei corpi nell'acqua si vedano per esempio i minuziosi ragionamenti contenuti nel racconto *Una discesa nel Maelstrom* [1841].
- <sup>19</sup> La lettera, indirizzata a George W. Eveleth, letterato e amico di Poe, è contenuta in *Epistolario*, cit., pp. 292-296:294, *Vita...*, cit., p. 210.
- <sup>20</sup> Come per esempio quello di J. WALSH, *Poe the Detective. The Curious Circumstances behind "The Mystery of Marie Roget"*, Rutgers University Press, New Brunswick N.Y. 1968, che ha ricostruito l'indagine consultando scrupolosamente la stampa dell'epoca.
- <sup>21</sup> E. GABORIAU, *L'affaire Lerouge* [1863], cap. 11.
- <sup>22</sup> *Ibidem*, cap. 13.
- <sup>23</sup> E. GABORIAU, *Il dramma di Orcival*, [1867], cap. 10.
- <sup>24</sup> *Ibidem*.
- <sup>25</sup> A. NICEFORO, *Il "detective scientifico" nella letteratura romanzesca*, "Il Piccolo della Sera", Trieste, 3 giugno 1906; rist. in G. PETRONIO (a cura di), *Il punto su: il romanzo poliziesco*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 146-150; ma dello stesso cfr. anche la voce *Detective*, in *Dizionario di Criminologia*, Vallardi, Milano 1943, pp. 246-248.
- <sup>26</sup> C. GINZBURG, *Op. cit.*, p. 130.
- <sup>27</sup> P.F. CECCALDI, *La criminalistique*, P.U.F., Paris (1962) 1976<sup>3</sup>, p. 33.
- <sup>28</sup> M. TWAINE, *Vita sul Mississipi* [1883<sup>2</sup>], Opere Nuove, Torino 1962, cap. 31.
- <sup>29</sup> M. TWAINE, *Wilson lo zuccone*, [1894], Rizzoli, Milano 1949 e 1992/Garzanti, Milano 1979, cap. 21.
- <sup>30</sup> M. GROSS, *La polizia giudiziaria. Guida pratica per l'istruzione dei processi criminali*, Bocca, Torino 1906, pp. V-VI.
- <sup>31</sup> A. NICEFORO, *Op. cit.*

FRANCESCO NOBILI-BENEDETTI

## EPIDEMIOLOGIA ED ASPETTI SOCIALI DELLA PATOLOGIA DELL'EQUILIBRIO

Il titolo da noi proposto per questa comunicazione è parzialmente errato e ciò volutamente a fini chiaramente provocatori come è, al giorno d'oggi, molto in voga specie fra chi non ha altri mezzi per suscitare l'attenzione degli ascoltatori.

Non è giustificato infatti attribuire carattere epidemiologico ad una manifestazione che è sintomo di più malattie e di più "noxae" patogene anche non infettive ed è pertanto errato definirne la diffusione con lo stesso termine che si usa per alcune infezioni batteriche o virali che si trasmettono da individuo a individuo nell'ambito della popolazione.

Tuttavia la estrema frequenza con cui le popolazioni dei paesi attualmente industrializzati vengono colpite dai numerosi stati morbosi che danno una patologia dell'equilibrio ed il conseguente moltiplicarsi nel tempo degli individui che per questo accusano come "sistema" più evidente episodi di "vertigine acuta" o "stati vertiginosi cronici" è tale da far considerare la cosa, da parte sia del clinico che del sociologo, con vera, motivata, seria apprensione proprio come se ci si trovasse di fronte ad una reale epidemia che serpeggia nella popolazione in modo endemico tendendo ad espandersi progressivamente provocando danni individuali e sociali di insospettabile gravità.

La pericolosità individuale e collettiva insita nell'alterata funzione di un apparato sensoriale così importante in un'epoca in cui numerosissime attività lavorative, sportive o ricreative ne richiedono un uso costante spesso ai limiti delle possibilità umane e la gravità dei sintomi più o meno manifesti correlati ad una lesione del senso dell'equilibrio, impongono una vasta pubblicizzazione dell'argomento onde permettere al singolo ed alla collettività di adottare misure di prevenzione adeguate, di ricercare una diagnosi precisa delle cause e di iniziare una terapia tempestiva, efficace e mirata.

\* \* \*

Il senso dell'equilibrio è dato da un complesso apparato che, contrariamente a quanto comunemente si reputa, sfrutta non solo informazioni provenienti da quell'importantissimo e preminente "sensore" costituito da quella porzione dell'orecchio interno che noi, per la sua forma complessa, chiamiamo labirinto, ma anche quelle, non saprei dire quanto "accessorie", provenienti da numerosissimi altri "sensori" periferici, distribuiti in tutto il

nostro corpo. Dall'adeguata utilizzazione di una così grande messe di dati che vengono inviati al nostro Sistema Nervoso Centrale e lì elaborati in maniera cosciente o incosciente da alcuni apparati ad esso specificatamente (per esempio il cervelletto) o aspecificamente (per esempio la corteccia cerebrale) preposti, tale senso dell'equilibrio ci permette di avere una costante, corretta informazione sulla posizione del nostro corpo nell'ambiente e sul suo stato di immobilità o di movimento attivo o passivo nello spazio.

Tale apparato, come accennato, sfrutta le informazioni provenienti da un numero estremamente grande di "sensori" posti in varie parti del nostro corpo ma soprattutto da quelli situati nei punti di inserzione dei tendini dei muscoli motori dai quali captano dati, non solo sulla presenza o meno di quelle contrazioni delle masse muscolari che provocano il movimento, ma anche sul bilanciamento delle tensioni fra gruppi muscolari antagonisti per lo stesso movimento del corpo, che rivestono una estrema importanza nel mantenimento dello stato di equilibrio e nell'adattamento posturale al moto. Malgrado l'indiscussa importanza di tali dati, è tuttavia indubbio che, come si accennava in precedenza, le informazioni periferiche più importanti ed essenziali sono quelle provenienti dall'orecchio interno che, posto simmetricamente ai lati estremi del nostro capo, risulta essere specificatamente deputato sfruttando principalmente le forze di gravità e d'inerzia alla percezione della nostra posizione nello spazio e del nostro stato di quiete o di movimento rispetto ad esso.

Il labirinto è quindi un organo sensoriale meravigliosamente semplice e funzionale, che sfrutta, per percepire la posizione del corpo nello spazio ed il suo movimento, leggi fisiche elementari utilizzate in modo estremamente elementare ed ingegnoso. Esso è anatomicamente costituito da due elementi di forma grossolanamente rotonda, l'otricolo ed il sacculo. Sull'otricolo, la più grande delle due formazioni, si innestano tre canali semicircolari, il superiore, il posteriore ed il laterale disposti grossomodo secondo le tre dimensioni dello spazio. Ogni canale semicircolare è costituito da un tubicino di calibro costante per tutta la sua lunghezza tranne che ad una delle sue due estremità ove si slarga a formare una piccola dilatazione che noi chiamiamo ampolla.

Come accennato in precedenza il meccanismo di funzionamento di tali strutture neuro-sensoriali, pur nella sua complessità, è di una semplicità estrema.

Il nostro organismo infatti è riuscito a risolvere il grosso problema di percepire i propri movimenti acceleratori attivi e passivi, positivi o negativi nello spazio, sfruttando l'inerzia presentata dai liquidi racchiusi nel labirinto e posti in condizione di muoversi liberamente all'interno di esso.

Se si osserva un recipiente a sezione cilindrica ed a forma di anello contenente una sostanza liquida che da fermo si mette in movimento ruotando, si può assistere al fenomeno che, inizialmente, il contenuto li-

quido del recipiente per inerzia rimane fermo, mentre il contenente ruota. Se il movimento rotatorio del recipiente dopo un certo periodo si arresta, si assiste al fenomeno inverso, in quanto nel recipiente fermo il liquido continua per un certo tempo a ruotare, mantenendo per inerzia il moto acquisito in precedenza.

Eguale fenomeno avviene nel nostro orecchio interno, in quanto canale semicircolare, inserendosi nell'otricolo, viene a costituire una formazione anulare molto simile a quella precedentemente descritta, entro la quale il liquido endolabirintico può circolare liberamente e, poiché i canali semicircolari sono orientati secondo le tre dimensioni dello spazio, qualsiasi movimento o arresto del capo o del corpo in toto, viene evidenziato da uno spostamento reale o relativo di tali liquidi, rispetto alle strutture dell'organo.

La circolazione o movimento del liquido endolabirintico viene percepita attraverso alcuni particolari "detectors" o rivelatori situati nelle ampolle, costituiti da prolungamenti di cellule nervose, dette ciglia sensoriali che, alla loro estremità libera, sono conglobate in una massa gelatinosa la quale, immersa ed in sospensione nel liquido, viene trascinata passivamente dal suo movimento per cui la conseguente variazione di tensione sulle ciglia provoca stimolazione delle cellule sensoriali che, attraverso la porzione vestibolare del nervo acustico, inviano tale informazione ai centri superiori. Queste cellule nervose sono anche in grado di percepire se il movimento del liquido avviene in un senso o nell'altro, in quanto le correnti ampullipete provocano una stimolazione differente (praticamente doppia) di quella provocata dalle correnti ampullifughe (II legge di Ewald).

Anche la posizione del capo nello spazio viene percepita attraverso la stimolazione di alcuni gruppi di cellule nervose egualmente ciliate, site nell'otricolo e nel sacculo che, dovendo evidenziare variazioni legate alla forza di gravità, utilizzano come materiale inerte, anziché una sostanza gelatinosa come le precedenti, delle piccole concrezioni calcaree che, essendo più pesanti, risultano evidentemente più sensibili a tale forza.

Le informazioni così raccolte dal recettore neurosensoriale periferico vengono inviate, attraverso la porzione vestibolare del nervo acustico, al Sistema Nervoso Centrale, che le utilizza correlandolo alle numerosissime informazioni che gli giungono dagli altri organi neurosensoriali sparsi in tutto il corpo, con funzione specifica per quelle informazioni, ovvero deputati alla raccolta di altri dati. Fra questi meritano di essere nuovamente ricordati non solo i priocettori dei tendini che, come già accennato in precedenza, danno informazioni sullo stato di tensione e di rilassamento dei muscoli che contribuiscono a mantenere la nostra posizione nello spazio, ma anche i corpuscoli recettori della sensazione tattile posti nella cute che, situati nei punti di appoggio, inviano ragguagli importanti nell'estensione del contatto e nell'uniformità e costanza della pressione esercitata dal corpo

su tali punti ed in fine, fra gli aspecifici, la vista che, rendendosi conto della posizione del corpo rispetto all'ambiente, è in grado di controllare le altre informazioni e dare utili elementi per la correzione di eventuali posizioni sbagliate e inadeguate.

Tutta questa messe d'informazioni viene elaborata ed utilizzata in modo inconscio nei centri bulbo-ponto-mesencefalici e dal cervelletto, ed in modo cosciente, in caso di necessità, dalla corteccia cerebrale che, generalmente, usa soprattutto il controllo visivo, non tralasciando però, in sussidio o in sostituzione di questo, anche quello sensoriale tattile e persino acustico.

L'equilibrio, soprattutto a livello inconscio, deriva dal corretto funzionamento di tutto questo apparato, sia nella sua porzione centrale che periferica, lo squilibrio, e quindi la sensazione obiettiva di vertigine o la perdita della capacità di mantenere la posizione eretta e la caduta che ne sono la conseguenza, deriva da uno scorretto funzionamento di tale apparato, per informazioni errate, provenienti da uno dei tanti recettori periferici, ovvero per errata utilizzazione di tali informazioni. Pertanto la vertigine può avere una origine non univoca, che può essere periferica o centrale.

Dato che l'organo recettore periferico più importante del senso dell'equilibrio è il labirinto, la quasi totalità delle vertigini periferiche riconosce la sua origine nella lesione di uno o di entrambi questi apparati. Parimenti, poiché il cervelletto è l'organo più importante per la regolazione centrale del senso dell'equilibrio, la maggior parte delle vertigini di origine non periferica riconosce la sua origine in questa porzione del nostro cervello.

Come accennato in precedenza, la percezione soggettiva di un movimento non reale del proprio corpo, rispetto all'ambiente circostante o dell'ambiente rispetto al corpo, provocata da una turba del senso dell'equilibrio, viene definita "vertigine". Tuttavia per convenzione facciamo una distinzione, definendo la prima "vertigine subiettiva" e la seconda "vertigine obiettiva" anche se ciò, a rigor di termini, è manifestamente errato, trattandosi sempre di una sensazione soggettiva. Tale definizione tuttavia ha una valida giustificazione dal punto di vista pratico in quanto, generalmente, la vertigine subiettiva riconosce, per lo più, una origine legata ad una lesione dell'apparato centrale del senso dell'equilibrio, mentre la vertigine obiettiva è quasi sempre legata ad un cattivo funzionamento di uno dei due labirinti.

\* \* \*

Le lesioni del labirinto erano indubbiamente una volta cause più frequenti di turbe del senso dell'equilibrio ed erano, soprattutto, legate a patologia infiammatoria dell'orecchio medio. Le lesioni dei centri vestibolari superiori tendono, attualmente, ad avere invece la preminenza e questo avviene per effettivo aumento della loro incidenza e non soltanto per diminuzione delle lesioni periferiche, legata alla domabilità, al giorno d'oggi,

mediante antibiotici della patologia dell'orecchio medio.

Un semplice schema, anche se non perfetto e completo, offrendo un quadro delle principali cause della patologia del labirinto e delle vie vestibolari superiori, è in grado, di per se stesso di dare un'idea, anche se approssimativa, più per difetto che per eccesso, sulla frequenza con cui le turbe dell'equilibrio possono presentarsi e dell'incidenza che il fenomeno della vertigine, subiettiva od obiettiva, può avere, al momento attuale, sulla nostra popolazione. (Vedi Tabella 1).

Dal semplice esame, anche superficiale di questo schema, si può osservare sia la frequenza e l'estrema diffusione delle patologie specifiche ed aspecifiche, che possono portare ad una lesione del senso dell'equilibrio, sia la possibilità che molte cause siano in grado di portare contemporaneamente una lesione centrale ed una lesione periferica di tale senso, colpendo l'apparato sia nel recettore periferico che nell'elaborato centrale dei dati.

Tabella 1

#### CAUSE PIÙ COMUNI DI VERTIGINE

DI ORIGINE PERIFERICA	DI ORIGINE CENTRALE
Flogosi (per lo più rinogena) dell'orecchio medio	Ascessi cerebrali
Nevriti dell'acustico	Meningo-encefalopatie
Neurinoma dell'acustico	Neoplasie cerebrali
Trauma acustico e cronico	Ipertensione arteriosa
Barotrauma	Ipotensione arteriosa
Perfrigerazione dell'orecchio	Anemie
Ictus vascolare (art. uditiva int.)	Arteriosclerosi
Spasmi vascolari (art. uditiva int.)	Artrosi cervicale (spasmo vertebro-bas.)
Commozione labirintica	Traumi distrattivi del collo (c.s.)
Frattura delle rocche petrose	Trauma cranico
Intossicazioni da farmaci	Intossicazioni da farmaci
Intossicazioni da alimenti	Intossicazioni da alimenti
Intossicazioni accidentali	Intossicazioni accidentali
Intossicazioni da lavorazioni pericolose	Intossicazioni da lavorazioni pericolose
Autotossicosi e turbe metaboliche	Autotossicosi e turbe metaboliche
Idrope labirintica (Mal. di Ménière)	

Mentre per giustificare questa seconda evenienza, cioè la concomitanza in molti casi di una alterazione ad origine periferica dell'equilibrio con una centrale, basta ricordare che l'origine comune della vascolarizzazione proveniente dal circolo vertebro-basilare che irrori sia la porzione posteriore

del cervello sia l'orecchio interno e la presenza in entrambi i distretti di cellule nervose che risentono egualmente della presenza nell'organismo degli stessi tossici rendono comune le patologie in caso di lesioni vascolari o metaboliche, per ciò che riguarda il primo punto bisogna ricordare che:

- a) la frequenza, al momento attuale delle flogosi rinofaringee dovute ad incuria o a cattive abitudini igieniche fa ritornare notevole la percentuale delle complicazioni croniche (otomastoditi), a carico dell'orecchio medio che, per contiguità producono patologia infiammatoria del labirinto posteriore;
- b) la frequenza con cui, al momento attuale, siamo sottoposti a traumi acustici e cronici, sia in ambiente di vita normale, sia in ambiente di lavoro, che in occasioni di divertimento o ricreazione;
- c) la frequenza con cui, al momento attuale, possiamo incorrere in barotraumi, anche violenti, sia per viaggi in aereo, che per attività sportive (pesca subacquea, tuffi, paracadutismo, ecc.);
- d) la frequenza con cui incidenti di lavoro o incidenti stradali possono provocare traumi cranici di una certa entità, con frattura delle rocche petrose o commozione labirintica e traumi distrattivi del collo, con lesioni della colonna cervicale;
- e) la frequenza con cui il nostro organismo è sottoposto all'azione tossica di additivi alimentari o di farmaci spesso usati in maniera incongrua o in eccesso o senza necessità effettiva;
- f) la frequenza con cui nell'industria si fa sempre più uso di sostanze tossiche e di veleni, spesso adoperati e maneggiati senza gli accorgimenti necessari;
- g) l'accrescersi del numero dei casi di individui affetti da patologia metabolica cronica (insufficienza epatica, diabete, iperazotemia, ecc.), legato sia al prolungarsi della durata della vita, sia all'instaurarsi di cattive abitudini igieniche ed alimentari;
- h) il diffondersi della patologia vascolare e della patologia neoplastica, non legato solamente ad un migliorato approccio diagnostico.

Da tutto ciò deriva la considerazione che la patologia dell'equilibrio può rappresentare, se non proprio la malattia del secolo, almeno uno dei problemi che la nostra società deve affrontare sia per la sua estrema diffusione, sia per la maggiore efficienza che attualmente si richiede a questo nostro apparato sensoriale.

Se a ciò si aggiunge il fatto che una turba del senso dell'equilibrio, oltre a creare come vedremo, stati di ansia e di insicurezza in chi ne soffre è quasi sempre accompagnata da altri sintomi grandemente inabilitanti, in parte legati alla patologia che l'ha primitivamente provocata, in parte legati e conseguenti alla stessa vertigine, si può comprendere come il problema si presenta di non poco momento, anche per la qualità della vita che il pa-

ziente vertiginoso è costretto a condurre.

Dal punto di vista sociale, nel campo del lavoro, la patologia vertiginosa è altamente invalidante e spesso impedisce a chi ne soffre di espletare adeguatamente la propria attività, esponendo inoltre chi ne è affetto a rischi aggiuntivi nel lavoro: basti per questo pensare ad un carpentiere o muratore, costretto per il suo lavoro, ad arrampicarsi in luoghi alti ed insicuri o ad un addetto all'uso del martello pneumatico, che dalla sua stessa attività lavorativa trae quello stimolo acustico e vibratorio che può di per se stesso scatenare la vertigine.

Anche nella pratica di numerosi sports si può evidenziare la possibilità di riportare lesioni labirintiche, sia per eccessiva esposizione al freddo, sia per traumi diretti del capo o distrattivi del collo, ed a questo pericolo non si sottraggono neppure alcune attività cosiddette "ricreative" quali la frequentazione di discoteche e concerti che tanto attraggono la nostra gioventù, in cui stimoli rumorosi assordanti "completano" per così dire i danni otoneurologici provocati dalla vita di ogni giorno e, nel caso dei giovani, la cosa è peggiorata dal fatto che a subire i danni sono soprattutto quegli individui che in epoca successiva dovranno costringere il loro apparato otoneurologico a subire "stress" continui e gravi, per tutta la vita, col pericolo di subirne menomazioni ben più invalidanti di altri, che affrontano tali rischi con un orecchio in buone condizioni.

Da quanto in precedenza sommariamente esposto, non è chi non veda l'importanza che, per la sua frequenza e molteplicità della causa, il problema della patologia dell'equilibrio possa rivestire, dal punto di vista medico e, soprattutto, sociale. Tuttavia la lunga nostra attività professionale quotidiana presso un centro di alta specializzazione diagnostica, quale è il servizio di Otoneurologia dell'Istituto di Clinica Otorinolaringoiatrica dell'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, ci ha portato a focalizzare ed a porre come oggetto della nostra particolare attenzione una specifica sindrome vertiginosa che, proprio per il suo interesse medico, sociale ed anche medico-legale è stata da noi fatta argomento da alcuni anni a questa parte, di numerosi studi e relazioni scientifiche: la Sindrome di Neri-Barré-Lieu, altrimenti detta vertigine cervicale.

Tale sindrome, a nostro avviso, rappresenta di per se stessa uno dei più gravi pericoli per la nostra attuale società e per essa, al giorno d'oggi, si può solo prevedere un notevole incremento dell'incidenza, senza poterne in alcun modo ipotizzare i rimedi di una prevenzione efficace.

Il constatare infatti che anche in un centro meramente clinico quale è il nostro che, oltretutto, per statuto deve rifiutare lo studio di pazienti d'interesse Medico-Legale oltre il 20% dei casi di vertigine studiati riconoscono in tale patologia l'origine principale o una delle cause collaterali più importanti di tale sintomo e che fra questi oltre il 75% riconosce se non come elemento determinante, almeno come elemento scatenante della pa-

tologia dell'equilibrio, un trauma distrattivo del collo, quasi sempre conseguente ad incidente stradale ha portato la nostra attenzione e curiosità di studioso ad un esame approfondito del problema nei suoi aspetti clinici, sociali ed anche Medico-Legali in quanto, come vedremo, gran parte dei pazienti che soffrono di tale malattia vengono considerati, e non con tutti i torti, come affetti da ansia essenziale ovvero, e questo è un grave errore, come individui che per l'incidente subito vogliono essere indennizzati oltre il dovuto.

Spesso tali infortunati giungono alla nostra osservazione dopo aver sofferto per lunghi periodi di "grave esaurimento nervoso" ed essere stati curati invano, con antidepressivi o ansiolitici.

Come molti sanno, la sindrome di Neri-Barré-Lieu è clinicamente provocata dall'irritazione acuta e cronica del Simpatico cervicale che, se stimolato, provoca una vasocostrizione saltuaria, o, più frequentemente, costante con parossismi improvvisi al territorio sottoposto alla sua innervazione e, precisamente, a quello dell'arteria vertebrale e del suo circolo in generale e dell'arteria uditiva interna in particolare.

Caratteristica clinica di tale Sindrome è, pertanto, la sofferenza da ipossia di alcune importanti strutture cerebrali situate nella fossa cranica posteriore quali, in particolare, il cervelletto, le vie vestibolari centrali ed il lobo occipitale del cervello, nonché dell'orecchio interno quali, principalmente, alcune porzioni più fragili del labirinto anteriore o coclea che, come è noto, è deputato alla percezione periferica dei suoni ed il labirinto posteriore deputato al senso periferico dell'equilibrio.

Tale sofferenza, per le strutture cerebrali, risulta essere, tranne che per improvvise crisi di vasospasmo o da aumento delle richieste di ossigeno, parzialmente, anche se non del tutto sufficientemente, compensata dalla possibilità di una funzione sostitutiva o vicariante, esercitata dall'esistenza di un buon circolo collaterale, rappresentato da diramazioni periferiche di vasi provenienti dalle arterie cerebrali media ed anteriore, mentre, per l'orecchio interno, e per la porzione labirintica in particolare, il compenso non può esistere, data la forma di ramo terminale, assunta dall'arteria uditiva interna e la mancanza di qualsiasi altro vaso nutritivo per quell'importante organo neuro-sensoriale periferico.

In pratica si ha, pertanto, una sofferenza cronica ingravescente a carico delle strutture nervose ipo-ossigenate, che si traduce, dal punto di vista della sintomatologia, in ipoacusia, selettiva per alcune frequenze più acute, ed acufeni, nonché disreflettività labirintica cronica di base, su cui si innestano crisi acute di vertigine soggettiva ed oggettiva, quando una sollecitazione improvvisa, un movimento rapido o brusco del capo, od un subitaneo spasmo vascolare mette in asfissia acuta le cellule del delicato complesso otoneurologico e provoca la crisi del delicato complesso instaurato dall'organismo, per costruire un equilibrio pur precario.

Più subdoli ed insidiosi e, pertanto, pericolosi sono gli spesso misconosciuti segni di sofferenza cronica del Sistema Nervoso Centrale che, per il labile e temporaneo compenso instaurato dal circolo arterioso vicariante, appaiono molto sfumati e sfuggono all'osservazione di un Clinico non del tutto attento e specificamente esperto in materia ovvero, addirittura, vengono interpretati "come neurosi da indennizzo", quando non etichettati, senza scampo, come puri e semplici "isterismi", specie quando il soggetto colpito si trovi ad essere di sesso femminile.

Tali fastidiosissimi ed inabilitanti sintomi più o meno manifesti e più o meno rilevabili dallo stesso paziente, sono costituiti da crisi di intensa cefalea, vuoti di memoria, turbe dell'umore e del carattere, che diviene ansioso e malinconico o, addirittura, irascibile, alle volte con aspetto di variazioni apparentemente ciclotimiche o metereopatiche, astenia, nonché facile faticabilità: insorge insonnia ed il sonno, quando faticosamente conquistato, risulta essere leggero ed interrotto da improvvise ed angosciose crisi di incubo. Tali disturbi, certamente ben più gravi di quelli che insorgono a seguito di graduale occlusione anatomica permanente di una o di entrambe le arterie vertebrali, creano nel paziente indicibile sofferenza in quanto non imputabili ad un ben preciso e facilmente identificabile quadro clinico: il disconoscerli, come, purtroppo, spesso accade, rappresenta, tuttavia, una grave colpa del Medico verso chi soffre.

A ciò deve aggiungersi il fatto che, in pratica, le varie terapie che, generalmente, vengono prescritte in tali casi non riescono che a portare un modesto e transitorio vantaggio al paziente che, pertanto, anche dall'inefficacia delle lunghe e ripetute cure praticate, trae motivo di scoraggiamento e di ulteriore depressione psichica che aggrava, e notevolmente, la patologia neurologica precedentemente descritta.

Dal punto di vista diagnostico, oltre il rilievo del trauma distrattivo del collo, che spesso risulta dimenticato dallo stesso paziente in quanto remoto o di non notevole intensità, oltre la sintomatologia particolare e peculiare, ben identificabile da chi sa ricercarla con una sindrome ben precisa e caratteristicamente modulata in tre tempi e cioè un periodo di sintomatologia cronica distanziato da un periodo di quiescenza dalla fase acuta immediatamente seguita al trauma, è soprattutto la patognomonica forma della soglia audiometrica tonale liminare con le sue lacune a "crepaccio" che può avviare ad una diagnosi quasi del tutto certa. In sussidio di tale diagnosi possono poi sovvenire tutte le prove vestibolari se eseguite con tecnica corretta, l'indagine radiografica della colonna cervicale ed infine anche il rilievo elettroencefalografico che risulta particolarmente utile, specie se eseguito con tecnica mappata, mediante lo studio delle derivate di Fourier, specie se eseguito sotto sforzo della colonna cervicale. Più scarsi risultati dà invece lo studio angiografico, mediante effetto Doppler, che non è in grado di rilevare il flusso di vasi molto profondi e non può fornire

indizi validi per la presenza di uno spasmo, allorché la prova viene eseguita, come generalmente accade, con il collo in posizione di riposo.

A questo punto viene la curiosità di domandarsi il perché tale sindrome si presenti al giorno d'oggi in modo così frequente e così diffuso nella popolazione, ed inoltre quali siano i motivi che ci inducono a formulare le nere previsioni per l'avvenire, adombrate in precedenza.

Il motivo più evidente per l'incremento di tale patologia a nostro avviso deve essere ricercato sul grande sviluppo incontrato in questi ultimi anni dalla motorizzazione, che in pratica ha fatto di ogni cittadino un automobilista. Questo innegabile progresso civile ha tuttavia messo in crisi la nostra colonna cervicale che si trova, per la posizione seduta dell'automobilista, a subire continui e ripetuti traumi in senso verticale, provenienti dal coccige e non protetti dall'azione ammortizzatrice delle gambe. Le continue frenate ed accelerazioni, specie al momento attuale, in cui una improvvisa legge ha obbligato l'uso delle cinture di sicurezza, anche in città, provocano movimenti continui passivi del capo rispetto al corpo, che si esplicano attraverso movimenti di trazione del collo che, nelle curve, viene sollecitato anche in senso latero-laterale, dalla forza centrifuga che agisce sul capo. La creazione di veloci autostrade ha anche moltiplicato il numero dei tamponamenti violenti che provocano il cosiddetto "colpo di frusta", che agendo su di una colonna cervicale già stressata, ne peggiora gravemente ed in modo acuto le condizioni. L'aumentare delle persone anziane, fra i conducenti di autovetture, o comunque fra gli automobilisti, contribuisce a peggiorare il quadro in quanto, il traumatismo, anche lieve, produce danni più gravi su di una colonna già artrosica o, addirittura, minata dalla osteoporosi. Non è possibile neppure auspicare un potenziamento del mezzo pubblico in quanto su tali veicoli lo stress è indubbiamente maggiore e ben più violento.

MARIO VELTRI

## L'IMPORTANZA DELLA RACCOLTA DEI DATI METEREOLGICI E GLI STUDI DI MICROMETEREOLOGIA NELLE MARCHE

L'argomento che io presento riguarda gli studi di micrometeorologia. Quando si parla di meteorologia, la maggior parte delle persone si aspetta un discorso sulle previsioni del tempo. Il credere che il principale scopo della meteorologia sia la previsione, si può spiegare con tre considerazioni. La prima è che i mass media: radiotelevisione, notiziari quotidiani, ecc., dedicano un certo spazio al cosiddetto bollettino meteorologico, accompagnandolo spesso con commenti di esperti che spiegano la situazione e la possibile evoluzione con competenza, utilizzando anche mezzi sofisticatissimi, quali le fotografie trasmesse dai satelliti artificiali e i computer. La seconda spiegazione è che in meteorologia la previsione è un'arte antichissima, basata fino a non molti anni fa sui sogni premonitori, e sulla conoscenza di regole empiriche variabili da località a località e trasmesse oralmente di generazione in generazione. Il contadino che fa le previsioni guardando il cielo, il pescatore che esce in mare, sa cosa avviene. Il terzo punto è rappresentato dal fatto che le previsioni hanno acquisito enorme importanza in certi settori delle attività umane. Per questo ultimo aspetto è sufficiente citare per tutti il disastro dell'aereo cubano in partenza dall'Avana per l'Italia la sera del 3 settembre scorso, schiantatosi al suolo al momento del decollo proprio per non aver tenuto conto di previsioni che sconsigliavano il decollo in quel momento. Voi ricordate quante vittime ci sono state. Non posso soffermarmi su questo aspetto del problema, poiché la presente comunicazione deve mantenersi entro limiti di tempo assai ristretti, e quindi non posso praticamente neanche accennare ai metodi di previsione del tempo e agli enormi vantaggi che l'uomo può trarre da un servizio efficiente saggiamente utilizzato. Al grande pubblico sono invece quasi del tutto sconosciuti gli studi di micrometeorologia, cioè quegli studi che consentono di definire il microclima.

Negli ultimi 50 anni, infatti, sono stati molto sviluppati gli studi di meteorologia generale. Con l'avvento dei satelliti meteorologici siamo riusciti, ad esempio, a migliorare le nostre conoscenze sulla circolazione generale dell'atmosfera, conoscenze che ovviamente ci aiutano a prevedere come si evolverà una certa situazione di partenza, sia definita dai parametri misurati da una rete di stazioni a maglia abbastanza larga, sia vista dall'occhio del satellite. Attualmente noi seguiamo col satellite l'evoluzione dei sistemi meteorologici tenendoli sotto controllo di ora in ora attraverso immagini

successive confrontabili elaborate al computer. Ciò praticamente consente di avere una conoscenza migliore di quella che è la circolazione generale dell'atmosfera. Sono invece scarsi, come dicevamo, gli studi di micrometeorologia, sia perché richiedono una rete di stazioni di rilevamento a maglia molto stretta, sia perché solo di recente ci si è resi conto che la pianificazione del territorio richiede studi di micrometeorologia per definire con rigore scientifico il microclima. È a tutti noto, o per esperienza diretta, o per averlo appreso dai mass media, il triste fenomeno dell'inquinamento dell'aria.

L'uomo, fino ad oggi, ha considerato l'atmosfera come una immensa pattumiera in cui scaricare tutto quello che deriva dalla sua attività, sotto forma di gas, polvere, fumo. La pericolosità di una particolare sostanza inquinante sappiamo che dipende dalla sua concentrazione nell'aria. Ora la concentrazione si può ridurre in due modi: o riducendo le sorgenti di inquinamento, fino ad eliminarle del tutto, o aumentando la quantità di aria, cioè praticamente facendo circolare una quantità di aria maggiore. Il primo metodo è senz'altro il più immediato ed il più semplice, ma bisogna pur tenere conto che, come dice giustamente il Sutton, "se non fosse per l'azione purificatrice della turbolenza, i grandi agglomerati urbani non potrebbero esistere, perché ivi l'uomo sarebbe intossicato dai suoi stessi prodotti". Nella lotta all'inquinamento perciò studiare e comprendere i movimenti dell'aria e le variazioni dei parametri meteorologici su scala locale, cioè a livello di micrometeorologia, può diventare utilissimo. Le informazioni che possono essere fornite da tali studi, sono utilizzabili in molteplici settori, ad iniziare proprio dalla pianificazione urbanistica e localizzazione dei siti ove consentire, con le opportune modalità, certi impianti industriali sorgenti di sostanze inquinanti. La stessa progettazione dei camini e delle ciminiere, deve tenere conto di vari fattori di cui quelli di micrometeorologia sono fondamentali. Dobbiamo precisare che il termine micrometeorologia, da noi più volte usato, nella sua accezione generale significa lo studio dell'atmosfera in prossimità del suolo. In poche parole il micrometeorologo si interessa della trasmissione del calore sotto forma di onde lunghe, cioè radiazioni infrarosse, dal suolo allo stato d'aria soprastante, per conduzione, convezione, irraggiamento, della struttura del vento al suolo, dell'evaporazione, della concentrazione e della diffusione nell'aria di sostanze gassose e corpuscolari.

Gli studi di meteorologia applicata nei più svariati settori, dall'inquinamento dell'aria, all'agricoltura, a certe malattie dell'uomo, si basano sulla micrometeorologia e sui dati rilevati da una rete di stazioni a maglie molto strette. Poiché da alcuni anni il problema dell'inquinamento è emerso in tutta la sua gravità, si crede oggi di poterlo fronteggiare solamente misurando il tasso delle sostanze nocive. Ciò non risolve il problema, fornisce solo una informazione sulle sostanze inquinanti presenti in quel particolare momento ed in quella particolare località. Il fatto che la Provincia di Anco-

na abbia sistemato nelle vicinanze della sua sede, in corso Stamira, una stazione che misura le sostanze inquinanti non risolve il problema perché ciò fornisce solo una informazione, anche se certamente utile.

Da queste notizie, da queste informazioni bisognerebbe risalire poi alle fonti inquinanti e decidere sui provvedimenti da prendere, provvedimenti che in pratica non possono che essere quelli più semplici, cioè la eliminazione della sorgente di inquinamento. Il problema si potrebbe invece affrontare in modo diverso se si avessero a disposizione tutti gli elementi di micrometeorologia in modo da pervenire alla definizione del microclima e quindi allo studio delle ubicazioni. Mi spiego ancora meglio, si potrebbe cioè intervenire a monte nella localizzazione fornendo tutti quei suggerimenti utili a favorire la dispersione delle sostanze che comunque l'uomo immette nell'atmosfera. Perché il problema è proprio quello della dispersione delle sostanze inquinanti, che ci sono sempre, a meno che non arrestiamo l'attività umana e lo sviluppo.

Si tratta di studiare il modo come disperdere queste sostanze e quindi evitare di ubicare zone di bassa turbolenza e dispersione, con particolare riguardo alle aree urbane. Secondo me, per fornire una risposta adeguata ai numerosi problemi che la salvaguardia ambientale pone, senza ricorrere, come sostengono alcuni, ad un utopistico arresto dello sviluppo industriale, bisogna imboccare questa strada, istituendo un servizio pubblico a carattere regionale che possa fornire ai politici, agli amministratori, agli urbanisti, ai progettisti in genere, ai tecnici, agli operatori turistici, agli operatori del trasporto, agli agricoltori, elementi utili per le scelte.

Ho voluto fare questa introduzione perché il problema che io pongo possa essere compreso e valutato nella sua giusta misura. Occorre rendersi conto che qualsiasi studio dell'assetto del territorio e di sviluppo urbanistico, non può prescindere dalla conoscenza del microclima. La stessa valutazione dell'impatto ambientale, la cosiddetta V.I.A., prevista dalle norme di legge per certi tipi di insediamenti, richiede per un suo esatto calcolo, la conoscenza degli elementi relativi al microclima. Ho esaminato di recente la valutazione dell'impatto ambientale per l'interporto che deve sorgere nella zona tra Chiaravalle e Jesi. Il progetto di una struttura di questo tipo, come del resto tutte le strutture del trasporto, sono altamente inquinanti e perciò, per una precisa direttiva C.E.E. richiedono lo studio della V.I.A. Francamente sono rimasto un po' perplesso dato che per la zona suddetta mancano i dati relativi al microclima.

E passiamo ora alla seconda parte, vediamo cioè come stanno le cose nella regione Marche. Esiste una unica stazione della rete del servizio meteorologico nazionale dell'Aeronautica militare. Questa stazione, ora situata nell'aeroporto di Falconara Marittima (prima a Monte Cappuccini) misura, insieme ad altre analoghe stazioni di una rete nazionale a maglie molto larghe, gli elementi utili delle condizioni dell'atmosfera nelle vici-

nanze del suolo ed in quota e quindi concorre alla previsione del tempo.

Ovviamente per fare questo lavoro non basta la rete di stazioni italiane, ci si devono aggiungere le reti delle altre nazioni, che mettono a disposizione i propri dati per un accordo internazionale della Organizzazione Meteorologica Mondiale. Possiamo avere così l'analisi della situazione a livello praticamente molto ampio. Gli elementi misurati in queste stazioni in genere non sono disponibili a livello locale, ed anche se lo fossero non sarebbero comunque sufficienti per gli scopi di cui abbiamo parlato in precedenza, cioè per definire il microclima.

Nelle Marche esistono poi due osservatori dipendenti da enti locali o da consorzi di enti, uno è l'Osservatorio Meteorologico Sismico Valerio di Pesaro, e l'altro è l'Osservatorio Geofisico di Macerata. Questo ultimo ha istituito una rete di stazioni sul territorio della provincia di Macerata ubicate a Fontespina, S. Severino, Belforte, Camerino, Ussita, Bolognola e Recanati. La provincia di Macerata diciamo che è abbastanza coperta da una rete di stazioni che misurano gli elementi meteorologici e quindi contribuiscono a definire il microclima e a fornire quegli elementi utili per gli scopi di cui abbiamo parlato prima. Entrambi questi osservatori misurano, elaborano e pubblicano i dati raccolti. Esistono poi un gruppo di stazioni ubicate presso alcune istituzioni scolastiche, come l'Istituto Agrario di Fabriano, l'Istituto Agrario di Ascoli Piceno, l'Istituto Nautico di Ancona. Le difficoltà di queste ultime stazioni sono rappresentate dalla discontinuità della raccolta dei dati per mancanza di personale fisso, dalla mancanza di elaborazione e pubblicazione dei dati stessi. Non abbiamo praticamente la possibilità di mettere a disposizione di chi li richiede neanche i pochi dati misurati. E ce ne sono tanti che li chiedono.

La stazione dell'Istituto Nautico "Antonio Elia" di Ancona, di cui mi occupo direttamente, per superare queste difficoltà, ha installato di recente una stazione automatizzata che trasmette i dati ad una scatola di accumulazione, interfacciata da un computer, in cui ogni 20 giorni circa vengono trasferiti i dati raccolti. Il calcolatore è fornito di un programma che provvede alla elaborazione dei dati i quali possono essere forniti all'utente sotto forma tabulare o sotto forma di grafico. Esistono poi sul territorio marchigiano una serie di piccole stazioni destinate a raccogliere i dati utili per l'agricoltura, in particolare sono dotate di strumenti che permettono di calcolare il punto di rugiada e forniscono così dati utili per predisporre i trattamenti alla vite od a piante da frutto.

La richiesta di dati meteorologici in sede locale, oltre che dal settore agricolo, proviene dal settore dei trasporti, specialmente nell'ambito portuale, dal settore della progettazione e dal settore industriale, da studiosi di ecologia che si dedicano all'analisi della diffusione di sostanze inquinanti da sorgenti ubicate nelle varie località nelle vicinanze della città. Costituiscono un esempio la diffusione di polvere o di esalazioni verso la città,

derivanti da lavorazioni o movimentazioni che avvengono nell'interno del porto, la diffusione di sostanze inquinanti emesse dall'API di Falconara verso la città. In tutti questi settori la carenza di dati è notevole e spesso ci si deve riferire a dati generici più o meno attendibili.

Io credo di avere dato un breve flash sull'argomento, di avere illustrato almeno per sommi capi, l'importanza di una raccolta sistematica dei dati meteorologici in sede locale e di aver mostrato come la lotta all'inquinamento dell'aria vada condotta con rigore scientifico, con una azione di prevenzione che non può prescindere dagli studi di micrometeorologia. Si spendono tanti soldi oggi per l'inquinamento, tutti soldi che servono nel migliore dei casi ad affrontare il problema della misura dell'inquinamento, quando questo è ormai avvenuto. Poco invece si fa per prevenire, per fornire gli elementi utili a chi progetta, a chi si dedica alla pianificazione ed assetto del territorio.

Ma di che assetto del territorio vogliamo parlare se non abbiamo neanche gli elementi per poter studiare, valutare e prevenire? È una carenza praticamente grossissima. Ritengo di dover aggiungere che l'Università si sta attrezzando per formare i ricercatori in questo campo. Il decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri del 12-5-89, relativo al piano di sviluppo delle Università, per gli anni 86-90, prevede oltre al corso di Laurea in Scienze ambientali, già istituita a Venezia, altri analoghi corsi a Ravenna (ad indirizzo marino), a Taranto (Scienze dell'ambiente e del territorio), e all'Aquila (Difesa del suolo e programmazione del territorio). Cioè l'università in un certo senso si sta attrezzando per creare ricercatori in questo settore, però i ricercatori hanno bisogno di dati e prima o poi dovrà arrivarci ad una definizione di questo problema di cui, caro dott. Zoppi, ci siamo occupati forse con diverso taglio, qualche decina di anni fa, quando tu eri segretario generale della Camera di Commercio.

Concludo dicendo che, analogamente a quanto è avvenuto nelle altre regioni, particolarmente nella vicina Emilia Romagna, la regione Marche dovrebbe preoccuparsi di varare una legge che consenta la creazione di un centro di meteorologia regionale a servizio dei vari utenti e delle stesse amministrazioni locali.

Devo ringraziare l'Accademia per avermi dato l'opportunità di prospettare questa problematica, che mi sta a cuore da tanto tempo e che, ritengo, prima o poi, debba essere seriamente affrontata.



PERSONALI RICERCHE

*Serie decima*

GIUSEPPE DALL'ASTA

## FEDE E MORALE IN KANT. PROBLEMI E INTERPRETAZIONI

### 1 - Il pensiero di Immanuel Kant

La personalità intellettuale e morale di I. Kant (1724-1804), come appare nella più recente critica, smentisce quell'immagine convenzionale che ormai è lontana dalla figura più viva e reale dell'uomo Kant. Nella forma tradizionale con cui ci viene tramandata la formazione di Kant c'è spesso qualcosa di troppo rigido e quindi, in fondo, qualcosa di poco comprensivo. In effetti Kant fu uomo del suo tempo e non si può dire che la ragione sia stata per lui soltanto qualcosa di statico e di rigido. Il pietismo non insegnò a Kant soltanto la rigidità della severità morale, ma gli dette anche il senso della concretezza viva del problema etico nella vita sociale e quotidiana. A questo proposito Enzo Paci osserva: «La rappresentazione di Kant come puro *Verstandes mensch* (uomo di pensiero) tende alla caricatura. Kant fu invece uomo sensibile, spesso debole e malato, in lotta continua contro il precario e l'incerto, contrastato nel suo intimo tra il finito e l'infinito. L'autonomia è stata, prima di tutto, una nota del suo carattere profondamente dialettico. Servendosi del linguaggio che Kierkegaard usa nella *Malattia mortale* si può dire che Kant sentiva insieme la disperazione del finito e dell'infinito»<sup>1</sup>.

Egli con il suo rigorismo inconsapevolmente difendeva se stesso e la propria emotività, secondo Schillip e Vaihinger. In relazione a questo aspetto del suo carattere, si può dire che Kant si pone fin da principio il problema morale. La prima forma, quindi, dell'etica kantiana è collegata al problema del rapporto tra il rigorismo morale e il sentimento.

Nella corrispondenza con Borowski emerge la personalità kantiana nella sua coerenza e nel suo riserbo alieno da ogni esteriorità; e questo aspetto è messo in luce dal biografo di Kant che dichiara: «Secondo le osservazioni di tutti quanti lo conobbero, Kant si sforzò di procedere in ogni caso dopo riflessioni e seguendo principi, almeno secondo la sua convinzione, ben fondati e si affannò a fissare per le grandi e per le piccole, per le più e per le meno importanti, certe massime dalle quali occorreva prendere le mosse e alle quali occorreva sempre ritornare»<sup>2</sup>.

Queste massime si fusero in Kant così intimamente che senza rendersene chiaramente conto egli agiva in loro conformità. Un tale indirizzo di vita era poi facilitato dal fatto che egli non era ostacolato da legami familiari o da complicazioni della vita mondana. In tal modo aveva collegato il suo

*Le seguenti relazioni sono state presentate il 20 ottobre 1989 ad Ancona, presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.*

modo di vivere e di pensare con massime razionali, alle quali in ogni circostanza cercava di mantenersi fedele. In nome di tali massime esercitava un incontrastato dominio sulle tendenze e sugli impulsi e niente al mondo poteva rimuoverlo da ciò che aveva riconosciuto come dovere.

Kant rimaneva fermo in ciò che dopo una riflessione razionale aveva deciso, ed anche quando le sue tendenze lo incitavano ad agire diversamente, egli persisteva sul dovere che si era da se stesso imposto. Sulla sua fermezza di carattere concorda l'altro biografo, Jachmann, che osserva: «In modo particolarissimo si distingueva per il dominio di sé e la forza d'animo. Queste doti salienti del suo carattere erano una creazione sua, occasionata dal suo temperamento mite e cedevole. Kant era per natura incline a seguire sempre il primo impulso. Ma poiché così spesso era attratto ad agire contro la sua volontà, anzi contro la sua inclinazione, e perché le conseguenze della sua arrendevolezza verso sé e verso gli altri spesso gli riuscivano spiacevoli, così ogni circostanza nella quale si era lasciato trascinare dalla debolezza, gli era occasione di fissarsi una regola di vita, che egli poi seguiva con la massima fermezza. Così a poco a poco la sua condotta si era concretata in una serie di regole che costituì un saldo sistema del suo carattere<sup>3</sup>.

Nella testimonianza di Jachmann ci appare un Kant sereno e padrone di sé, senza quel carattere accigliato, scontroso e segregato dal mondo come appariva invece nell'immagine tradizionale: anzi viene definito «il più allegro e colto dei compagni». Ma alla fine si manifesta la nota triste e cupa della decadenza senile del pensatore che insiste sul tedio di un'interminabile monotonia dell'esistenza, tanto che del vano gioco della vita terrena Kant non era contento proprio al punto di augurarsi di ripeterla. Ecco allora un'altra biografia tra le più significative per l'intelligenza di Kant uomo, quella di Ehregott Andreas Christoph Wasianski, che lo seguì negli anni della decadenza fisica ed intellettuale fino alla morte. Sul valore di tale testimonianza Eugenio Garin afferma: «In uno stile disadorno, a volte quasi con i modi di una relazione clinica, il Wasianski segue in tutte le tappe la dissoluzione di un corpo e l'ottennebrarsi di una mente. E più ancora che richiamo alla morte, vi è insistenza sulla fragilità dell'uomo e voluta contrapposizione all'orgoglio del pensiero umano di quel disfarsi non tanto di un corpo quanto di un'intelligenza. L'indugio sul venir meno del volere e dell'intendere del grande uomo, proprio perché fatto, quasi con pedanteria, nella forma più dimessa, realizza un'atmosfera tragica. D'altra parte in quell'infinita miseria, in quell'angoscia sconfinata, la figura di Kant non diminuisce: l'aridità e la durezza del pensatore sembrano acquistare in umanità, sembrano trasfigurarsi nella sofferenza. L'estrema fragilità senile desta una sorta di tenerezza negata all'infanzia, tanto severamente disciplinata dal rigorismo morale materno. Il vecchio incapace di filosofare attraverso la sofferta umiliazione fisica sembra offrire una testimonianza umana non inferiore alla grandezza del pensatore<sup>4</sup>.

E le ultime parole di Kant morente «Es ist gut» (Sta bene) sembrano indicare un senso di sollievo per la mortificante condizione di impotenza fisica e intellettuale del grande filosofo prussiano.

#### *Kant e il suo tempo*

Sul significato dell'opera etico-filosofica di Kant in rapporto al suo tempo e al secolo dei lumi si può dire, con il Martinetti, che «in Kant il senso religioso si collega con un alto senso critico. Dal sec. XVIII viene a lui quella che è stata la grande conquista di quel grande secolo: l'esigenza di tutto sottoporre alla ragione; non di credere che tutto sia accettabile in modo chiaro alla ragione, come il razionalismo superficiale vorrebbe, ma che di tutto deve decidere la ragione, e perciò anche dei suoi limiti e della possibilità che essa ha di condurci fino ad un certo punto di là del quale cessa per noi la possibilità di giudicare e di conoscere<sup>5</sup>.

Nel campo morale, al di là delle astrattezze denunciate dalla critica posteriore, va riconosciuto a Kant il merito di avere affermato il principio dell'autonomia della coscienza, di avere energicamente sostenuto l'irriducibilità dei valori etici e di avere fondato la moralità sulla salda roccia della ragione e non sulle sabbie mobili del sentimento. Kant è l'assertore dell'assoluta autonomia della coscienza etica; l'*imperativo morale* vale come fine assoluto e dichiara l'azione necessaria per se stessa, senza relazione ad alcun motivo esterno. La legge morale non è fondata sul piacere, che è sentimento mutabile, né sulla felicità: essa è il fondamento a se stessa ed ha per caratteristica l'obbligatorietà. Pone un solo comando: agire razionalmente, comando non eteronomo perché s'impone da sé, originariamente, a priori. Il principio fondamentale della morale kantiana è perciò l'autonomia. Fare il dovere per il dovere significa essere sottoposti alla legislazione della ragione, cioè ad una legislazione interna, non imposta alla volontà dal di fuori, ma che, al contrario, esprime in modo positivo la libertà della volontà.

La figura di Kant filosofo morale è stata analizzata recentemente in rapporto alla propria epoca: se ne è storicizzata la personalità e il pensiero, e ciò ci aiuta a capirne i dualismi e le antinomie. Secondo tali interpretazioni, è possibile cogliere le motivazioni più profonde della speculazione etica di Kant nel quesito fondamentale: che cos'è l'uomo? A tale proposito precisa il Salvucci: «E' nell'uomo, nella sua struttura che Kant individua il fondamento trascendentale del prodursi di un'esperienza teoretica, pratica, religiosa ed estetica. E' sempre dal punto di vista dell'uomo che egli si pone, di questo ente razionale finito che subisce la violenza del mondo, perché ha nella sua mondanità la condizione del costruirsi della sua struttura concreta e che tuttavia si estranea dalla realtà nella quale non si può riconoscere. L'uomo di Kant porta in sé la dualità, vive questa esperienza contraddittoria..., è l'espressione di una determinata storica condizione umana<sup>6</sup>.

### La morale kantiana

Il problema morale assume un'importanza centrale nel pensiero di Immanuel Kant. Egli afferma innanzitutto il carattere di necessità e di assolutezza della *legge morale* intesa come legge razionale. La legge morale, infatti, nel suo valore assoluto, non si adegua alla natura umana, ma è questa che si sottopone alla legge morale, che riguarda tutti i possibili esseri razionali e, quindi, gli uomini come facenti parte del mondo della razionalità. Il pensiero kantiano si oppone ad ogni particolarismo e relativismo morale: la moralità di certe azioni (*lealtà, fedeltà, giustizia, ecc.*) ha valore in sé e prescinde da come i singoli uomini la realizzano. In tal senso l'azione veramente morale è incondizionata, ha un valore intrinseco, non tiene conto dell'esperienza particolare e contingente della vita umana e storica. La ragione si esprime sotto forma di un comando o imperativo, che deve essere assoluto e incondizionato perché possa avere un carattere morale e universale. Si tratta dell'*imperativo categorico* con cui la volontà si sottopone alla legge razionale avente valore oggettivo e universale. Con tale imperativo l'uomo razionale prevale su quello sensibile e la legge del dovere s'impone sulla legge del piacere e dell'utilità. Quindi la morale kantiana riguarda solo la razionalità dell'uomo e, nel suo rigore, esclude ogni condizionamento sensibile ed empirico. Le *regole pratiche* invece si fondano su imperativi ipotetici, cioè su comandi condizionati che, come tali, mancano di universalità. A questo proposito Kant contrappone la legge morale, assoluta e universale, basata sull'imperativo categorico, all'*egoismo*, fondato su principi pratici di abilità e di utilità, aventi carattere particolare e contingente. La morale kantiana è chiamata perciò *morale pura ed autonoma* per la sua assolutezza; essa è la negazione di ogni forma di edonismo e di utilitarismo nei quali si compendia ogni egoismo. Ma Kant nel suo *rigorismo morale* respinge anche l'eudemonismo, che risolve il bene nella felicità. Anche la felicità ha un carattere relativo e particolare. Il fine morale nella concezione kantiana non è l'appagamento dei desideri sensibili, bensì il loro superamento. L'atto autenticamente morale, prescindendo dalla felicità, si fonda sul dovere razionale: la soddisfazione intima dell'azione non è la condizione, ma la conseguenza dell'*atto morale*. Il presupposto di esso è costituito dall'ubbidienza incondizionata all'imperativo etico. Kant, nella fase matura del suo pensiero morale, si allontana anche dalle dottrine etiche dei filosofi inglesi del secolo XVIII fondate sulla simpatia e sul sentimento morale e dal sentimentalismo etico di J.J. Rousseau. Il criterio universale della moralità è, in definitiva, la razionalità e non è costituita dalle inclinazioni che, anche se buone, sono sempre soggettive. Conseguenza del carattere assoluto, incondizionato e universale della *legge morale* è il suo *valore formale*, la mancanza, cioè, di un contenuto che è sempre particolare e relativo.

La norma etica non ha una materia o un oggetto specifico del volere, ma consiste semplicemente in una regola universale e necessaria che deve

essere alla base di ogni azione umana. Nella sua concezione dell'uomo, Kant riconosce il valore primario della *volontà buona* nei confronti di ogni qualità umana. La volontà buona, o volontà morale, segue incondizionatamente la norma razionale, le leggi dell'imperativo categorico: è la volontà autonoma che si emancipa da ogni inclinazione sensibile. Essa si esplica nelle formule dell'imperativo categorico che mettono in rilievo l'universalità e l'incondizionatezza della *legge morale*.

### L'etica del dovere

Cade così del tutto la morale legata a precetti e a prescrizioni legalistiche ed esteriori e insieme cade anche in Kant la morale del sentimento: l'etica si afferma in quanto puramente razionale e autonoma rispetto ad ogni motivazione determinata ed empirica; la bontà dell'atto non si misura dal successo o dall'esito dell'azione ma da ciò che dipende da noi, dall'*intenzione*, dalla conformità della volontà al principio razionale formale. Per essere veramente universale, il motivo che determina la volontà deve essere puramente morale e richiede l'ubbidienza alla ragione come principio di legislazione universale: il dovere per il dovere.

L'affermazione dell'imperativo morale come fatto di ragione implica necessariamente che la volontà dell'uomo sia libera, non determinata cioè da nessun oggetto e, quindi, capace di conformarsi in modo autonomo e spontaneo alla legge morale. L'imperativo etico kantiano non solo colloca l'uomo in un ambito diverso da quello empirico e sensibile, in un ambito razionale, ma postula la libertà intesa come capacità di determinarsi indipendentemente dalle leggi del mondo sensibile e come causalità autonoma di un essere appartenente al mondo intelligibile. Ma l'uomo, in quanto finito, non consegue mai il *bene sommo* e perfetto, in cui alla virtù corrisponda la felicità e si abbia la realizzazione totale della legge etica. L'uomo aspira costantemente a questo bene, ma non riesce a raggiungerlo in questa vita; per questo motivo siamo indotti ad ammettere e a postulare l'immortalità dell'anima.

Infine, poiché il Sommo Bene richiede l'accordo tra felicità e moralità, si deve ammettere l'esistenza di Dio come *volontà santa*, come volontà dove legge e intenzione coincidono spontaneamente e come principio e garanzia dell'accordo di virtù e felicità, che per l'uomo potrà realizzarsi solo nella vita futura. Si pone così il rapporto fra religione e morale. La morale cristiana si basa sulla teologia, essa è un'applicazione etica dei comandamenti divini: è una morale fondata sulla Rivelazione. Con Kant si ha un rovesciamento del rapporto: è la morale che giustifica la religione e non viceversa; la fede è una sorta di "sigillo della morale". Si è parlato, a questo proposito, di una kantiana religione morale intesa come fede etica in un Dio, sommo giudice e legislatore della morale del dovere.

L'etica kantiana come morale del dovere è così valutata dal Bourke:

«L'etica di Kant è una *deontologia* (dottrina dei doveri) [...]. C'è un passo della *Critica della Ragion pratica*, dove il dovere viene presentato come ciò che esige obbedienza senza minaccia, che muove senza allettare, che dà una legge che vincola incondizionatamente. L'obbedienza al dovere morale non può essere motivata dal timore del castigo o dal desiderio della felicità, sebbene la ragion pratica faccia pensare che la felicità seguirà all'azione che è motivata dalla buona volontà. Si tratta di un'etica idealista e nobile, che richiede un grado di integrità intellettuale e di raffinatezza, che è raro anche fra gli uomini di cultura»<sup>8</sup>.

La problematica della morale kantiana poi è messa in rilievo da Pietro Chiodi che afferma: «Nel campo morale la ragione umana non è condizionata da fenomeni come nel campo della conoscenza; ma è un errore credere che Kant restauri nel campo morale l'assolutezza della *metafisica*. La ragione morale è pur sempre la ragione di un essere pensante finito e, quindi, condizionato. Il condizionamento che la finitudine umana introduce nel campo morale è costituito dal fatto che la ragione vi incontra costantemente ed ineliminabilmente la resistenza della natura sensibile dell'uomo, cosicché la legge morale non può mai liberarsi dalla sua presentazione come *dovere*»<sup>9</sup>.

#### *La religione morale*

Il nesso tra sfera etica e sfera religiosa riflette la posizione costante del pensiero di Kant dagli scritti giovanili fino alle opere della maturità e della vecchiaia. Si può parlare perciò di una kantiana *religione morale* che, pur fondandosi sulla legge morale e pur strettamente legata ad essa, non si identifica con la morale come tale.

Questa infatti per la sua autonomia può essere avvertita anche da chi non conosce Dio, e la virtù può essere operata soltanto sul fondamento dell'obbligazione morale e della libertà. La religione invece, secondo Kant, consiste nella conoscenza pratica degli obblighi verso Dio: operare religiosamente significa agire secondo il volere di Dio per eseguire i suoi comandamenti. L'autonomia morale, tuttavia, non significa per Kant assoluta indipendenza e autosufficienza della morale, poiché il compimento pieno del bene e quindi del destino stesso dell'uomo non può attuarsi senza Dio. La religione è perciò considerata da Kant come il coronamento della morale. La peculiarità della fede religiosa kantiana è riconosciuta da Piero Martinetti che afferma: «Costituire a sé una fede morale non è più un dovere morale: Kant è imbarazzato quando deve determinare in modo preciso il carattere di questa esigenza. La verità è che essa non è più un dovere morale perché è già un dovere di altra natura: un dovere religioso. Un dovere che si fonda sempre su un dovere morale, ma che ne trascende la sfera e fa parte di una nuova forma di vita, la vita religiosa»<sup>10</sup>.

Il dovere religioso kantiano, fondato sulla fede morale, è connesso a

doveri secondari derivati dalla costituzione della Chiesa intesa come comunità morale dei credenti. Certo anche nella Chiesa il vero servizio divino è sempre l'osservanza dei doveri morali. Con la fede morale e la costituzione della Chiesa, intesa come comunità etica, la religione acquista in Kant una sfera propria, una funzione distinta dalla morale, ma non si può misconoscere che essa ha solo una funzione formale; essa eleva, sublima la vita morale, le dà un senso più profondo; ma il suo contenuto è sempre dato dalla vita etica. Kant elimina ogni tendenza mistica affermando: «La religione non si distingue per la materia della morale, perché essa mira essenzialmente al dovere: la sua distinzione da questa è puramente formale perché essa non è che una legislazione della ragione avente per fine di rafforzare la morale nel compimento di tutti i doveri per mezzo dell'idea di Dio derivata dalla morale stessa»<sup>11</sup>. Religione e morale per Kant non sono la stessa cosa, ma l'una deve essere subordinata all'altra. Ora la moralità può sussistere da sé, anche senza il concetto di Dio; la rappresentazione religiosa non è che in vista della nostra attività morale. Quindi la religione, secondo Kant, non potrebbe costituire un fine della morale, ma soltanto servirla come strumento per rafforzare la disposizione virtuosa. Invece la moralità sorge direttamente dall'anima dell'uomo. Nella purezza della coscienza, nel sentimento della propria forza morale, nel senso della dignità della nostra natura e del nostro destino, vi è qualcosa che ci eleva e ci indirizza verso il concetto di divinità. Invece il concetto di una divinità disgiunto dal concetto morale corre il rischio di corrompere la sorgente stessa dei nostri principi morali. Se Dio, infatti, è concepito come una potenza che dispoticamente comanda, ci inclina verso una disposizione servile e adulatoria, trasforma l'uomo in un essere passivo che aspetta dalla divinità il dono della salvezza eterna: la religione diventa *idolatria*. La religione, quindi, nella concezione kantiana, deve essere considerata non come il principio o il surrogato della moralità, ma come il compimento di essa, che assicura alla volontà buona il definitivo trionfo del bene. La fede religiosa kantiana si radica soprattutto nell'interiorità. Questo motivo è approfondito da Ada Lamacchia che, a conclusione dell'analisi della concezione religiosa di Kant, afferma: «Il richiamo essenziale all'interiorità della fede religiosa non è solo un sentimento sopravvissuto della fede pietistica del fanciullo di Königsberg, ma è apparso, attraverso la problematica giovanile di Kant, come sintesi fisico-teologica, intuita al sorgere della speculazione filosofica.

Se altri aspetti del problema religioso sono meno avvertiti dal filosofo, o saranno presenti negli scritti della maturità (specialmente nella *Religione nei limiti della semplice ragione* del 1793), l'essenziale interiorizzazione del legame creaturale con Dio costituisce, in questa prima comprensione storica del problema kantiano, il motivo di fondo al quale non può non essere sensibile anche la coscienza contemporanea. Essa infatti, per tanti aspetti, si dibatte in un contesto culturale affine a quello del secolo kantiano, rico-

noscimento naturale ed inderogabile della condizione umana, inserita in un piano di fini che trascendono la possibilità di un dominio assoluto dell'uomo, il quale pure vi scopre il senso del proprio destino ultraterreno; richiamo alla lealtà col Creatore alieno da ogni simulazione con parole e pratiche spicciole»<sup>12</sup>.

Kant era solito ripetere: Dio non è un sovrano che si possa placare con osservanze esteriori, poiché è presente nel profondo dell'anima; il conformismo non è religione e, come l'ipocrisia, comprometterebbe il destino dell'umanità.

Le pagine kantiane sono l'espressione consapevole di uno spirito religioso che dalla radicalità del vincolo etico fa scaturire l'impegno unico ed inequivocabile dell'uomo che si traduce nella più autentica e operosa iniziativa umana, protesa nello stesso tempo al conseguimento di valori assoluti e perenni.

#### II - LE «LETTRES SUR LA MORALE ET LA RELIGION». UN APPROCCIO EPISTOLARE AL PENSIERO KANTIANO

Una fonte per una più autentica espressione del pensiero di Kant in campo morale e religioso è costituita dalle "Lettres" che sono state pubblicate nel 1969 in edizione francese da Jean Louis Bruch<sup>13</sup>.

La raccolta delle lettere kantiane acquista un notevole rilievo per la comprensione della personalità umana e filosofica del pensatore prussiano.

Ma l'importanza maggiore per lo studioso sta nel carattere privato e confidenziale dell'epistolario, in cui l'autore manifesta le sue idee e i suoi sentimenti senza la preoccupazione del pubblico; e questo dà un carattere di più genuina autenticità e di schiettezza alle lettere.

È significativo a tale proposito la dichiarata ostilità di Kant alla pubblicazione di certe sue lettere.

Kant, a questo proposito, così rispose a Herz: «Vi prego all'istante di non considerare assolutamente le mie lettere poiché queste non furono scritte con l'idea che il pubblico le dovesse leggere»<sup>14</sup>.

Il curatore delle lettere kantiane di carattere etico-religioso, Jean Louis Bruch, inserisce la corrispondenza di Kant nel contesto storico della letteratura epistolare di contenuto filosofico. Tra i nomi più significativi sono ricordati Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz.

Ma si trattò di una corrispondenza più copiosa e inserita, nel caso di Cartesio e Spinoza, nel corpo delle grandi opere dei due filosofi razionalisti pubblicate postume.

Non è questo il caso di Kant in cui, come precisa il Bruch, vanno distinte nettamente le sue opere speculative fondamentali – i suoi "Werke" – dai suoi scritti occasionali – i suoi "Schriften" –.

Per spiegare la peculiarità dell'epistolario kantiano, considerando la riluttanza di Kant alla corrispondenza, si può parlare di una vera e propria

sua "resistenza" al dialogo epistolare. A smentire l'immagine di un Kant metodico e scrupoloso nei suoi doveri sociali e professionali vi è un esempio citato del Bruch particolarmente significativo.

Lambert studioso contemporaneo di Kant, gli scrisse invitandolo ad una lunga corrispondenza. La proposta fu accettata; nel febbraio 1766 Kant ricevette una lettera di Lambert studioso contemporaneo di Kant, cui egli chiedeva anche una sollecita risposta, che giunse però solo dopo quattro anni, nel settembre 1770. Nella migliore delle ipotesi la sollecitudine epistolare di Kant rispondeva ad un obbligo sociale e non ad una spontanea esigenza di comunicazione del proprio pensiero.

In altre occasioni le lettere kantiane sono scritte col proposito di puntualizzare e chiarire il pensiero dell'autore in risposta ad obiezioni o a travisamenti altrui.

Il linguaggio kantiano presenta notevoli difficoltà nelle grandi opere di carattere speculativo, tali difficoltà non sono minori degli scritti epistolari; sono accentuate dal fatto che non sono il frutto di una lunga riflessione come nelle opere filosofiche. Nelle sue lettere ciò che egli scrisse un giorno a Fichte potrà essere applicato a tutta la sua corrispondenza: «Io ho gettato queste idee sulla carta con sollecitudine, ma non alla leggera»<sup>15</sup>.

A questa frettezza, che non è leggerezza, Kant dà alle sue lettere anche un carattere di riserbo e di discrezione che emerge nel prosieguo della stessa lettera a Fichte del 2 febbraio 1792: «... di queste mie idee potete farne ciò che vi sembra meglio, senza fare ogni volta allusione esplicita e velata a colui che ve le comunica»<sup>16</sup>.

Sorge allora il quesito se le lettere kantiane raggiungono il tono intimo e confidenziale: non si tratta di sfoghi emotivi e neppure di esprimere, come precisa il Bruch, "inquietudini metafisiche in stile mondano". Il linguaggio epistolare di Kant, sfumato ma non artificioso, contribuisce ad approfondire la conoscenza dell'uomo e a scoprire aspetti meno noti della sua personalità umana e filosofica. Sorprendiamo così il vero Kant con i suoi obblighi di professore e con il suo assillo drammatico di realizzare e portare a compimento il suo lavoro scientifico e speculativo unito alla tormentosa preoccupazione di "farsi capire". Anzi quest'ultimo problema emerge ancor più nelle lettere, poiché Kant, mentre da una parte è fermamente convinto della validità della sua impostazione teoretica e dottrina, dall'altra è consapevole delle difficoltà di rendere accessibile ad altri un pensiero frutto di una lunga elaborazione. A questo si aggiunge il riconoscimento dei suoi limiti formali ed espressivi (ad esempio la prolissità). Il dramma investe lo scrittore, il pensatore e l'uomo e ci aiuta a scoprire un Kant più complesso e problematico e per questo più umano proprio nella sua opera di ricercatore e di filosofo. Opportunamente il Bruch stabilisce un confronto dialettico tra Kant e Spinoza, osservando che mentre il filosofo olandese tendeva, come pensatore, a scopi lontani dal suo tempo (nel

perseguimento di una verità "sub specie aeternitatis") Kant invece si rivolgeva ai suoi contemporanei e si preoccupava dello sviluppo storico della sua ricerca; per questo l'allontanamento dei suoi grandi amici dal suo pensiero, Mendelssohn e Fichte, costituirà agli occhi del vecchio Kant un "tradimento" che renderà più triste e desolata la solitudine spirituale degli ultimi suoi anni.

Kant lotta contro il tempo per poter realizzare il suo obiettivo, ma a volte teme di non vincere la sua battaglia e allora si preoccupa ed esorta i suoi contemporanei a proseguire la ricerca sul solco della filosofia critica.

L'epistolario kantiano è un apporto alla conoscenza dell'autore anche in ciò che è meno noto; il vero Kant che emerge presenta anche aspetti inediti; ad esempio, lo scarso ordine e la disorganicità di idee nella corrispondenza, diversamente da Cartesio.

Una valutazione delle lettere kantiane che consideri unitariamente gli elementi formali e sostanziali ci induce a fare nostre le considerazioni finali di J.L. Bruch: «Il fascino delle lettere di Kant viene da questo: esse sono al confine mobile della conversazione e dello scritto filosofico ed anche perché ci permettono di andare con comodità dal sistema al suo autore. Esse ci fanno conoscere poche cose nuove, ma contribuiscono a placare l'uomo e l'opera con la loro giusta illuminazione»<sup>17</sup>.

Le lettere curate dal Bruch sono abbastanza numerose, ma gli argomenti di interesse speculativo si concentrano su pochi ed essenziali temi, soprattutto di carattere etico-religioso. Tale epistolario serve a lumeggiare la figura intellettuale e morale di Kant che attenua certi moduli della personalità kantiana (quali il rigorismo e il formalismo etico) e, nello stesso tempo, l'arricchisce di nuovi elementi umani.

Il maggior numero delle kantiane «Lettres sur la morale et la religion» curata di J.L. Bruch affrontano esplicitamente la tematica etico-religiosa, che nella vita e nel pensiero di Kant ha una comune radice nell'educazione pietistica ricevuta nella giovinezza soprattutto per opera della madre.

Lo ricorda Piero Martinetti nella sua fondamentale monografia kantiana che osserva: «Sappiamo da Kant stesso che si formò in un ambiente profondamente morale e religioso per opera specialmente della madre». Kant se ne ricordava sempre con commozione viva: «Si dica del pietismo quel che si vuole; ma coloro che ne erano seriamente penetrati, possedevano ciò che di più alto può possedere l'uomo: quella quiete, quella serenità, quella pace interiore che nessuna passione poteva turbare. Nessuna privazione, nessuna persecuzione li addolorava, nessun contrasto li induceva all'ira o all'inimicizia».

«Si noti, precisa il Martinetti, che questo vivo senso di religiosità non si deve confondere con la bigotteria delle pratiche esteriori quale era in uso nel ginnasio Fridericiano, retto da pietisti: che anzi l'avversione che esse destavano allora nel giovane Kant ebbe un'eco per tutta la sua vita: Kant

ebbe sempre in avversione il canto religioso e la preghiera. Questo senso di religiosità profonda fu l'anima di tutto il pensiero kantiano... La sua filosofia ha la gravità e la fede commossa di una riforma religiosa»<sup>18</sup>.

#### *Religione e rivelazione nelle «Lettres» kantiane*

Nelle due lettere a Lavater del 1775 Kant esprime le sue idee sulla religione morale e su quella rivelata anticipando gli scritti posteriori di argomento religioso. È interessante la distinzione kantiana tra insegnamento di Cristo e informazione su tale insegnamento da parte degli evangelisti e degli apostoli. In tal modo Kant tende ad isolare l'insegnamento morale dai precetti neotestamentari. La cosa fondamentale è sapere ciò che noi dobbiamo fare per renderci degni dell'aiuto di Dio; in questo consiste la fede morale che attingiamo dal puro Vangelo senza mescolanza di fatti e misteri rivelati.

Kant insiste a questo proposito sull'importanza della buona condotta e sulla purezza delle convinzioni nella fede senza sollecitazioni esterne. Egli rispetta le informazioni sull'insegnamento evangelico, ma è temerario considerarlo il reale mezzo della nostra salvezza.

Nella prima lettera a Lavater del 28 aprile 1874 Kant definisce la fede morale in questi termini: «Per fede morale io intendo la fiducia incondizionata nell'aiuto di Dio in considerazione di tutto il bene che, nonostante i nostri più sinceri sforzi, non è in nostro potere.

Ciascuno di noi può da se stesso, senza ricorrere a metodi ausiliari di ordine storico, essere convinto della rettitudine e della necessità della fede morale una volta che gli si è manifestata, poiché senza una tale manifestazione egli non avrebbe avuto certe idee contro di sé»<sup>19</sup>.

La riflessione kantiana sulla Rivelazione, come appare nelle «Lettres», conclude sostanzialmente nella possibilità di una Rivelazione e nella necessità che la fede in essa sia preceduta dalla fede morale nell'esistenza di Dio. Tuttavia Kant dichiara che su quello che la ragione non può intuire domina l'assoluto mistero.

Vi sono misteri nella natura e vi sono misteri anche nella religione della ragione, e l'uomo come non può conoscere l'assoluta necessità oggettiva di Dio, per cui si arresta davanti ai limiti della ragione e all'abisso senza fondo della trascendenza, così non può conoscere come Dio amministri la sua giustizia, e, quindi, se oltre a premiare chi si è reso degno della felicità vorrà rendere felice anche chi non l'ha meritata: qui è profondo silenzio per la nostra ragione. Del resto l'uomo non può sapere nemmeno quanto bene è capace di compiere e quanta felicità di meritare. Così da un lato la ragione non può e non deve tacere, ma deve riconoscere Dio come giudice giusto, dall'altro la ragione deve tacere e ammettere di non poter sapere come Dio agirà, in qual modo Egli vorrà soccorrere l'insufficienza e la fragilità degli uomini. All'uomo basta conoscere con certezza il dovere di agire con-

formemente alla legge morale.

*L'interpretazione kantiana del Cristianesimo*

Il Cristianesimo, che Kant considera la più perfetta delle religioni e come fondamento della nostra vita religiosa attuale, è giudicato da un punto di vista etico: altro è la pura dottrina morale dei Vangeli, quale fu predicata dal suo fondatore, altro è il Cristianesimo posteriore che si sviluppò per opera dei suoi successori.

Nella lettera a Lavater del 28 aprile 1775 Kant afferma: «... Io distinguo la dottrina di Cristo dalla notizia che noi ne abbiamo, e per avere quella nella sua purezza cerco innanzi tutto di ricavare l'insegnamento morale puro da tutte le posizioni dogmatiche del Nuovo Testamento.

Questo insegnamento è senza dubbio la dottrina fondamentale del Vangelo: il resto può essere solo il complemento perché esprime solo ciò che Dio ha fatto pervenire in aiuto alla nostra debolezza in riguardo alla giustificazione nostra dinanzi a Lui, laddove quella esprime ciò che noi dobbiamo fare per renderci degni di tutto questo»<sup>20</sup>.

Il Cristianesimo per Kant è la religione più vicina, per la sua purezza, alla religione ideale della ragione. Ciò però vale per la religione di Cristo quale è insegnata dal Vangelo. Ivi abbiamo una religione che fa appello soltanto alla coscienza degli uomini. E' vero che in qualche parte Kant si richiama come per conferma, alla tradizione mosaica, ma è chiaro che questo avviene soltanto per adattarsi alla mentalità degli uditori, attaccati a questa tradizione: non si tratta di un elemento essenziale. Se noi consideriamo la purezza della dottrina, la grandezza dell'esempio che il Fondatore diede alla sua persona, l'assenza di ogni attaccamento superstizioso ai riti, alle cerimonie che vengono sempre subordinate all'elemento morale, noi possiamo bene chiamare la dottrina di Cristo la vera religione. La coscienza dell'umanità ha incarnato in Cristo questo ideale, ha concentrato in Lui il carattere divino della legge morale.

La tematica etico-religiosa di Kant appare, oltre che nelle lettere a Lavater, nella corrispondenza che ha avuto con Mendelssohn (1783), con Stilling (marzo 1789), con Jacobi (30 agosto 1789) ed infine con Staendlin (4 maggio 1793). Nella lettera che Kant invia il 16 agosto 1783 loda Mendelssohn perché ha cercato di conciliare la libertà di coscienza con i precetti ebraici, anche se egli non ne è convinto.

A suo avviso le confessioni religiose opprimono la coscienza anziché rispettarla imponendo le credenze dogmatiche al posto della fede morale.

Mendelssohn vuole accordare lo spirito di tolleranza al culto ebraico: le pratiche religiose sono volute dalla Provvidenza e, quindi, si accordano con la Rivelazione interiore e la fede morale.

Kant, invece, contrappone la fede morale e interiore agli enunciati storici del culto delle religioni rivelate che genererebbero superstizione e intol-

leranza.

Il culto esterno, secondo Kant, può valere solo come sensibile schematizzazione della religione razionale. Nella lettera a J. Stilling del Marzo 1789 Kant apprezza lo sforzo del suo interlocutore di voler interpretare la filosofia critica da un punto di vista evangelico e cristiano.

Kant osserva che il Vangelo ha per scopo di infondere la pace dell'anima, ma non può essere il fondamento di una dottrina filosofica come il criticismo. Significativa è la lettera kantiana indirizzata il 30 agosto 1789 al "filosofo della fede" Jacobi. Kant ne accetta il fideismo e lo spinozismo di K. Jacobi, critica particolarmente il «sincretismo» religioso di Spinoza e il suo dogmatismo. Emerge in questa lettera la diversità di posizioni tra Kant e Jacobi. Il primo svaluta la ragione nella ricerca speculativa in nome dell'intelletto, mentre il secondo considera essenziale l'apporto della ragione nell'indagine filosofica. In particolare Kant sostiene un «teismo» ricavato dall'illuminazione interiore più che dalle Sacre Scritture.

*La corrispondenza con Fichte (2 febbraio 1792 - 12 maggio 1793)*

Ma il corrispondente più illustre di Kant fu Amedeo Fichte. Le due lettere, come rileva il Bruch, sono contemporanee rispettivamente al fichtiano «Saggio di una critica di ogni rivelazione» (1792) e dell'opera kantiana «La religione nei limiti della semplice ragione» (1793). Già nella prima lettera del 2 febbraio 1792 appare la diversità di vedute tra Fichte e Kant. Il primo nega la necessità della rivelazione ai fini dell'esperienza religiosa, la fede rivelata non è interamente conforme alla ragione. Kant invece considera necessaria la schematizzazione razionale della rivelazione divina: questa è ammonitrice della ragione, introduce delle verità morali inaccessibili alla ragione stessa. La rivelazione di cui parla Kant è poi quella cristiana e non la rivelazione semplicemente religiosa. Invece Fichte, al di fuori della ragione, non considera valida né la rivelazione religiosa, in generale, né la rivelazione cristiana in specie. Nella seconda lettera del 12 maggio 1793 appaiono evidenti le analogie e le differenze tra la «Critica di ogni rivelazione» e la «Religione nei limiti della semplice ragione».

Fichte accetta il concetto di "male radicale" ricondotto però alla sua dottrina della libertà. Il dissenso tra Kant e Fichte riguarda il rapporto tra libertà individuale e libertà sociale. Kant nella seconda lettera a Fichte fa riferimento ad una costituzione che ha come fine la massima libertà umana secondo le leggi che permettono l'accordo tra libertà individuale e libertà altrui. Fichte invece parlerà della coesistenza della pluralità di esseri liberi con la limitazione della libertà individuale. Kant insiste sulla libertà del singolo, Fichte sulla totalità organica dell'umanità. Il disaccordo tra i due pensatori riguarda sostanzialmente i temi di carattere etico-religioso del male, dei miracoli e della rivelazione, oltre a quello etico-sociale inerente al rapporto individuo-società.



Il tema della rivelazione è ripreso nella lettera al teologo cattolico Reuss del 7 maggio 1793. Kant ribadisce le sue tesi sull'argomento: i modi storici della rivelazione non hanno valore solo soggettivo o solo oggettivo, l'importante è che non contraddicano i dettami della ragione. Un'altra lettera di argomento specificamente religioso, inquadrato nella più vasta problematica speculativa di Kant, è quella indirizzata il maggio 1793 a Staendlin, autore dell'opera "Idee per una critica del sistema della religione cristiana" in cui l'autore sostiene la superiorità della dottrina cristiana sulla superstizione ebraica».

Questa lettera è di fondamentale importanza perché in essa Kant affronta la problematica religiosa nel quadro di tutta la sua ricerca speculativa. Tale scritto è ricordato dal Martinetti allorché affronta il razionalismo religioso di Kant affermando: «In una lettera del 1793 Kant riassume l'opera sua in tre punti. Io ho risposto, egli dice, a tre domande: Che cosa posso sapere? (metafisica). Che cosa debbo fare? (morale). Che cosa posso sperare? (Filosofia della religione).

La religione non è, quindi, solo un altro nome della moralità o un semplice complemento della moralità: essa ha una sfera sua propria, alla quale appartengono le speranze e le aspirazioni più alte dell'uomo.

Qual è ora precisamente questa sfera, quale il contenuto vero e proprio della religione?

Sebbene Kant non abbia in nessuna parte determinato in modo chiaro e complessivo il contenuto di questo concetto, è evidente che la religione, per quanto fondata sempre sulla coscienza della legge, che è veramente il cardine di tutta la parte positiva della filosofia kantiana, si eleva sopra la vita morale come una sfera più vasta, che la corona e la completa»<sup>21</sup>.

### III - KANT E IL PENSIERO CRISTIANO CONTEMPORANEO A CONFRONTO: PROBLEMI E INTERPRETAZIONI CRITICHE

Un vero e proprio confronto diretto tra pensiero cristiano, specialmente cattolico e filosofia etico-religiosa di Kant si ha solo nel nostro secolo. Vittorio Mathieu, uno dei più attenti studiosi e interpreti del pensiero kantiano, osserva che «è dagli anni Venti che si compie un mutamento nella valutazione di Kant da parte dei pensatori cattolici»<sup>22</sup>.

Nel secolo XIX, dopo parziali accostamenti al criticismo e all'idealismo, era prevalsa la linea di opposizione in nome della filosofia tomista; e in Kant si era visto il pericolo del soggettivismo e del razionalismo, allarme confermato dagli sviluppi della teologia protestante e poi dalla crisi modernista degli inizi di questo secolo. Un riesame delle posizioni kantiane fu stimolato dalla ricca produzione critica apparsa in occasione del bicentenario della nascita di Kant (1924).

Un'espressione di questo riesame è rappresentata dal contributo di Erich Przywara, che in alcuni articoli del 1924-25 traccia un bilancio criti-

co di tali interpretazioni scorgendone il riflesso delle aporie kantiane e l'indizio di un kantismo che potesse superare se stesso. È riconosciuta la possibilità di dare uno sbocco metafisico al trascendentalismo kantiano nel campo della teologia e dell'antropologia. Il belga Joseph Maréchal tenta un confronto tra Kant e S. Tommaso cercando gli spunti tomisti di carattere gnoseologico e antropologico nel pensiero kantiano e delle aperture nei testi di Kant di natura ontologica e metafisica. Interviene G.B. Lotz ponendo il problema della legittimità del metodo trascendentale e della sua adozione da parte dei tomisti nella visuale di una reciproca integrazione<sup>23</sup>.

Il confronto di Kant con S. Tommaso rappresenta, d'altra parte, un contributo ad interpretare il pensiero kantiano nel suo insieme, perché il Lotz mostra che in Kant è tutt'altro che assente un'apertura verso l'ontologia, la metafisica e il tradizionale metodo oggettivo.

La vecchia storiografia di orientamento cattolico fu più attenta verso pensatori non cristiani come Hegel piuttosto che verso Kant luterano ed antimetafisico, negatore delle prove dell'esistenza di Dio.

Il tentativo di Maréchal d'intendere Kant partendo dal suo interno e di interpretarlo dal punto di vista tomista ebbe scarso successo e fu osteggiato apertamente da Mario Casula S.J.<sup>24</sup>, secondo cui lo studioso belga, nel tentativo di superare Kant partendo dallo stesso Kant, aveva snaturato il criticismo e aveva trasformato il filosofo prussiano quasi in un tomista. Anche nel campo etico-religioso il pensiero di Kant è inaccettabile dal punto di vista cristiano: la kantiana fede morale, che pareva così certa nel suo oggetto, cade e viene sostituita da una fede che rimane essenzialmente senza oggetto.

Un orientamento più possibilista è presente in M.F. Sciacca, secondo cui Kant nega la metafisica come scienza fisico-fenomenica senza escludere che è possibile una metafisica sul terreno della morale<sup>25</sup>. Su questa linea interpretativa si pone il gesuita austriaco Josef Santeler che approfondisce il tema della «fondazione della dignità umana» in Kant attribuendogli il merito di avere collocato la moralità nello spazio metafisico, pur invertendo il rapporto tra i due momenti e facendo scaturire la sua metafisica, nelle sue parti più significative, solo dalla morale<sup>26</sup>.

Sul pensiero etico-religioso di Kant un equilibrato giudizio critico è espresso da Jacques Maritain, che innanzitutto sottolinea la profonda novità impressa da Kant nella storia della filosofia morale moderna e dell'architettura dell'etica. La "rivoluzione copernicana" operata da Kant in campo morale consiste nel centrare tutta la vita etica non più sul bene ma nella pura forma del dovere, come era stata centrata la conoscenza non più sull'essere ma sul soggetto conoscente. Secondo Maritain Kant «ha trasferito, laicizzandoli, i caratteri dell'etica rivelata e della moralità cristiana... in una teoria morale puramente filosofica dove la ragione, organizzatrice e legislatrice sovrana della vita umana, aveva un certo riguardo per la creden-

za religiosa... ma solo per fissare essa stessa la legittimità e le condizioni della sua esistenza»<sup>27</sup>.

Kant ha inteso fondare una morale autonoma, ma se si vuole cogliere il significato della sua filosofia morale è necessario indicare per ogni sua articolazione i suoi punti di riferimento all'etica cristiana tradizionale. Il valore assoluto e santo dell'obbligo morale del "tu devi" e della purezza dell'intenzionalità etica è una caratteristica che deriva da una trasposizione dell'etica rivelata. La conclusione cui giunge Maritain è di considerare "acosmica" la morale kantiana essendo disgiunta da ogni richiamo ontologico e metafisico: «Il mondo kantiano della moralità doveva costituirsi puramente sui dati interiori della coscienza separandosi da quella ricerca del bene, oggetto dei nostri desideri, alla quale fino allora l'etica aveva legato la sua sorte»<sup>28</sup>.

Negli anni più recenti la filosofia morale e religiosa di Kant è stata approfondita criticamente da studiosi di diverso orientamento. Il frutto di questa disamina è costituito dagli Atti di un convegno promosso a Lucca in occasione del secondo centenario della pubblicazione della "Critica della Ragion Pratica"<sup>29</sup>.

Con vivo senso problematico interviene Armando Rigobello<sup>30</sup> che si propone di fare emergere dai limiti stessi del trascendentale, la necessità di "un discorso ulteriore" che ha in Kant una radice nel campo etico-religioso. L'ideale di Dio Sommo Bene, più evidente nella "Critica della ragion pratica" che nella "Fondazione della metafisica dei costumi", rinvia alla tematica della felicità e della speranza, al regno di fini e al leibniziano "Reich der Gnaden" (regno della grazia). Per Kant, osserva Rigobello, la comunità delle persone, il "Reich der Zwecke" (il regno dei fini) è concepito come compiuto luogo della condizione umana, della reciprocità delle coscienze storicamente situate ma tese verso dimensioni utopiche ed escatologiche verso orizzonti intenzionali di speranza. Di qui l'accentuarsi di una proiezione religiosa in cui tendono a ridursi i "dualismi" dell'antropologia kantiana.

In tale opera collettiva è affrontato, poi, da alcuni studiosi il problema del rapporto tra Kant, il cristianesimo e la teologia e particolarmente il tema del "male radicale". Su questo ultimo argomento si sofferma, da un punto di vista puramente morale, Carla De Pascale, secondo cui la riflessione sul male radicale oltrepassa quella sul peccato originale ed è investita completamente ed in via prioritaria la problematica del male "tout court"<sup>31</sup>.

Un intervento di Italo Sciuto prende in esame il duplice tema dell'autonomia e del cristianesimo nella morale kantiana<sup>32</sup>, in cui si cerca di inserire il concetto di autonomia morale nel contesto del pensiero cristiano tradizionale (con particolare riferimento a S. Anselmo) e non in contrasto con esso. Kant non ha, però, secolarizzato la filosofia morale cristiana, ha piuttosto "ripensato" i suoi principi nella convinzione di avere scoperto non già un nuovo principio ma semplicemente una nuova formula. In que-

sto senso, conclude lo Sciuto «Kant non "sta solitario fra i tempi" nel domandare e rispondere intorno al grande problema etico di sempre, quello di volere il bene pensando il vero».

Il contributo di più ampio respiro sul pensiero etico-religioso di Kant è rappresentato dalla relazione di Italo Mancini sul tema "La via kantiana alla religione" che riprende e approfondisce precedenti studi sull'argomento<sup>33</sup>.

La religione secondo Kant è un fatto morale e il mondo biblico è un "veicolo" della ragione umana. Ma nonostante la rigorosa razionalità, nonostante che nell'accezione kantiana il "male radicale" non possa essere inteso come peccato originale, secondo Mancini ci sono in Kant "elementi di disturbo"; cioè leggendo Kant uno non è in pace con la ragione, giacché trapela qualcosa di misterioso. Il primo punto da considerare è la religione come speranza dal punto di vista della "ragion pratica". Ma non speranza per la costituzione della morale, che è assolutamente autonoma.

Kant ritiene che l'autonomia della fondazione della morale, sia nel dovere che nel volere, non possa essere imbrigliata da nessuna prospettiva religiosa; ma tanto il dovere quanto il volere, che pure si fondano autonomamente, non bastano per l'effettiva morale dell'"uomo storico" (quello che "mangia e veste panni"): un'idea religiosa è praticamente necessaria. Basti pensare alla dialettica della "Ragion pratica", al problema del Sommo Bene: il legame fra moralità e felicità non si raggiunge, quindi il dovere, che dovrebbe garantire il quantum, in realtà non lo garantisce. Soltanto con i postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio è possibile assicurare la corrispondenza tra morale e felicità. Ma anche dal punto di vista del volere l'uomo non è compiuto, moralmente parlando, per l'incidenza del "male radicale" che pregiudica la totale autonomia della libertà umana.

Il male radicale è un "atto" o è un "fatto"? È un dilemma, non un'alternativa. Il dilemma è questo: se il male radicale è una serie di atti, non lo puoi chiamare più "radicale", né "innato", né "quello che sta all'origine di tutti gli atti". Se invece è un fatto trascendente gli atti, allora il male radicale è sottratto alla responsabilità, non è più male in senso etico.

Secondo Mancini questa "aporía" può essere risolta facendo appello ai "paralogismi" della "Ragion pura" in cui l'"io" per un verso ha un significato positivo e per un altro ha un senso negativo. Ebbene con il male radicale Kant si comporta allo stesso modo. Tu lo conosci come il disturbo originario del funzionamento della bontà, ma se mi chiedi cos'è, non si può rispondere: per noi resta impenetrabile. E allora il male radicale è un concetto problematico.

La religione diventa un soccorso e una speranza soprattutto per il valore etico in quanto la religione dell'autonomo imperativo morale fa proprio il comandamento di Dio; e quindi lo rafforza di fronte alla comunità. Il "non uccidere" che è un imperativo categorico, diventa più forte quando

è anche un precetto del Decalogo. «La religione non consiste in dogmi e in osservanze, ma in una disposizione del cuore ad osservare tutti i doveri umani come se fossero comandamenti» afferma Kant, che è durissimo contro la religione dei favori. Egli era contrario alla preghiera della religione del culto, ma, sottolinea Mancini, «ha espresso tutto se stesso in questa preghiera per il compimento morale. E anche per questo va annoverata fra le preghiere più alte prodotte dallo spirito religioso e cristiano»<sup>34</sup>.

Kant nella delineazione della speranza che la religione offre alla vita morale non parla solo del trapasso dall'imperativo categorico al comando di Dio, ma afferma che tutto questo deve concretizzarsi in una "Gemeinde" in una comunità che egli chiama "Chiesa", con lo stesso processo con cui fa derivare lo Stato civile dallo stato di natura. La Chiesa viene così indicata da Mancini come "quarto postulato" kantiano per far fronte all'insufficienza dei singoli nella realizzazione del bene e come unione effettiva degli uomini in tutto ciò che concorda con l'idea morale.

Più recentemente Virgilio Melchiorre, nell'ottica di una "nuova lettura" di Kant, propone un'analogia "forte" al fine di portare a parola nella forma simbolica l'indicibile realtà del divino. Si tratta di un accostamento nuovo alla filosofia religiosa di Kant attraverso una "teologia simbolica" secondo cui, come afferma Eric Weil, «ciò che noi sappiamo, ma non conosciamo, fonda ciò che noi conosciamo, ma non comprendiamo»<sup>35</sup>.

L'uomo immerso nella fenomenologia delle cose, entro i confini della propria intelligenza "può e deve presupporre un'ulteriorità ma non gli è dato di conoscerla"<sup>35</sup>.

Entro i limiti della ragione non è dato afferrare l'essenza del divino, ma questi limiti non offrono una separazione netta, l'uomo è cosciente che al di là di questo confine c'è un'ulteriorità solo pensabile. La Metafisica, la scienza più incerta, è antica quanto la coscienza dell'uomo, ma la religione non scaturisce da essa: è una conseguenza necessaria del rapporto etico con il mondo. L'uomo vive nella speranza, nel desiderio di realizzare un'armonia tra il suo modo più intimo di vivere, quello dettato dalla libertà, dalla ricerca disinteressata del bene e il mondo della natura che è regolato da leggi deterministiche. Questo accordo nessun uomo è capace di realizzarlo all'interno della propria esistenza; per questo occorre pensare che la vita si prolunghi oltre l'esistenza e che vi sia una causa ultima capace di operare quell'armonia che l'uomo in sé non è capace di realizzare.

Secondo Kant, quando consideriamo i nostri pensieri, intesi come semplici possibilità di realtà, li vediamo "partim realia" (perché pensiamo cose concrete, sia pure come possibili) e "partim negativa" (perché li pensiamo nei loro limiti, nella loro negatività). La riflessione sulla negatività di cui sono costituiti i nostri pensieri ci porta all'originaria purezza dell'essere. Infatti, ciò che è negativo non può stare mai all'origine, riposa su una precedenza che lo ha strutturato; ciò che è limitato suppone un riferimento a

ciò che lo limita. Se vogliamo riflettere correttamente sulla realtà, è necessario affermare che esiste una radice nelle cose, che contiene in sé tutta la realtà positiva e negativa. In altre parole, per dare senso alla nostra esperienza e alla nostra capacità di rivelare la condizionatezza e la finitezza del reale, la ragione deve riferirsi ad un incondizionato; ma questo, se non si vuole cadere in contraddizione, non può essere costituito da nessuna delle cose condizionate e neanche dalla loro totalità, ma deve essere al di là di tutto ciò che è dato alla nostra esperienza. L'incondizionato struttura il mondo delle cose, deve ritrovarsi nelle cose ma in quanto non le conosciamo. Si arriva così, per un verso, all'asserto rigoroso dell'"ultimità" teologica e per altro all'affermazione dell'inconoscibilità di questa realtà ultima.

Kant afferma in termini rigorosi tale "ultimità" che non vale più soltanto come ipotesi o come mera possibilità ma che è reale in quanto deve rendere conto della realtà delle cose. Dato il condizionato si presuppone l'incondizionato. Noi dobbiamo ammettere un'ulteriorità senza tuttavia avere alcun concetto di quello che possa essere in se stessa. Ciò che Kant va constatando con la critica alle prove dell'esistenza di Dio è la pretesa di poter dare dei nomi definitivi a questa realtà incondizionata, con il rischio di proiettare nel divino la realtà umana (antromorfismo dogmatico) mentre trova legittimo e necessario che l'uomo parli di essa per simboli e che via via, nella propria esperienza, abbia la capacità di riconoscere l'eco di questa presenza sconosciuta.

Il simbolo è capace di mediare attraverso un'intuizione sensibile le grandi idee della ragione; attraverso il simbolo l'oggetto non viene rappresentato ma riconosciuto. Comunque anche il linguaggio simbolico non può parlarci di Dio in sé ma del rapporto che Dio ha con l'uomo. Noi non sappiamo chi è Dio, ma simbolicamente possiamo pensare che sia per noi come un padre. La teologia di Kant è una teologia morale che aiuta a superare la drammaticità della condizione umana, da un lato, segnata da una radicale istintualità che conduce all'insocievolezza, all'egoismo, al male e, d'altra parte, è guidata dall'imperativo morale a vincere e a superare questa inclinazione iniziale.

#### *Considerazioni conclusive*

Questa rassegna delle più recenti interpretazioni critiche del pensiero etico-religioso di Kant ci mostra un approccio ermeneutico ampio e articolato con una problematicità interpretativa aperta a nuovi sviluppi e approfondimenti.

Vogliamo concludere richiamandoci alle considerazioni di Vittorio Mathieu che ha saputo cogliere il valore ma anche i limiti della concezione etico-religiosa di Kant nel suo rigore formale ma pure nella sua incapacità di cogliere in tutti i suoi aspetti l'agire umano<sup>36</sup>.

Il rigorismo kantiano non permette così quell'"invenzione etica" che

si manifesta nelle figure delle grandi guide morali e religiose dell'umanità ma anche nelle forme più comuni della vita dell'uomo. Di qui, nonostante la rigorosa distinzione di principio che Kant fa tra "moralità" e "legalità" la presenza di un certo atteggiamento legalistico che alcuni rimproverano all'etica kantiana.

Il pensiero complessivo di Immanuel Kant, considerato nei suoi limiti ma anche nella sua grandezza, è paragonato dal Mathieu ad una costruzione che, nella sua perfezione tecnica e architettonica, riesce a dare vedute straordinariamente illuminanti su quasi tutti gli aspetti dell'esperienza; ma non come l'annuncio quasi profetico di una nuova epoca e di una verità totale, secondo una tendenza comune tanto agli esaltatori di Kant quanto ai suoi denigratori, e per la stessa ragione: perché attribuiscono al filosofo tedesco meriti e colpe che, se ci sono, appartengono in ogni caso al pensiero posteriore.

Kant è un autore che ciascuno vuole per sé e a cui molti amano fare riferimento per esprimere i propri concetti, anche quando pensano originalmente. La ragione di ciò sta, forse, proprio nel tecnicismo della filosofia kantiana, che sembra fornire strumenti alla portata di tutti, per gli scopi più diversi, nonché nella sua pretesa neutralità metafisica, che invoglia a sovrapporre al criticismo quella metafisica che ciascuno preferisce. Ciò contribuisce tuttora a mantenere viva la fortuna di Kant: ma continua, nello stesso tempo, a rappresentare un pericolo per una sua esatta comprensione storica.

#### NOTE

- <sup>1</sup> E. PACI, *La malinconia in Kant*, in AA.VV., *Studi di filosofia antica e moderna*, Paravia, Torino, 1949, pp. 139-140.
- <sup>2</sup> L.E. BOROWSKI, R.B. JACHMANN, E.A. CH. WASIANSKI, *La vita di Immanuel Kant*, Laterza, Bari, 1969, p. 47.
- <sup>3</sup> R.B. JACHMANN, *I. Kant geschilder in Briefen an einen freund*, in P. MARTINETTI, *Antologia kantiana*, Paravia, Torino, 1970, p. 6.
- <sup>4</sup> E. GARIN, *Prefazione a L.E. BOROWSKI ET ALII, La vita di I. Kant*, cit., p. XVI.
- <sup>5</sup> P. MARTINETTI, *Antologia kantiana*, cit., p. IX.
- <sup>6</sup> P. SALVUCCI, *Luomo di Kant*, Argalia, Urbino, 1963, pp. 21-22.
- <sup>7</sup> Cfr. G. DALL'ASTA (a cura di), *Immanuel Kant e l'etica nel pensiero moderno*, D'Anna, Firenze, 1979, pp. 51-57.
- <sup>8</sup> V.J. BOURKE, *Storia dell'etica*, tr. it., Armando, Roma, 1972, p. 285.
- <sup>9</sup> P. CHIODI, *Il pensiero di Immanuel Kant*, Loescher, Torino, 1964, p. XVIII.
- <sup>10</sup> P. MARTINETTI, *Kant*, Feltrinelli, Milano, 1968, p. 264.
- <sup>11</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in P. MARTINETTI, *Kant*, cit., p. 267.
- <sup>12</sup> A. LAMACCHIA, *La filosofia religiosa di Kant*, Vol. I, Dal dogmatismo teologico al teismo morale, Lacaita, Manduria, 1969, pp. 165-166.
- <sup>13</sup> E. KANT, *Lettres sur la morale et la religion*. Introduction, traduction et commentaires par J.L. Bruch, Aubier, Paris, 1969.

<sup>14</sup> E. KANT, *Lettres...*, cit., p. 7.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>18</sup> P. MARTINETTI, *Kant*, cit., p. 7.

<sup>19</sup> E. KANT, *Lettres...*, cit., p. 27.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>21</sup> P. MARTINETTI, *Kant*, cit., p. 263.

<sup>22</sup> V. MATHIEU, *Kant. Introduzione bibliografica*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, 3° vol., La Scuola, Brescia, 1974, p. 34.

<sup>23</sup> G.B. LOTZ, *Metodo trascendentale nella "Critica della ragion pura" di Kant e nella Scolastica*, in AA.VV., *Kant und die Scolastik heute, Berchmanskalleg*, Pullac, 1955.

<sup>24</sup> Cfr. V. MATHIEU, *Studi kantiani negli ultimi vent'anni (1945-1965)*, in «Cultura e Scuola» 1966, n. 17, pp. 98-108.

<sup>25</sup> Cfr. M.F. SCIACCA, *Filosofia e morale*, Marzorati, Milano, 1962.

<sup>26</sup> Cfr. J. SANTELER, *Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant*, Sprachwissenschaftliches Institut der Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, 1962.

<sup>27</sup> J. MARTAIN, *La filosofia morale* (1960), trad. it., Morcelliana, Brescia, 1970, p. 121.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>29</sup> Cfr. AA.VV., *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragion pratica"*, a cura di A. Fabris e L. Bacelli, Franco Angeli, Milano, 1989.

<sup>30</sup> Cfr. A. RIGOBELLO, *Persona e comunità di persone in Kant*, in op. cit., pp. 15-45.

<sup>31</sup> Cfr. C. DE PASCALE, *La nozione di "male radicale" e le "Lezioni di Etica"*, in op. cit., pp. 143-145.

<sup>32</sup> Cfr. I. SCIUTO, *"Volontà buona" e "Rectitudo voluntatis propter se servata": autonomia e cristianesimo nella morale kantiana*, in op. cit., pp. 193-197.

<sup>33</sup> Cfr. I. MANCINI, *La via kantiana alla religione*, in op. cit., pp. 105-124; vedi anche ID., *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi, 1975, ID., *Kant e la teologia*, in «Innovazione scuola», 1987, nn. 1-6, pp. 86-89.

<sup>34</sup> I. MANCINI, *La via kantiana alla religione*, cit., p. 124.

<sup>35</sup> Cfr. V. MELCHIORRE, *Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991. Si veda anche M. BORIANI, *Religione della ragione. Considerazioni in margine alla terza giornata kantiana* (Seminario IRSSAE Marche, Senigallia, Auditorium S. Rocco, 3 dic. 1993), in «Innovazione scuola», anno III, nuova serie, nn. 1-2, genn.-febb. 1994, p. 5.

<sup>36</sup> Cfr. V. MATHIEU, *Studi kantiani degli ultimi vent'anni (1945-1965) e Kant. Introduzione bibliografica*, già citati.

#### IV. BIBLIOGRAFIA

1. Edizioni complete delle opere di Kant:

I. KANT, *Sämmtliche Werke*, a cura di G. Hartenstein, 10 voll., Leipzig, 1838-39;

I. KANT, *Sämmtliche Werke*, a cura di K. Rosenkranz e F.W. Schubert, 12 voll., Leipzig, 1838-42;

I. KANT, *Werke*, a cura di J.H. von Kirchmann, 10 voll., Berlin, 1868 segg.; I. KANT, *Werke*, a cura di E. Cassirer, 10 voll., Berlin 1912-21; I. KANT, *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Ac-

cademia delle Scienze di Berlino, 23 voll., Berlin, 1902-1955;

Pregevoli edizioni delle principali opere di I. Kant sono quelle della «Universal-Bibliothek» di Reclam, a cura di K. Kehrbach, e la più recente, in 6 volumi, curata da W. Weischedel per le edizioni «Insel-Verlag», di Wiesbaden.

## 2. FONTI BIBLIOGRAFICHE:

E. ADICKES, *Bibliography of writings by and on Kant which have appeared in Germany up to the end of 1887*, Boston 1896, (Ristampa Würzburg 1969), *Supplements in «Philosophical Review*, London, 1895-96;

F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol III, 12<sup>a</sup> ediz., a cura di M. Frischeisen-Kohler e W. Moog, Berlin, 1924, pp. 709-749;

L.W. BECK, *A Bibliography on Kant's Ethics*, Delaware, 1945;

R. EISLER, *Kant lexicon*, Berlin 1930, ultima edizione 1964;

M.J. SCOTT-TAGGART, *Recent Work on the Philosophy of Kant*, in L.W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, La Salle (Ill.), 1969.

E' in corso di pubblicazione un *Kant-Index*, a cura di N. Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985.

«Kantstudien», rivista di Berlino, dal 1895 dà notizie sulla letteratura kantiana.

Per la bibliografia kantiana in lingua italiana successivamente al 1900 si consulti la *Bibliografia filosofica italiana*, che dal 1953 è pubblicata dall'Editrice Morcelliana di Brescia. Utile la rassegna di L. SCHIROLLO, *Per una storia della storiografia kantiana*, in «Studi Urbinati», 1952, pp. 95-113.

Tra le più recenti opere di critica kantiana con ampie indicazioni bibliografiche si segnalano:

V. MATHIEU, *Studi kantiani negli ultimi vent'anni (1945-1965)*, in «Cultura e scuola», 1966, n. 17, pp. 98-108;

ID., *Kant*, in «Enciclopedia filosofica», vol. III, Sansoni, Firenze, 1967, pp. 1200-1225;

M. CAMPO, V. MATHIEU, *Kant*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, vol. III, La Scuola, Brescia, 1974, pp. 9-132;

G. FRONGIA, *Etica di Kant*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica. Aggiornamento bibliografico*, a cura di A. Negri, vol. XXIV, Marzorati, Milano, 1985, pp. 33-36.

V. VERRA, *Kant in Italia*, in O. HÖFFE, *I. Kant*, Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 287-294;

C.A. VIANO, *Introduzione a G.D. BROAD, Lettura di Kant*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 9-26.

A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Laterza, Bari, (1980), 1990<sup>5</sup>, pp. 220-300;

## 3. TRADUZIONI ITALIANE DELLE OPERE DI KANT. EDIZIONI PIÙ RECENTI:

*Scritti precritici*, trad. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto e R. Hohenesmer, Laterza, Bari 1953; edizione ampliata, Roma-Bari, 1983;

*Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, 2 voll., Laterza, Bari, (1965), 1991;

*Prolegomeni a ogni metafisica futura che si presenterà come scienza*, trad. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto, Laterza, Bari, (1967), 1991<sup>4</sup>;

*Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, riveduta da E. Garin, Laterza, Bari, (1966), 1993<sup>7</sup>;

*Critica del giudizio*, trad. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Bari, (1967), 1992<sup>6</sup>;

*Antropologia pragmatica*, trad. di G. Vidali, riveduta da A. Guerra, Laterza, Bari, 1969;

*La Metafisica dei costumi*, trad. di G. Vidali, riveduta da N. Merker, Laterza, Bari, 1970;

*Lezioni di etica*, trad. di A. Guerra, Laterza, Bari, 1971;

*Critica della ragion pura, Critica della ragion pratica, Fondazione della metafisica dei costumi, La religione nei limiti della semplice ragione, Antropologia*, trad. di P. Chiodi, 2 voll., UTET, Torino, 1967-70;

*La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari, (1979), 1993<sup>2</sup>;

*Opus postumum*, trad. di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna, 1963;

*Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidali; ed. riveduta a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino, 1965;

*Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari, 1984;

*Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano, 1989.

## 4. OPERE INTRODUTTIVE ALLO STUDIO DELLA PERSONALITÀ E DEL PENSIERO DI KANT in edizione italiana:

G. SIMMEL, *Kant*, Leipzig 1903 (1924), trad. it., CEDAM, Padova, 1953;

M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica* (1924), Milano, 1962;

P. SALVUCCI, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino, 1963;

E.P. LAMANNA, *Kant, un profilo*, a cura di D. Pesce, Le Monnier, Firenze, 1964<sup>2</sup>;

F. LOMBARDI, *Kant vivo*, Sansoni, Firenze, 1968;

P. MARTINETTI, *Kant*, Feltrinelli, Milano, 1968;

S. VANNI RAVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, Brescia, 1968;

L. SCARAVELLI, *Studi kantiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1968;

L.E. BOROWSKI - R.B. JACHMANN-E.A. WASIENSKI, *La vita di Immanuel Kant*, trad. di E. Pocar, Laterza, Bari, 1969;

L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant* (1945), Milano, 1972;

E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, (1918), trad. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1977;

E. WEIL, *Problemi kantiani*, (1963), Quattroventi, Urbino, 1980;

A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Laterza, Bari, (1980), 1990<sup>6</sup>;

I. MANCINI, *Guida alla "Critica della Ragion pura"*, Quattroventi, Urbino, 1982;

M. THOM, *Immanuel Kant*, Editori Riuniti, Roma, 1982;

AA.VV., *Kant a due secoli dalla "Critica"*, a cura di G. Micheli e G. Santello, La Scuola, Brescia, 1984;

O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1986;

G. RICONDA, *Invito al pensiero di I. Kant*, Mursia, Milano, 1987;

S. MARCUCCI, *Studi kantiani. III. Aspetti teoretici e pratici del "kantismo" oggi*, M. Pacuni Fazzi, Lucca, 1988;

C.D. BROAD, *Lettura di Kant*. Introd. di C.A. Viano, Il Mulino, Bologna, 1988;

AA.VV., *Kant. Lezioni di aggiornamento*, Zanichelli, Bologna, 1990;

V. MELCHIORRE, *Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant.*, Mursia, Milano, 1991;

Nelle edizioni straniere, per la storia dell'esegesi kantiana, si segnala:

W. RITZEL, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Berlin-New York, 1985.

## 5. PENSIERO ETICO E RELIGIOSO DI KANT.

C. TRIVERO, *Nuova critica della morale kantiana in relazione alla teoria dei bisogni*, Torino,

1914;  
 E.P. LAMANNA, *Il sentimento del valore e la morale criticistica*, Firenze, 1915;  
 C. DENTICE DI ACCADIA, *Il razionalismo religioso di Kant*, Laterza, Bari, 1920;  
 P. MARTINETTI, *Sul formalismo della morale kantiana*, in "Saggi e discorsi", Torino, 1926;  
 A. RENDA, *Il criticismo. Fondamenti etico-religiosi*, Sandron, Palermo, 1927;  
 P.C. DRAGO, *La mistica kantiana*, Messina, 1929;  
 G. SOLARI, *Stato e moralità*, Halle, 1929;  
 L. PELLOUX, *Il problema del male nella dottrina di Kant*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1934, pp. 402-422; 1935, pp. 125-136;  
 A. RENDA, *Conoscenza e moralità in Kant*, Sandron, Palermo, 1944;  
 S. DRAGO DEL BOCA, *Kant e i moralisti tedeschi*, Napoli, 1947;  
 C. LUPORINI, *Kant e il moralismo moderno*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, La Nuova Italia, Firenze, 1947;  
 V. DE RUVO, *L'etica kantiana*, Vecchi, Trani, 1955;  
 S. VANNI ROVIGHI, *Il problema morale nella filosofia di Kant*, Università Cattolica di Milano, anno accademico 1956-57;  
 C. MAZZANTINI, *La non fondamentalità dell'imperativo nell'etica di Kant*, in *Filosofia e storia della filosofia*, Torino, 1960;  
 A. NEGRI, *L'etica kantiana e la storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1961;  
 A. MOSCATI, *Il problema morale in Kant*, in AA.VV., *Momenti di storia della filosofia*, Marzorati, Milano, 1962.  
 G.M. SCIACCA, *L'idea della libertà fondamento della coscienza etico-politica in Kant*, Palermo, 1963;  
 E. VERONDINI, *La filosofia morale di Emanuele Kant*, Cappelli, Bologna, 1966;  
 P.E. LAMANNA, *Studi sul pensiero politico e morale di Kant*, a cura di D. Pesce, Le Monnier, Firenze, 1968;  
 P. MARTINETTI, *Kant*, Feltrinelli, Milano 1968 (parte II e IV);  
 A. LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant*, Lacaita, Manduria, 1969;  
 G. LACORTE, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofia*, Quattroventi, Urbino, 1970;  
 J. MARITAIN, *La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia, 1971, cap. VI. *Cristianesimo e filosofia. La morale di Kant*, pp. 117-148;  
 A. LAMBERTINO, *Il rigorismo etico di Kant*, Parma, 1971;  
 I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi, 1975;  
 ID., *La via kantiana alla religione*, in AA.VV., *A partire da Kant*, F. Angeli, Milano, 1989, pp. 105-126;  
 M. SENA, *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Parallelo 38, Reggio Calabria, 1976;  
 L. GASPARINI, *Autorità e libertà in I. Kant*, Liviana, Padova, 1978;  
 G. DALL'ASTA, (a cura di), *Immanuel Kant e l'etica nel pensiero moderno*, D'Anna, Firenze, 1979;  
 E. WEIL, *Il male radicale, la religione e la morale*, in *Problemi kantiani*, tr. it., QuattroVenti, Urbino, 1980;  
 A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, Studium, Roma, 1983;  
 H. COHEN, *La fondazione kantiana dell'etica (1907)*, a cura di G. Gigliotti, Lecce, 1984;  
 A. TOGNOLO, *La Teologia. Un possibile consenso tra Tommaso d'Aquino e Kant*, in AA.VV., *Kant a due secoli dalla "Critica"*, La Scuola, Brescia, 1984, pp. 283-294;

U. PELLEGRINO, *Etica e politica in Kant*, in AA.VV., *Kant a due secoli dalla "Critica"*, cit., pp. 125-140;  
 AA.VV., *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragion pratica"*, a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Franco Angeli, Milano, 1989;  
 C. DE PASCALE, *La nozione di "male radicale" e le "Lezioni di etica"* in AA.VV., *A partire da Kant*, cit., pp. 143-146;  
 I. SCIUTO, *"Volontà buona" e "Rectitudo voluntatis propter se servata": autonomia e cristianesimo nella morale kantiana*, in AA.VV. *A partire da Kant*, cit., pp. 193-198;  
 AA.VV., *Kant e il problematico. Nel 2° centenario della pubblicazione della "Critica della Ragion pratica"*, Antonianum, Roma, 1989;  
 K. O' FARRELL, *Per leggere la "Critica della Ragion pratica"*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990;  
 V. MELCHIORRE, *Dalla parte dell'uomo; per una teologia simbolica*, in ID., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano, 1991, pp. 70-75;  
 S. LANDUCCI, *La "Critica della Ragion Pratica" di Kant. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia, Firenze, 1993;  
 G. TOGNINI, (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993.

## 2. AUTORI STRANIERI

T.E. ENGLAND, *Kant's Conception of God*, T. Nelson, London, 1929;  
 W. D. ROSS, *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Oxford University Press, Oxford, 1954;  
 A.R.C. DUNCAN, *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's "Foundations for the Metaphysics of Morals"*, T. Nelson, London, 1957;  
 T. M. GREENE, *The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion*, New York, 1960;  
 M. MORITZ, *Kants Einteilung der Imperative*, Berlingska Boktrykkeriet, Lund-Kopenhagen, 1960;  
 F. ALQUIÉ, *Introduction à la lecture critique de la raison pratique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966;  
 L. W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, (1960), University of Chicago Press, London-Chicago, 1966;  
 J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"*, Hamburg (1938), Hildesheim, Olms, 1966;  
 J. VIALATOUX, *La morale de Kant*, (1956), Presses Universitaires de France, Paris, 1968;  
 T. C. WILLIAMS, *The Concept of the Categorical Imperative. A study of the Place of the Categorical Imperative in the Kant's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1968;  
 J. L. BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier - Montaigne, Paris, 1969;  
 V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant* (1905), Presses Universitaires de France, Paris, 1969;  
 G. KRÜGER, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen, 1969<sup>2</sup>;  
 H. B. ACTON, *Kant's Moral Philosophy*, Macmillan, London, 1970;  
 C. C. J. WEBB, *Kant's Philosophy of Religion*, (1926), New York, 1970;  
 A. W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1970;  
 H. E. JONES, *Kant's principle of personality*, The University of Wisconsin Press, Madison,

1971;  
 H. J. PATON, *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, London, (1947), 1971;  
 G. PATZIG, *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kant's Ethik*, in *Ethik ohne Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971;  
 O. SCHWEMMER, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971;  
 K. WARD, *The development of Kant's view of ethics*, Humanities, New York, 1972;  
 B. CARNOIS, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, Paris, 1973;  
 R.P. WOLFF, *The Autonomy of Reason. a Commentary on Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals"*, Harper & Row, New York, 1973;  
 F. ALQUÉ, *La morale de Kant*, (1962), Presses Universitaires de France, Paris, 1974;  
 M. FORSCHNER, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, Pustet, München - Salzburg, 1974;  
 A. SCHWEITZER, *Die Religionphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, (1899), Olms, Hildesheim - New York, 1974;  
 R. BITTNER, K. CRAMER, (a cura di), *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975;  
 H. HOMSI, *Vernunft und Realität in der Ethik Kants*, Lang, Bern, Frankfurt, 1975;  
 O. NELL, *Acting on Principle: An Essay in Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York, 1975;  
 R. J. BENTON, *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, Nijhof, Den Haag, 1977;  
 M. ALBRECHT, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim, New York, Olms, 1978;  
 F. KAULBACH, *Das Prinzip der Handlung in der Philosophie Kants*, De Gruyter, Berlin - New York, 1978;  
 W. OELMÜLLER, (a cura di), *Transzendentalphilosophische Normbegründungen*, Schöningh, Paderborn, 1978; *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979;  
 P. SCHMIDT-SAUERHÖFER, *Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit. Zum Theorie-Praxis-Problem der Ethik Immanuel Kants*, Bouvier, Bonn, 1978;  
 B. AUNE, *Kant's theory of morals*, Princeton University Press, Princeton, 1979;  
 G. FUNKE, *Von der Aktualität Kants*, Bouvier, Bonn, 1979; *Kants Ethik heute*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1983;  
 V. ROSSVAR, *Kant's Moral Philosophy. An Interpretation of the Categorical Imperative*, ed. Università, Oslo-Bergern, 1979;  
 N. ROTENSTREICH, *Practice and realization. Studies in Kant's moral philosophy*, The Hague, Nijhoff, 1979;  
 N. HINSKE, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Albert, Freiburg, 1980;  
 W. RÖSLER, *Argumentation und moralisches Handeln. Zur Kantrekonstruktion in der Konstruktiven Ethik*, Cirencester U. K., Lang, Frankfurt, Bern, 1980;  
 O. REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Presses Universitaires, Montreal, 1981;  
 A. ALTMANN, *Freiheit im Spiegel des rationalen Gesetzes bei Kant*, Duncker und Humblot, Berlin, 1982;

H. BÖCKERSTETTE, *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, Frommann - Holzboog, Stuttgart, 1982;  
 G. M. HOCHBERG, *Kant Moral legislation and two senses of will*, University Press of America, Washington D.C., 1982;  
 B. ORTWEIN, *Kants problematische Freiheitslehre*, Bouvier, Bonn, 1983;  
 G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.

GIANCARLO GALEAZZI

## IL PROBLEMA DELLE SCIENZE UMANE OGGI

Il titolo della mia conversazione è *Il problema delle scienze umane oggi*, e può essere letto in due maniere: può voler significare che le scienze umane costituiscono *un problema*, il problema delle scienze umane oggi, e allora si tratterebbe di individuare in che senso le scienze umane costituiscono un problema, una questione da disputare; ma potrebbe anche essere letto in un'altra maniera: potrebbe significare questo titolo: *il problema (fondamentale)* delle scienze umane oggi, per dire: quale è nell'ambito delle scienze umane la questione principe a cui dobbiamo dedicarci attualmente?

Il titolo non lascia capire quale dei due significati sia quello valido, perché in realtà va bene l'uno e va bene l'altro, in quanto – a ben vedere – la risposta è una sola. Infatti, sia che guardiamo le scienze umane come problema, sia che ci chiediamo quale è il problema fondamentale delle scienze umane, siamo costretti a rispondere che è il problema epistemologico. Quindi l'interrogativo è: quale è il senso delle scienze umane? Quale la dimensione scientifica che inerisce alle scienze umane? Posto in questi termini, cioè capito che il problema di cui noi intendiamo occuparci è *il problema delle scienze umane dal punto di vista epistemologico*, possiamo adesso precisare ulteriormente che questo problema ha due aspetti: da una parte significa chiarire *lo statuto disciplinare delle scienze umane* e dall'altra parte chiarire *la dimensione interdisciplinare delle scienze umane*, ossia il problema – diremmo metaforicamente – è di politica interna e di politica estera: cosa sono le scienze umane e che relazione le scienze umane intrattengono con le altre discipline? C'è, in altre parole ancora, il problema che riguarda la identità delle scienze umane (il che cosa sono) e il rapporto che queste scienze umane instaurano con le altre (come interagiscono con le altre discipline).

\* \* \*

Sotto il primo aspetto, quello della *identità*, a me pare che le scienze umane sono chiamate a dare il loro contributo per superare sia il monismo sia il dualismo epistemologici, intendiamo per monismo epistemologico quella concezione secondo cui unico è il metodo scientifico, identificato con il metodo fisico-matematico; pensiamo al positivismo, al neopositivismo, accomunati dalla convinzione che ci sia un solo metodo; il che ha prodotto nel positivismo prima, e produce nel neopositivismo poi quell'atteggiamento che va sotto il nome di *scientismo*, che è una radicalizzazione del valore della scienza, è l'affermazione che esiste un solo metodo a cui commisurare tutto



il resto, per cui chi non si adegua al metodo fisico matematico non può rientrare in un discorso scientifico.

A questa forma di monismo epistemologico ha replicato un'altra forma che possiamo denominare di *dualismo* epistemologico, secondo cui alle scienze naturali spetta spiegare, alle scienze umane spetta interpretare. Si è così affermato un secondo metodo, in alternativa, in opposizione, in antitesi al primo, si crea in questa maniera un dualismo metodologico (così lo storicismo, la fenomenologia, ecc.).

Ebbene, a me pare che le scienze umane nel momento in cui riflettono sulla loro identità epistemologica, potrebbero dare un contributo proprio per superare l'una e l'altra di queste forme epistemologiche, pervenendo a quello che è stato chiamato il *pluralismo* epistemologico, cioè una concezione secondo cui c'è unitarietà ma non unicità (di metodo) e insieme c'è diversificazione ma non contrapposizione (di proceduralità). Questo significa che occorre, per le scienze umane, coniugare nello stesso tempo scientificità e specificità, non possono le scienze umane ambire a diventare scienze rinunciando ad essere umane, e nello stesso tempo la rivendicazione della specificità umana non può compromettere la loro scientificità.

Il paradosso delle scienze umane è proprio questo: dover coniugare scientificità e specificità, il che significa trovare una nuova strada, nuovi significati a quelle che sono le due condizioni fondamentali della scienza, cioè l'oggettività per un verso e il rigore per l'altro. È evidente che l'oggettività e il rigore non possono più essere letti nella maniera tradizionale (che porta al monismo), ma devono essere letti in maniera pluralistica, per esempio nel modo in cui li legge Evandro Agazzi, il quale suggerisce un concetto di *oggettività* come oggettualità e intersoggettività; e un concetto di *rigore* come sintesi di empiria e logo e permette alle scienze umane, in questa maniera, di non sottrarsi alla "dogana" della scienza, senza peraltro doversi sottomettere alla "dominazione" matematico-fisica.

\* \* \*

A questo punto si pone il problema del secondo aspetto, nel senso che il problema della identità delle scienze umane si collega strettamente al problema del *rapporto* che le scienze umane instaurano con le altre scienze; infatti a seconda che accettino il modello monistico o quello dualistico o quello pluralistico, le scienze umane potranno diventare scienze a tutti gli effetti, ponendo la questione della loro dimensione interdisciplinare, in particolare del loro rapporto con la matematica e con la filosofia, perché sono queste le due scienze di carattere deduttivo con cui le scienze umane come le scienze naturali devono fare i conti (in quanto le scienze empiriche devono collegarsi con una scienza deduttiva).

Il problema che si pone è: le scienze umane devono subordinarsi o subalternarsi, come fanno le scienze naturali, alla matematica? Cioè: la scientificità delle scienze umane non ci sarebbe se non ci fosse la quantificazione

e la misurazione? Secondo lo statuto epistemologico delle scienze naturali, senza matematica non si fa scienza; non c'è fisica, non c'è chimica, ecc. se non c'è una matematizzazione, una quantificazione. Ebbene, il rapporto che le scienze umane devono instaurare con la matematica è di questo tipo? Cioè anche le scienze umane devono subalternarsi alla matematica? A questo interrogativo alcuni hanno risposto di sì, ma in tal modo le scienze umane sono poi considerate scienze di serie B perché in concreto non si lasciano quantificare più di tanto o quando anche si lascino quantificare rischiano, come è stato detto, di non avere più l'oggetto di studio specifico. Allora si pone l'altra possibilità, che il collegamento con la matematica (pur necessario) non deve far dimenticare la necessità di collegarsi alla filosofia.

È da osservare che il rapporto tra scienze umane e filosofia, è un rapporto diverso rispetto a quello che intercorre tra le scienze naturali e la matematica, perché le scienze naturali non si possono costituire senza la matematica, mentre le scienze umane si possono costituire anche senza la filosofia.

\* \* \*

Allora in che senso le scienze umane hanno bisogno della filosofia?

Nel senso che devono avere chiaro il concetto che lo studio scientifico dell'uomo non esaurisce il concetto di uomo; le scienze umane si costituiscono come scienze a prescindere dalla filosofia, non hanno bisogno di concetti metafisici per essere scienze umane, la loro oggettualità, la loro intersoggettività, la loro rigorosità prescindono dalla filosofia. Dunque godono di una autonomia nei confronti della filosofia, una autonomia di cui le scienze naturali non godono nei confronti della matematica. Detto questo bisogna però non cadere nell'eccesso opposto di pensare che, in quanto non hanno bisogno costitutivamente della filosofia per definirsi in quanto scienze, le scienze umane esauriscano tutto lo studio dell'uomo. Le scienze umane presuppongono e comportano un altro approccio che non è più scientifico ma è sapienziale, per cui il problema dell'uomo non è soltanto un problema di scienza ma è anche un problema di coscienza. Ecco perché certe conquiste recenti delle scienze della vita, delle scienze umane, tornano particolarmente utili per illuminare la necessità di un rapporto nuovo tra scienze umane e filosofia. Finora la tendenza era andata nell'altra direzione, ossia nel tentativo di matematizzare le scienze umane. Diciamo che questa impostazione ha fatto il suo tempo e che oggi le scienze umane non è che debbano diventare filosofiche, il che sarebbe un equivoco vecchio, ma devono piuttosto, nella rivendicazione della loro autonomia, affermare vigorosamente anche il senso di un'altra apertura non scientifica, ma non per questo insignificante o ininfluenza, bensì significativa e influente nel senso che completa il discorso sull'uomo. Ma questo allora vuol dire anche un'altra cosa, che la stessa filosofia non può presumere di parlare dell'uomo in modo esclusivo, escludendo le scienze umane, perché anche il suo discorso

sarebbe un discorso parziale, la filosofia rinvia allora alle scienze umane. Ma questo comporta non un primato delle une sull'altra o viceversa, quanto piuttosto una complementarità, si tratta di due approcci diversi che insieme possono contribuire a dare dell'uomo una idea meno parziale, meno unilaterale.

Per le scienze umane si tratta, in altre parole, di realizzare con la matematica un tipo di interdisciplinarietà strumentale, ausiliaria nel senso che le scienze umane possono e debbono usare la matematica come si usa uno strumento per cui quando è possibile quantificheranno, senza che questo significhi l'assoggettamento delle scienze umane alla matematica. Nello stesso tempo un altro tipo di interdisciplinarietà in senso ampio obbliga le scienze umane ad aprirsi alla filosofia nella consapevolezza che il discorso settoriale delle scienze umane o si iscrive in un orizzonte filosofico, o rischia di essere privo di quella unitarietà di cui le scienze umane hanno grande bisogno, un bisogno che esse stesse hanno espresso attraverso la forte esigenza d'interdisciplinarietà.

#### BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

AA.VV., *Scienza e filosofia oggi*, a c. di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1979.

AA.VV., *Epistemologia e scienze umane*, a c. di V. Possenti, Massimo, Milano 1976.

J. MARITAIN, *I gradi del sapere*, tr.it., Morcelliana, Brescia 1974.

J. MARITAIN, *La filosofia della natura*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1974.

AA.VV., *Filosofia e scienza della natura*, a c. di E. Garulli, Massimo, Milano 1983.

AA.VV., *Maritain e le scienze sociali*, a c. di A. Scivoletto, Angeli, Milano 1984.

VITTORIO MENCUCCI

## LA PARABOLA DELL'ANTIMETAFISICISMO NELL'EPISTEMOLOGIA

Fino a pochi anni fa a parlare di metafisica si correva il rischio di essere messi alla gogna per pubblico ludibrio. Oggi se ne può parlare, ma solo in funzione della scienza, come visione del mondo, non fondata razionalmente, che orienta la ricerca. Se però qualcuno osa ricordare che la metafisica si è sempre posta come «episteme» per eccellenza e non come ipotesi, subito lo rimandano al processo di Norimberga mettendogli in conto, anche se molti millenni prima, Auschwitz e Dackau.

Quando si parla di metafisica nell'epoca moderna per lo più si intende un sapere non fondato, fuori dal mondo reale, velleitario, copertura della volontà di dominio, strumento di conservazione contro ogni novità culturale e sociale... Per Hobbes la metafisica rassomiglia al demone Empusa che Ecate invia agli ateniesi per annunciare l'imminente rovina. Non diversamente i bambini favoleggiano del «babau», incarnazione di ogni nequizia, che nessuno ha mai visto, ma tutti sentono incombente ad ogni angolo buio. Ma è mai esistita «questa» metafisica o non è piuttosto un luogo immaginario in cui la libido della polemica accumula ogni negatività filosofica per avere un bersaglio su cui sfogarsi? Chi ha il coraggio di leggere qualche classico della metafisica non può fare a meno di provare una duplice impressione: la metafisica classica è cosa diversa da quella che l'antimetafisicismo critica e il suo discorso ha uno spessore filosofico raramente eguagliato (forse solo in Kant) dall'antimetafisicismo.

Il termine «metafisica» è stato coniato da Andronico di Rodi nel primo secolo avanti Cristo, mentre catalogava le opere Aristoteliche, per indicare l'insieme di quei libri che, pur parlando della realtà, ne parlano in maniera diversa dalla fisica. L'analisi del mondo empirico non soddisfa le esigenze della ragione senza un rimando al principio e fondamento. La metafisica è appunto il discorso che s'interroga sull'Arché e rappresenta il problema fondamentale che percorre tutto il pensiero greco-medioevale dall'acqua di Talete al Dio creatore di Tommaso d'Aquino. Sul fondamento della razionalità metafisica si sviluppa in questo periodo la stessa scienza della natura.

Con il sorgere dell'epoca moderna si apre un nuovo orizzonte problematico. Non interessa più la ricerca del fondamento, ma la possibilità di trasformare il mondo per farne il «regnum hominis». Lo strumento adeguato per realizzare questo progetto è la scienza galileiana. Invano gli

aristotelici si affannano a risolvere i nuovi problemi con gli strumenti logici della vecchia fisica fondata sulla razionalità metafisica. Inevitabile il confronto tra la nuova scienza che fa un discorso chiaro, documentato, efficace e la filosofia tradizionale che si rivela sterile di fronte ai nuovi problemi e finisce per degradarsi in una babele inconcludente. Il confronto suggerisce il progetto di sanare la crisi della filosofia rifondandola sul metodo del sapere scientifico, come se la razionalità scientifica fosse il modello della ragione in quanto tale. Qui comincia la parabola dell'antimetafisicismo.

Con Galilei la scienza assume come propria la razionalità matematica. «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro, che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non si impara a intender la lingua e conoscere i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica...» (*Saggiatore*). La razionalità matematica coglie sulla realtà non più le essenze, ma i rapporti quantitativi. «O noi vogliamo speculando tentar di penetrare l'essenza vera e intrinseca delle sostanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venire in notizia d'alcune affezioni. Il tentar l'essenza l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non meno vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime e celesti... Ma se vorremo fermarci nell'apprensione di alcune affezioni, non mi par che sia da desperar di poter conseguirle anco nei corpi lontanissimi da noi, non meno che nei prossimi...» (*Lettera a M. Welbes*). Questo brano è la sentenza di morte, definitiva ed inappellabile, della fisica aristotelica che, essendosi costruita sulla base della razionalità metafisica, trascina anche questa nel proprio abisso di discredito.

Bacone evidenzia la svolta problematica nella storia del pensiero dalla ricerca del fondamento all'impegno per la trasformazione del mondo: Sapere non significa più contemplare, ma potere, perciò la metafisica, e tutta la filosofia antica, diventa inutile, serve solo a costruire discorsi «per apparire più importanti agli occhi del volgo... I greci furono eterni fanciulli... e non è simile all'infanzia quella filosofia che sa soltanto ciarlare e litigare senza mai generare e produrre?» (*Redargutio Philosophorum*). Anche Aristotele affermava che la metafisica non serve a nulla, ma per lui questo era il più grande elogio. La metafisica infatti è un valore in sé, perciò non può essere strumento in funzione di altro.

Cartesio avverte che la rivoluzione scientifica esige un profondo rinnovamento in tutto l'orizzonte del sapere e specialmente in quello della filosofia. Punto di partenza è la constatazione che la filosofia sprofonda nelle sabbie mobili del dubbio. «Non dirò nulla della filosofia, se non che, vedendo che essa è stata coltivata dalle più elevate menti che siano vissute da molti secoli in qua, e che, nondimeno, non vi si trovi ancora cosa alcuna sulla quale non si disputi, o per conseguenza che non sia dubbia, non avevo sufficiente presunzione per sperare di essere più fortunato degli altri» (*Discorso sul metodo*, Brescia 1964, p. 19). «... La diversità delle nostre opinioni

non proviene da ciò che gli uni sono più ragionevoli degli altri, ma solamente da ciò che noi conduciamo i nostri pensieri per diverse vie e non consideriamo le medesime cose.» (*Discorso sul metodo*, p. 7). Il problema di fondo è quindi il metodo. A questo proposito Cartesio fa un'altra constatazione. «Tra tutti coloro che hanno per l'addietro cercato la verità delle scienze, non ci sono stati che i soli matematici che hanno potuto trovare delle dimostrazioni, cioè delle ragioni certe ed evidenti...» (*Discorso sul metodo*, p. 41). Nasce quindi spontaneo il progetto di ricostruire l'intero edificio della filosofia con il metodo della matematica. «Quelle lunghe catene di ragioni, tutte semplici e facili, di cui i geometri sogliono servirsi per pervenire alle loro difficili dimostrazioni, m'avevano dato occasione di immaginare che tutte le cose, che possono cadere sotto la conoscenza degli uomini, si succedono tra loro nello stesso modo, e che, purché ci si astenga dall'accoglierne alcuna per vera che non lo sia, e si serbi sempre l'ordine che occorre per dedurle le une dalle altre, non ce ne possono essere di così lontane, cui infine non si possa arrivare, né di così nascoste che non si possano scoprire.» (*Discorso sul metodo*, p. 40).

Hobbes, riprendendo la stessa strategia di Cartesio, estende il metodo empirico-matematico della fisica dalla natura all'uomo in genere e alla politica in particolare: ha coscienza di essere per la filosofia civile ciò che Galilei è per la fisica. Se questi sono i caratteri del sapere, in esso non c'è più posto per la filosofia tradizionale. Hobbes la considera non solo inutile, ma persino dannosa, dato che serve solo a suscitare dispute inconcludenti e a giustificare l'arbitrio. Così si esprime nella *Lettera dedicatoria* al Conte di Devonshire: «Galileo per primo ci aprì la prima porta di tutta la fisica... A tal punto, che l'età fisica non sembra si possa iniziare prima di lui... La fisica quindi è cosa nuova. Ma la filosofia civile lo è ancor di più, dato che non è più antica del libro che io stesso ho scritto "sul Cittadino". E che? Non ci fu, presso gli antichi Greci, alcun filosofo né fisico né civile? Certamente ce ne furono alcuni che così venivano chiamati... Ma non per questo necessariamente ci fu filosofia. Si aggirava per l'antica Grecia un fantasma, simile alquanto alla filosofia per una parvenza di gravità (ma dentro era piena di frode e di sporcizia); e gli uomini incauti ritennero che fosse la filosofia, a questo e a quello che si professavano cultori, anche se discordi tra di loro, accodandosi, e ad essi affidavano, come a detentori di sapienza, i loro figli, perché con lauti compensi in niente altro fossero istruiti se non nel disputare e, trascurate le leggi, decidere di ogni questione con l'arbitrio di ciascuno. Ora mi accingo, stabiliti i veri principi della fisica, ad impaurire e a bandire questa Empusa metafisica, non combattendo, bensì portando luce».

Dopo questa prima ondata di critiche Leibniz cerca di riabilitare la metafisica tradizionale, riconquistandole un proprio spazio culturale, in armonia con quello occupato dalla nuova fisica. I due diversi tipi di sapere

possono convivere perché hanno diversi orizzonti problematici: quello metafisico indaga i principi primi dell'essere in funzione del senso, quello scientifico indaga con metodo matematico i fenomeni della natura per darci specifiche conoscenze in funzione della trasformazione del mondo. Il conflitto nasce da un indebito uso di concetti metafisici di forma e sostanza per spiegare i particolari fenomeni fisici.

La sintesi leibniziana non regge a lungo. Per l'Illuminismo l'unico uso legittimo della ragione è quello che si basa sull'esperienza e rimane nell'orizzonte dell'esperienza: il suo ruolo è organizzare l'esperienza, non trascenderla. È la ragione dell'empirismo lockiano che trova la sua piena attuazione nella fisica di Newton. Ora il suo raggio di applicazione viene esteso ai problemi umani, tanto da non lasciare più spazio alla metafisica. Rispetto a questa sono paradigmatiche le posizioni di Hume, che la nega totalmente, e di Kant, che l'accetta, non come episteme, bensì come esigenza etica e idea regolativa per la ricerca scientifica. Il pensiero contemporaneo non farà che riprendere queste posizioni pur nella diversità dei nuovi orizzonti culturali.

Anche Hume parte dall'ormai consueta constatazione: la filosofia è in crisi. «Principi accettati ciecamente e conseguenze mal dedotte, mancanza di coerenza nelle parti e di evidenza nell'insieme: ecco quel che s'incontra dovunque nei sistemi dei più eminenti filosofi e che ha fatto cadere in discredito la stessa filosofia». (*Trattato sulla natura umana: Introduzione*). La crisi sfocia in un caos di opinioni. «Non c'è nulla che non sia messo in discussione e su cui le persone colte non abbiano pareri contrari. Le dispute si moltiplicano come se tutto fosse incerto, e ci si accanisce come se tutto fosse certo.» (*ibidem*). Per uscir fuori da questa crisi è necessario estendere il metodo empirico, che già da tempo ha successo nello studio della natura, anche allo studio della natura umana. «... l'unica base solida per la scienza dell'uomo è l'esperienza e l'osservazione. Che l'applicazione del metodo sperimentale alla ricerca morale sia avvenuto più di un secolo dopo l'applicazione di esso alle ricerche naturali, non deve sorprendere nessuno; troviamo lo stesso intervallo agli inizi di queste scienze; da Talete a Socrate corre infatti uno spazio di tempo quasi uguale a quello da Lord Bacon ai recenti filosofi inglesi, che, cominciando a portare la scienza dell'uomo su un terreno nuovo, hanno attirato l'attenzione ed eccitato la curiosità del pubblico» (*ibidem*). Prefiggendosi di essere il Newton della natura umana, spiega la conoscenza con lo schema meccanicistico, tutto riconducendo a percezioni e alla loro associazione. Le affermazioni che dicono qualcosa sulla realtà hanno come unica legittima base l'esperienza. Accanto a queste sono possibili anche affermazioni di principio che riguardano rapporti tra idee, senza nulla dire della realtà, tipiche della logica e della matematica. Oltre a questi due tipi di affermazioni non è possibile fare un discorso sensato. «Se ci viene alle mani qualche volume, per esempio di teologia e di metafisica

scolastica, chiediamoci: contiene qualche ragionamento astratto sulle quantità e sui numeri? No. Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto e di esistenza? No. E allora gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofisticherie ed inganni.» (*Ricerca sull'intelletto umano*).

Kant rappresenta il paradigma di chi critica la metafisica nella sua pretesa scientifica, ma l'accetta come imprescindibile istanza etica. Ancora una volta il punto di partenza è la constatazione della discordia tra filosofi.

«Alla metafisica... non è ancora toccata la fortuna di potersi avviare per la via sicura della scienza... In essa si deve innumerevoli volte rifare la via, poiché si trova che quella già seguita non conduce alla meta; e, quanto all'accordo dei suoi cultori nelle loro affermazioni, essa è così lontana dall'averlo raggiunto, che è piuttosto un campo di lotta... in cui nemmeno un campione ha mai potuto impadronirsi della più piccola parte di terreno e fondare sulla sua vittoria un durevole possesso. Non v'è dunque alcun dubbio, che il suo procedimento finora sia stato un semplice andare a tantoni...». (*Critica della Ragion pura*, Bari 1963, p. 19). Prima constatazione: la filosofia non riesce a costituirsi come scienza perché procede senza metodo. Accanto a questo, una seconda constatazione: la matematica e la fisica hanno successo proprio per il loro metodo. Inevitabile la conclusione: la filosofia deve ricostituirsi sulla base del metodo di queste scienze. «Io devo pensare che gli esempi della matematica e della fisica, che sono ciò che ora sono per effetto di una rivoluzione attuata tutta d'un colpo, fossero abbastanza degni di nota, per riflettere sul punto essenziale del cambiamento di metodo, che è stato loro di tanto vantaggio, e per imitarlo qui almeno come tentativo, per quanto l'analogia delle medesime, come conoscenze razionali, con la metafisica ce lo permette.» (*Ibidem*, p. 20). «... Donde evidentemente deriva la limitazione di ogni possibile conoscenza speculativa della ragione ai semplici oggetti dell'esperienza.» (*Ibidem*, p. 26). La limitazione del sapere nell'orizzonte empirico comporta l'esclusione della metafisica. Ciò non significa la negazione dei suoi valori. «Resta ora a vedere, dopo aver negato alla ragione speculativa ogni passo nel campo del soprasensibile, se non si trovino nella sua conoscenza pratica, dati, per determinare quel concetto trascendente dell'incondizionato proprio della ragione, e per oltrepassare in tal modo, secondo i desideri della metafisica, i limiti di ogni esperienza possibile mediante la nostra conoscenza a priori, possibile, per altro, solo dal punto di vista pratico.» (*Ibidem*, p. 23). Questa diversa fondazione è indispensabile per salvare l'interiorità etica del meccanicismo tipico del sapere scientifico. «Io dunque non posso ammettere mai Dio, la libertà, l'immortalità per l'uso pratico necessario della mia ragione, senza togliere a un tempo alla ragione speculativa le sue pretese a vedute trascendenti... Io dunque ho dovuto sopprimere il sapere per sostituirvi la fede.» (*Ibidem*, p. 28). Pur collocata fuori dall'orizzonte scientifico, la metafisica ha in esso un suo ruolo; le sue idee orientano la ricerca. «Sebbene noi dei concetti trascen-

dentali della ragione dobbiamo dire che non sono se non idee, tuttavia non avremo in alcun modo a ritenerli superflui e nulli. Se infatti per mezzo di essi nessun oggetto può essere determinato, essi nondimeno possono in fondo, e quasi di nascosto, servire all'intelletto da canone nell'estendere e rendere coerente il suo uso; anch'esso bensì non conosce alcun oggetto più che non lo conoscerebbe coi suoi concetti, ma in questa stessa conoscenza è diretto meglio, e più in là.» (*Ibidem*, p. 315).

Erede del progetto illuministico di spiegare e dominare tutta la realtà, tanto naturale che umana, con la ragione scientifica, il Positivismo elimina non solo la metafisica, ma ogni tipo di filosofia che presuma essere scienza a sé con un proprio ambito di realtà da studiare, tutto è spiegato dalle scienze. Alla filosofia resta il compito sussidiario di studiare il metodo delle scienze e di ricondurre ad unità in una visione d'insieme i vari risultati delle scienze specializzate.

Particolarmente significativa è la posizione di Comte che reputa la metafisica uno stadio intermedio nell'evoluzione della umanità, tra la religione e la scienza. Sorge criticando la religione, tramonta perché resa inutile dalla spiegazione scientifica. «Nello stadio positivo, lo spirito umano, riconoscendo l'impossibilità di avere delle nozioni assolute, rinuncia a indagare sull'origine e sul destino dell'universo, e a conoscere le inutili cause dei fenomeni, per tentare di scoprire unicamente, mediante l'uso ben combinato della ragione e dell'esperienza le loro leggi effettive, ossia le loro relazioni invariabili di somiglianza e di successione». (*Corso di filosofia positiva: prima lezione*). Rispetto alla metafisica la posizione di Comte è per lo più condivisa da tutti i positivisti, magari con l'aggiunta di un più accentuato tono critico. «È nota la sterilità della metafisica.» Così si esprime Ferrari: «Essa nacque combattendo la religione, senza mai riportare alcuna vittoria... Se le diverse sette del cristianesimo vengono alle prese, senza dubbio il metafisico sarà servo del teologo...». (*Filosofia della rivoluzione*, Milano 1970, p. 404).

La crisi del positivismo alla fine dello scorso secolo lascia intatta nell'orizzonte culturale scientifico la convinzione di fondo che l'interpretazione mistica o metafisica sia destinata a dissolversi di fronte all'incalzare dell'atteggiamento scientifico. La più decisa negazione alla metafisica è operata dal neo-positivismo. Momenti di preparazione sono il pensiero di Mach e quello di Wittgenstein. Mach si prefigge di liberare «l'esperienza pura» da tutte le nascoste infiltrazioni di concetti metafisici. Critica il positivismo che è stato sì antimetafisico nei contenuti, ma è ricaduto nella metafisica con il metodo e con i presupposti surrettiziamente assunti.

Il pensiero di Wittgenstein ha una importanza epocale. Dal *Tractatus logico-philosophicus* prende l'avvio il dibattito all'interno del circolo di Vienna, da *Le Ricerche filosofiche* parte l'indirizzo analitico nelle scuole di Cambridge e Oxford. La tesi di fondo del *Tractatus* è il criterio di verificabilità che

decide il senso delle proposizioni e segna quindi i confini del dicibile. Le affermazioni della metafisica, non essendo verificabili, sono prive di senso.

La filosofia non ha nulla da dire, perché quanto può essere detto appartiene al linguaggio scientifico, il suo ruolo si riduce ad attività chiarificatrice del linguaggio scientifico. La negazione del discorso metafisico non esclude la reale esistenza dei valori metafisici: «... il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante.» (Dalla lettera a Von Ficker). «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati». (*Tractatus*, 6.52). «V'è davvero l'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico». (*Tractatus*, 6.522). «Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere». (*Tractatus*, 7). Proprio questo silenzio rompe la rigida logica del linguaggio scientifico e apre quell'orizzonte che la vecchia metafisica aveva tentato di dire. La posizione di Wittgenstein verso la metafisica è analoga a quella di Kant. Questi nega la metafisica come scienza, ma non nega i valori della metafisica, solo li pone su un nuovo fondamento. Wittgenstein nega che la metafisica sia un discorso dotato di senso, ossia empiricamente verificabile, ma pone i valori della metafisica in quel silenzio dove possono essere mostrati con la vita, Kierkegaard direbbe, testimoniati. Qualcosa di analogo dice Horkheimer, quando, di fronte al dolore in genere e ad Auschwitz in particolare, afferma «la nostalgia del totalmente altro».

Il circolo di Vienna prende da Wittgenstein la verificabilità come criterio di signficanza, senza però accettare «la seconda parte», quella che più sta a cuore a Wittgenstein: la dimensione del silenzio. Ne consegue la più radicale negazione della metafisica. «La concezione scientifica del mondo respinge la metafisica». (*La concezione scientifica del mondo*, Bari 1979, p. 77), perché priva di senso. Le sue asserzioni esprimono solo delle emozioni alla stessa maniera della poesia e della musica. Le pretese tradizioni della metafisica hanno una spiegazione psicologica, sociologica e logica.

Dato che nelle prime due prospettive la ricerca è ancora all'inizio, il manifesto del Circolo di Vienna si limita ad esporre la matrice logica degli errori della metafisica: 1) Siccome la lingua comune designa con un sostantivo tanto le cose che le loro qualità e relazioni, la metafisica ipostatizza i concetti funzionali. 2) In secondo luogo presume «che il pensiero possa da solo, senza far leva sui dati empirici, condurre alla conoscenza, o almeno sia in grado di ricavare per via di inferenza da elementi fattuali noti nuove cognizioni». (*Ibidem*, p. 78). Nel Circolo di Vienna il critico più radicale della metafisica è Carnap. Ne *Il superamento della metafisica* scrive: «Un linguaggio consiste di un vocabolario e di una sintassi... ne deriva che vi sono due generi di pseudo-preposizioni: o vi compare una parola che erroneamente si crede che abbia un significato, o tutte le parole ivi presenti

hanno sì un significato, ma sono combinate in una maniera così contraria alla sintassi, che non ne risulta senso alcuno. Esaminando degli esempi, si vedrà come nella metafisica sussistono pseudoproposizioni di entrambi i tipi». (In: *Il Neopositivismo* a cura di Pasquinelli, Torino 1969, p. 505).

La posizione del neopositivismo rispetto alla metafisica ripete il motivo essenziale del pensiero di Hume. Negata la metafisica alla filosofia non resta altro ruolo che quello di analisi del linguaggio scientifico proprio per evitare le fughe della metafisica.

Il principio di verificabilità sembrò per un certo periodo il discorso vincente, capace di chiudere definitivamente la plurimillennaria vicenda della metafisica. Contro questa certezza Popper fece notare che il principio di verificabilità non è empiricamente verificabile, perciò nella misura in cui si pone come principio universale finisce per cadere in quella metafisica che vorrebbe distruggere. La critica di Popper fu efficace e portò a tre diversi esiti: la liberalizzazione dell'empirismo, la filosofia analitica, la prospettiva popperiana del falsificazionismo.

1) Carnap, «liberalizzando» l'empirismo, corregge il criterio di verificabilità nel criterio di confermabilità. Con ciò evita l'accusa di cripto-metafisicismo, ma non cambia il giudizio sulla metafisica che, non essendo confermabile, rimane un non-senso.

2) La filosofia analitica si rifà alla seconda fase del pensiero di Wittgenstein. Ne *Le ricerche filosofiche* il significato viene determinato non in base al criterio di verificabilità, ma in base all'uso. Il linguaggio non è più la rappresentazione del mondo, ma un mondo a sé e siccome c'è una pluralità di linguaggi, si può parlare di «giochi linguistici». Compito della filosofia è l'analisi del linguaggio per eliminare ogni oscurità. «I problemi filosofici sorgono... quando il linguaggio fa vacanza» (par. 109). «La filosofia è una battaglia contro l'«incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio» (par. 119). «Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano» (par. 116). «Il filosofo tratta una questione, come una malattia» (par. 225). Sembrerebbe che in questa seconda fase del suo pensiero Wittgenstein non lasci più posto al «mistico» da testimoniare nel silenzio. Tuttavia non è infondato ritenere, come mostrano gli stessi episodi della sua vita, specie durante la seconda guerra mondiale, che abbia conservato la più ampia considerazione di quei valori indicibili di fronte a cui aveva delimitato i confini del linguaggio nel *Tractatus*.

Questo spiraglio, più presupposto che documentato, diventa chiara apertura nella filosofia analitica. La pluralità dei giochi linguistici permette la tematizzazione del linguaggio metafisico etico e religioso. Per la metafisica Waismann afferma: «È privo di senso dire che la metafisica è priva di senso. Dicendo questo non si riconosce l'immenso ruolo svolto, almeno nel passato, da questi sistemi... I metafisici come gli artisti sono le antenne del loro tempo: hanno il fiuto per sentire per quale via lo spirito si muove».

(*Analisi linguistica e filosofia*, Roma 1970, p. 46).

«Quello che è caratteristico della filosofia è la penetrazione in quella crosta sclerotizzata che è costituita dalla tradizione e dalla convenzione, rompendo quei ceppi che ci vincolano a preconetti ereditati, così da arrivare a un modo nuovo e più potente di vedere le cose». (*Ibidem*, p. 30).

Di fronte al già detto la metafisica è una breccia nel muro dell'indicibile, per aprire nuove possibilità di senso. L'apertura d'orizzonte non deve mai fossilizzarsi, tanto da diventare camicia di forza. In tal caso impedirebbe l'ulteriore sviluppo della ricerca. Perciò le metafisiche sono molteplici e anch'esse nascono e muoiono nel tempo.

Strawson afferma: «Ciò che comincia come metafisica può finire come scienza». Per lui la metafisica però non esaurisce il suo ruolo nell'apertura di nuovi orizzonti. Bisogna distinguere la metafisica descrittiva da quella revisionaria. «La metafisica descrittiva si accontenta di descrivere la struttura effettiva del nostro pensiero, la metafisica revisionaria è interessata a produrre una struttura migliore... La metafisica revisionaria è al servizio della metafisica descrittiva». (*Individui*, citato in *Grande antologia filosofica*, Marzorati, vol. 28, p. 358).

Con la metafisica descrittiva Strawson si pone sulla scia di Aristotele e Kant nel tentativo di esplicitare quelle categorie e strutture concettuali che rimangono inalterate pur entro i mutamenti dell'ambiente storico. «... C'è un massiccio nucleo centrale di pensiero umano che non fa storia... ci sono categorie e concetti che, nel loro carattere più fondamentale, non mutano assolutamente... questo non significa che il compito della metafisica descrittiva sia stato, o possa essere, compiuto una volta per tutte. Deve essere costantemente compiuto di nuovo... Nessun filosofo comprende i suoi predecessori finché non abbia ripensato il loro pensiero nei propri termini contemporanei». (*Ibidem*, pp. 359-360).

3) La terza prospettiva è quella di Popper. «La mia tesi in poche parole è questa. I ripetuti tentativi compiuti da Rudolf Carnap per mostrare che la demarcazione tra scienza e metafisica corrisponde alla distinzione fra senso e non-senso, sono falliti. La ragione è che il concetto positivistico di significato o senso (oppure di verificabilità, o confermabilità induttiva, ecc.) non si presta al conseguimento di tale demarcazione per il semplice fatto che la metafisica, pur non essendo scienza, non deve perciò essere priva di significato». (*Congetture e computazioni*, Bologna 1972, p. 432).

Punto di partenza è la critica al principio di verificabilità sostituito dal principio di falsificazione. Infatti nessuna conferma empirica può rendere vera un'affermazione universale, mentre basta una smentita per dichiararla falsa. Il nuovo criterio si inserisce in un diverso orizzonte problematico. Non si tratta più di distinguere ciò che ha senso da ciò che non ha senso, bensì di demarcare i confini tra asserti scientifici e altri tipi di asserti. Ciò permette di considerare dotate di senso anche quelle affermazioni che si

collocano fuori dell'orizzonte scientifico. Qui ci interessa la metafisica. Innanzitutto Popper osserva che di fatto riusciamo a capire ciò che dicono i metafisici. In secondo luogo, se alcune metafisiche sono state di ostacolo alla ricerca scientifica, altre l'hanno stimolata: idee metafisiche hanno suggerito teorie scientifiche come per esempio l'atomismo. Anzi dal punto di vista psicologico la ricerca scientifica sarebbe impossibile senza alcuni presupposti metafisici, come per esempio: l'ordine razionale dell'universo. Quando una metafisica genera una teoria scientifica diventa controllabile. Il progresso della scienza consiste nell'ampliare sempre più la zona del controllabile. Dunque per Popper la metafisica è significativa, può influire sulla scienza e può diventare controllabile. Sollecitato dalle critiche dei suoi discepoli, Popper affronta un ulteriore problema: come distinguere la metafisica dalla pseudoscienza, dato che tutte e due cadono fuori dal sapere scientifico? Oppure «se tutte le teorie filosofiche sono inconfutabili, come possiamo mai distinguere tra teorie filosofiche vere e false?... se una teoria filosofica non fosse altro che un'asserzione isolata intorno al mondo, proposita con un implicito "prendere o lasciare", senza alcun cenno a un suo nesso con qualsiasi altro oggetto, essa risulterebbe effettivamente al di là di ogni discussione... Ogni teoria razionale, non importa se scientifica o filosofica, è tale nella misura in cui cerca di risolvere determinati problemi... Possiamo infatti porre domande del tipo: risolve essa il problema? Lo risolve meglio di altre teorie?... Interrogativi di questo tipo mostrano che è sicuramente possibile una discussione critica anche per delle teorie inconfutabili». (*Ibidem*, pp. 338-341). Con ciò la metafisica riconquista un posto nell'orizzonte della razionalità. Popper quindi rivaluta la metafisica, ma solo in funzione della scienza. Quando la metafisica si pone come sapere in sé, allora diventa la giustificazione del conservatorismo e del totalitarismo. Platone fu il giuda di Socrate. *La Repubblica* fu il suo *Mein Kampf*. In Platone c'è già la premessa di Auschwitz.

La posizione epistemologica di Popper rispetto al valore della metafisica costituisce una pietra miliare per tutto il dibattito posteriore. Rimangono assodati tre punti: la metafisica è un discorso sensato, la metafisica è influente per la scienza, il valore della metafisica è in rapporto alla ricerca scientifica. Così per Kuhn la metafisica offre paradigmi di ricerca. Un paradigma è un insieme di conoscenze che suggerisce delle ricerche in una determinata prospettiva. È anche un modello interpretativo che organizza un insieme di conoscenze. Nei paradigmi usati dalle varie comunità scientifiche c'è sempre un elemento arbitrario, non giustificabile con l'osservazione e l'esperimento. Questo elemento è determinato da scelte personali: è l'elemento metafisico. Infatti di fronte agli stessi fenomeni nascono visioni diverse del mondo. L'assunzione di un nuovo paradigma è per Kuhn come una conversione, appartiene alla sfera del soggettivo, ma subito permette di vedere la realtà in modo diverso e quindi apre orizzonti di ricerca.

Lakatos parla di «Programmi di ricerca scientifica» costituiti da un insieme di teorie accettate da una comunità di ricercatori, articolata attorno ad un nucleo. Il valore di un programma non si determina in base al criterio di falsificazione popperiano che distingue ciò che è scientifico da ciò che non lo è, ma in base alla fecondità di previsione. Poco importa che il nucleo sia metafisico o confutabile. Questa distinzione ha solo valore logico, quello che interessa è la ricerca, verso cui un programma deve essere progressivo, ossia fecondo di nuova previsione.

Feyerabend ritiene utile per «il pluralismo teorico» la creazione di nuove metafisiche, come tante prospettive che permettono di cogliere sempre nuovi aspetti della realtà. Non è corretta la posizione dei fautori dell'unità metodologica. Tenere una sola direttiva di ricerca e lasciarla solo quando non è più adeguata ai nuovi fatti per assumerne un'altra più avanzata, frena il cammino delle conquiste perché restringe il raggio di ricerca e nello stesso tempo porta a un circolo vizioso, dato che i fatti non sono realtà in sé, ma emergono in rapporto alla prospettiva di ricerca.

Watkins critica lo schema dicotomico degli empiristi logici che riconduce ogni possibile discorso o a proposizioni empiriche o a posizioni analitiche. C'è un terzo tipo di proposizioni, una terra di nessuno riservata alle dottrine dell'universo misterioso. Queste dottrine esprimono modi di vedere il mondo e suggeriscono modi di esplorarlo. Le teorie metafisiche influiscono sulla scienza, come pure sulla morale e sulla politica, non tanto positivamente, per lo scarto logico che corre tra le due dimensioni, ma negativamente, proibendo o sviando l'attenzione da certi tipi di teorie empiriche. Durante i periodi di trasformazione della scienza la metafisica influisce su di essa, mentre durante i periodi di consolidamento è la scienza che influisce sulla metafisica, suggerendo visioni del mondo coerenti alle proprie conquiste.

Joseph Agassi assume una più decisa difesa della metafisica proprio in antitesi all'ostinato antimetafisicismo dei suoi professori universitari. «Essi si beffavano di tutta la metafisica come fisica del passato, ma io esalto qualche metafisico come fisica del futuro». (Da: Antiseri *Perché la metafisica*, Brescia 1989, p. 61). Il rapporto tra metafisica e scienza può essere determinato a più livelli. Innanzitutto la metafisica è «visione della natura delle cose». Può nascere come visione unitaria di più leggi scientifiche e a sua volta è un modo nuovo di guardare il mondo che aiuta la ricerca e sollecita nuove scoperte. Comunque la metafisica è al pari della scienza entro l'orizzonte della razionalità e non si confonde con la pseudo-scienza e la superstizione. «La mia alternativa è considerare una certa metafisica il possibile fondamento della scienza futura; di considerarla in frequente conflitto con le teorie scientifiche correnti, come sprone per mutamenti che rimuovono il conflitto. A mio modo di vedere, dunque, l'interazione tra fisica e metafisica è una forma di metafisica che scrive programmi per il futuro sviluppo

scientifico... Spesso la metafisica è, per così dire, il profilo da colmare in seguito con i dettagli...» (Agassi, *Epistemologia, metafisica e storia della scienza*, Roma 1978, p. 92). «Le idee metafisiche appartengono alla ricerca scientifica come idee regolative crucialmente importanti; e la fisica scientifica appartiene al dibattito razionale concernente le idee metafisiche». (da: Antiseri, *Perché la metafisica*, Brescia 1980, p. 63). Anche su questo primo punto è notevole la distanza da Popper, almeno nella sua prima fase di pensiero.

La distinzione tra scientifico e non-scientifico in base al criterio di falsificazione relega la metafisica fuori dall'orizzonte scientifico assieme alla pseudo scienza e la superstizione. Agassi riconduce la metafisica all'interno della razionalità. In questa prospettiva si colloca anche Bartley che sintetizza così le tappe del dibattito sulla linea di demarcazione. «Popper suggerì ai positivisti che il problema non sta nella demarcazione del significante dal non-significante, ma nella demarcazione dello scientifico dal non-scientifico. Io suggerisco a Popper che il problema non sta nella demarcazione dello scientifico dal non-scientifico, ma nella demarcazione del razionale dall'irrazionale, del critico dal non-critico». (da: Antiseri - *Perché la metafisica* - Brescia 1980, p. 77). Come abbiamo sopravvissuto Popper fa suo questo suggerimento.

La posizione di Agassi diventa ancora più significativa nell'ulteriore livello del rapporto tra metafisica e scienza: le teorie scientifiche in ultima istanza hanno valore perché ci aiutano a dare risposta alle domande metafisiche. I problemi che la scienza decide di affrontare nelle varie epoche vengono scelti in base agli interessi metafisici. Qui la prospettiva consueta si rovescia: non più la metafisica in funzione della scienza, ma la scienza assume valore in quanto aiuta a costruire la visione metafisica che dà senso alla vita e all'universo. «A mio avviso alla scienza è da attribuire valore non perché ritorna utile, ma perché ci aiuta a sviluppare le nostre teorie metafisiche dell'universo». (Agassi, *Epistemologia, metafisica e storia della scienza*, Roma 1978, p. 90). Pare proprio che la parabola si concluda riecheggiando, pur tra vari equivoci, il motivo dominante del primo momento: il primato dello speculativo.

#### *Bilancio critico*

Dal sorgere della scienza inizia la crisi della metafisica. Ciò che costantemente richiama l'attenzione è il contrasto tra il convincente discorso della scienza, ricca di risultati pratici, e la babele del dibattito filosofico, che mai approda a una sicura affermazione. Si pensa di risolvere la questione assumendo la scienza e il suo metodo come il modello unico e assoluto del sapere umano. È dominante in tutti il complesso di Procuste. Questo brigante, rigoroso critico di ogni diversità umana in quanto fondamento di disordine e di confusione, piuttosto sicuro di sé e poco disposto ad accetta-

re la diversità altrui, si era fabbricato un letto secondo la propria altezza e su di esso vi stendeva quanti passavano per la strada tra Megara e Atene, lungo il fiume Cefiro: se erano più corti li sottoponeva a stiramento; se erano più lunghi li pareggiava con la spada. Anche quelli che rivendicano il valore della metafisica contro la più drastica negazione neopositivistica, non si discostano da questo modello comportamentale. Anche per questi il vero modello del sapere è quello scientifico. La metafisica è in funzione della scienza e, anche se riconquista dignità razionale con il criterio di criticabilità, rimane sempre una scelta personale, un'intuizione creativa, mai viene riconosciuta nel suo autonomo valore di episteme e fondamento di ogni altro sapere, come sempre hanno pensato tutti quelli che da Parmenide in poi hanno tentato «la via del giorno».

La dimostrazione che la metafisica non ha senso, o che ha senso, ma non ha valore e dignità di scienza, non è che apparente. Una volta «scelto» come unico criterio il modello del sapere scientifico, l'esito è già scontato, anzi è pre-contenuto nella stessa scelta. A me pare che l'unico atteggiamento corretto sarebbe quello di analizzare i vari usi della ragione come storicamente si danno, vagliarli criticamente e accettarli nella misura in cui superano la prova, senza la disonestà di imporre un proprio metro scelto a priori. L'imposizione di uno schema è spesso frutto di povertà mentale.

Per vedere come sia operante il complesso di Procuste mi sembra opportuno citare il prof. Dario Antiseri, la voce più rappresentativa del popperismo italiano. «Per vedere l'inconsistenza della vecchia teodicea che pretendeva fondare la proposizione – Dio esiste – non può essere il risultato di nessuna argomentazione induttiva, giacché l'induzione non esiste. Se è così, allora l'asserto – Dio esiste – dovrà figurare in una argomentazione deduttiva. E qui potrà figurare o come conseguenza o come premessa. Ma se vi figura come conseguenza, allora il suo contenuto informativo (ciò che dice) deve già essere implicito nelle premesse. Dunque è tra le premesse che l'asserto dovrà essere stabilito. Ora però questo stabilimento dell'asserto – Dio non esiste – tra le premesse o è una stipulazione puramente analitica (una tantologia) oppure consiste nel fissare un asserto informativo. Ma i "dimostratori al cospetto del Signore" né accetteranno che l'asserto – Dio esiste – è una tantologia, né ammetteranno che esso sia un asserto empirico (ed informativo in quanto empiricamente falsificabile). Ma se così stanno le cose, allora la dimostrazione della proposizione – Dio esiste – è come l'Araba Fenice». (*Perché la metafisica è utile alla scienza e dannosa alla filosofia*, Brescia 1980, p. 159).

Lo schema è quello di Hume: i libri di metafisica possono essere gettati alle fiamme dato che non contengono né preposizioni analitiche, né preposizioni empiriche. Procuste ha di nuovo fabbricato il suo letto sulle misure del sapere scientifico, poi vi stende la metafisica e la trova completamente carente. E se ci fosse una terza possibilità oltre le tantologie e gli



asserti empirici? Ne parla anche Watkins, ma per lui questa è terra di nessuno, popolata solo dalle dottrine dell'universo misterioso, senza nessuna pretesa di valore epistemico. Il discorso metafisico, pur nella diversità dei vari sistemi, presenta uno schema essenziale scandito in tre momenti: parte dall'analisi dell'esperienza, poi mette in luce la contraddizione in essa contenuta qualora venga considerata autofondantesi e assoluta, quindi esige il rimando a una dimensione che trascende l'orizzonte dell'esperienza. Anche le prove dell'esistenza di Dio (eccetto quella a-priori) si muovono sullo stesso schema, tanto che Tommaso d'Aquino parla di un'unica prova in cinque forme diverse, le celebri cinque vie. L'affermazione della trascendenza non è né empirica, né tantologica, ma necessario superamento della contraddizione propria dell'essere finito e diveniente qualora sia posto a sé stante.

Antiseri, riprendendo Russel e John Stuart Mill, afferma che non è possibile affermare l'esistenza di Dio partendo dall'esistenza del mondo e chiedendosi: «Perché esiste?». In tal caso dovremmo ripetere la stessa domanda anche di fronte a Dio. (*Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana*. Armando 1987, p. 29). La domanda metafisica del perché non è un gioco formale e quindi ripetibile per ogni contenuto. Nasce solo di fronte a un essere contingente che, in quanto tale, non ha la ragione di essere in sé.

La domanda non può sorgere di fronte a un essere infinito che ha in sé la ragione di essere. La questione era già chiara nella *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino.

Antiseri afferma che il divenire non comporta nessuna contraddizione e quindi non esige nessun rimando. È analizzabile e scientificamente razionalizzabile in leggi. (*Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana*. Armando 1987, p. 24). Qui sfugge la diversità di livello tra fisica e metafisica (è presente ancora Procuste). Certamente nell'ambito della fisica il divenire non genera contraddizioni. È la grande conquista di Aristotele, il cui principio primo dell'essere suona: è impossibile che una cosa sia o non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto. Parmenide aveva detto semplicemente: l'essere è e non può essere, senza aggiungere: nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto. Proprio quest'aggiunta determina il diverso livello tra fisica e metafisica. L'avverte lo stesso Aristotele che così commenta le affermazioni degli Eliati: «Sulla base di questi ragionamenti, tenendo in non cale la sensazione e svalutandola, dato che secondo loro bisogna seguire il ragionamento, dicono unico e immobile il tutto e alcuni di essi infinito; infatti il limite confina col vuoto... Poi stando ai ragionamenti, pare che queste debbano essere le conseguenze, ma stando alle cose è pressoché follia pensare in questo modo». (Aristotele, *De generatione et corruptione*, A8.825, a13). «Alcuni di essi negarono del tutto la generazione e la corruzione... Sono costoro Melisso e Parmenide e i loro seguaci, i quali, ammesso pure che per il resto parlino bene, bisogna ritenere che almeno non parlano da fisici». (Aristotele, *De Caelo*, F1.298b14). Il tentativo di ricondurre la voce

della ragione in armonia con la voce dei sensi porta alla confusione tra fisica e metafisica. La ragione metafisica viene usata come strumento per la spiegazione fisica, così il discorso sull'essere diventa discorso sulle essenze. Questa confusione ha da sempre accompagnato il pensiero filosofico. Gli Ionici pongono una domanda metafisica (archè), ma danno una risposta fisica. Lo stesso Parmenide quando identifica l'essere con lo Sfero cade nello stesso equivoco. Inevitabile conseguenza è che l'assolutezza della metafisica si cala nell'ordine del mondo. Di qui il fissismo delle nature nell'ordine cosmico e il conservatorismo delle strutture nell'ordine politico, di qui, in seguito, la giustificazione dell'autoritarismo e della violenza contro ogni novità culturale e sociale. Questa è la metafisica che la nuova cultura ha giustamente criticato... ma con l'acqua sporca ha gettato via anche il bambino che ci aveva fatto il bagno.

Storicamente è capitata alla metafisica la stessa disavventura della religione. Il sacro come apertura alla trascendenza è liberante, permette all'uomo di superare la banalità del fatto, dà senso al sacrificio, all'eroismo e alla poesia. Ma se il sacro si oggettiva e diventa il connotato di una realtà mondana, genera asservimento. La realtà sacralizzata, in quanto sequestrata da Dio, è sottratta alla fruizione dell'uomo, perde i connotati naturali, si erge al di sopra dell'uomo e lo domina con un ambiguo potere che oscilla tra terrore e fascino. Con i suoi divieti incute timore. Offrendo la possibilità di attingere il divino e di cattivare l'onnipotenza, rassicura ed affascina. Il sacro, come apertura alla trascendenza, lascia l'uomo libero di costruire il suo destino storico e, abbattendo ogni idolo, lo stimola a diventare maggiorenne, se però si degrada a cosa sacralizzata, con i suoi divieti e la sua onnipotenza rassicurante ricaccia l'uomo nella minorità.

Galilei sostituisce la razionalità matematica a quella metafisica nello studio della realtà fisica. L'introduzione del metodo galileiano segna la nascita della scienza moderna e nello stesso tempo elimina di un sol colpo tutta la fisica precedente. Il suo attardarsi per la miopia degli Aristotelici ha gettato scredito sulla stessa metafisica, alla cui razionalità si ispirava. Oggi non si può fare un discorso serio sulla metafisica senza aver prima distinto quanto di fisica vi sia stato surrettiziamente introdotto. Di questa distinzione non ne tengono sufficientemente conto gli epistemologi. La filosofia analitica e la corrente popperiana rivaluta la metafisica come «influyente» per la scienza, sia perché fornisce i presupposti di fondo, sia perché orienta la ricerca. Ma per metafisica intendono ciò che si potrebbe chiamare ipotesi cosmologica (Agassi chiama metafisica l'ipotesi di Faraday sulla forza), o prospettive etiche che implicano il rapporto dell'uomo con la natura. Si tratta di intuizioni creative, scelte soggettive, sempre al di fuori di ogni fondazione scientifica. Tra questo significato del termine metafisica e quello che i metafisici hanno sempre inteso corre lo stesso equivoco che per i «pesci» qualora si guardi il cielo o si vada a pescare. Che poi la metafisica sia

utile alla scienza può valer solo se riferito al pensiero moderno, non a quello greco-medioevale. Tra le due epoche c'è una chiara diversità di orientamento problematico. Nella classicità la metafisica è considerata episteme per eccellenza, filosofia prima, contemplazione dell'oggetto più puro del pensiero, quindi perfezione e beatitudine dell'uomo. Non serve a niente in quanto non è «ancilla» ma «domina» a cui tutto il resto tende. L'orizzonte problematico in cui si costruisce questa concezione è la ricerca del fondamento. Con l'inizio dell'epoca moderna si apre un nuovo orizzonte problematico. L'uomo si sente nel mondo non più come pellegrino ma come a casa propria. Qui vuole costruire il «regnum hominis» in maniera autonoma. Il problema centrale è quindi la trasformazione dell'essere. In questo progetto la scienza fornisce lo strumento adeguato, la filosofia discute sul senso dell'impegno. In contrapposizione all'*Organon* di Aristotele, Bacone scrive il *Novum Organon* e concepisce il sapere non più come contemplazione, ma come potere. Qui è possibile considerare la filosofia in genere e la metafisica in particolare in funzione della scienza, dato che il baricentro dell'interesse si è spostato dalla ricerca del fondamento all'impegno per la trasformazione. Dio per Cartesio e Leibnitz è garante dell'ordine naturale, per Hegel il fondamento della razionalità storica. Nel pensiero greco-medioevale la metafisica non sorge per dare una visione d'insieme a leggi fisiche già scoperte, ma parte da una impostazione problematica autonoma. È la fisica che desume dalla razionalità metafisica il proprio strumento, pur avendo già a disposizione la razionalità matematica. Questo perché la fisica non nasce da un'autonoma prospettiva problematica, ma da una deformazione di quella metafisica. «I fisici» danno risposte fisiche (acqua, aria, fuoco...) a una domanda chiaramente metafisica (archè).

Di conseguenza la caduta di questa fisica non trascina con sé la metafisica, anzi permette di ripensarla in maniera più autentica. Allora se la metafisica ha un autonomo processo logico e un'autonoma prospettiva problematica, il suo diritto a essere presa in considerazione come discorso sensato non è in quanto serve alla ricerca scientifica (corollario del tutto marginale), ma proprio in quanto si pone come episteme. Bisogna avere l'ampiezza di vedute come quella di Procuste per ridurre tutto alle proprie dimensioni.

Si accusa la metafisica, nella misura in cui presume di essere un discorso inconfutabile, di porsi da un punto di vista impossibile, al di fuori e al di sopra della storia e perciò libero da condizionamenti. Se a pensare è l'uomo concreto, non può fare a meno di poggiare i piedi su una terra, anche se sogna di vivere nell'iperuranio. Certo il pensiero è sempre storicamente situato, ma è proprio del pensiero trascendere la fattualità. Ci vuole la catena ai piedi per pensare la libertà, ma ci vuole anche una coscienza che non può mai essere vincolata da catene. La libertà conquistata vale oltre la situazione in cui l'uomo è minacciato dalla catena ai piedi, non però come

acquisizione definita una volta per sempre. I valori sono storici non solo perché nascono da un problema storico, ma anche perché rimangono vivi ed efficaci solo in quanto vengono continuamente ripensati secondo le sempre nuove situazioni problematiche. Pur sempre immersi nella storia, trascendono la situazione con la stessa differenza ontologica con cui l'essere si distingue dall'ente. L'affermazione di un nuovo valore non è dedotta dai principi primi, ma sollecitata dalla necessità di superare una situazione contraddittoria e lacerante. Pensare è sempre mettere in luce delle contraddizioni e ipotizzare progetti di liberazione. Qui non c'è la necessità della dialettica hegeliana perché ci troviamo al di fuori della prospettiva immanentistica. Qui l'uomo vive drammaticamente l'incertezza e il rischio. La contraddizione costringe l'uomo ad uscire, ma la nuova terra deve essere conquistata, anzi si può morire in esilio o per vigliaccheria, o perché soffocati dalla forza dell'oppressore. Può anche darsi che si prenda un abbaglio e che la terra promessa sia solo un miraggio illusorio, che finisce per alienare l'uomo ancora di più. Assistiamo oggi al crollo del grande mito dell'uguaglianza economica secondo la prospettiva del comunismo. Peggio ancora, può anche darsi il caso che le singole coscienze si degradino a tal punto da amare le catene e rimpiangere la schiavitù per il pane e le cipolle assicurate... ma prima o poi, guidato dalla voce della divinità necessitante, qualcuno prenderà la via dell'esodo e la sua azione darà senso e dignità al vivere umano. La conquista di questi valori può essere spiegata con l'esercizio di quello che gli epistemologi chiamano il principio di criticabilità, che dà dignità razionale anche alle ipotesi non falsificabili empiricamente. Tutto questo non appartiene alla metafisica, bensì, riprendendo la terminologia aristotelica, alla filosofia seconda, proprio perché si costituisce come mediazione tra la filosofia prima o metafisica e la storicità. La metafisica si colloca al vertice quando di fronte a questo continuo problematizzare si pongono le domande: perché c'è? Che senso ha? Infatti non è spiegabile con il criterio dell'utilità e con l'adattamento all'ambiente, perché per esso si rischia persino la morte. Non rientra nei limiti del fatto puramente constatato, perché c'è una necessità che non può essere eliminata: può anche darsi che domani il sole non sorga, ma non può darsi che l'uomo a lungo andare non si ribelli all'ingiustizia. D'altra parte se diamo un valore positivo alla capacità di problematizzare e chiamiamo liberazione il suo risultato, ci deve essere un punto di riferimento che ci redima dalla ripetitiva e inutile fatica di Sisifo.

La metafisica coglie la struttura originaria nell'intreccio di logos ed empiria. Qui il fondamento del continuo problematizzare. Di fronte al tribunale della ragione l'esperienza, segnata dalla finitezza e dalla caducità, non è mai giustificata: non è originaria e perciò esige un fondamento, non è definitiva e perciò esige un impegno di trasformazione. Queste due prospettive problematiche permettono di dare unità alle due grandi stagioni

filosofiche. L'epoca greco-medioevale ha come filo conduttore unificante il problema del fondamento dell'essere, dall'archè di Talete al Dio creante di Tommaso. L'epoca moderna può essere ricondotta all'unità attraverso il filo conduttore dell'impegno per la trasformazione del mondo. La scienza ne è lo strumento più adatto. La storia è la visione d'insieme di questo processo di trasformazione.

L'originario contrasto tra logos ed empiria presupposto dal continuo problematizzare fonda in maniera epistemica, anche se storicamente sempre ripensabile, due affermazioni: l'apertura alla trascendenza e il valore assoluto della persona umana che è il luogo in cui si rivela questa apertura.

Due affermazioni un fondo riducibili ad una. Qui si conclude il discorso della filosofia prima o metafisica, brevissimo, ma sufficiente per continuare a pensare. L'incontrovertibile affermazione della trascendenza, tutt'altro che bloccare la ricerca e giustificare la violenza, rende la storia libera e disponibile all'uomo. È incontrovertibile perché basata sulla forza della ragione, che agisce per motivazioni intrinseche, perciò è l'unica forza non violenta. Se non ci fosse questa forza, se tutto fosse scelta soggettiva, qualora due progetti antagonisti si contendessero il predominio (homo homini lupus - homo homini res sacra), non rimarrebbe davvero altro criterio che la violenza brutta. Inoltre questa incontrovertibilità garantisce che tutto ciò che appartiene all'empiria è controvertibile e perciò libero. Parafrasando Eraclito, potremmo dire che tutto è controvertibile, tranne che la legge per cui tutto è controvertibile. Lo stesso contenuto dell'affermazione, l'Assoluto trascendente, garantisce che nella immanenza nulla è assoluto. Tutto è storico e affidato alla libertà e alla responsabilità dell'uomo. Crollano tutti gli idoli della sacralizzazione religiosa e metafisica, ma crollano anche i tanti idoli (e non meno assetati di sangue) sorti nel campo antimetafisico, dallo Stato di Hobbes alla tecnologia del nostro tempo. La stessa razionalità critica da esercitarsi nella storia, senza questo fondamento perderebbe la sua consistenza e diverrebbe una tra le tante opinioni, uno tra i tanti giochi linguistici... ma tra i giochi c'è anche il sadismo del torturatore. Chi nega questa apertura alla trascendenza come punto fermo, abbandona la vittima al suo carnefice e dichiara chiusa la partita di milioni di vittime nel fumo delle ciminiere dei lager che oscurano, non solo il cielo di Auschwitz, Buchenwald, Dachau..., ma anche di tutta l'umanità.

## PERSONALI RICERCHE

*Serie undicesima*

DELIO BISCHI

## IL GUADO DELLA MARCA SETTENTRIONALE E NELLA ROMAGNA (SEC. XV-XVII) LE MOLE ED IL LORO RIUSO

Il *guado* o *guato* o *gualdo* (*Isatis tinctoria* L.) è una pianta erbacea le cui foglie, dopo la *macinazione*, venivano confezionate in *pani*. Questi, previa essiccazione, erano ceduti ad un conduttore di *macero* quindi, ridotti in polvere, per un mese circa subivano la *fermentazione*. La polvere, così *affinata*, era trasportata in sacchi alle tintorie per colorare in azzurro i tessuti<sup>1</sup>.

Il *macero del guado*, pur esalando lo stesso fetore, non può essere confuso con quello della canapa o del lino, infatti la polvere, depositata in un capannone pavimentato, giornalmente veniva soltanto inumidita ed arieggiata. Per alcuni territori collinari della Massa Trabaria, del Montefeltro e della Romagna, la coltivazione di questa crucifera ha rappresentato la maggior risorsa, gradatamente soppiantata dall'introduzione dell'*indaco* orientale (*Indigofera tinctoria* L.) una più conveniente leguminosa e fino alla metà del secolo scorso quando anche l'*indaco* venne sostituito dai coloranti, anilina ecc.

Isolati arbusti del guado, da secoli spontaneizzati, fra Aprile e Maggio svettano, raggiungendo 130 centimetri e tingendo di intenso giallo le greppate ed i campi appena verdeggianti. Il guado veniva seminato verso il mese di Febbraio e già in Marzo si poteva effettuare la prima delle sei o sette raccolte di foglie che si ripetevano fino a tutto Settembre. Ogni raccolta veniva sottoposta a schiacciamento su un apposito mulino di pietra, *macina guati* o *ad guatum*, composto da una mola di base, fissa e da una mola che ruotava in verticale attorno ad un perno azionato a bandiera da forza animale, idraulica e perfino eolica. Per l'abbondanza del prodotto che si concentrava in pochi mesi, le macine in monolito erano numerose e gestite spesso in *società*, così pure frequenti erano le società fra coltivatori e commercianti<sup>2</sup>. La complessità di tutte le operazioni hanno lasciato molte tracce archivistiche in atti giudiziari e notarili dell'epoca che ci restituiscono un quadro più che completo di questa importante industria.

Sui *Capitoli rovereschi* del 1555 si obbligava «di far guado» poiché alla Camera Ducale arrivavano gabelle e multe. Si obbligava pure che ogni *pane di guado* doveva essere «matricolato» e di eguale peso. Con licenza era ammessa l'esportazione. Era proibito «far guado» agli ebrei e agli infedeli<sup>3</sup>. Dall'esame degli Statuti Comunali che accennano al guado – come quelli di Cagli, Casteldurante, Lunano, Mercatello, Peglio, Pennabilli, Pesaro e Sant'Angelo in Vado – ci siamo convinti che quando il guado risulta citato

*Le seguenti relazioni sono state presentate il 21 aprile 1990 ad Ancona, presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.*

nel *danno dato*, ne è certa la coltivazione, mentre non si può affermare il contrario, poiché il silenzio di alcuni Statuti è in netto contrasto con raffronti archivistici e litici. Da quanto ci risulta, il documento più antico che accenna a «traffici di guado» nella nostra provincia, risale al 1385<sup>4</sup>, mentre è di un secolo prima quello riguardante il territorio di Ascoli Piceno<sup>5</sup>. Alla fine del '300 troviamo Sant'Angelo in Vado ai primi posti nella fornitura all'industria tessile di Prato, anche se il prodotto è «grosso e tenfe assai agubiazio»<sup>6</sup>. Sfolgiando gli Atti Notarili si rileva che è il '500 il secolo d'oro di questo arbusto biennale o, per lo meno, quello che ha testimonianze più numerose:

- 16-V-1547 Nicola Streiner e Bartolomeo Pompei di Pesaro anticipano a Giulio q. Bernardino Zenga di Urbino 300 scudi perché detto Giulio acquisti *tot guadis bone qualitatis et conditionis in eo loco inceptando in quo magis videbitur et placuerit dicto Julio pro uno tertio ut vulgariter dicitur al bene e il male, et ad utile et ad damnum, quod Deus avertat*<sup>7</sup>.
- 8-V-1547 Nicola Bulino di Pesaro, presente Ventura Fedeli, si impegna a vendere a Giovanni Zoppi mercante, 6000 libre di guado per 72 scudi, confezionato in 9 pani per ogni 1000 libre<sup>8</sup>.
- 14-3-1549 Agostino Rossi di Pesaro e Leonardo Hondedei di Montelevecchie vendono a Francesco Ballanti di Pesaro 7500 libre di guadi per un totale di scudi 97<sup>9</sup>.
- 14-V-1549 Enea q. Antonio Laghi di Pesaro si costituisce debitore di Giovanbattista Baldi di Urbino di scudi 28,10 per libre 1967 di guado al prezzo concordato di scudi 14 e mezzo a 20 grossi per ogni 1000 libre<sup>10</sup>.

Il commercio del guado ai confini degli Stati era spesso causa di conflittualità, ne troviamo conferma in una lettera che Francesco Maria I, Duca di Urbino, scriveva il 22-VIII-1535 al Governo fiorentino lamentando che nel «cogliere guati» non venivano osservate le antiche consuetudini<sup>11</sup>. Nel 1553 il conte Orazio di Carpegna emanava alcuni *bandi* sul commercio dei guati. Poiché era in uso, come in altri territori, vendere anticipatamente il prodotto riscuotendo l'acconto, succedeva che la stessa mercanzia veniva ceduta a più acquirenti. Per salvaguardare il buon nome della contea, il colpevole veniva multato con 10 scudi «per centinaro e di tre tratti di fune»<sup>12</sup>.

Il 21-VII-1556 si istituiva una «compagnia» fra Ser Galeazzo Amatori di Fossombrone e Clelia Salamoni Oliva contessa di Piandimeleto, curatrice del conte Prospero suo figlio, «per cogliere tutti i guadi che si fanno e si faranno per il Stato tutto di Sua Signoria per tre anni e dividere gli utili»<sup>13</sup>. Che l'industria del guado fosse così diffusa in quelle campagne l'apprendiamo anche da un processo del 1581 dove l'inquisito, per indicare la consi-

stenza di una ferita, non trovò di meglio che paragonarla «a un pan di guado»<sup>14</sup>. Ciò dimostra pure l'uniformità della confezione dettata da severe disposizioni per agevolare le contrattazioni.

Anche sul *macero*, rappresentando il passaggio obbligato tra il coltivatore e la tintoria, si trovano documenti. Nel 1430 in un inventario nella città di Urbino è ricordata «unam domum positam in plano montis versus casserum ad macerandum guatum iuxta viam...»<sup>15</sup>. Nel 1499 un atto notarile venne redatto a Piobbico «in domo ubi nunc faciunt macerum a guato»<sup>16</sup>. Nel 1500 in una divisione della famiglia Pardi di Pesaro figura «un magazzinettum ad macerandum guata in contrada padulis vallatum molendinorum»<sup>17</sup>. Nel 1557 Ventura Fedeli, pure abitando a Pesaro, conduceva in società il macero a Saludecio<sup>18</sup>. Fuori dalle mura di Cagli è certo l'esistenza di alcuni maceri nel 1579. Per il «tanto mal fetore che venti impetuosissimi» (è ancora proverbiale il *vento di Cagli*) trasportavano nell'abitato, i contendenti, ossia i Priori e i conduttori di maceri, chiesero l'intervento del Duca<sup>19</sup>. A Sant'Angelo in Vado, fuori Porta Nova in luogo detto l'Ara Grande, nel 1662 insistevano due macine. È l'indagine su un duplice furto a farcelo sapere<sup>20</sup>.

Senza dubbio la presenza delle *Macine* o *ruote* o *mole* doveva essere molto frequente. Si può calcolare che ad ogni 3-4 case coloniche ci fosse un *mulino in società*. I toponimi, nella tradizione orale o nei catasti, hanno resistito più delle macine: *Pian della macina*, *Colle della macina*, *Campo della macina rotta*, *Le due ruote* ecc. spesso ci hanno indirizzato a scoprire la mola o un suo frammento.

- 15-XI-1467 Nella fornace di Ca' Valentino in Urbino, un arbitrato su un mulino da guado assegna salomonicamente la *lapis de super* ad un contendente e quella *de subter* all'altro<sup>21</sup>.
- 19-2-1489 In una divisione dei beni in Villa Carpinetoli di Urbino si trova una *mola guataria in edificium actum ad molendinum*<sup>22</sup>.
- 25-5-1489 Si vende a Schieti di Urbino la terza parte *unius macine sive mole guatarie sive ad guatum cum omnibus suis pertinentiis et edifitiis in vocabulo Malborghetti*<sup>23</sup>.
- 16-XII-1489 Nella Villa di San Simeone in Urbino si vende *unam molam guataria*<sup>24</sup>.

Ancora una conferma della diffusione dei *mulini in società* ci viene da un inventario del 1762 che riporta «un terzo di una macina a guado con capanno» a Viano (Piandimeleto), località molto nota per il commercio di questa pianta, tanto che ci assicurano che nei fondachi di alcune case (Rosaspina, Mellini, Cosmi) vi sono mole ancora interrate, essendo stato a suo tempo difficoltoso il trainarle fuori dal villaggio<sup>25</sup>. Se alcuni esemplari sono giunti integri fino a noi, lo si deve al loro riutilizzo come *basamento alle grandi croci*, poste fuori dalle chiese o dai vecchi cimiteri o negli incroci stradali. Di grande interesse, per successivi studi, sono le 15 *coppie di mole*

che abbiamo individuate. Il riuso sotto le croci è costante nella Massa Trabaria e nel Montefeltro.

\* \* \*

L'intrecciarsi di società e frequenti accenni bibliografici ci hanno portato a sconfinare in Romagna e basti scorrere la Storia Malatestiana per trovare riferimenti a questa archeologia industriale. In un atto del 23-XI-1457 Sigismondo Pandolfo Malatesta si impegnava a saldare un debito di 20.000 scudi contratto con il veneziano Marco Correr con 200.000 libbre di guado per ogni anno e per 5 anni al prezzo di 10 ducati d'oro ogni miliario «in saccos positi iuxta mare in portu Arimini»<sup>26</sup>.

Il 15 maggio 1462 Malatesta Novello con *Bannum supra guadam* stabilisce che l'ultima raccolta delle foglie venga fissata nel giorno di San Michele (29 settembre) e che la massa del macinato debba essere divisa in maniera che ogni «pane secco» abbia il peso di una libra. Ordina pure che le raccolte debbano tenersi separate per garanzia dei mercanti. E sempre a Cesena, in seguito ad un disboscamento, si imponeva che due nuove case su cinque venissero fornite di macine da guado<sup>27</sup>. Sul fiume Conca nel comune di San Clemente nel '400 vi era un mulino da cereali con annessa «macina ad guatum»<sup>28</sup>. Anche a Sant'Arcangelo di Romagna era segnalato un simile mulino<sup>29</sup>. Il 26-I-1545 Valentino q. Nicola di Mondaino vende a Perinto Battista Solando, Mercante veneziano, 7500 libbre di guado in «nuovi pani per tino di 400 l.» in ragione di 15 scudi di 20 grossi al miliaio, da pagarsi parte in denaro e parte con panni colorati neri e berrettini, calcolati a 14 carlini per braccio<sup>30</sup>. Restando a Mondaino oltre la scoperta nelle campagne di una mole ruotante, recentemente nel centro storico è stata individuata un quarto di macina ruotante che funge da paracarro. Sembra che nel bolognese questa coltivazione non fosse praticata, almeno nel senso industriale. Una testimonianza ne viene dal grande scienziato Ulisse Aldovrandi che era costretto nel 1567 «domandare» al medico piobbichese Costanzo Felici, suo assiduo «corrispondente» un esemplare della stessa pianta; è la medesima richiesta che quasi due secoli dopo ripeterà il botanico bolognese Giuseppe Monti il 6-2-1749 al noto erudito riminese Giovanni Bianchi: «Li semi del guado freschi mi saranno grati a suo tempo»<sup>31</sup>.

Sono state le affermazioni di alcuni autori ad indirizzare le indagini sul territorio di Forlimpopoli. Nel 1575 sarà Francesco Sansovino a scrivere che i guadi vi sono così buoni et in tanta abbondanza che se ne cavano intorno a venti mila ducati l'anno<sup>32</sup>. Un manoscritto del 1576, riportato dal Guarini, ricorda che nel forlivese si raccoglie otto milioni di guadi in pani, il quale guado, affinato, macerato e imballato si smaltisce per la maggior parte in Venezia et in Lombardia<sup>33</sup>. E ancora in un altro scritto di alcuni anni più tardi: I guadi si producono massime a Forlì, Bertinoro e Forlimpopoli, quelli che si smaltiscono per Venetia, et sono di buona importanza alla città di Forlì dove con questo traffico si sono fatte le maggiori ricchezze di quella città, et si crede

ch'entrino ogni'anno di guado scudi 40 mila<sup>34</sup>.

Per comprendere l'importanza che Antonello Zampeschi, Signore di Forlimpopoli, annetteva al commercio del guado, basti leggere i Capitoli sopra la Gabella e Dazio del 1573<sup>35</sup>.

Dopo anni di ricerche *sul campo* e che ci hanno condotti in Francia ed in Turingia, non immaginavamo, e proprio nel vicino territorio di Forlimpopoli, di incontrare la maggiore sorpresa. Fu quando nell'orto della canonica di Pieve Quinta scorgemmo un abbandonato *anello di una vera da pozzo* che senza titubanza ci ricordò una ruotante mola da guado.

Don Dante conosceva solo l'uso precedente per cui riteneva essere stato appositamente creato il robusto anello. E quei segmenti e quelle coppelle? Obiettammo divertiti. Sono abbellimenti ornamentali! Fu la stessa risposta che avemmo quando nei basamenti delle grandi croci individuammo nel Pesarese un riutilizzo delle mole da guado e delle quali si era perduta la memoria.

E Don Dante, sorpreso ma convinto ci indicò tanti simili manufatti riutilizzati in molte case della sua parrocchia.

In successivi sopralluoghi con l'aiuto anche di Tobia Aldini, di Nino Nanni e di Oddo Cerri che ringraziamo, catalogammo una quarantina di questi reperti, alcuni abbandonati o reimpiegati anche come fioriere o come spalle di chavicotti, superando così il numero delle basi di croci che ritenevamo di più frequente riutilizzo.

#### NOTE

- 1 F. BORLANDI, *Il guado nel Medio Evo*, in «Storia dell'economia italiana» a cura di C.M. Cipolla, vol. I, Torino 1959; G. CHERUBINI, *Notizie su forniture di guado dell'Alta Valle del Foglia alle manifatture di Firenze e di Prato (1449-1450)*, in «Rivista di Storia dell'agricoltura», XV (1975); D. BISCHI, *Die Waidmühlen von Monte Feltrino in Italien*, Arnstadt, 1990.
- 2 D. BISCHI, *Le macine da guado*, in «Proposte e Ricerche», n. 23 (1989).
- 3 G. LUZZATTO, *Notizie e documenti sulle arti della lana e della seta in Urbino*, «Le Marche» VII, 1907, pp. 185-210.
- 4 Piobbico. Chiesa di San Pietro. *Libro mastro et originale de Capitoli de la Ven. le Compagnia del SS. Sacramento*, c. 194.
- 5 Ascoli Piceno, Archivio di Stato, Fondo S. Angelo Magno, vol. I, pag. 494.
- 6 G. REBORA, *Un manuale di tintoria del quattrocento*, Milano 1970, p. 9.
- 7 Pesaro, Archivio di Stato, notaio F. Fattori, n. 63, b. 188, n. 4 (Di seguito ASP).
- 8 ASP, G.F. Ambrosi, n. 43, b. 97, v. 7.
- 9 ASP, F. Fattori, n. 63, b. 188, v. 6.
- 10 ASP, F. Fattori, n. 63, b. 188, v. 6.
- 11 G.C. RENZI, *Casteldelci*, Verucchio 1993, pp. 29-30.
- 12 Carpegna, Archivio Carpegna, Editti e bandi.
- 13 Fossombrone, Biblioteca comunale, FRANCESCO MARIA GIOACCHINI, *Famiglie forsempronesi*, Fondo Biblioteca, VI. 14, famiglia Amatori, p. 16.
- 14 *Frontino*, a cura di Girolamo Allegretti, Villa Verucchio 1990, p. 112.

- <sup>15</sup> Archivio di Stato Sezione di Urbino, Quadra del Vescovado, n. 21, p. 39.  
<sup>16</sup> Urbino, Biblioteca Universitaria, b. 18, pergamena 221 (1-VII-1499).  
<sup>17</sup> ASP, G. Germani, n. 33, b. 1, v. 17 (4-VIII-1500).  
<sup>18</sup> ASP, N. Mariani, n. 116, b. 362, v. 8, c. 27 (3-VI-1557).  
<sup>19</sup> ASP, Legazione, Lettere della comunità, Cagli 1569.  
<sup>20</sup> ASP, Legazione, Lettere della comunità, Massa, b. 12.  
<sup>21</sup> Urbino, Archivio di Stato (in seguito ASU), Vanni Simone, s.c.  
<sup>22</sup> ASU, Vanni Antonio, n. 70, div. 1, cas. 4, c. 14.  
<sup>23</sup> ASU, Vanni Agostino, n. 135, div. 1, cas. 6.  
<sup>24</sup> ASU, Vanni Antonio, n. 70, div. 1, cas. 4.  
<sup>25</sup> ASP, Mazzarini Luigi, Arch. notarile di Maceratafeltria, v. 1762-1763, c. 118.  
<sup>26</sup> G. GRIGIONI, *Documenti inediti intorno a Sigismondo Malatesta*, in «La Romagna» a. VII (1910) n. 8-9, pp. 367-371.  
<sup>27</sup> Cesena, Archivio Storico Comunale, b. 25, c. 59.  
<sup>28</sup> Forlì, Archivio di Stato. Notaio G.B. Tomasini, v. 1460-1481, c. 20.  
<sup>29</sup> ASP, Giacomo Agatoni, a. 1493, c. 48.  
<sup>30</sup> ASP, Bernardino Fattori, n. 20, b. 41, v. 39.  
<sup>31</sup> C. FELICI, *Lettere a Ulisse Aldovrandi*, a cura di G. Nonni, Urbina 1962, p. 93; Biblioteca Gambalunga, Rimini, Fondo Gambetti, *Lettere a G. Bianchi*, b. Monti.  
<sup>32</sup> F. SANSONO, *Ritratto delle più nobili e famose città d'Italia*, Venezia 1575, p. 42.  
<sup>33</sup> F. GUARINI, *I terremoti di Forlì in varie epoche*, Forlì 1880, pp. 146-147.  
<sup>34</sup> G.B. GHISLIERI, *Descrizione esatissima della Romagna fatta a Sisto V*, a cura di A.G. Luciani, Rimini 1980, p. 26.  
<sup>35</sup> U. SANTINI, *Il Comune di Forlimpopoli sotto la Signoria degli Zampeschi (1535-1578)*, 1903, p. 92-97. Notizie sul guado ed un parziale elenco degli anelli da pozzo sono in D. BISCHI, *Guado e macine a Forlimpopoli e dintorni (secoli XV-XVI)*, in «Forlimpopoli. Documenti e Studi», 1993.

Si ringraziano il Principe Guidubaldo Falconieri di Carpegna ed il Prof. Renzo Savelli.



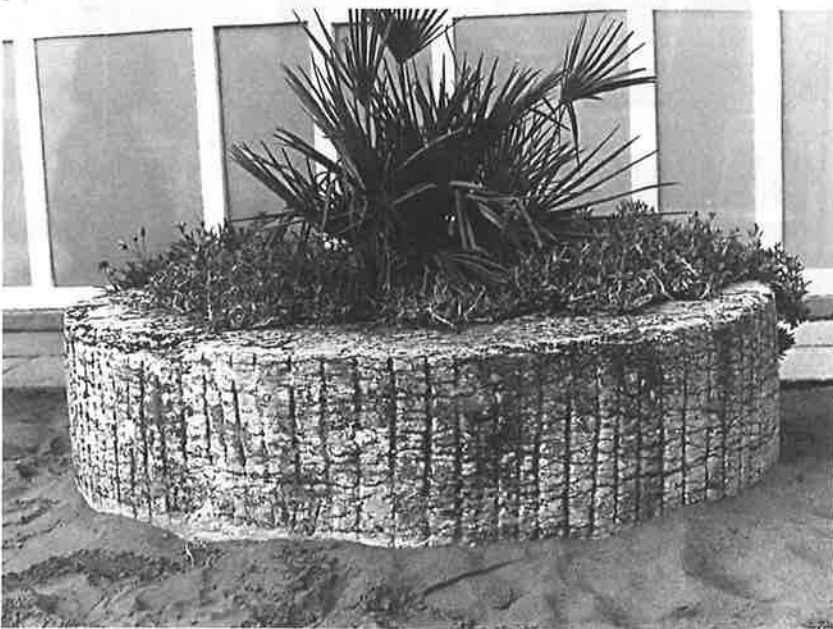
Piobbico (PS). Alcune mole ruotanti del guado, ormai inutili ed ingombranti, vennero riusate – e così ben conservate – come sostegno delle croci.



Piobbico. Un molino da guado ricostruito sui pubblici giardini. Un intelligente arredo urbano e che... non costa nulla!



*Forlimpopoli.* Una mola da guado riutilizzata, dopo l'allargamento del foro, come anello del pozzo.



*Riccione spiaggia.* (Bagno Renzo). La mola da guado, proveniente da Saludecio, nel 1712 (è incisa la data) era stata acconciata ad anello da pozzo, ora come fioriera.



*Mondaino.* Grosso frammento di mola ruotante non più anonimo paracarro ma, ora, monumento storico. (FOTO O. CERRI)



*Dol de Bretagne, Hotel des Ormes (FR).* Mola da guado. Ignorata dai cittadini è la sua funzione originaria, conosciuto invece l'uso degli ultimi due secoli: schiacciamento delle mele per la preparazione del *sidro*, famoso nella regione. Il catino di raccolta venne appositamente costruito per contenere le mele.



GIORDANO PIERLORENZI

## IL DESIGN DELLE MARCHE: PROFILO STORICO

La cultura del design nasce in Italia nel secondo dopoguerra con Giò Ponti e l'ambiente culturale gravitante intorno alla rivista «Domus».

Importanti eventi scandiranno il periodo successivo: la nascita dell'Associazione per il Disegno Industriale ADI, dell'Associazione nazionale delle industrie referenti ai comparti dell'arredamento Assoarredo, il recupero della Triennale, l'istituzione del premio Compasso d'Oro per il miglior prodotto di design, e infine il Cosmit, il Salone del Mobile di Milano, città ove il design attecchì ufficialmente attraverso il sostegno delle istituzioni.

Eventi che prepararono quel fermento culturale che negli anni '60 esploderà nel «made in Italy» e nell'«Italian style».

Nelle Marche, dal secondo dopoguerra, erano presenti due tipologie di design: un design «informale» e uno formale.

Il design in senso stretto, quello cosiddetto formale, emerge negli anni Cinquanta come fenomeno innovativo per la produzione, e si lega a un ristretto numero di aziende industriali che a partire dai Fratelli Guzzini hanno richiamato dal nord soprattutto designer già noti.

Il design informale, che definirei della consuetudine e della tradizione, è presente nell'area soprattutto delle avanguardie artistiche: si pensi al futurista Ivo Pannaggi di Esanatoglia, allievo della Bauhaus, di Walter Monachesi, ed è presente soprattutto nell'artigianato come fatto professionale intrinseco ai modi di essere e di fare dell'artigiano.

Si può dunque stabilire legittimamente l'accostamento designer-artigiano.

L'artigiano infatti è un designer ante-litteram, in quanto la sua attività prevede una unitarietà degli interventi che ruotano entro la sfera dell'arte, del mestiere e della progettazione. Unitarietà che fino all'Umanesimo-Rinascimento è stata mantenuta intatta dall'artigianato italiano e successivamente invece frazionata per la volontà emancipativa delle arti pure da quelle applicate come appunto l'artigianato.

In questa prospettiva si può definire l'artigianato della fisarmonica, del merletto, del rame sbalzato, del ferro battuto, della lavorazione del giunco e della paglia, designer a titolo pieno, perché ancora conserva tale fondamentale unitarietà professionale.

I fatti che decretano l'accento del design marchigiano anzitutto sono le attività della ditta «Fratelli Guzzini», che negli anni Cinquanta si rivolge

a progettisti di Roma quali Lacca e Cruciani e poi Cegna, Josten e Karl Rotters.

Questa azienda può essere in qualche modo considerata l'antesignana, perché ha favorito un'evoluzione culturale estensoria dell'applicazione e conoscenza del design ad altre aziende, con i designer Capici e Luigi Massoni alla «Frau» e alla «Nazareno Gabrielli» per tutti gli anni Sessanta.

Anche la Ariston Merloni comincia in questi anni a pensare al design e si rivolge a Bob Naorda di Milano. Sempre in quegli anni, con il Prof. Cegna e altri della appena nata Accademia di Belle Arti di Macerata, avviene l'esaltazione del design; lo stesso Cegna fonderà a Maestà, in provincia di Macerata, una scuola che durerà pochi anni, non senza però lasciare traccia e segno nella cultura degli anni Sessanta e nella cultura locale.

Risale poi al '67 la realizzazione del residence Hotel Santa Cristiana con allestimento progettato da Luigi Massoni, che coinvolse molte industrie marchigiane di diversi settori (arredamento, finiture, infissi, ecc.) e che costituisce la prova per tali aziende di cimentarsi, e con successo, nel nuovo campo del design.

Altro avvenimento importante fu l'istituzione nel '73 del Centro Sperimentale Design CNIPA ad opera della Confartigianato con la collaborazione della Camera di Commercio e il Comune di Ancona, con la finalità di stimolare negli artigiani la ricerca innovativa e la qualità di prodotto.

Intorno al Centro Design poi, sono venute a convergere pian piano le forze culturali, economiche, imprenditoriali e sindacali sensibili e interessate all'impiego del design.

Il Centro presto è diventato promotore di occupazione oltre che contribuire allo sviluppo economico della Regione Marche.

Esso convoca i maggiori designer nazionali, che in diversi periodi si succedono presso la scuola, non solo per incontrare gli allievi, ma anche in occasione di convegni e mostre ed altre manifestazioni, per promuovere, presso gli imprenditori e l'opinione pubblica, il valore del design.

Verranno ad Ancona negli anni Ottanta da Bruno Munari a Luigi Massoni, da Gillo Dorfles a Ugo La Pietra, da Gianfranco Bonetto a Luigi Piretti a Isao Hosoe, che contribuiranno a «sprovvincializzare» quanto nelle Marche sta maturando nel campo del design in quell'epoca, collegando il Centro al circuito nazionale ed internazionale della cultura e della promozione del design.

Il design nelle Marche attraversa anche momenti delicati e importanti, che vengono superati e trasformati in benefiche crisi di crescita grazie all'aiuto di persone sensibili al design quali Ugo Borghi, Franco Ferranti, Ermanno Bertolini.

Il Centro entra inoltre nell'ADI e nel BEDA, l'associazione dei designer europei; e attraverso tali organismi si mette in contatto con le massime organizzazioni internazionali.

In seguito altre associazioni confermeranno il valore del Centro, come l'Aipi, l'associazione nazionale dei progettisti di interni; l'AIAP, quella degli illustratori grafici e pubblicitari; e l'AICPI, che raccoglie i consulenti pubblicitari.

Solo all'inizio degli anni Ottanta si comincia a parlare di design specialistico: quando, sulla spinta delle industrie, emerge la domanda di un design non più polivalente e generico ma differenziato, come ad esempio il graphic design, a proposito del quale nel '74 nasce ad Urbino l'ISIA, che sin dall'inizio avrà un indirizzo specialistico rivolto alla grafica, sulla base di esperienze scolastiche precedenti e con l'influsso dell'illustre grafico Albe Steiner.

Anche il Centro Design nel '78 attiva un secondo indirizzo di studio di visual e graphic design; si parlerà di visual per la comunicazione aziendale, la pubblicità, la promozione, la sponsorizzazione; ed inoltre di interior design, una progettazione volta a soddisfare le esigenze di oggettistica e di sistemi spazio-ambiente riguardanti l'arredo di interni, mentre quello urbano tarderà ancora a divenire un settore di interesse diffuso.

Nel pesarese, sin dall'inizio si tende ad applicare il design al mobile, riallacciandosi a una tradizione produttiva del territorio; così la Camera di Commercio e il Consorzio del Mobile si fanno interpreti di tale istanza attraverso Marche Producono e il Salone del Mobile.

Storicamente si può dire che il design nelle Marche attecchisce ufficialmente alla fine degli anni Cinquanta per svilupparsi nei Sessanta in una sorta di movimento artistico e culturale a spirale che, muovendo da Recanati passa per Macerata, Tolentino, Fabriano, Pesaro, Ancona; negli anni Ottanta poi, anche nelle Marche il design entra nel settore moda con Genny, Grati, Byblos per l'abbigliamento, Diego Della Valle, Stratos, Paciotti per le calzature, Gabrielli per l'accessorio.

Nella seconda metà degli anni Ottanta anche il Centro Design attiva una indirizzo di studio in design della moda.

Il design marchigiano possiede un suo specifico: ha un'impostazione che privilegia la metodologia scientifica, il rigore della tecnica progettuale sull'approccio creativo-estetico, pur sempre presente.

Si direbbe che segue alla lettera l'insegnamento di Munari, il quale definisce il design come la risposta ad un dato bisogno sociale. Pertanto il bisogno di una immagine pubblicitaria o di una linea di nuovi prodotti, o ancora la progettazione di un ambiente per ufficio o per negozi, assumono l'aspetto problematico di chi risponde a una domanda precisa, a differenza dell'artista che risponde a un moto interiore personale.

Esso si differenzia altresì per varie ragioni dal design milanese e del norditalia, che per lo più si collega alla produzione industriale brianzola.

Questo vive attualmente la fase di maturità, se non quella calante, per vari motivi fra cui i principali riguardano la saturazione naturale di un pro-

cesso sperimentale; e soprattutto l'affievolirsi dell'attività competitiva dei padri storici: Munari, Dorfler, Zanusa e Maldonado, e l'avvicendamento con una compagine di giovani forze meno zelanti ma certo più disposte ad avventurarsi verso le nuove tendenze della comunicazione, dell'arte e della tecnologia.

Da ultimo il fenomeno emergente del primato culturale della provincia sulla metropoli, in cui i fermenti locali innovativi trovano non solo comprensione ma anche circolarità.

Ecco perché il design marchigiano, anche se con difficoltà, sta emergendo, osando competere con l'inossidabile design milanese più blasonato ma anche, oggi, più riciclato. Saranno i giovani, preparati seriamente nelle scuole di design, ad esaltare le culture indigene e con esse i risultati del lavoro, della produzione e dell'uomo della provincia.

In un poderoso studio da me condotto, presento un parallelo tra design marchigiano e lombardo, dimostrando che le Marche non sono da meno né per storia né per impegno culturale e scientifico e che anzi possono contribuire con l'offerta di energie nuove, idee originali e progettisti qualificati, allo sviluppo economico ed occupazionale del paese.

Le sue prospettive sono favorevoli: si prevede un rilevante incremento della domanda di design di prodotto a favore specialmente delle aziende artigiane, numerosissime, presenti sul territorio, per le quali è ormai una necessità inderogabile presentarsi sui mercati nazionali ed internazionali con un catalogo-prodotti rispondente ai requisiti tecnologici di normazione, ergonomici ed estetici che la cultura, le mode, le linee di tendenza internazionali richiedono, e che ancora oggi sono troppo spesso frutto di approssimazione e di aggiustamenti empirici.

Il mercato europeo si potrà «aggredire» solo utilizzando l'informazione del design, pena il rischio di perdere in competitività. Inoltre il design e la sua domanda riguarderanno moda, abbigliamento, accessori, casual, insomma i settori strettamente legati alle culture generazionali. Infine in crescendo il design d'immagine, in modo particolare, cioè il visual, il graphic, l'advertising design perché le comunicazioni oggi sono improntate alla velocità e all'immediatezza di comprensione che, oltre che della tecnologia, hanno bisogno di un design d'immagine sempre più evoluto.

Potrà poi avere sviluppo, col sostegno di politici e amministratori locali, il design di pubblica utilità, utile per rinforzare il dialogo democratico tra cittadini e istituzioni attraverso la tecnologia, il design d'immagine, quello d'oggetto e quello di prodotto.

Nella provincia di Ancona, gli amministratori, dei Comuni di Cupramontana e di Serra San Quirico sono stati tra i primi a rispondere.

Design vuol dire occupazione, maggiore qualità produttiva e quindi un'immagine migliore per la nostra regione ancora così modesta ed ignorata.

Insomma il design è, per imprenditori e amministratori degli anni Novanta, la sfida base, costituendo la mentalità più scientifica e universale per affrontare i concreti problemi e risolverli.

Vorrei concludere questa trattazione con un parallelo filosofico quanto mai pertinente. Il filosofo Jacques Maritain ha infatti compreso, nella sua estetica, una riflessione particolarmente interessante proprio sulla progettazione in senso metodologico.

L'arte contemporanea si basa, per lui, oltre che sull'emozione, sulla fabbricazione. Essa si suddivide in due momenti: quello propriamente progettuale, in cui l'opera viene pensata, impostata, preparata, formata, maturata, ragionata con l'esercizio della logica, e quello esecutivo, della realizzazione del progetto, cioè della trasformazione della idea intuita nella materia, cioè il momento attuativo.

Dunque l'arte, come ogni progettazione possiamo dire, per essere tale deve comprendere emozione e fabbricazione.

Così il design, per essere valore e portatore di valori culturali, funzionali, estetici ed umani, deve includere nel suo progettare tecnologia e umanità.

#### I - Interpretazione della concezione estetica di Jacques Maritain

La concezione estetica di Maritain pone l'uomo al centro di un personalismo di ispirazione tomista<sup>1</sup>, basata su un rapporto uomo-arte in cui l'uomo si manifesta ora autore ora fruitore: come autore è colui che vede crescere e completarsi l'opera, poeta, architetto, artigiano, egli è colui che, a guisa di un occasionale e non del tutto cosciente demiurgo, propone l'emozione sentimentale, strutturandola in un'opera il cui messaggio è la bellezza che traspare dall'equilibrio, dall'armonia e dall'unità<sup>2</sup> in cui la materia, assunta la forma, si esprime.

Come fruitore di arte, estimatore, è colui che riceve l'emozione sentimentale per gli effetti della proprietà transitiva e favorisce il senso della comunità<sup>3</sup>. Così attraverso l'opera l'uomo si apre alla simpatia, ad una relazione di connaturalità, di conformità tra operaio ed opera e tra opera e fruitore, rendendo possibile una comunità spirituale tra l'autore, l'opera ed il fruitore, fondata sulla bellezza che dà gioia, piacere disinteressato dell'anima.

I fattori concorrenti a formare la concezione estetica maritainiana sono: la poesia, l'arte e la bellezza (quest'ultima intesa nella sua significazione estetica e trascendentale), in un rapporto tra loro di causa, mezzo e fine, da cui l'opera scaturisce come effetto spontaneo.

La bellezza è trasparenza della forma, «splendore dei segreti dell'essere che si irradiano nell'intelligenza»<sup>4</sup>, attraverso un processo poetico ed artistico, trascendentale ed estetico insieme.

Mentre la poesia canta la bellezza dell'essere in tono metafisico e con moto infinito, esprimendosi in modo intellegibile ed oscuro insieme, l'arte

cattura il momento per fissare la bellezza ontologica in un'opera, facendone motivo universale e permanente di diletto ed il suo linguaggio risulta piano e chiaro<sup>5</sup>.

L'arte che scaturisce dalla poesia, attraverso un'azione che muove dalle profondità dell'io in una situazione particolare di quiete dei sensi, svolge così la funzione di socializzare il messaggio trascendentale, di pubblicizzare, manifestare gli aspetti infiniti della bellezza dell'Essere, di estetizzare infine il fenomeno trascendente del bello attraverso l'uso del codice linguistico-sociale proprio dei sensi.

Quindi nell'esercizio della sua funzione precipua, l'arte ha bisogno del concorso della ragione, della natura e della logica, ma soprattutto della metafisica e della poesia, in quanto da queste ultime trae la giustificazione, mentre delle prime trae il supporto per l'espressione.

Così l'arte è l'attività creatrice che, alimentandosi alla fonte dell'esperienza poetica, ne trae sostentamento per la produzione di opere. Così la poesia (e non l'arte di scrivere versi) è «quell'intercomunicazione tra l'esperienza interiore delle cose e l'essenza interiore della creatura umana che è una specie di divinazione (come venne chiaramente inteso nei tempi antichi: il *vates* latino era un poeta e nello stesso tempo un indovino). Poesia in questo senso, è la vita segreta di ciascuna e di tutte le arti»<sup>6</sup>.

La poesia, che è dunque in linea con l'arte, attiva la *virtù d'arte*<sup>7</sup> attraverso un libero gioco che subito supera, tendendo infinitamente alla bellezza trascendentale, suo correlativo naturale. L'arte non *produce* bellezza ma «*genera* in bellezza» (sottolineatura nostra)<sup>8</sup>. La bellezza è il soggetto e non l'oggetto dell'intervento artistico, alla cui base c'è un processo intellettuale specialissimo: appunto l'esperienza poetica, ovvero la conoscenza intuitiva.

Infatti, «l'intuizione creativa è un oscuro afferrare la propria personalità e le cose in una conoscenza attraverso l'unione o attraverso la connaturalità che nasce dell'inconscio spirituale e che diventa fertile solo nell'opera»<sup>9</sup>.

La poesia e l'arte sono reciprocamente interdipendenti, costituendo la prima un proiezione profetica dell'essere e la seconda la sua traduzione attraverso il linguaggio comune o artistico: uno squarcio sull'Essere ineffabile e la sua rappresentazione.

Il filo conduttore attraverso cui si snoda la teoria estetica maritainiana è dunque l'intuizione creatrice, il moto sotterraneo inconscio che, alimentando la poesia, attiva l'arte.

Nell'investigare il fenomeno dell'estetica a lui contemporanea, Maritain si colloca nella tradizione antica di Platone, Aristotele e San Tommaso, per la quale la poesia è «*musiké*», «*poiesis*», produzione di pulsioni intuitive o emozioni elementari che pian piano si fanno melodia, armonia di parole, colori e suoni<sup>10</sup>. La poesia è in altre parole l'alveo naturale in cui l'arte na-

sce, s'accresce e produce copiosamente; mentre l'arte è «quella particolare virtù dell'intelletto pratico, la quale riguarda la creazione di oggetti che devono essere fabbricati»<sup>11</sup>.

Come la poesia tende alla bellezza trascendentale, così l'arte tende alla bellezza estetica. Infatti, come l'arte concretizza la poesia (intuizione poetica), allo stesso modo la bellezza estetica è epifania della bellezza trascendentale, in quanto l'una è legata all'altra da un flusso continuo di energia spirituale.

La poesia e l'arte sono dunque in linea tra loro, nelle linee del fare, ma mentre la poesia in linea retta tende al bello con moto infinito, l'arte con moto finito traccia di essa come una curva parabolica, indulgiando sul bello estetico, a favore dell'espressione della sovrabbondanza poetica, per il bene dell'opera, e uscendo momentaneamente dalla linea della poesia per rientrarvi, dopo aver soddisfatto il fine suo precipuo. In altri termini la poesia non ha oggetto né fine, è libera creatività tendente al bello; mentre l'arte ha l'oggetto nell'opera da fare ed il suo fine è produrre<sup>12</sup>.

Il sistema filosofico-estetico di Maritain si costruisce dunque partendo dall'assunto che l'arte è la poesia che orienta il suo canto melodico verso un preciso indirizzo espressivo: l'opera da fare. Come dunque si esplica l'arte? quale ne è la metodologia? quali le condizioni e le componenti, quali l'oggetto, il fine, i mezzi, la funzione? quale valore può avere l'arte oggi, di fronte al gusto e alle mode che così celermente mutano, quasi indifferenti al fenomeno presente e misterioso del bello esterno? E come si situa infine la concezione estetica maritainiana sull'orizzonte del pensiero estetico contemporaneo?

A questi interrogativi Maritain ha dato a nostro avviso precise risposte.

L'arte si esplica attraverso l'imitazione, non intesa però come mera riproduzione e rappresentazione di una realtà data, ma come il produrre «la gioia e il diletto dell'intelligenza mediante l'intuizione del senso»<sup>13</sup>, cioè il determinare le condizioni attraverso cui lo splendore della forma riluce tra i segni materiali della bellezza (ritmi, suoni, linee, colori, configurazioni, volumi, parole, metri, rime, immagini). Così l'imitazione, come pure l'abilità manuale, sono soltanto mezzi.

Ecco che la creazione artistica non copia quella divina, ma la continua; e come l'immagine di Dio compare riflessa in quella delle creature<sup>14</sup>, così l'immagine compare nelle sue opere imprimendo nei segni materiali il suo stile inconfondibile, la sua firma o carattere.

Imitare è dunque attingere direttamente all'autentica fonte della bellezza ontologica ed ineffabile, attraverso l'intuizione poetica e tentare di dare significato, espressione ed immagine sensibile a quell'orma o impressione suscitata, attraverso la manipolazione della materia artistica finché l'orma stessa non l'abbia conformata convenientemente, connaturalmente

attraverso la virtù d'arte. L'arte dunque risiede nell'intelligenza (virtù), fa muovere la mano (abilità), fa risplendere nell'opera la forma, finché sia manifestata la bellezza attraverso l'opera (diafania)<sup>15</sup>.

Maritain evidenzia infine l'incidenza, sull'evento artistico, di altri fattori esterni alla creazione artistica quali: la razza, la città, la tradizione spirituale, la storia, tanto che per lui progredire, civilizzarsi è passare, da parte dell'uomo, dallo stadio sensibile a quello razionale a quello spirituale. Ecco la gerarchia dei valori, la scala assiologica.

Per quanto concerne le condizioni del fare arte, se ne possono distinguere due intrinseche: l'intuizione creatrice, intesa come ispirazione nel suo seme originale e la virtù d'arte, considerata come potenzialità di espressione; ce n'è poi una estrinseca, l'abilità sensibile a seguire il moto poetico o ispirativo, quella che noi chiamiamo «attitudine d'arte».

A questo punto Maritain sottolinea che l'abilità è per l'arte contemporanea necessità e minaccia, in quanto pur costituendo condizione utile, può far degenerare l'abito intellettuale in una abitudine «muscolare», in un comportamento interattivo e perciò alienante. Aggiunge comunque che altri pericoli incombono sul fatto artistico, quali: l'interesse e l'edonismo, cioè il piacere interessato e la sollecitazione del sensibile. Proprio la metafisica ha il compito di mantenere l'arte al livello di dignità proprio dell'uomo, dunque sulla linea del fare. In questa prospettiva le componenti dell'arte non possono che essere per la parte sensibile: la materia da informare, per quella razionale: la virtù d'arte e l'attitudine psico-fisica, per quella spirituale: l'intuizione poetica, l'aspirazione al bello trascendentale, il richiamo cosmico all'amore universale.

Quale dovrà essere lo sforzo dell'artista?

Tendere naturalmente al grado più alto dell'esperienza artistica – lo studio spirituale – senza cedere alle lusinghe e ai tralignamenti del sensibile o del cerebrale.

Nel tentativo di definire il concetto di arte, Maritain si rifà ancora alla speculazione tomista, che include l'arte tra gli abiti intellettivi e il bello tra i trascendentali o proprietà dell'essere, per cui la qualità del prodotto d'arte è data dalla sua forza che sarà tanto più grande, quanto più grande sarà l'emozione, il diletto dello spirito che produrrà, liberando l'arte, rendendola disinteressata ed autonoma.

Su quella che deve essere la funzione dell'arte, Maritain mette in guardia di fronte alla possibile tentazione dell'estetismo o formalismo da un lato – proprio della teoria dell'arte per l'arte, che propone il paradosso di separare l'artista dall'uomo, di tagliare il collegamento tra l'arte e le risorse vitali: la natura umana<sup>17</sup> – e la tentazione populistica dell'altro, dell'arte per il popolo, su commissione, «art engagé»: arte di propaganda di un gruppo sociale<sup>18</sup>.

Compito dell'arte è dunque tendere al bello come perfezione, dive-

nendo supporto alla morale per la promozione dell'uomo e la qualificazione dei prodotti del suo lavoro. Pertanto il processo poetico-artistico è caratterizzato dal moto della intuizione poetica che richiede di oggettificarsi, manifestarsi, esprimersi in un'opera.

Nel descrivere l'esaltante processo poetico, Maritain afferma che il primo sintomo di esso è dato dall'emozione musicale che si presenta nell'inconscio dello spirito con pulsioni intuitive, che sono complessi di immagini virtuali e di emozioni. Nessuna di esse è espressione totale dell'intuizione poetica, ma la continuità e l'unità tra esse ne costituiscono il significato, la melodia primitiva allo stato originario<sup>19</sup>. Essa giunge poi a consapevolezza attraverso l'espressione mediata da segni sociali: parole, colori, suoni.

Così in Maritain possono distinguersi secondo noi due stadi dell'espressione poetico-artistica: il primo è quello dei segni naturali: pulsioni emotive ed immagini, l'intuizione che «canta» dentro e chiede espressione; il secondo è quello dei segni sociali: il linguaggio, la convenzione sociale delle parole, l'ispirazione il moto espressivo. Ancora, nell'opera d'arte sono riconoscibili tre elementi che costituiscono altrettante tipologie di epifania dell'intuizione creativa e che trovano quali referenti le tre componenti del bello tomista: il primo elemento è la sostanza (sub-stantia), il senso poetico, ciò che fa essere la poesia<sup>20</sup>, la forma, l'idea, la melodia interiore. Nel linguaggio tomista corrisponde alla «*caritas*» o «*splendor-formae*»<sup>21</sup>, che è l'intelligenza che ama la luce e l'intelligibilità e conosce l'essere per intuizione o sentimento.

Il secondo elemento è la qualità, l'azione, il tema: quest'ultimo è il significato dell'azione attraverso cui il senso poetico intellettualizza e si esprime; esso costituisce il contenuto dell'opera e corrisponde, nel linguaggio tomista, alla «*integritas*», che è «l'intelligenza che ama l'essere»<sup>22</sup>. È la completezza delle parti strutturali necessaria a far trasparire la forma<sup>23</sup>: nel linguaggio della psicologia contemporanea si parlerebbe di *Gestalt* (forma, costruzione), riferendolo in particolare al contesto dell'arte e della scienza della comunicazione.

Il terzo elemento è la quantità, il numero o l'espansione armonica, la «*debita proportio*» tomista, «l'intelligenza che ama l'ordine e l'unità»<sup>24</sup>. La proporzione, l'equilibrio delle parti sono strumentali alla trasparenza della forma nella materia.

Così ogni opera presenta sincreticamente i tre valori: sostanza, qualità e quantità, seppure in combinazioni di peso differente, proprio come ogni ente, essendo vero, buono e bello si presenta in «claritate, integritate et debita proportione»<sup>25</sup>.

Nel tentativo dunque di dare una definizione sintetica della concezione estetica maritainiana, si può senz'altro affermare che essa è ecumenica, antropologica, religiosa e attuale.

Ecumenica e cosmopolita per l'approccio di conciliazione e apertura con le altre poetiche: ad esempio l'arte orientale (in specie la indiana e la cinese) che, nella prospettiva sincretica in cui l'artista e l'opera vivono insieme come in una comunità ideale, dà importanza, a differenza della concezione occidentale, al significato nascosto delle cose e quindi all'opera<sup>26</sup>.

Antropologica ed antropocentrica perché l'uomo è sempre il fulcro, il catalizzatore della creazione artistica.

Religiosa ed educativa in quanto l'arte viene proposta come via, come ponte tra l'uomo e Dio attraverso un percorso di meditazione creativa che si può assimilare alla contemplazione e alla preghiera<sup>27</sup>.

Attuale e progressista infine, per quel suo profondo senso anticonformistico di andare contro la corrente che nega il trascendente per esaurire tutto nell'estetico.

Quello di Maritain è dunque l'atteggiamento di chi vede nell'arte una possibilità di dialogo di riconciliazione tra gli uomini, perché l'arte è linguaggio universale che canta la bellezza di Dio e pertanto la possibilità di crescita comunitaria attraverso la presa di coscienza del trascendentale.

Nell'ambito della letteratura della concezione estetica di Maritain appena eseguita, sono rilevabili due momenti forti dell'esperienza artistica: l'emozione creatrice e la fabbricazione a cui Maritain fa ripetutamente cenno nelle sue opere, senza tuttavia attribuire loro quella rilevanza che a nostro avviso possono rivestire, quali chiavi di lettura nell'esegesi dell'arte contemporanea.

L'emozione (o intuizione creatrice, conoscenza poetica, intuizione per sentimento) è una spinta alla vita, potenzialità dell'azione umana per il fare. Essa è il germe spirituale che feconda l'arte, ciò che attiva l'abito intellettuale e che si esprime nell'abilità di manipolare la materia per connaturalità alla forma (nel senso aristotelico) o all'idea (nel senso spinoziano).

La fabbricazione (costruzione, produzione) è l'atto, la progettazione e l'esecuzione delle opere, in conseguenza della carica spirituale poetica (l'emozione) attivata dalla conoscenza intuitiva, da cui trabocca per sovrabbondanza, richiedendo espressione.

Nell'esperienza poetica ed artistica la prima corrisponde al momento della contrazione sistolica; è l'ispirazione nel suo seme originale: l'intuizione; la seconda corrisponde al momento della dilatazione diastolica, per cui si ha il moto espressivo del fare, del costruire: l'ispirazione<sup>28</sup>.

L'intuizione e l'ispirazione, ovvero l'emozione fondamentale come abbozzo o embrione d'arte e l'espressione produttrice come progetto di realizzazione dell'opera d'arte, si alternano in un ritmo vitale ciclico, a sottolineare che l'uomo è tutto pervaso da una vibrante carica poetica che, insorgendo dal suo inconscio spirituale, quale fonte germinativa, si canalizza ed orienta verso il fare, la produzione, sotto la vigilanza della ragione che controlla e dirige la volontà alla soddisfazione dell'appetito (desiderio) ver-

so il giusto fine: la bontà dell'opera-la ragione controlla cioè che la volontà si mantenga sulla linea del fare disinteressato-attraverso un intervento che, per il concorso della ragione del sentimento e della volontà dell'uomo integrale, può dirsi a ragione intervento di progettazione umana<sup>29</sup>.

## II - La chiave ermeneutica dell'emozione

Nella storia della filosofia antica, ma anche in quella moderna e contemporanea è possibile rintracciare talune concezioni che presentano profonde analogie con il pensiero maritainiano, pur inserite in contesti non sempre con esso concordi per la natura ideologica, e per l'approccio metodologico. Ebbene tali analogie, opportunamente confrontate con la linea di pensiero maritainiana, possono attestare la fondatezza e la completezza della concezione estetica del pensatore neotomista, come pure il rigore del suo metodo speculativo.

Dapprima il confronto più spontaneo risulta quello con Kant: l'analogia riguarda la relazione tra il bello e l'arte, in cui la sfera del bello kantiano risulta più ampia di quella dell'arte, in quanto essa include anche il bello di natura, oltre che quello di arte. In modo particolare, però la vicinanza tra i due pensatori consiste nel concepire la conoscenza per sentimento o conoscenza estetica. Kant sostiene nella *Critica del giudizio* che «bello è ciò che piace universalmente e senza concetto»<sup>30</sup>. Ora però mentre per Kant il bello è «finalità senza fine»<sup>31</sup>, un'intelligibilità che non si può definire e di cui si avverte un vivo e palpitante sentimento, per Maritain, come già per San Tommaso, il bello è sì l'oggetto intuito per piacere estetico e non definibile per concetto, ma è altresì dimostrabile e giustificabile razionalmente dalla metafisica; sull'accettazione della metafisica come scienza tra i due pensatori si apre infatti un divario.

Un altro punto di tangenza, invece, è rintracciabile nella distinzione tra arti belle e arti utili. Kant distingue fra «*pulchritudo vaga*», l'arte autonoma, senza finalità e «*pulchritudo adherens*», l'arte impegnata, volta alla soddisfazione di esigenze esterne. Maritain definisce parimenti le arti belle, quelle fedeli all'intuizione creatrice, fini a se stesse, autonome, esigenti di regole sempre nuove e coinvolgenti l'uomo integrale e le arti utili, quelle tese alla soddisfazione di necessità, eteronome, con regole determinate e che nell'uomo impegnano soltanto la ragione. Le prime sono sostenute dalla ragione intuitiva; le altre dalla ragione operata.

Altro elemento di somiglianza è dato dal «sublime dinamico», cioè quel particolare sentimento di esaltazione che l'uomo prova di fronte ad un fenomeno di potenza illimitata.

In Maritain l'emozione creatrice ha una natura analoga, è un sentimento particolare, sui generis.

Anche un parallelo con Schelling è dunque possibile.

Infatti, come precisa nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Schelling

considera l'arte il mezzo per cogliere l'assoluto; così per Maritain l'arte è il mezzo per fissare intuitivamente la bellezza ontologica e postulare e dimostrare la presenza della causa prima, della fonte autentica e vera della bellezza: lo Spirito.

Così pure il confronto con Schopenhauer è fondato sulla medesima analogia: l'arte è il primo gradino di una scala formata di arte, giustizia, compassione, asceti, verso la liberazione dal male, la purificazione.

L'arte è per Schopenhauer contemplazione disinteressata del bello per ascendere al mondo delle idee e dimenticare il dolore e le preoccupazioni del mondo.

Per Maritain l'arte è mezzo per il fine, che è la bellezza, «fine oltre ogni fine della poesia»<sup>32</sup>.

Il confronto con Kierkegaard può sortire l'effetto di evidenziare, anche se indirettamente, un altro aspetto importante dell'estetica maritainiana: l'arte religiosa o sacra. Per Kierkegaard l'arte, la vita estetica è una tappa di transizione verso la vita etica dapprima e quella religiosa poi, perché l'uomo si liberi dall'angoscia, come sostiene in *Aut aut*.

Kierkegaard, tipizzando Don Giovanni, il seduttore, sottolinea ed ironizza la vita edonistica ed effimera del «*carpe diem*», del vivere il piacere presente, distaccati dal pensiero della eternità.

Per Maritain l'arte religiosa è fatta da uomini religiosi, cristiani. Essa si definisce attraverso il soggetto in cui si trova e lo spirito da cui procede.

L'opera sacra, cristiana, richiede l'artista santo come uomo, affinché nell'opera riverberi il riflesso dell'anima da cui l'idea muove, qualificando l'opera: scopo dell'arte cristiana è quello di unire arte e contemplazione. In realtà, Maritain aggiunge, solo nel Medioevo l'arte ha raggiunto tale obiettivo.

Sull'orizzonte del XX secolo il pensiero estetico di Croce presenta evidenti analogie, pur nella sua distante posizione idealistica. L'arte viene intesa dal Croce come visione o intuizione lirica, sentimento che produce immagini.

L'arte, come sostiene in *Estetica*, produce spontaneamente ed in autonomia il piacere, senza porsi come obiettivo.

Perciò l'arte non è un atto morale, né conoscenza, è invece intuizione ed espressione, identificazione tra contenuto o intuizione e forma o espressione.

L'analogia è forte con il dualismo del processo creativo e poetico, maritainiano: intuizione e ispirazione.

Nell'uomo soggetto morale, opera l'intuizione poetica ispirando ed esprimendo l'opera. L'opera non è condizionata dalla morale, in quanto l'arte è autonoma; però essendo l'arte una virtù dell'uomo – soggetto morale – quest'ultima finisce naturalmente per influenzare anche il processo poetico-artistico caratterizzandone il substrato.

Con Bergson esiste poi più che un'analogia, forse addirittura una certa concordanza di vedute, almeno per il concetto generale dell'intuizione creatrice, intesa da Bergson come slancio o impulso vitale, proprio della vita interiore.

Esso è energia che a contatto con la materia crea forme sempre diverse con moto libero e spontaneo.

L'uomo, che ha in sé un pallido riflesso dello slancio vitale divino, a somiglianza di Dio dispensa ed esprime la sua energia in un'opera, continuando la creazione divina. Anche per Maritain l'intuizione è energia, è l'emozione fondamentale, sentimento spirituale, autenticità dell'anima che pulsa e vibra di fronte al mistero, presenza-assenza dello Spirito sotto l'aspetto della bellezza.

Il concetto di emozione in arte accomuna Maritain anche a Dewey, che intende l'emozione non già come qualcosa di torbido e oscuro, ma come funzione selettiva sull'esperienza d'arte.

Nel suo pragmatismo, concepisce l'arte non più fuori dal mondo, ma operante nel mondo, coinvolgendo l'estetica in ogni esperienza di vita: il materiale dell'arte è dunque esperienziale e sociale. Nel criticare il fatto d'arte, Dewey è tra i primi a mettere in luce l'aspetto funzionale oltre a quello formale, che da sempre è l'oggetto per eccellenza dell'arte: ciò fa, prendendo in considerazione l'oggetto industriale<sup>33</sup>, in cui l'arte si integra con la tecnica, il bello con la pratica, la forma con la funzione, con l'effetto della riproducibilità dell'originale d'arte in copie con il procedimento seriale e meccanizzato dell'industria, in cui tra l'altro le arti belle e le arti utili trovano conciliazione.

È questo il contesto in cui nasce il design: progettazione industriale di oggetti belli e funzionali.

Anche Maritain fa un breve ma significativo accenno al funzionalismo in arte, allorché, nel contesto della distinzione tra arti belle e arti utili, afferma che l'oggetto utile può essere anche bello, alla pari della opera d'arte in cui intervengono operazioni corporee necessarie<sup>34</sup>.

Heidegger ricerca incessantemente la realtà nell'opera d'arte ed in essa trova l'essenza dell'arte e l'opera concreta<sup>35</sup>.

In essa è data infatti la verità, che non è la sua reificazione o cosità, né la sua utilità, ma l'insieme dei significati (sostanza) cui l'opera rimanda.

La verità per Heidegger si nasconde sotto i segni esteriori, come per Maritain sotto i segni sociali: i materiali che acquistano luce e valore proprio da essa.

La verità per Maritain è la forma o la sostanza che si illumina e nasconde in un gioco che affascina e respinge, postulando il mistero che rappresenta.

La sostanza, insieme con la qualità e la quantità, è per Maritain l'epifania dell'intuizione creatrice dell'energia misteriosa che è la verità, che

promana dall'uomo, il quale ne è però solo il depositario, l'agente, non l'origine.

In questa fugace carrellata sulla filosofia moderna e contemporanea per approfondire gli aspetti più salienti della concezione estetica maritainiana e per meglio collocarla nel panorama contemporaneo, il parallelo con Freud, anche se riduttivo e forse fuorviante, risulta utile per approfondire l'argomento maritainiano riguardante la sede germinativa ed il processo di avvio, nell'uomo, dell'intuizione creatrice.

Freud si occupa della personalità dell'artista<sup>36</sup>, piuttosto che dell'oggetto d'arte. Per lui l'artista trasforma le proprie fantasticherie, il proprio sogno, gli dà forma, superando l'istintiva ripugnanza tra l'io e gli altri e lo trasforma in piacere, catarsi, liberazione dalle tensioni della psiche: questo dal punto di vista psicoanalitico è l'insorgere dell'arte.

L'analogia con Maritain si concreta dunque sul terreno del concetto di inconscio, che per Freud si distingue in inconscio incapace di coscienza e preconcio, le cui eccitazioni possono giungere alla conoscenza solo attraverso filtro della censura.

Anche Maritain divide l'inconscio in due sfere: l'inconscio della materia – mondo chiuso di istinti, tendenze, tabù – ed il preconcio dello spirito, donde le pulsioni emotive, le eccitazioni (potremmo dire, dal punto di vista semiotico, le unità poetiche elementari) si attivano, dando vita alla musicalità primitiva, allo stato sorgivo proprio dell'esperienza poetica.

Il confronto con la concezione estetica di Lukàcs<sup>37</sup> è importante, in quanto la posizione materialistica da cui muove può costituire un valido momento di verifica con il pensiero maritainiano e per taluni aspetti di reciproca complementarità. Per Lukàcs l'arte è solo un mezzo per accrescere, arricchire chi fruisce dell'opera d'arte attraverso un processo di generalizzazione artistica della realtà.

Lukàcs sottolinea che l'arte è grande quando è realistica e partitica. Dunque più che un'analogia è possibile trarre, dal pensiero di quest'autore, lo spunto per ricordare, a livello di assicurazione di contenuto, l'appello che Maritain lancia affinché l'arte sia *per* la comunità sociale, la quale direttamente ne fruisce, ma ha pure il dovere di tutelarsi di fronte ad una eventuale sua azione perniciosa.

Infatti per Maritain, come pure per San Tommaso, non ogni pensiero è oggetto d'arte in quanto scaturito da mente umana, da pubblicizzarsi presso la comunità.

Il diritto di essere esibito nasce, per il pensiero umano, dal «*bonum operis*», cioè dagli effetti di accrescimento, arricchimento dell'uomo a cui esso può condurre, come anche Lukàcs sottolinea dalla sua diversa ottica.

La comunità sociale si protegge dall'azione negativa dell'arte non buona attraverso l'educazione, la spinta spontanea della coscienza comunitaria che sgorga dall'*ethos* nazionale, attraverso l'attività di autoregolamentazione e

di crescente senso di responsabilità propria delle organizzazioni private<sup>38</sup>.

Da Adorno, che ha attentamente criticato l'arte contemporanea, si può trarre lo spunto per sottolineare l'errore che Maritain rimprovera alla poesia e all'arte contemporanea: prendere coscienza del significato di bellezza, ma separarla anche dall'Essere primo.

Infatti Adorno, pur limitandosi – a differenza di Maritain – a considerazioni di ordine estetico e non etico, afferma che oggi si parte dall'arte per fare filosofia, rovesciando l'iter speculativo consueto e l'opera d'arte incarna la crisi del mondo, la consapevolezza della propria sorte<sup>39</sup>.

Sulla situazione dell'arte oggi bene si esprime Arnheim, quando afferma: «l'arte è diventata incomprensibile».

Nulla forse, quanto questo fatto, distingue l'arte di oggi da ciò che essa è stata in qualsiasi altro luogo o tempo.

L'arte è sempre stata adoperata, e concepita, come un mezzo per offrire all'occhio ed all'orecchio umano un'interpretazione della natura del mondo; ma oggi gli oggetti dell'arte rientrano, apparentemente, tra le realizzazioni più sconcertanti che mai siano state condotte a termine.

Sono essi, ora, che richiedono interpretazioni<sup>40</sup>.

Così Arnheim sottolinea che l'arte oggi non è più rappresentativa, in quanto è essa stessa una realtà a sé stante, la cui dinamica è complessa e convulsa e perciò non sempre intelligibile.

L'arte oggi non produce più opere con arnesi quali il pennello, il bulino, ma oggetti e situazioni che per comprendersi devono essere immerse nella quotidianità, e comunque sollecitanti la comunicazione sensoriale, non certamente l'esaltazione dell'anima, dello spirito che porta alla comunità, alla vera partecipazione.

L'arte è società e viceversa. Non c'è più confine, non più discriminanti, ma solo una dinamica intercomunicativa di ricerca privilegiante la funzionalità finalizzata alla produzione di comfort per un uomo sempre più consapevole del proprio avere e sempre più indifferente al proprio essere.

Questa è l'attestazione, seppur involontaria, che Maritain ha ragione quando sostiene l'errore metafisico della poesia e dell'arte moderna<sup>41</sup>, che a nostro avviso, più che un reale peccato di apostasia – come lui dice – oppure di blasfemia o di agnosia, appare la conseguenza di un accecamento, di un facile tralignamento a motivo della seduzione operata dalla tecnica e dal deismo sotteso al progresso contemporaneo; l'arte così tende sempre più a colpire i sensi dell'uomo, anziché suscitare in lui l'emozione fondamentale, il sentimento esaltante, l'anima, lo spirito.

Nel contesto delle concezioni estetiche della filosofia contemporanea appena ricordate, ci sembra interessante evidenziare il contributo di un filosofo e teologo protestante e liberale tedesco, Rudolf Otto (1868-1937), che ha analizzato e definito il sentimento del sacro, o meglio del mistero che si manifesta e nasconde attraverso esso.



Il sacro è epifania dello Spirito attraverso l'attività culturale e liturgica della religione<sup>42</sup>.

Così pure a nostro avviso, l'arte è epifania dello Spirito attraverso l'attività intuitiva ed espressiva del sentimento del bello.

Tra il sacro – soggetto della religione – ed il bello – soggetto dell'estetica o poetica, come dicevano gli antichi – esiste dunque una profonda affinità che attinge direttamente alla fonte dell'Essere primo; è per questo che non c'è da stupirsi allorché tra i due campi della religione e dell'estetica si verificano degli sconfinamenti, perché ciò è dovuto sempre all'attività dello stesso Spirito, che di volta in volta si manifesta in forme differenti.

Essi hanno in comune un sentimento la cui natura è vibrante, forte, affascinante ed inquietante insieme, dovuto alla presenza-assenza dello Spirito, dell'Ontico o del *Numinoso* – come lo definisce Otto, ispirandosi al «noumeno» di Kant – attraverso un processo relazionale misterioso che esalta e atterrisce, che attrae e respinge.

Otto sostiene che dalla relazione tra l'irrazionale originario ed il razionale nasce il sacro, che «si riscontra soltanto nel campo religioso, mentre in altri campi, come per esempio nell'etica, amplia il proprio ambito, ma mai si sofferma indipendentemente dalla religione: ... si sottrae alla sfera del razionale... ed è un *arreton*, un ineffabile, in quanto è assolutamente inaccessibile alla comprensione *concettuale* (come è anche il bello in un altro campo)»<sup>43</sup>.

L'analogia tra i due epifenomeni dello Spirito, che possono anche essere intesi come categorie valutative operanti in due sfere circoscritte e definite, si fonda dunque sulla loro comune natura, che sta alla base dei rispettivi processi dinamici e quindi sulla loro pertinenza all'essere, di cui manifestano ciascuno un aspetto.

In questo senso si può senz'altro attribuire anche al sacro l'appellativo di trascendentale, aggiuntivo, associato cioè al bene, come San Tommaso ha affermato per il bello<sup>44</sup>.

Infatti, entrambi si riferiscono all'atto d'amore attraverso cui lo Spirito si manifesta, presentandosi come «*bonum*»: bene estetico, bene sacro<sup>45</sup>.

Dunque il luminoso, o sentimento del sacro, è la risultante della dinamica dei sentimenti di cui si fa esperienza di fronte al mistero pieno di «*majestas*» o di potenza, di spirito energetico (nel significato antico di «facile all'ira») e completamente altro, cioè straniero, fuori dell'ordinario e del familiare.

L'esperienza sentimentale del numinoso è tutto questo e può aiutare a capire la natura del sentimento estetico, reazione emotiva alla presenza del mistero delle sembianze formali della bellezza: «claritas, integritas, debita proportio»<sup>46</sup>.

Dunque nel sentimento estetico, carico di tutti i valori propri dell'esperienza del sacro, si inverte la rinnovata categoria ermeneutica per criti-

care l'arte d'oggi e la sua distanza dall'Essere primo, dall'esperienza del sacro e perfino dalla natura e dall'uomo.

Quasi a corollario, una grande testimonianza sull'affinità tra sacro e bello viene dal pensiero filosofico teologico russo, con Pavel Nikolaevic Evdokimov (cantore dell'ortodossia e del profondo spirito religioso russo-orientale; 1901-1970), che nella sua opera *Teologia della bellezza*, descrive la vicinanza tra le due esperienze: estetica e religiosa.

«C'è una somiglianza sorprendente tra queste due esperienze: di fronte al loro oggetto entrambe sono in un atteggiamento di contemplazione, forse anche di preghiera, di supplica.

Ciò che le distingue è il modo in cui ciascuna coglie il suo oggetto, o piuttosto ne è colta»<sup>47</sup>.

Evdokimov insiste poi sulla bellezza come epifania ontologica, come pleroma che, proprio nella icona trova esatta e proporzionata trasparenza<sup>48</sup>.

Il concetto della bellezza secondo questo autore è il *leit motiv* di tutta la storia della salvezza, è anticipo sulla visione di Dio, è manifestazione soteriologica, è promessa circa il destino finale, l'èscaton.

Di essa ne parlano la Sacra Scrittura, tutta la Patristica e la storia delle religioni e sempre come di un riflesso divino, di una scintilla della bellezza eterna<sup>49</sup>.

Evdokimov dice al riguardo che l'icona è la visione di Dio in quanto rappresenta l'ipostasi di Cristo.

Dunque la bellezza oggettivata nell'esperienza estetica è una particolare manifestazione dello Spirito per atto d'amore: teofania; mentre l'opera dell'artista, mediatore, demiurgo che interviene con operazioni interessanti la sfera del fare, definisce e concreta l'arte: epifania; infine, il processo artistico si realizza attraverso segni materiali che ne costituiscono il mezzo: diafania, in una dinamica di amore comunitario, di coinvolgimento, di avvolgimento, attraverso l'emozione estetica.

Se dunque il fine dell'artista è, come sostiene Maritain, il bene dell'opera, ed il fine dell'uomo è il bene della vita, ecco allora che, se l'uomo artista prende per suo fine l'arte o il bene dell'opera come bene supremo, è un idolatra<sup>50</sup>; al contrario, se prende per fine il bene della vita, continuerà la creazione divina.

L'arte dunque ha il compito di rendere testimonianza che Dio è bellezza, perché dà la felicità eterna, e ciò l'arte fa attraverso la *proposizione dell'opera* che, essendo bella, dà, mediante il diletto estetico, *anticipazione della felicità eterna*.

### III. La chiave ermeneutica della fabbricazione (arte, design e artigianato nella concezione di Jacques Maritain)

La seconda chiave ermeneutica dell'arte contemporanea rintracciabile nell'estetica maritainiana è, dopo l'emozione estetica, quella della fabbrica-

zione.

Essa si suddivide in due momenti: quello progettuale, in cui l'opera viene pensata, impostata, preparata, formata, maturata, ragionata (momento logico)<sup>51</sup> e quello esecutivo della realizzazione del progetto o trasposizione dell'idea intuita nella materia (momento attuativo).

Dunque l'arte per essere tale deve comprendere emozione e fabbricazione, ossia coniugarsi attraverso i verbi «dilettare» e «fabbricare», fabbricare e dilettare: non c'è emozione senza oggetto e non c'è oggetto senza emozione di piacere estetico.

Ecco le categorie attraverso cui si può, su suggerimento di Maritain, fare esegesi d'arte, valutare e capire la situazione e gli orientamenti dell'arte oggi.

Duplici è infatti la funzione della critica, dice Maritain: «prima, di giudicare l'opera per amore dell'arte e dei valori estetici; seconda, di mostrare, per amore della comunità umana, le conseguenze morali implicate nell'opera»<sup>52</sup>.

La critica è dunque l'arte stessa che «si ragiona» e autoregola.

Ponendosi sulla scia della tradizione filosofica antica, Maritain valuta con la saggezza dell'esperienza plurisecolare la situazione a lui contemporanea: si sofferma sulle avanguardie storiche – surrealismo, cubismo, futurismo –, tratteggia monografie su Georges Rouault, che inquadra nella «categoria dei timidi esplosivi»<sup>53</sup>, su Gino Severini, uno dei primi futuristi francesi, che definisce «un vero pittore del Rinascimento italiano»<sup>54</sup>, su Marc Chagall, che definisce pittore «in totale umiltà e letizia»<sup>55</sup>.

Osserva attentamente il divenire della musica con Stravinskij, la poesia e l'arte di Du Bos, di Cocteau, di Gheon, superando ogni estetismo ed ogni moralismo, attento peraltro a cogliere l'oggetto più profondo e puro della poesia e dell'arte: l'intuizione appunto, che sempre aleggia e tutto pervade.

Attraverso il suo rigore metodologico e l'adesione totale alla filosofia tomista, Maritain effettua un'analisi serena e puntuale dell'arte e della poesia del suo tempo, soffermandosi particolarmente sul periodo tra le due guerre, scorgendo oltre al buono, che non manca di segnalare, anche l'errore che definisce grave e pericoloso:

«L'arte moderna desidera essere libera dalla ragione (dalla ragione logica) ... Allora si direbbe... che l'arte moderna soffre nel medesimo generale indebolirsi della ragione, oppure ... che l'arte moderna, essendo circondata da ogni lato ed essendo minacciata dalla ragione moderna – una così detta ragione tanto timorosa di guardare alle cose quanto impegnata a far ricerche intorno ad esse in ogni particolare, e tanto amante di spiegazioni illusorie quanto insistente nella sua pretesa di riconoscere solo dati di fatto, la ragione di coloro che credono che la poesia sia un sostituto della scienza adatto per le persone deboli di cervello – l'arte moderna si è sforzata

di difendersi cercando rifugio nell'irrazionalismo»<sup>56</sup>.

In altre parole l'arte moderna ha tentato di liberare l'opera artistica dalla natura, rifiutandone la rappresentatività e l'imitazione del diletto; ha tentato di liberarsi dalla ragione, rifiutando la fabbricazione sistematica a favore dell'irrazionalità, del libero sfogo delle pulsioni interne proprie del subcosciente, e ha tentato di liberarsi dalla logica – rifiutando la comunità come obiettivo – a favore della comunicazione interna, della tautologia, della ricerca pura e della pura creatività.

L'arte colpita dalla poesia ha tentato di farsi scienza, uscendo dalla sua linea naturale del fare per entrare in quella del conoscere.

Questo, secondo Maritain, è il grande errore, l'aberrazione della poesia moderna, di liberarsi della poesia stessa.

L'arte del XIX secolo, infatti, dice Maritain, ha preso coscienza di sé ed ha scoperto che la poesia è al centro del suo processo; è perciò che si è allontanata dalla ragione; come pure ha preso coscienza del significato della bellezza, ma l'ha separata dall'Essere primo, tentando di conoscere la bellezza, finendo invece per profanarla, perderla, dimenticando il «fine oltre ogni fine» e sprofondando così nella vacuità, nella inattività.

È questo il caso di Rimbaud, che si dispera e chiude con la poesia, perché ha commesso l'errore di trasferirla dalla linea dell'arte, del fare a quella della morale, dell'agire, usando la poesia come mezzo per la vita, al contrario dell'errore commesso da Wilde, che ha considerato la vita mezzo per la poesia<sup>57</sup>.

Così la poesia moderna, sostiene Maritain, ha liberato l'immagine dal concetto, cioè si è liberata dai rapporti razionali e logici.

Così le parole non sono riferite ai concetti, ma si rifanno direttamente alle pulsioni intuitive dell'inconscio dello spirito.

La musicalità sensibile delle parole è un arcaismo, un anacronismo: ora si ricerca l'immediata musicalità delle pulsioni, con cui il fruitore entra presto in sintonia, risvegliando nella sua anima pulsioni affini.

Ogni forma di rappresentatività della natura è dunque ostacolo, come pure ogni codice convenzionale, ogni regola, ogni principio universale per l'arte che vuole essere libera ricerca, comunicazione interna.

Il pittore d'avanguardia del periodo tra le due guerre diviene così un alchimista, che trasforma gli aspetti naturali in un mondo diverso, di oggetti: per cui davanti ad un quadro non si è davanti ad esso, ma alla sua scena o al suo soggetto dipinto.

Questa è la grande menzogna, dice Maritain, dare l'illusione della natura a causa del conoscere fine a se stesso (*frui*), come è proprio della natura della scienza, e non invece per produrre l'opera servendosi della conoscenza (*uti*), come è nella natura dell'arte<sup>58</sup>.

La mistificazione conseguente turba il tradizionale ordine associologico con l'insinuazione di una mentalità più aperta, disinvolta e cinica, per cui

ad esempio la stessa figura umana può essere degradata, abbruttita, sfigurata – come succede per la scomposizione cubista e futurista – al solo scopo di cercare un nuovo modello di bellezza che non sia la natura da imitare, oppure un nuovo modello e basta, non rappresentativo, non espressivo, ma presentativo.

Maritain aggiunge che non si tratta di liberarsi *di* qualcosa – ad es. del passato, della trascendenza, del sistema delle arti –, ma di liberarsi *per* qualcosa: questa è l'autentica aspirazione dell'uomo<sup>59</sup>.

Infatti, nella mania di conoscere, l'arte ha perso di vista lo scopo vero – la bellezza trascendentale –, con la conseguenza inevitabile della dissoluzione dell'arte stessa come fatto umano e ci si è invece accontentati di liberarsi da quelli che erano considerati ostacoli – in realtà mezzi –, nella ricerca di un modello che in realtà è un surrogato della bellezza trascendentale, trovato nella sensibilità, nella comunicazione, per oggetti che sono solo cose e non più segni, reificazione, feticci, che hanno perduto la referenza con il contesto sociale per assumere una pregnanza simbolica<sup>60</sup>.

In ultima analisi il grande errore è stato quello per cui l'arte non è rimasta nella sua linea del fare ed il suo oggetto non si è coniugato con l'emozione e la fabbricazione, divenendo esso stesso una realtà nuova, da interpretare, come ha giustamente sottolineato Arnheim<sup>61</sup>.

Questa è la situazione di oggi, di un'arte che non è più tale, almeno nel senso tradizionale e comune del termine<sup>62</sup>.

Il motivo della rivoluzionarietà e della ribellione ad ogni sistema delle arti e dell'estetica come teorizzazione dottrinale dell'arte è dovuto, secondo Migliorini, al fatto che nel campo dell'estetica, accanto al giudizio universale, legato a principi e regole formulate dalla filosofia estetica, è sempre stato presente, costituendone la vulnerabilità ed insidiandone il dogmatismo, il giudizio singolare, quello cioè espresso in libertà ed autonomia dell'artista.

Ebbene il giudizio singolare prende ora il sopravvento, dichiarando l'illegittimità del giudizio universale, riducendo peraltro tutto all'arbitrio e al relativismo, con la conseguenza che ogni premessa sistematica e la definizione generale dei valori e dell'arte vengono considerati velleitari e inutili.

Questa è una tendenza generale di cui si risente in ogni campo del sapere umano – dalla pittura all'architettura, dalla musica alla letteratura – e motivata dalla diffusione dell'esistenzialismo, inteso come valorizzazione dell'individualità, del soggetto alla ricerca di un'autenticità nel profondo del proprio essere<sup>63</sup>.

Analizzando tale tendenza nella prospettiva maritainiana, si può affermare che, cadendo nell'arte contemporanea il collegamento tra l'arte stessa e l'Essere primo, il grado emozionale si abbassa notevolmente, dal livello spirituale a quello razionale a quello sensibile; mentre cresce proporzionalmente il fabbricare, lo sforzo di sollecitare il sensibile che però, non illumi-

nato dalla ragione rifiutata, risulta velleitario e illogico<sup>64</sup>.

Il diletto, l'emozione sono sempre presenti nell'arte contemporanea, ma non più correlate alla bellezza ontologica, bensì ad un suo occasionale surrogato: ora la rivelazione del mistero cosmico (nel surrealismo), ora il mito del progresso (nel futurismo), ora la notomizzazione, la scomposizione a volte schizoide della realtà allo scopo di conoscere inutilmente l'essenza (nel cubismo), e quindi sempre non risultati differenti da quelli che reclama lo spirito, che da ciò trae non più alimento, sostentamento, ma semplice vibrazione.

D'altronde, ammonisce Maritain, se si recide il collegamento con l'Essere primo, con la trascendenza, è naturale che il contingente, il fenomeno, non brillando di luce propria, finisce presto o tardi per oscurarsi.

Questo è ciò che accade attualmente all'oggetto della non arte che trova, dopo una febbrile ricerca in se stessa, il surrogato, l'illusione che si traduce in una fuga dalla realtà che peraltro incalza, con la sua logica meccanicistica.

L'operazione riduttiva è conveniente nell'ambito della metodologia scientifica della ricerca; risulta invece sconveniente non solo per l'arte, ma soprattutto per l'uomo, che pur continuando ad essere un punto di riferimento, viene però considerato in dimensioni parziali o comunque non adeguate al suo linguaggio personalistico: subcosciente per i surrealisti, attività meccanica per il futurismo e così via.

Perciò l'uomo, interlocutore occasionale per l'artista d'avanguardia, riceverà dall'opera d'arte un'emozione, un piacere sensibile proporzionale a quella parte della sua persona che ne viene coinvolta e ciò rinforzerà un'azione del fare (*feed-back*) altrettanto proporzionale.

Un altro elemento da sottolineare in questa esegesi artistica condotta attraverso le chiavi ermeneutiche maritainiane, è il concetto della comunità ideale estetica.

L'arte sempre, come del resto il sacro, ha favorito il sentimento di comunità, che per l'arte tradizionale è costituita dal rapporto di connaturalità tra l'Essere primo, l'artista-demiurgo, l'opera e il fruitore.

Intorno alla comunità ruotano per così dire altre agenzie sociali che svolgono funzioni di controllo, verifica e di richiesta, come la critica ufficiale, l'estetica filosofica ed i gruppi di orientamento o di estimatori.

La dinamica all'interno della comunità è di tipo verticale, alimentata nei due opposti sensi dal continuo flusso dell'energia emotiva spirituale dovuto alla presenza permanente della bellezza.

L'arte oggi ha invece frantumato il senso della comunità dapprima dimenticando, involontariamente, l'Essere primo, e poi unificando l'opera e l'artista in un rapporto di comunicazione interna, orizzontale, e di tipo esclusivistico, privatistico: l'arte vive per se stessa traendo da sé autarchicamente motivazione, sostentamento e rinforzo.

L'arte oggi è comunicazione, non più comunità<sup>65</sup>.

Maritain indica la strada per superare l'errore, riproponendo la via della tradizione, sgombrata da elementi non pertinenti o non più adeguati.

Due sono le vie praticabili per realizzare l'abito artistico: la *via inventionis* e la *via disciplinae*. La prima riguarda l'artista che si scopre tale e da solo accresce la sua virtù d'arte attraverso l'intuizione di regole o vie determinate personali: Giotto ne è un esempio illustre.

La seconda è quella della scuola, del maestro e della tradizione, fatta di mezzi e tecniche sperimentati da altri: Mozart ne è un'incarnazione<sup>66</sup>.

L'arte, sostiene Maritain, deve educare l'uomo integrale, promuovendo la sua cultura e la sua socialità, affinandone le facoltà sensibili ed intellettive.

Deve insegnargli a tendere alla perfezione della vita umana, che è pienezza nella libertà dello spirito, attraverso il ritrovato sentimento del comunitario.

Di tale comunità ideale e spirituale, si trovano concretizzazioni nel mondo del lavoro e nel sociale in genere, che per Maritain rappresentano modelli da seguire.

Infatti, «proprio perché l'arte è una virtù dell'intelletto pratico, il modo d'insegnamento che le conviene per natura è l'educazione-apprendistato, il noviziato operativo sotto un maestro e di fronte al reale, non le lezioni distribuite dai professori»<sup>67</sup>.

Con questo non solo riconosce all'artigianato il primato dell'insegnamento-formazione dei giovani, ma lo segnala come depositario della tradizione più pura dell'arte per una eventuale ed opportuna ripresa della linea ortodossa del fare.

La bottega-scuola del maestro artigiano ritorna ad essere così la sede ideale della comunità d'arte come era nell'antichità, nel medioevo e nel rinascimento.

Pertanto, con Dorfles relativamente all'arte autenticamente attuale e all'arte di derivazione dal passato ed inattuale si può ammettere che se per arte attuale si intende – come si dovrebbe – il perdurare e coesistere delle avanguardie con movimenti contemporanei quali l'arte segnica e gestuale, l'arte informale e la pittura materica, lo spazialismo, l'arte cinetica, la pop art, l'arte concettuale, l'arte materica, l'arte ecologica con la land art e la earth art (con la conseguenza del perdurare della tendenza negativa della non arte), per arte di derivazione dal passato non può che intendersi autenticamente l'artigianato. In esso l'arte tradizionale nell'infuriare della rivoluzione delle avanguardie si è per così dire nascosta, rinfocolando l'entusiasmo e la vocazione per l'espressione e la rappresentatività, producendo spontaneamente il rifiorire delle piccole attività artigianali di tipo artistico e tradizionale<sup>68</sup>. L'attecchimento e la rifioritura dell'arte in artigianato hanno spinto l'intervento verso nuovi sistemi di progettazione e produzione per la

piccola serie: il 'craft' design. Orbene si può ipotizzare che proprio il design in questo secolo abbia fatto da filtro tra la non arte da un lato e l'arte tradizionale e l'artigianato dall'altro: perché il design sostenuto dall'avanguardia – costruttivismo, de stijl, pop art – soprattutto in termini di ideologia e di pubblicizzazione, ha saputo convertire la sua carica utopica e rivoluzionaria in una promessa di progettazione industriale e artigianale in cui l'arte, la non arte, la tecnica e la scienza trovano modo di concorrere interdisciplinariamente per il progresso della società e lo sviluppo dell'uomo<sup>69</sup>.

In questo modo il design ha saputo conquistarsi un rilevante spazio nel panorama estetico contemporaneo.

Negli anni '80 dunque, così come si avverte dappertutto la ripresa del sentimento religioso, si assiste parimenti al risveglio del valore estetico con un rinnovato gusto per le cose belle, funzionali e progettate a misura d'uomo, nel rispetto cioè della dimensione e della dignità umana: con la nuova proposta del design, l'emozione e la fabbricazione hanno trovato la loro sede naturale e l'agile attuazione nell'oggetto di produzione industriale<sup>70</sup>.

L'artigianato, dalla spontanea collaborazione con l'arte e il design, trova nuovo impulso per concorrere con la grande industria e qualificare il suo intervento di servizio e di produttività.

Oltre al design un'altra operazione di ricucitura delle due tendenze – apparentemente opposte ma in realtà complementari – della non arte e dell'arte tradizionale è rappresentata dal recente movimento dell'arte ecologica, che pur muovendo dall'ambito concettuale ed improntato ad un approccio metodologico concettuale e di rifiuto del *medium* artistico tradizionale, ricerca nuove possibilità espressive nell'oggetto tradizionale – la natura – andando ad osservarlo non a scopo edonistico, ma di critica dell'intervento umano<sup>71</sup>.

La natura dunque, anche se per scopo non estetico, ma antropologico ed ecologico ritorna ad essere l'elemento centrale dell'evento artistico.

A proposito del design Maritain, nel definire l'arte, esprime un concetto assai vicino ed anticipatore: «L'arte va presa per *ordinem et conformitatem ad regulas artis* ossia, che ogni opera d'arte deve essere logica. In ciò sta la sua verità. Deve immergersi nella logica: non nella pseudo-logica delle idee chiare e nemmeno nella logica della conoscenza e della dimostrazione, ma nella logica operaia, sempre misteriosa e sconcertante, quella della struttura del vivente e della geometria intima della natura»<sup>72</sup>.

Riprendendo poi Fenelon cita un suo brano dai *Discours à l'academie*. «Non bisogna ammettere in un edificio alcuna parte adibita al solo ornamento; ma, mirando sempre alle belle proporzioni, si devono volgere in ornamento tutte le parti necessarie a sostenere un edificio»<sup>73</sup>.

In questo contesto Maritain aggiunge che l'orpello è inutile e brutto, perché illogico, cioè tutto falso: «Deus non eget nostro mendacio»<sup>74</sup>. Inoltre si pone il problema dell'utile e citando le idee di Le Corbusier conclu-

de dicendo che la legge dell'utilità è sottesa a quella della matematica e più ancora a quella della logica.

È essa infatti, che fa il valore estetico dell'utile.

Dunque la situazione attuale del mondo dell'arte può essere riassunta nel modo seguente: la ventata rivoluzionaria ha eliminato tutto quanto era dogmatico e rigido nell'evoluzione del fenomeno estetico rispetto al progresso della civiltà e dell'uomo; parallelamente a ciò l'arte tradizionale e l'artigianato hanno saputo conservare i valori più autentici dell'umana espressione.

Proprio sul terreno dell'industrial design si attua oggi l'incontro-scontro dell'utopia rivoluzionaria con la tradizione in arte; si concreta sulla linea ortodossa del fare, attraverso un oggetto in cui l'emozione fondamentale e il fabbricare sono tradotti in termini di forma e funzione e garantiti da una metodologia scientifica della progettazione dove ritrovano il giusto posto sia la ragione, che la logica, che la natura e dove soprattutto la «recta ratio factibilia» controlla l'intenzionalità creatrice dell'artista-progettista, tendente al fine del «bonum operis»: tutto questo è appunto il design.

Oggi non si può più dunque ammettere la separazione tra arti belle e arti utili, tra arti liberali e arti servili, perché proprio nella prospettiva del progetto disegnativo l'opera d'arte risulta frutto sia della pura costruzione spirituale che del lavoro del corpo<sup>75</sup>.

Ormai l'arte – o come altro si vorrà chiamare l'intervento dell'uomo atto a fabbricare oggetti per procurare il diletto dell'anima su imitazione del diletto trascendentale – è un fatto unico ed universalmente inteso.

Ciò è vero sia per la tendenza utopica della non arte, che sembra stia uscendo dall'atteggiamento di aseità, indipendenza assoluta e che negando l'arte la riafferma, sia per l'arte di tradizione che incoerenza con se stessa l'ha sempre affermata e l'afferma.

L'una e l'altra tendenza nel reciproco incontro-scontro, hanno tenuto vivo l'interesse per l'arte che comunque è sempre espressione umana e perciò degna di valore e di valorizzazione.

A conclusione della riflessione sulla concezione estetica maritainiana si può affermare che Maritain lungo tutta la sua indagine estetica durata quaranta anni ha analizzato temi fondamentali: il rapporto tra l'arte e la natura, con la conseguente teoria dell'arte come imitazione; il rapporto tra l'arte e l'uomo, con la conseguente teoria dell'arte come creazione, infine la funzione dell'arte, con la conseguente teoria dell'arte come costruzione, in cui l'opera dell'uomo e quella della natura si incontrano e si integrano armonicamente.

Con ciò Maritain ha fatto una deroga alla tendenza generale del nostro secolo per cui le teorie estetiche abbiano non più la pretesa di rappresentare le essenze in assoluto dell'arte, ma la soluzione del problema fondamentale, cioè singolarmente si riferiscono rivendicando anche all'ambito

dell'estetica, la teoria del relativismo (per cui ogni teoria contribuisce alla ricerca della verità dal proprio particolare punto di vista).

Infatti, Maritain ha puntato decisamente all'essenza dell'arte affrontando ed esaurendo perciò l'intera problematica e proponendo una concezione estetica, umanistica ed anticonformistica.

#### NOTE BIBLIOGRAFICHE

- 1 GALEAZZI G., *Il personalismo estetico di Jacques Maritain*, in "Otto/Novecento", n. 6, a. VI (1982), p. 77.
- 2 Le tre componenti del bello tomista: *claritas, integritas, debita proportio*.
- 3 MARITAIN J., *Art et scolastique*, quatrième édition, Paris, Desclée De Brouwer, 1965, (tr. it. del testo di A. Pavan; delle appendici di P. Nepi; delle note di M. Ivaldo, *Arte e scolastica*, Brescia, Morcelliana, 1980, p. 58).
- 4 MARITAIN J., *Creative Intuition in Art and Poetry*, s.l. Pantheon Books, a.s., (tr. it. di C. Bussola; G. Tansini, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Brescia, Morcelliana, 1957, p. 174).
- 5 MARITAIN J., MARITAIN R., *Situation de la Poésie*, s.l., Desclée de Brouwer, 1938 e 1964, (tr. it. di Matilde Mazzolani, *Situazione della Poesia*, Brescia, Morcelliana, 1979, p. 23).
- 6 MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., p. 3. La poesia per Maritain è il contesto in cui l'arte nasce, si alimenta e produce, con l'obiettivo di fare un'opera buona e bella. Mentre oggi a noi può sembrare strano una distinzione tra poesia e arte e addirittura una dipendenza della seconda dalla prima, dobbiamo considerare che per Maritain la poesia è intesa nel senso antico del termine e più comprensivo, non solo come ispirazione, ma anche come vaticino, profezia, e in tale veste essa è alla base di tutte le arti.
- 7 Per Maritain la virtù d'arte è *habitus*, la facoltà intellettuale propria del fare secondo la concezione aristotelico-tomista.
- 8 MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., p. 188.
- 9 *Op. cit.*, p. 125.
- 10 *Op. cit.*, p. 332.
- 11 MARITAIN J., *The Responsibility of the Artist*, New York, Charles Scribners Sons, 1960 (tr. it. Suore Benedettine di S. Magno, *La responsabilità dell'artista*, Brescia, Morcelliana, 1973, p. 10).
- 12 A proposito del produrre San Tommaso, come già Aristotele, all'interno del campo dell'arte distingue le arti liberali ed autonome con fine interno, da quelle servili, con fine esterno ed eteronome: la distinzione avviene attraverso la discriminante del lavoro razionale e corporale, che però non ne impedisce la reciproca compenetrazione, attendendone l'opera con differente impegno, la forma è alla funzione. Plotino invece approfondisce la distinzione tra arti che aiutano la natura, assecondandone l'indole (come medicina e agricoltura) in quanto legate al principio dell'*ars cooperativa naturae* (citato da Maritain J. *Arte e scolastica*, op. cit., p. 43); e arti che contrastano la natura fabbricando oggetti in cui la forma esterna non è espressione della materia, ma viene ad essa imposta (come avviene nella scultura).

<sup>13</sup> MARITAIN J., *Arte e scolastica*, op. cit., p. 52.

Nella tradizione antica e scolastica la conoscenza, sia intuitiva che razionale, è dominata dall'intelletto umano che opera attraverso l'arte giudicativa o speculativa con funzione di giudicare che l'amore del sapere, tendendo al vero e alla scienza. L'emozione risultante è godere della conoscenza: *frui*.

È questo l'ambito della conoscenza razionale o di astrazione concettuale, dell'ordine speculativo, teoretico; qui opera la virtù della scienza. L'intelletto però opera anche attraverso l'arte dispositiva o imperativa, con funzione di dirigere la conoscenza e servirsi in vista di un'azione: *uti*.

È questo l'ambito dell'ordine pratico, che si divide nella sfera dell'agire - ordine morale - in cui domina la virtù della prudenza ed il cui fine è il bene e nella sfera del fare - ordine artistico - in cui domina la virtù d'arte ed il cui fine, disinteressato è il bello.

Ora mentre la scienza tende al bene della verità e la prudenza al bene dell'operaio, l'arte tende al bene dell'opera.

Siccome poi il vero, fine della scienza, è in relazione soltanto alla conoscenza astrattiva e concettuale, mentre il bene fine della prudenza, è in relazione soltanto alla tendenza, cioè all'aspetto affettivo o emozionale del soggetto, così il bello estetico, fine dell'arte (e non il bello trascendentale fine della poesia) è in relazione sia alla tendenza affettiva, che alla conoscenza. È per questo che anche Kant parla di *behaglichkeit* (citato da VANNI ROVIGHI S., *Elementi di filosofia*, Brescia, La Scuola, 1964, p. 203).

Così pure Maritain parlando del bello dice che occorre «conoscenza intuitiva e diletto» (citato da MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., p. 174), conseguentemente all'aforisma di San Tommaso del bello: *pulchrum est id quod visum placet*, in cui il concetto di *visum* (e non già di *cognitivum*, che richiederebbe conoscenza razionale astrattiva) rappresenta la conoscenza intuitiva, mentre il concetto di *placet* indica la tendenza affettiva.

Così Maritain postula il coinvolgimento della scienza e della morale dell'estetica, anche se nel rispetto dell'autonomia delle parti.

In altre parole il concetto di bello implica in qualche modo quello di vero e di bene, come pure la virtù d'arte implica nell'uomo che l'alberga, l'interconcessione con le virtù della scienza e della prudenza. Le virtù intellettuali tomiste infatti - scienza, prudenza e arte - operando in un medesimo campo - la mente umana - vanno temperate e dirette dalla luce della ragione che dirige la tendenza affettiva (*appetitus*) e giudica i risultati della conoscenza proponendosi ora come *recta ratio agibilia*, ora come *recta ratio factibilia*, a seconda della linea che la ragione pratica: della conoscenza, della morale, dell'arte. Perciò pur essendo la scienza, la morale e l'arte ambiti autonomi e distinti, ma avendo per soggetto l'uomo, si trovano ad incontrarsi e scontrarsi in un rapporto dialettico-dialogo.

Le regole che disciplinano la scienza sono determinate, fisse; quelle che disciplinano la prudenza sono arbitrarie e contingenti, mentre quelle dell'arte sono miste: l'arte infatti, ha regole fisse, ma sovente ricorre anche a quelle contingenti.

Dunque il piacere estetico è disinteressato perché è piacere di conoscenza, visione contemplazione dell'oggetto e non suo possesso.

Maritain come San Tommaso mette in evidenza che la concupiscenza, l'amore interessato tende a dominare, ad impadronirsi dell'oggetto distruggendone la natura.

Per cui nell'arte il piacere estetico dovrà sapersi contenere nella visione contemplativa dell'oggetto d'arte o meglio soggetto: la bellezza, per non vituperarla, invece goderne

l'emozione spirituale, il diletto. Questo è il contesto concettuale su cui si edifica la concezione estetica maritainiana.

<sup>14</sup> Il concetto maritainiano di forma richiama alla memoria quello manzoniano di orma.

Dall'Ode 5 *Maggio*:

«... Noi chiniam la fronte al Massimo

Fattor, che volle in lui

del Creator suo spirito

più vasta orma stampar...».

<sup>15</sup> L'opera d'arte diviene il veicolo di manifestazione del riflesso della bellezza ontologica (diafania).

L'arte, virtù dell'intelletto pratico, è il processo per cui la bellezza ontologica si manifesta nei suoi aspetti fondamentali (epifania): splendore, unità, proporzione, in ottemperanza ad un'aspirazione naturale dell'uomo, del suo sentimento creaturale, proprio di chi collabora alla testimonianza della manifestazione dell'amore di Dio (teofania).

<sup>16</sup> MARITAIN J., *Arte e scolastica*, op. cit., cap. III.

<sup>17</sup> Cfr. MARITAIN J., *La responsabilità dell'artista*, op. cit., cap. II.

<sup>18</sup> Cfr. MARITAIN J., op. cit., cap. III.

<sup>19</sup> Cfr. MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., p. 329.

<sup>20</sup> Cfr. MARITAIN J., *Situazione della poesia*, op. cit., p. 11. In proposito Raissa Maritain sottolinea: «Questo senso poetico è tutt'altra cosa che il senso intelleggibile, così come l'anima di un uomo è tutt'altra cosa che il suo discorso; ... esso è sostanzialmente legato alla forma, immanente all'organismo delle parole, immanente alla forma poetica» (ivi).

<sup>21</sup> Per i platonici è lo *splendor veri*, per Sant'Agostino è lo *splendor ordinis*: cfr. MARITAIN J., *Arte e scolastica*, op. cit., p. 25.

<sup>22</sup> Cfr. MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., p. 174.

<sup>23</sup> La differenza tra bello di natura e bello d'arte può risultare ad esempio dal fatto che una mutilazione in natura è brutta, mentre in un'opera d'arte è ugualmente bella (vedi ad esempio i bronzi di Riace, la Nike di Samotracia, il torso di Belvedere).

<sup>24</sup> Cfr. MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., p. 174.

<sup>25</sup> Per illustrare più approfonditamente la questione Maritain fa l'esempio dei generi letterari: nel poema si manifesta soprattutto il senso poetico, perché «il poema fa come esso è» (MARITAIN J., *L'intuizione creativa ...*, op. cit., p. 430); nel genere teatrale invece si manifesta l'azione drammatica, perché il dramma è nel farsi (ibidem); nel romanzo parimenti si manifesta la struttura armonica, perché «il romanzo è e fa nel riempire il suo spazio» (op. cit., p. 431).

Nella commedia di Dante la poesia è allo stato sommo, in quanto coesistono poema, dramma e romanzo e dunque i tre elementi della bellezza dell'opera di arte sono contemporaneamente presenti nel grado massimo.

<sup>26</sup> Soprattutto è da evidenziare l'apertura della concezione maritainiana alle diverse situazioni culturali, religiose, etnologiche, l'inclinazione tipicamente ecumenica di osservare la bellezza spirituale nelle religioni e nelle arti orientali (che però non brillano della luce della rivelazione), in cui l'uomo e la natura sono insieme stretti in un atteggiamento di riverenza, in ossequio allo Spirito Supremo.

<sup>27</sup> Cfr. MARITAIN J., *Arte e scolastica*, op. cit., cap. VIII.

<sup>28</sup> Cfr. MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., pp. 262-263.

<sup>29</sup> Qui il significato del termine «progettazione» è comprensivo di tutto il processo artistico: l'intuizione e l'ispirazione, ovvero l'emozione e la fabbricazione.

<sup>30</sup> Citato da EVDOKIMOV P. N., *L'arte de l'icone. Theologie de la beauté*, s.l., Desclèe de Brauwert, 1972, (tr. it. di P. Giuseppe da Vetràlia, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, 2<sup>a</sup> ed., Roma 1981, p. 44).

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., p. 181.

<sup>33</sup> Cfr. DEWEY J., *Art as experience*, s.d., (tr. it. di Corrado Maltese, *L'arte come esperienza*, Firenze, La Nuova Italia, 1951).

<sup>34</sup> Cfr. MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., p. 56 e sgg.; cfr. anche *idem*, *Situazione della poesia*, op. cit., p. 78, nota 22: «L'esperienza poetica esige di svolgersi in attività artistica perché essa domanda come tale di prender forma nel poema, di divenirvi completa e manifesta, frutto per lo spirito e rivelata a se stessa, e oggetto di coscienza. Già nell'artigianato l'arte volge in delusione, sia della fabbricazione in serie, sia dell'inutile capolavoro se non nasce da qualche intuizione dinamica che, benché chiusa nei limiti di un genere — arma, gioiello, tappeto, ceramica, qualsiasi lavoro da fare — scopra al cuore il mondo delle forme e meriti in qualche modo d'essere chiamata poetica, come le consecuzioni del senso meritano già d'essere chiamate *ratio*.

Nel poeta, al cui linguaggio (musica, pittura, danza, architettura o poesia) la bellezza apre, perché trascendentale, l'infinito dell'essere e della creazione, l'arte è menzogna se lungo tutto il suo atto essa non rimane strumento dell'esperienza poetica e attraversata dalla sua vita. O piuttosto — sia che sembri tutta istintiva, e come emergente dall'inconscio, sia che conosca tutta la carica di scienza e di intelligenza, di pazienza, di volontà, d'astuzia e di calcolo che fa di essa una perfezione della ragione operaia — essa non è altro, invero, che l'esperienza poetica stessa in atto di dare umanamente il suo frutto».

<sup>35</sup> Cfr. HEIDEGGER M., *Holzwege*, s.l., 1950 (tr. it. «L'origine dell'opera d'arte», in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968).

<sup>36</sup> Cfr. FREUD S., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, 2 voll., Torino, Boringhieri, 1969 (tr. it.).

<sup>37</sup> Cfr. LUKACS G., *Frühe Schriften zur Aestetik (1912-18)*, (tr. it. di Luisa Coeta, *Filosofia dell'arte*, 2 voll., Milano, Sugar 1973).

<sup>38</sup> Cfr. MARITAIN J., *La responsabilità dell'artista*, op. cit., cap. III.

<sup>39</sup> Cfr. ADORNO T., *Philosophie der neuen musik*, Tubinga, 1949 (tr. it. *Filosofia della musica moderna*, Torino, Einaudi, 1959).

<sup>40</sup> ARNHEIM R., *Toward a Psychology of Art*, s.l., The Regents of the University of California, 1966 (tr. it. di Renato Pedio, *Verso una psicologia dell'arte*, Torino, Einaudi, 1969, p. 15).

<sup>41</sup> MARITAIN J., *Frontières de la poésie et autres essais*, Paris, Louis Rouart et Fils, 1935 (tr. it. di Guido Stella, *Frontiere della poesia e altri saggi*, Brescia, Morcelliana, 1981, p. 21).

<sup>42</sup> MORRA G., *Dio senza Dio. Ateismo - secolarizzazione, esperienza religiosa*, Bologna, Patron 1970, pp. 115 e sgg.

<sup>43</sup> OTTO R., *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, Verlagsbuchhandlung C. H. Beck'sche - Oscar Beck, 1936 (tr. it. di Ernesto Bonaiuto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea di divino e la sua religione al nazionale*, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 17).

<sup>44</sup> Per San Tommaso il bello ha valore trascendentale, partecipando alla natura trascendentale del bene che è annoverato dagli antichi fra i trascendentali: *res, ens, unum, aliquid, verum, bonum (pulchrum)*.

<sup>45</sup> Assunta la comunanza di natura fra il sentimento del sacro e quello del bello, o sentimento estetico, si può ora analizzare il percorso speculativo affrontato da Otto per de-

scrivere il sacro ed analogicamente intuire la portata del bello.

Sacro, santo vuol dire, afferma Otto, il buono perfetto (come sostiene anche Kant), e ancora qualcosa di più: oggi ha un significato completo, pregno, risultato di operazioni successive linguistiche e semantiche; un tempo però non aveva denotazioni morali, né razionalistiche, significava soltanto sentimento che si prova di fronte alla presenza misteriosa dell'Essere, dello Spirito. Otto allora, nel tentativo di recuperare il significato primitivo e originario del termine, riduttivo rispetto all'accezione moderna, conia un neologismo: il *Numinoso*.

Il numinoso è quell'oggetto pensato che provoca un sentimento «sui generis». Il sentimento, purificato di tutte le incrostazioni storiche e dei sentimenti ideologici secolari, evidenzia una stretta correlazione con il significato di divinazione usato da Maritain per descrivere quella speciale facoltà di intuire, di «indovinare» la realtà nascosta, misteriosa, come attraverso un vaticinio o una profezia.

Il sentimento del numinoso ed il sentimento divinatorio hanno infatti in comune il rischio dell'imprevisto, dovuto all'atteggiamento del «curiosare», «celiare» con il mistero per entrare in familiarità; e ciò non per la smania di conoscere e violare il mistero, ma per dare testimonianza dell'amore dello Spirito. È questo l'atteggiamento proprio del *vates* latino, del sacerdote, ministro del culto e della liturgia rituale, ma anche dell'artista, perché tutti demiurghi, mediatori tra la verità e la sua rappresentazione nell'umana natura. Al proposito Maritain così si esprime: «Poesia questa divinazione dello spirituale nel sensibile, che si esprime a sua volta nel «sensibile» (MARITAIN J., *Frontiere della poesia e altri saggi*, op. cit., p. 17). E ancora, «Poesia ... quella intercomunicazione fra l'essenza interiore delle cose e l'essenza interiore della creatura umana che è una specie di divinazione (come venne chiaramente compreso nei tempi antichi: il *vates* latino era un poeta e nello stesso tempo un indovino)» (MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., p. 3).

In realtà la connaturalità è l'elemento che pone in relazione il poeta con lo Spirito, nel senso che nella misura in cui il poeta come uomo si conforma secondo le esigenze dello Spirito, riuscirà ad entrare in sintonia con Lui e a vivere in una dimensione particolare che può appartenere alla profezia, alla mistica, fino alla santità.

L'arte in tal modo non è soltanto un'attività, un rito vuoto, ma l'atteggiamento del fare ispirato al «sensus divinitatis», come dice Calvino «quaedam divini numinis intelligentia». Così l'arte diviene un'operazione di familiarizzazione con il mistero, di addomesticamento, di avvicinamento per propiziare la sorte futura, come era la religione per i Romani e come in parte era l'arte nel Medioevo, allorché si proponeva ossequio, ringraziamento a Dio onnipotente e misericordioso.

La natura del numinoso o sentimento del sacro è intricata, complessa, convulsa, non sempre decifrabile, proprio come è per il sentimento estetico, almeno quello che si prova di fronte ad un'opera d'arte dell'antichità classica.

Otto distingue alcuni sentimenti elementari componenti il numinoso individuabili attraverso evocazioni sentimentali di esperienze passate analoghe, relative alle diverse manifestazioni dello Spirito nel tempo e nello spazio (hic et nunc).

Otto dapprima individua ed enuncia il sentimento creaturale (di cui già aveva trattato il filosofo Schleiermacher); quello che dà il senso della propria nullità di fronte alla potenza del numinoso. È il senso di dipendenza, di figliolanza, di creaturalità (qui si può scorgere l'analogia con il sublime dinamico kantiano). Poi Otto individua il sentimento del *mysterium* che indica il nascosto, il non manifesto, lo straordinario. Di esso si può

fare esperienza ma non conoscenza razionale, si può tentare di chiarirlo attraverso la discussione facendolo «risuonare», che tra l'altro aiuta ad annullare gli effetti secondari della paura, dello smarrimento.

A fianco Otto rileva il sentimento del *tremendum*: non è solo il tremore, il timore, la paura di fronte alla «potestas»; è una reazione emotiva evidente, a volte congiunta al brivido, alla pelle d'oca, caratterizzante comunque il segno di riverenza, di ossequio.

È quello che gli antichi chiamavano «santificare una cosa nel proprio cuore» dice Otto, avvolgerla cioè in uno speciale sentimento di tremebonda riverenza.

L'inorridire è il primo apparire del mistero sullo schermo dei sentimenti.

Poi Otto distingue il sentimento del *fascinans*: è l'elemento dell'attraente, dell'accattivante, riguarda il dionisiaco (contrapposto all'apollineo) dell'efficacia del numinoso.

Il *fascinans* ed il *tremendum*, elementi negativi e positivi rispettivamente, si mescolano in un'armonia contrastante che rende specialissimo, «sui generis» il sentimento del numinoso.

Infine, Otto scorge il sentimento del *portentoso* che è relativo allo spaventoso, all'inquietante conseguente alla manifestazione misteriosa del numinoso.

<sup>46</sup> MARITAIN J., *Arte e scolastica*, op. cit., passim.

<sup>47</sup> EVDOKIMOV P. N., *op. cit.*, passim.

<sup>48</sup> «La bellezza costituisce perciò una delle facce della trinità ideale del vero, del buono e del bello.

L'artista porta la sua luce nell'oscurità, egli non riproduce né copia, bensì crea delle forme sensibili, ricettacoli di un contenuto ideale.

Nel suo momento culminante, l'arte aspira alla visione dell'essere integrale del mondo come deve essere nella sua perfezione; l'arte abbozza una approssimazione al Mistero ontologico.

La percezione intuitiva della bellezza è già una certa vittoria creatrice sul caos e sulla bruttezza» (EVDOKIMOV P.N., *op. cit.*, pp. 44-45).

<sup>49</sup> La figura del Cristo è secondo Evdokimov, la più alta manifestazione della bellezza ontologica, perché in lui si conciliano e si integrano la bellezza umana e quella divina nella sua natura teandrica. «La natura ordinata, deificata fa vedere la bellezza di Dio attraverso il volto umano del Cristo» (EVDOKIMOV P.N., *op. cit.*, p. 50).

<sup>50</sup> Cfr. MARITAIN J., *La responsabilità dell'artista*, op. cit., p. 23.

<sup>51</sup> Cfr. MARITAIN J., *Arte e scolastica*, op. cit., pp. 11-12.

<sup>52</sup> MARITAIN J., *La responsabilità dell'artista*, op. cit., p. 58.

<sup>53</sup> MARITAIN J., *Frontiere della poesia e altri saggi*, op. cit., p. 76.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 83.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 91.

<sup>56</sup> MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, op. cit., pp. 77-78.

<sup>57</sup> Cfr. MARITAIN J., *Frontiere della poesia e altri saggi*, op. cit., pp. 23-24.

<sup>58</sup> Cfr. MARITAIN J., *Arte e scolastica*, op. cit., p. 50.

<sup>59</sup> La libertà infatti è una facoltà dell'anima, che si attiva in presenza di un obiettivo (libertà per) per il quale gli ostacoli, i condizionamenti si superano o si eludono (libertà da) con la volontà, la determinazione illuminata dalla ragione (libertà di).

<sup>60</sup> Come sostengono anche Adorno e Lukacs.

<sup>61</sup> Nella sua riflessione estetica, Migliorini così si esprime sull'arte dei nostri giorni: «Oggi è difficile discorrere d'arte, perché l'arte ha fatto e fa di tutto per negarsi, per dichiarare la propria inesistenza» (MIGLIORINI E., *L'estetica contemporanea*, Firenze, Le Monnier, 1980,

p. 124).

E ancora «L'arte, si ribella al sistema, si impossessa del negativo, opera sotto il segno della sottrazione, del rovesciamento, della fuga» (op. cit., p. 125), e perciò l'arte diviene irricognoscibile, non ha più oggetto, si sostituisce alla filosofia estetica, alla critica.

Dorfles ancora, parlando di arte contemporanea, così afferma: «La distinzione... non si pone, per me, tra astrattismo e figurativismo, tra oggettualismo e concettualismo, ma tra arte autenticamente attuale ed arte di derivazione dal passato e inattuale» (DORFLES G., *Ultime tendenze nell'arte oggi*, 2<sup>a</sup> ed., Milano, Feltrinelli, 1973, 1<sup>a</sup> ed., 1961, p. 17.

<sup>62</sup> Ma come si è giunti a questo? È ormai universalmente accettato che l'arte moderna, cioè un nuovo modo di fare arte e di guardare l'opera si avvia in Francia nella seconda metà del secolo diciannovesimo.

«L'impressionismo propone la 'visione esatta', il realismo, riportare sulla tela ciò che si vede e basta» in modo analogo alla fotografia, come sosteneva Monet, con l'intervento anche di altre scienze.

L'artista diviene indipendente: dal realista Gustave Courbet in poi, l'artista non è più vincolato al sociale: ed inoltre si accende il gusto per la composizione fine a se stessa in cui grande importanza assumono meccanismi percettivi quali: il movimento delle figure, lo spazio, il tempo, la luce in rapporto alla struttura, ed il colore diviene un mezzo espressivo notevole con Monet e Manet.

Con Cezanne ed il post-impressionismo si avvia il movimento moderno di avanguardia, che assegna grande importanza alla scomposizione.

Il mondo dell'arte si capovolge: l'interesse dall'oggetto passa al soggetto; dal fenomeno di osservazione al meccanismo della percezione; dall'arte come ricerca tecnica, come comunicazione interna. Proprio l'arte di Monet, dopo il 1889, arriva a conseguenze informali, per cui il quadro non è più costruito attraverso precisi riferimenti formali quali colori, fatti, strutture: a volte, come in Cezanne e Monet, il colore diviene l'unico protagonista della scena pittorica.

In questo modo l'arte si modernizza, ribellandosi al sistema.

Tutto viene messo in discussione: i principi e gli ideali dell'arte e la facoltà del bello, la classificazione delle arti, il prestigio delle opere, la dignità dell'artista, l'autorità della critica, il rispetto degli oggetti conservati nei musei.

Il sistema perciò, subisce una reale rivoluzione ad opera del post-impressionismo (1888-1899), dall'espressionismo dapprima e poi dal divisionismo (1899-1904), dal fauvismo (1905-1907), dal futurismo (1910-1918), dal cubismo (1907-1914), dal dadaismo (1915-1922), dall'astrattismo (dal 1910 fino ai giorni nostri), dal surrealismo (dal 1924 in poi). Comunque, rivoluzione a parte, il movimento moderno crede ancora nell'arte e l'intervento di questi artisti indipendenti e «ribelli» si mantiene ancora all'interno del «recinto sacro».

<sup>63</sup> Così ad esempio *L'Art poétique* di Boileau (1647) oppure il *Trattato di architettura* di Fenelon (1714) non hanno più valore e con loro tutto il passato. Il salto brusco e definitivo fuori del «recinto sacro» lo compie Duchamp, il quale nel 1914 prende un oggetto d'uso, senza particolari valenze artistiche o tradizionali, in base al suo giudizio singolare ed arbitrario (perciò fuori di ogni poetica o estetica), decreta opera d'arte lo scola-bottiglie, creandogli intorno la conveniente aurea che si conviene all'oggetto d'arte e collocandolo nel proprio studio di artista. Si apre così una strada fatta di oggetti banali: attaccapanni, pale, orinatoiri, che lasciano sgomenti e meravigliati sia l'avventore che l'estimatore d'arte.



Da allora l'arte continua il suo canto di negazione, risultando sempre più presentativa e niente affatto espressiva.

L'uso della «performance» è sintomatico: l'accento qui non è più sull'espressione dell'artista, ma sul rito che egli compie alla maniera del sacerdote che non esprime se stesso, ma compie appunto un rito. Tutto si consuma in completa antologia, autoriflessione, vacuità ed isolamento.

Lo stesso procedimento d'arte è di riduzione: infatti si concentra tutto sull'artista che, come nella performance presenta se stesso, riducendo tutto il resto – arte, opera, spazio, critica, pubblico, l'artista medesimo – ad unico e completo evento d'arte: la presentazione e il movimento del proprio corpo.

Così l'estetica non ha più valore e la critica, se vuole continuare a vivere, deve imitare l'arte negandosi.

In questo secolo l'arte ha subito di continuo un'operazione riduttiva: «se il cubismo aveva scomposto l'oggetto della rappresentazione, che pure rimaneva evidente, l'arte astratta ha sottratto l'elemento figurativo al dipinto tradizionale, la musica futurista «dei rumori» l'elemento strumentale, la dodecafonìa, il tonalismo, Dada qualsiasi residuo vi potesse essere di ragionevolezza, ... Fino a giungere ad azioni emblematiche come l'informale, che nella stessa titolazione nega la nozione tradizionale di forma, e fino alle posizioni estreme (e abbastanza recenti) del minimalismo e del concettualismo, nell'ambito del quale qualsiasi supporto materiale dell'opera scompare per essere sostituito semplicemente da una frase» (MIGLIORINI E., *op. cit.*, pp. 134-135).

In proposito Maritain sottolinea: «La proprietà di dispensare gioia, di dilettere, implicata nella nozione del bello è essa stessa – non lo si dimentichi – di ordine trascendentale e analogico, e non potrebbe, senza grave controsenso, venire ricondotta al solo piacere sensibile o al bene dilettevole assunto in quanto opponendosi alle altre specie di bene. ... È dunque perché il diletto implicato dal bello è d'ordine trascendentale e analogico, che la diversità dei modi di questo diletto, e delle forme della bellezza, non impedisce per nulla l'oggettività di questa ultima» (MARITAIN J., *Arte e scolastica*, *op. cit.*, pp. 130-131). Infatti, aggiunge ancora Maritain, «il surrealismo ha separato la conoscenza poetica dalla bellezza e da ogni fine trascendentale. Il fine ultimo è il centro, allora, può essere solo l'uomo e la rivelazione dell'uomo, provocata dalla disorganizzazione di tutto il suo organismo psichico e morale, liberando i poteri magici dell'inconscio. E la rivelazione genuina alla quale mira la poesia – quella rivelazione, in un'opera d'arte, delle profondità spirituali della soggettività umana risvegliate al mondo dell'emozione intuitiva – diviene il messaggio dell'*hasard objectif*, delle intenzioni misteriose attribuite al caso, e il torrente di forze oscure in cui l'uomo e il mondo comunicano, trasmesso da scritture automatiche. ... E attraverso la via della distruzione l'uomo, come la mitica fenice, sarà alla fine trasfigurato nella luce, gli sarà ridato tutto il potere che fu capace di attribuire a Dio. Così il compimento di un'opera, che è la vera gloria dell'artista, è sostituito dalla ricerca dell'onnipotenza del soggetto umano. E il diletto che dà la bellezza è sostituito dal diletto dell'esperienza della libertà suprema nella notte della soggettività» (MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, *op. cit.*, pp. 204-205).

L'oggetto essenziale per il surrealismo non è la bellezza dunque, ma la rivelazione di un mistero cosmico, inteso come l'anima del mondo (cfr. CARROUGES M., *André Breton et le Données fondamentales du Surréalisme*, Paris, Gallimard, 1950, citato da MARITAIN J., *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, *op. cit.*, pp. 220).

Il surrealismo considera l'uomo un groviglio di istinti, inibizioni e ossessioni; e tutti gli

altri meccanismi psichici non vengono presi in considerazione, ed anzi sostituiti dal subconsciente. L'unica realtà non è quella naturale o positiva, ma quella del subconscio: sogno, allucinazione, nevrosi, donde l'automatismo. Così per il cubismo ed il futurismo, protesi alla ricerca rispettivamente del rinnovamento della pittura attraverso il contenuto, la materia dell'arte l'uno, e attraverso la disciplina formale l'altro (cfr. MARITAIN J., *Frontiere della poesia e altri saggi*, *op. cit.*, p. 86).

Lo scopo è quello di esprimere la simultaneità del movimento dei ricordi o degli stati d'animo nella sfera psichica. La tecnica è quella scompositiva della figura in più piani con dinamismo e movimento. Si rivalutano il rumore ed il frastuono.

<sup>65</sup> Nella concezione dell'esistenzialismo religioso di Nicola Berdjaev, filosofo russo contemporaneo, vi è uno iato tra il concetto di comunicazione e quello di comunione.

«La comunicazione tra le coscienze implica sempre la disunione e la dissociazione.

Essa presenta diversi gradi, dai legami di famiglia che sono i più vicini ed i più stretti fino ai legami più lontani e più allentati che ci riuniscono allo Stato.

Ma mai, a nessuno scalino, la comunicazione può raggiungere la comunione, la fraternità umana, la fusione dell'amore» (BERDJAEV N., *Cinq méditations sur l'existence*; tr. it. di Maria Banfi Malaguzzi, *L'io e il mondo. Cinque meditazioni sull'esistenza*, Milano, Bompiani, 1942, p. 221).

«La comunione è una delle finalità della vita umana ed è a carattere religioso. La comunione è partecipazione reciproca, interpretazione.

Ma questa partecipazione ha bisogno di essere compiuta nell'interno di un'unità che racchiude tanto l'«io» quanto il «tu».

È in Dio che si opera questa interpretazione dell'«io» e del «tu» (*op. cit.*, p. 225).

<sup>66</sup> Cfr. MARITAIN J., *Arte e scolastica*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 41.

<sup>68</sup> Ad esempio l'oreficeria, la lavorazione del metallo: il rame sbalzato, il ferro battuto, il peltro, la lavorazione del giunco e della paglia, il merletto e il tombolo, la ceramica e così via.

La vocazione all'intervento interdisciplinare, unitario di arte, artigiano, tecnica e scienza, il design l'ha avuta sin dal suo sorgere ad opera degli artigiani inglesi W. Morris e J. Ruskin nella seconda metà del XIX secolo con il movimento inglese dell'«Art and Craft». Il Bauhaus («casa della costruzione», 1918-1933) come pure più tardi la scuola di Ulm (1955-1968), sua ideale continuazione, propone un movimento innovativo per cui si tende a creare un'opera d'arte in cui le esigenze formali e funzionali siano fuse insieme in un oggetto perciò bello, utile ed economico, dalle caratteristiche industriali di serialità e meccanizzazione.

Inoltre proprio la Pop art negli anni '50 insiste, dopo la breve esperienza dadaista, sull'oggetto reale come cosità, reificazione, feticcio, oggetto d'uso comune, di consumo, che non viene deformato come nel surrealismo o scomposto come nel cubismo, ma è proposto nella sua carica simbolica attraverso uno stile sottilmente ironico e contestativo. La Pop art è considerata estetica dell'*industrial design*, in quanto con il suo stile critica tutto il paesaggio e la congerie capitalistico-consumistica: dal cartellone pubblicitario del tubo di dentifricio alle serigrafie, al fumetto.

Ed ancora, per quanto riguarda le comunicazioni visive ed il *visual design* è importante segnalare il movimento dell'Optical art che, in opposizione alle correnti informale, *tachisme* e pop art, riprende la ricerca sulla percezione visiva, già avviata dal neoplasticismo e concretismo, ma con meno rigore metodologico.

Gli effetti ottenuti sono psicologici ed estetici.

<sup>70</sup> In altre parole, parallelamente al continuo divenire dell'arte d'avanguardia ormai da decenni istituzionalizzata, ufficiale e relegata nel tradizionale recinto sacro, si evolve all'esterno, in periferia ed in sordina negli interstizi dell'attività artigiana l'arte tradizionale, che riprende ad imitare la natura nel senso più vero, descritto da Maritain, per ristabilire con essa una nuova intesa vitale ed una comunità di bellezza. Si pensi agli interventi pittorici correlati alla fabbricazione di oggetti in ceramica, agli interventi disegnativi e illustrativi per la lavorazione dei metalli, al ritorno, sulla scia del *revival*, all'interesse per il rame, il ferro, materiali poveri su cui l'inventiva umana può aggiungere un apporto creativo considerevole ed infine agli interventi disegnativi per tappeti e stoffe.

<sup>71</sup> Le tecniche usate in questo caso sono quelle della fotografia, degli inter-media e videotapes e della cartografia.

<sup>72</sup> MARITAIN J., *Arte e scolastica*, op. cit., p. 48.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, pp. 140-141.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 48.

<sup>75</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 22.

#### BIBLIOGRAFIA CONSULTATA

##### *Opere di Jacques Maritain.*

MARITAIN J., *Frontières de la poésie et autres essais*, Paris, Louis Rouart et Fils, 1935, (tr. it. di Guido Stella, *Frontiere della poesia ed altri saggi*, Brescia, Morcelliana, 1981).

MARITAIN J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936 (tr. it. di Giampietro Dore, *Umanesimo integrale*, Torino, Borla, 1962).

MARITAIN J., *Trois Réformateurs - Luther - Descartes - Rosseau*, Paris, Librairie Plon, 1937, (tr. it. a c.d. Antonio Pavan, *Tre riformatori, Lutero - Cartesio - Rosseau*, Brescia, Morcelliana, 1974).

MARITAIN J., MARITAIN R., *Situation de la Poésie*, s.l., Desclée de Brouwer, 1938 e 1964 (tr. it. di Matilde Mazzolani, *Situazione della poesia*, Brescia, Morcelliana, 1979).

MARITAIN J., *Creative Intuition in Art and Poetry*, s.l., Pantheon Books, s.d., (tr. it. di C. Bussola e G. Tansini, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Brescia, Morcelliana 1957).

MARITAIN J., *The Responsibility of the Artist*, New York, Charles Scribner's Sons, 1960 (tr. it. delle suore Benedettine di S. Magno, *La responsabilità dell'artista*, Brescia, Morcelliana, 1973).

MARITAIN J., *Art et scolastique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965 (tr. it. di A. Pavan, P. Nepi, M. Ivaldo, *Arte e scolastica*, Brescia, Morcelliana, 1980).

##### *Opere di altri autori.*

ADORNO T., *Philosophie der neuen Musik*, Tubina, 1949 (tr. it.: *Filosofia della musica moderna*, Torino, Einaudi, 1959).

ARNHEIM R., *Toward a Psychology of Art*, s.l., The Regents of the University of California, 1966 (tr. it. di Renato Pedio, *Verso una psicologia dell'arte*, Torino, Einaudi, 1969).

BERDJAEV N., *Cinq méditations sur l'existence*, d.l., s.d., (tr. it. di Maria Banfi Malaguzzi, *L'io e il mondo. Cinque meditazioni sull'esistenza*, Milano, Bompiani, 1942).

BERDJAEV N., *Samopoznanie. Opyt filsofskoy Autobiografii*, Paris, YMCA, 1949 (tr. it. di Giuseppe Donnini, *Autobiografia spirituale*, Firenze, Vallecchi, 1953).

CANTU' L., *La conoscenza per connaturalità e il preconcio musicale di Maritain*, in "Otto/Novecento", n. 6, a VI (1982), pp. 65-75.

CROCE B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari, 1956, (1ª ed., 1902).

DEMEY J., *Art as Experience*, s.l., s.d., (tr. it. di Corrado Maltese, *L'arte come esperienza*, Firenze, La Nuova Italia, 1951).

DORFLES G., *Ultime tendenze nell'arte d'oggi. Dall'informale al concettuale*, 2ª ed., Milano, Feltrinelli, 1973 (1ª ed., 1961).

DORFLES G., *Introduzione al disegno industriale. Linguaggio e storia della produzione di serie*, 2ª ed. riv. ed ampl., Torino, Einaudi, 1972 (1ª ed., Bologna, Cappelli, 1963).

EVDOKIMOV P. N., *L'art de l'icone. Théologie de la beauté*, s.l., Desclée de Brouwer, 1972 (tr. it. di P. Giuseppe da Vetrèlla, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, 2ª ed., Roma, 1981).

FREUD S., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, 2 voll., Torino, Boringhieri, 1969 (tr. it.).

GALEAZZI G., *Il personalismo estetico di J. Maritain*, in "Otto/Novecento", n. 6, a. VI (1982), pp. 127-141.

GALEAZZI G., *Contributo ad una bibliografia critica sull'esistenza di Maritain. Creazione artistica e società: per la liberazione dell'evento poetico*, in "Otto/Novecento", n. 6, a. VI (1982), pp. 127-141.

HEIDEGGER M., *Holzwege*, s.l., 1950 (tr. it.: *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968).

KANT I., *Kritik der Urteitskraft*, s.l., 1790 (tr. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Bari, Laterza, 1970).

KIERKEGAARD S., *Aut, aut*, Dusseldorf, Dieherichs, 1943 (tr. it. di K. M. Guldbrandsen, R. Cantoni, *Aut, aut*, Milano, Mondadori, 1956).

LUKACS G., *Frühe Schriften zur Aesthetik (1912-1918). I Band: Philosophie der Kunst (1912-1914)*, s.l., s.d., (tr. it. di Luisa Coeta, *Filosofia dell'arte (1912-1914)*, Milano, Sugar e C. 1971).

MIGLIORINI E., *L'estetica contemporanea*, Firenze, Le Monnier, 1980.

MORRA G., *Jacques Maritain. Antologia del pensiero filosofico e pedagogico*, Forlì, Forum, 1970.

MORRA G., *Dio senza Dio. Ateismo - secolarizzazione, esperienza religiosa*, Bologna, Patron, 1970.

OTTO R., *Das Heilige/Uber das Irrationale in de Idee des Gottlichen und sein verhältnis zum Rationalen*, Munchen, Verlagsbuchhandlung, CH Beck'she - Oscar Beck, 1936 (tr. it. di Ernesto Buonaiuti, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli, 1966).

READ H., *Education through Art*, 1ª ed., 1943, (tr. it. di Giulio Carlo Argan, *Educare con l'arte*, 5ª ed., Milano, Edizioni di Comunità, 1976; 1ª ed. it., 1954).

SCHELLING F. W., *System des Transzendentalen Idealismus*, Bari, Laterza, 1956).

VANNI ROVIGHI S., *Elementi di filosofia*, Brescia, La Scuola, 1964.

VIOOTTO P., *Bibliografia cronologica degli scritti di estetica di J. e R. Maritain; Indice cronologico delle schede; Traduzioni in lingua italiana; Schede Monografiche*, in "Otto/Novecento", n. 6, a. VI (1982), pp. 89-125.

WOLFF L., *Ideologie et production: le design*, Paris, Anthropos, 1972 (tr. it. di Milly Buonanno, *L'estetica del profitto. Ideologia e produzione: il design*, Rimini-Firenze, Guarnaldi, 1974).

SERAFINO PRETE

## IL CULTO CATTOLICO DELLE RELIQUIE FINO AL CONCILIO DI TRENTO (1548-1563)

Non tratterò questo tema sotto il profilo teologico o liturgico o semplicemente di culto, ma sotto l'aspetto storico, dal suo nascere al suo essenziale sviluppo.

C'è gente colta, che studia anche nel mondo dei fenomeni religiosi, ma che all'argomento non presta attenzione, pensando che le reliquie e il loro culto non hanno valore né rilevanza storiche.

C'è, all'opposto, chi crede che il problema è così unito a quello della religione e della fede, che non vale la pena di avviare né svolgere un discorso con chi non crede.

Siamo dell'opinione che i due estremismi sono da evitare, poiché all'uomo ragionevole, pensoso e non superficiale, non si può impedire di tentare un discorso, un dialogo per comprendere e spiegare.

Nelle comunità cristiane nascenti non ci fu culto di martiri e santi e meno ancora quello delle loro reliquie, perché la tomba e i corpi dei defunti erano sacri e tutelati dalla legge, inasportabili e intangibili per tutto il periodo dell'Impero Romano (fino al V-VI secolo). Quando con la pace di Costantino il Grande le sepolture cristiane si estesero alle aree cimiteriali sotterranee (catacombe), non solo l'accessibilità fu libera, ma il desiderio di avvicinare il corpo del santo, che aveva, già nella seconda metà del III secolo, creato la venerazione e il culto, ebbe ampia libertà di espandersi in tutta la Chiesa; i calendari dei martiri a Cartagine, a Roma, in Siria segnavano i luoghi e i giorni destinati al loro culto presso la tomba.

Al desiderio di venerare il santo da vicino seguì e s'accompagnò quello di recarvisi in pellegrinaggio e poi più viva nacque l'insopprimibile passione e con essa l'interesse di possedere, almeno in piccola parte, qualche frammento o resto (reliquia) del corpo. Apparvero così vari oggetti, toccati sulla tomba o corpo del santo (*brandea*) e riportati a casa per esser venerati.

Fatti e avvenimenti storici sconvolgenti, seguiti alle invasioni ed emigrazioni germaniche (sec. V-VI), provocarono il venir meno dell'ordine sociale, leggi, istituzioni romane.

Solo più tardi, col ricomporsi nell'Alto Medioevo d'una nuova società, di strutture, organismi e vita religiosi, cominciò il fenomeno dei trasferimenti dei corpi santi e delle reliquie dalle tombe, luoghi e santuari vari, alle basiliche, alle chiese ed oratori in città e altrove e si crearono nuovi e numerosi centri di culto.

Mi limito a citare il famoso e storico esempio di papa Pasquale I (817-824); egli trasferì un grande e impreciso numero di corpi dei martiri dai cimiteri suburbani di Roma nella Basilica di S. Prassede, dove ancora oggi essi si conservano; purtroppo il fatto aprì il varco ad una serie di traslazioni, sia a Roma, la più ricca di corpi santi, con destinazione la stessa capitale, sia altre molte città dell'ex Impero, da Milano a Tours, a Lione. Ancora in seguito, dall'VIII al IX secolo, cominciò l'esteso abuso di raccogliere e spedire, distribuire corpi santi alle comunità cristiane che li avessero richiesti.

A Roma si formò un gruppo di quattro chierici, Sabino, Felice e Teodoro con a capo il diacono *Deusdonat*, sovrintendente alle catacombe di via Labicana, i quali organizzarono regolari spedizioni di corpi santi, concedendole a vari titoli, fino a permetterne e svilupparne l'acquisto, istaurando così un vero commercio e traffico di reliquie, attraverso l'Europa cristiana, durato fin oltre il sec. X.

Le gravi conseguenze non tardarono a manifestarsi. Venne a mancare il controllo dell'autorità. Chi aveva l'interesse di soddisfare le numerose richieste fatte da Chiese, Oratori, santuari, monasteri e cappelle, non lo aveva affatto nei riguardi della autenticità delle reliquie stesse, moltiplicandosi così le vie e le forme d'inquinamento fino a giungere a falsificarle e a inventarle. Un intero capitolo questo del culto è interamente da cancellare ed oggi costituisce ancora un ostacolo insormontabile per definire la veridicità della reliquia e del suo culto.

Nella storia medievale e religiosa si aprì allora il periodo delle Crociate, che furono, per un lato, uno degli eventi più belli, ricchi e fecondi di vita religiosa ma, dall'altro, segnarono un pericolo e un declino per la dignità e serietà del culto dei santi e loro reliquie. Esse infatti aprirono un altro abbondante flusso di corpi santi provenienti dalle Chiese d'Oriente in Europa, perché crociati e fedeli rapirono e portarono una quantità senza numero di reliquie, inquinandone la provenienza e la storia, offuscandone la autenticità, inquinando racconti e narrazioni con leggende e invenzioni.

In special modo fu la IV Crociata, organizzata da Innocenzo III nel 1204 per il Santo Sepolcro, che fu deviata e dirottata alla conquista di Costantinopoli: questa fu saccheggiata dai Crociati; dalle sue chiese rapirono memorie sacre, corpi di martiri e di santi, insieme con tesori d'arte, quali i quattro cavalli d'oro, che furono collocati a S. Marco di Venezia. Un'impresa di natura religiosa divenne così una banale conquista.

Reliquie di santi del Vecchio Testamento, di Apostoli, del Battista e di molti santi, furono portati in Occidente, senza elevazione spirituale del culto cristiano.

Vale tuttavia la pena di rilevare in questa ultima fase di dissesto umiliante della venerazione dei corpi santi come l'autorità ecclesiastica non fu del tutto assente. A presiedere la raccolta, l'assegnazione e la distribuzione

da Costantinopoli verso l'Occidente, furono chiamati i Vescovi di Sens e di Soissons, che cercarono di incanalare il tumultuoso e copioso travaso di reliquie in Europa. Tentativo estremo e inefficiente, che può darci l'idea dell'eccezionale difficoltà dell'impresa e che già rendeva improrogabile e urgente un profondo largo rinnovamento religioso.

Si avvertiva in quei secoli di transizione, XIII-XV, il fenomeno generale di corrompimento e di degenerazione in tutta la Chiesa e l'universale invocazione di riforma e l'istanza di rinnovamento che salivano da ogni parte da chierici, religiosi, fedeli, gerarchia, dignitari ecclesiastici per la conclamata riforma *in capite et in membris*, giunta al punto di rottura e prossima a esplodere: così nel sec. XVI rompe l'equilibrio il caso Lutero, investendo dottrina, disciplina, culto, strutture e organizzazione ecclesiastica. Ma ora avvertiamo di esser giunti ad un nuovo, travolgente capitolo della storia della Chiesa, che ha il nome di Riforma e Controriforma e segna l'inizio certo d'una età nuova, la moderna.

#### NOTE DI DIBATTITO

Il Prof. Werther Angelini chiede se non possa riconoscersi nella Chiesa controriformistica una idea di continuare per via di fatto la vecchia strada dell'indisciplinato culto delle reliquie.

Il relatore avverte che in realtà – a suo parere – il problema restò con nuove complicazioni. La scoperta di nuove catacombe fatta da A. Bosio (1579) rappresentò un fattore negativo.

Secoli più tardi, con il grande G.B. De Rossi, fondatore della archeologia cristiana e autore di sensazionali scoperte, nel secolo scorso si favorì non poco un maggiore controllo, assecondato dalle Autorità della Chiesa, che eliminò abusi e illegittimità di culto, senza però risolvere il problema definitivamente.

## IL FUTURISMO FIORENTINO DI UGO TOMMEI

Ugo Tommei (1894-1918) fu l'esponente di punta di quell'ambiente fiorentino di primo Novecento a cui si deve una delle pagine più significative e intense della nostra storia artistica e letteraria. Una figura per certi versi esemplare, nella sua parabola letteraria, di quel processo di involuzione politico-culturale che caratterizzò la società italiana di quel periodo. Il nome di Tommei si lega soprattutto all'esperienza del futurismo fiorentino che si riconobbe nella lezione di Gian Pietro Lucini e che diede voce sulle colonne di "Quartiere Latino", la rivista quindicinale fondata da Tommei in collaborazione con Arcangelo Distaso e uscita dall'ottobre del 1913 al febbraio del 1914, a quell'ansia di rinnovamento avvertita, pur tra le numerose contraddizioni favorite dalla ricchezza degli eventi storici, con maggior passione dalle generazioni più giovani. La formazione culturale di Tommei s'inscrive in una zona, quale quella primonovecentesca, carica di forti spinte e di assimilazioni non completamente risolte che portò la cultura italiana a oscillare tra un'esigenza più tradizionalistica e un'altra più avanguardistica. Dunque, un complesso sostrato culturale da cui scaturì in quegli anni lo sviluppo di riviste importanti come "La Voce" e "Lacerba", per dire soltanto delle realtà culturali più avanzate e più significative sul piano dell'elaborazione letteraria.

Tra vocianesimo e lacerbismo si svolse un progetto culturale caratterizzato da dirompenti accensioni, entusiasmi, ma anche da brusche e reazionarie cadute. Un impulso libertario, anarchico, socialistoide percorre l'esperienza tommeiana. Impulso di cui si dovrà tenere in qualche modo conto per capire la lettura che Tommei farà della guerra, della grande guerra, come di una sorta di "necessità rivoluzionaria", anche se la sua posizione non arriverà mai a coincidere con quella di Filippo Tommaso Marinetti che intenderà la guerra come la "sola igiene del mondo". Necessità più umana e quasi generazionale che Tommei pagherà al fronte, nel 1917, con la vita. In una lettera, dell'inizio del 1915 e perciò in pieno clima interventistico, a Giovanni Papini Tommei, con già alle spalle l'esperienza di "Quartiere Latino", così motiva, richiamando peraltro una certa matrice anarchica, il suo entusiastico "Viva la Guerra":

"Viva la Guerra: solo questo Le dico io che pure non mi son sentito mai tanto anarchico come ora. Quella rivoluzione che da tanto si sollecita e si vitupera dovrebbe scoppiare proprio ora integrata ad una difesa dagli

stranieri. Morte ai tiranni di dentro e a quelli di fuori. Non voglio credere che abbia delle indecisioni di pancia. Tutto il suo vecchio coraggio dimostra che non è possibile. Crede che non ci sarebbe abbastanza persone da dedicar tempo a questo rinnovamento lacerbiano? Io mi offro fin d'ora a tutto quello che possa occorrere: articoli, correzioni di bozze, tazze di caffè, fatiche amministrative, sgobbamenti di tutti i generi: corse da una parte all'altra della città, riscossioni. Tutto purché non si restasse a vedere in un momento così eroico. E quando Lacerba fosse diventata davvero la parola vera del popolo italiano - dopo, alla fine della guerra, non se l'immagina Lei la grande autorità e la grande importanza e considerazione delle sue teorie artistiche? Se no questa Lacerba può morire. Pochi la comprano, nessuno ci s'interessa. I vecchi piglieranno l'occasione per osservare che è morta per pacatezza d'idee. Porco Giuda, non ci mancherebbe altro! Mi scriva, se non le dispiace, e faccia faccia faccia. Se dorme è un parricida. La saluto caramente".

La guerra come un coacervo di anarchismo, populismo, socialismo, rivoluzionarismo, e il tutto ricondotto alla facile e, per quei tempi, assorbente etichetta di futurismo e lacerbismo. Dietro questo coacervo di forze, tensioni s'intravede la lezione luciniana, una lezione che per Tommei ha tratti molto marcati di panteismo. In una lettera del 12 novembre 1913 a Gian Falco (Papini) Tommei scrive: "E il trapasso di Gian Falco - omo finito - fu trapasso nostro, sintesi di veglie e d'ansietà. Il naturale e vivificante panteismo di Gian Pietro Lucini ci fu, dipoi, balsamo - e i vent'anni, oggi, ci ardon nelle vene". Una sorta di affinità spirituale legava Tommei a Papini, un legame destinato però a rompersi a favore della personalità, da un punto di vista ideologico e culturale, più forte e preparata, a favore cioè di Papini. E questa sarà forse una delle ragioni che accelereranno la fine dell'esperienza culturale di "Quartiere Latino", rivista che annoverò tra i suoi collaboratori nomi importanti della scena culturale del tempo come Lucini, Govoni, Sbarbaro, Titta Rosa, Distaso, Stuparich, Tavolato, Hermet.

Il momento letterariamente più riuscito e articolato di Tommei è quello segnato dalla sua collaborazione a riviste come "Quartiere Latino" e "Lacerba", momento in cui anche il suo progressivo attestarsi su certe posizioni futuriste appare, culturalmente, più motivato, più convinto, più vicino in sostanza alla natura anarchica del suo pensiero che ha modo di esplicitarsi sul piano sociale prima che la guerra riduca la portata di tutto quell'entusiasmo iniziale. Un articolo particolarmente significativo per capire il percorso di avvicinamento di Tommei al futurismo, senza mai arrivare peraltro a una piena accettazione di esso, è quello pubblicato, nel giugno del 1913, sulla rivista di Paolo Valera "La Folla". Una rivista di impianto anarcoide, progressista, socialistoide, che nel suo editoriale di apertura non aveva mancato di sottolineare tutta la sua carica sociale, polemica, "follaiola" appunto, venendo così a rappresentare le istanze culturali delle "frange più

intransigenti e radicali del socialismo lombardo", in aperto contrasto così con quella linea, tendenza più riformistica di cui si fece portavoce, in quegli anni, Filippo Turati sulle pagine della "Critica Sociale".

Tommei trovava nel programma della rivista milanese, improntato a certe ragioni sociali e politiche, un'occasione davvero preziosa per poter avviare una frequentazione meno scontata e superficiale della proposta futurista.

Anarchismo e futurismo saranno i referenti continui della scrittura di Tommei. Dalle colonne de "La Folla", dove firmava i suoi articoli con il nome di "follaiolo fiorentino", Tommei sollevava una questione importante relativa ai veri "padri" del futurismo: "Ed è vero che anni fa Walt Whitman cantò l'elettrico, ed è vero che il verso libero era stato in precedenza liberato in Francia, come pure la sinfonia dei rumori ce l'avevan fatta annusare Wagner e Strauss, e il disprezzo della donna non è d'oggi... Ma Whitman piacque anche da noi, il verso libero parve il mezzo della liberazione (e Lucini ce lo spiegò e propose con un'opera che rimarrà monumento di lettere nostre e della quale attendiamo sempre il promessoci 2 volume), la sinfonia dei rumori non era che la conseguenza logica dei "maestri" precedenti (come la pittura) e il disprezzo della donna, vi diremo com'era necessario. Quel che c'era di novo era l'antisintassi di Marinetti, il quale fu ed è il più formidabile nemico del futurismo. (Lucini quando s'avvide della briacatura dell'amico ne uscì). E diremo che futurismo c'era in Italia anche prima del battesimo, ma così isolato e rachitico da non potersi opporre alle Arcadie. Alla chiamata, dunque, di Marinetti non vale gli altri, dai quali attendiamo vera opera d'arte (confrontate Prezzolini che ne parla con cognizione di causa in *Voce, paese d'aria buona*)" (*Dal futurismo a "Lacerba", "La Folla", II, 22, 1 giugno 1913, p. 23*).

Sono importanti e strategiche questioni letterarie, quelle del "canto elettrico", della "sinfonia dei rumori", del "disprezzo della donna", del "verso libero", a catturare l'attenzione di Tommei. E su tutte la grande e decisiva questione del "verso libero" - su cui Tommei poteva liberare tutta la sua più profonda e convinta ammirazione per Gian Pietro Lucini, da lui definito il vero "babbo" della nostra poesia moderna, in opposizione a Marinetti da lui definito, senza alcuna esitazione, "il più formidabile nemico del futurismo". Passaggio decisivo per stabilire la distanza di Tommei da Marinetti. La nodale questione luciniana del "verso libero" avrebbe portato di lì a poco Tommei, nell'articolo *Dopo il verso libero le parole in libertà*, a mettere a fuoco il significato letterario delle "parole in libertà": "Il verso libero, dopo avere avuto mille ragioni d'esistere, è ormai destinato a essere sostituito dalle parole in libertà". È su queste questioni che Tommei elabora, all'interno del "Quartiere Latino", la propria proposta futurista. Se da una parte contano i richiami a una rivista come "Lacerba", dall'altra si avanzano una serie di perplessità e di dubbi sull'impostazione di fondo della

stessa. Sarà soprattutto il marinettismo lacerbiano a portare "Quartiere Latino" su posizioni diverse, posizioni in sostanza di maggiore prudenza e cautela di fronte a tutto quel "fremite elettrico" che "messer futurismo" era stato in grado di produrre. E questa prudenza di "fremite elettrico" permetteva a Tommei di recuperare, accanto a quella di Lucini, un'altra preziosa lezione, quella di Corrado Govoni. E proprio a Govoni Tommei dedicherà, nel numero di apertura di "Quartiere Latino", un articolo che resta, per rigore critico e metodologico, tra i più riusciti e intelligenti: "Ecco qua: futurismo: qualunque sia l'opinione che si possa avere intorno a questo importantissimo movimento - non si potrà mai dire che non abbia fatto del bene all'arte. N'è fatto - e come. Già basterebbe a dimostrarlo uno dei magnifici quadri di Umberto Boccioni o, meglio, una poesia di Paolo Buzzi, o pure una di quelle gustosissime cantilene d'Aldo Palazzeschi che paion buggeratelle da bambineschi girotondo e sono invece bell'e bone pedate di scarpe co' chiodi. Queste cose - se non c'era il futurismo - non le avremmo avute, ovvero non le avremmo potute conoscere, perché i critici tartufi avrebbero seguitato a boicottare i quadri del pittore *fumiste* - come dice il gallico passatismo - e le poesie del Buzzi; e Borgese - che in fondo non è citrullo - avrebbe seguitato a pigliare in giro il poeta Palazzeschi, mentre oggi è cambiato, anche lui, interamente parere. Ma se a taluni il futurismo è giovato svelandoli al pubblico - a mi pare - contributo a far più oscura l'opera grande di un grande poeta, di Corrado Govoni. L'opera sua sconosciuta dianzi, è poco conosciuta, ora e falsamente" (*Corrado Govoni, "Quartiere Latino", I, 1, 24 ottobre 1913, p. 5*).

E l'ammirazione di Tommei non poteva naturalmente che andare a quelle "fiale", autentica misura ed espressione di una "squisita sensibilità" che sarebbe servita a differenziare Govoni da tutta quella "versaiola turba italicamente pestifera". Nelle "fiale" Tommei intravedeva i primi e inconfondibili segnali di quella originalissima sensibilità luciniana sfociata poi nell'elaborazione letteraria del "verso libero". Nel *Preludio* del 24 ottobre 1913, in cui Tommei annunciava, a grandi linee, il programma letterario e culturale di "Quartiere Latino", figurava un primo riferimento a Lucini "tutto nostro e latino". Ma era un po' tutto l'indirizzo culturale della rivista a favorire questo tipo di acquisizione, di incontro: "Questo è il quartiere latino che non ha confini nè portieri: vi si entra a piacere senza bisogno di tessere nè d'abiti di rigore; vi si esce a comodo, senz'essere obbligati a nulla. Questo è il quartiere latino e vi si vive in completa libertà: ecco il programma".

Nella fase più fortunata e dinamica della rivista Tommei costruisce il personaggio di Maso contadino, personaggio che incarna alla perfezione quella profonda esigenza di anarchismo, di libertarismo, che è una costante della personalità di Tommei. Maso è l'espressione letteraria di quell'ala anarcofuturista, la cui ideologia è segnata da una forte tensione di pacifi-

simo, di internazionalismo e insieme di antiegalitarismo, di antipatriottismo, un'ideologia destinata a rimanere irrisolta sul piano della storia. Sono questi i limiti di una rivista ricca di spunti, di situazioni culturali che trovarono difficoltà sul piano della realizzazione storica e sociale, in un intreccio anche acuto di contraddizioni, di incoerenze, e tuttavia apprezzabile per slancio, passione, coraggio. Il coraggio maggiore fu quello di disancorarsi dal modello marinettiano, modello troppo eclettico e fragoroso per essere autentico sul piano della vita. Tommei, in una difficile operazione di distinzione culturale, contrappose a quel modello l'arte e la lezione di un Lucini perché le inquietudini di una intera generazione potessero trovare un'affidabilità ideologica più sicura. Ma sarà proprio questa difesa strenua e coraggiosa del modello luciniano a segnare il progressivo declino e la fine di "Quartiere Latino". Più di una voce si alzerà contro questa proposta. La "botta" inappellabile di Boine che parlerà di "Quartiere Latino" come di una cosa vuota, inutile ("La par *Lacerba* ridotta per educande. Non dice niente"), Papini che ritirerà l'iniziale e positivo giudizio correggendolo in direzione più marinettiana ("troppe prevenzioni contro Marinetti e troppa adorazione per Lucini"), Prezzolini che, pur apprezzando della rivista certe note di libertà, parlerà dell'"innocua divisa" di fondo. Neanche la rivitalizzazione prodotta da un personaggio come quello di Maso contadino saprà salvare la rivista da una fine che era in un certo senso scritta nella storia, in un evento, quale quello della guerra, che incalzava da vicino con tutte le sue contraddizioni e ferite. Maso contadino, personaggio tanto spregiudicato e irriverente quanto umano e vero, avrà purtroppo vita breve. Il ridurre tutta la sua avventura, come si legge in un articolo di Guido Fichtner, a "trito episodio" del "valica il monte" dimostra come l'entusiastica e dinamica atmosfera iniziale fosse profondamente cambiata. Un'atmosfera di stanchezza e di affollamento si respira negli articoli finali della rivista, articoli che sfumano la sagoma anarchica e individualistica di Maso contadino. Quella che Tommei mette in bocca a Maso contadino è una replica malinconica, rinunciataria, solo in parte riscattata da un gioco, da un *divertissement* di stampo palazzeschi: "Vuol dire che non ci sono riescito. Vuol dire che la politica è anche peggio di quel che credevo. Ragion per cui, Guidino mio, m'infischio dei giornaloni e di tutti i pettegolezzi che vi appassionano. Quà, quà, facciamo il falò. E fuoco! Salta, salta, Perro! Addio politica! E non ci rimangon nemmeno le ceneri, con questo vento". La "sana ingenuità" di Maso contadino, con cui Tommei ha tentato di recuperare le vere ragioni della vita e della storia, non è servita a salvare il destino precario e insufficiente di una rivista. Le ombre, le tragiche ombre della storia avrebbero di lì a poco oscurato tutto quell'entusiasmo, tutta quella tensione spirituale e letteraria che ha percorso, come una febbre, la vicenda artistica e letteraria di "Quartiere Latino".

Faint, illegible text on the left page, possibly bleed-through from the reverse side.

## CONFERENZE



GIUNIO GIORGETTI

## IL DANNO BIOLOGICO\*

Il danno biologico, più correttamente definito come danno alla salute, consiste nella lesione del diritto alla integrità (psico-fisica), provocata dal fatto illecito, che deve essere risarcita indipendentemente dalla riduzione della capacità di lavoro o di guadagno ed indipendentemente dal danno morale.

Si tratta, quindi, di un danno alla presenza in sé e non alla sua capacità produttiva, sì che i giudici dopo avere riconosciuto il diritto al risarcimento, hanno altresì cercato di individuare criteri uniformi di liquidazione, prescindendo dal reddito delle parti lese per cui attualmente la base per la liquidazione è costituita dalla pensione sociale, che è uguale per tutti, moltiplicata almeno per tre volte e fino a cinque volte o per una somma per ogni punto di invalidità, poiché la salute è uguale per tutti.

Si tratta di un diritto totalmente nuovo e del quale non risultano precedenti.

Dando una scorsa al passato, infatti, si rileva che, i dottori israeliti adottavano quale parametro il minore valore di uno schiavo dopo la menomazione ma non il danno alla salute in sé.

Il diritto attico si riportava alla equità dato che il giudice doveva scegliere tra la somma richiesta dalla parte lesa e quella offerta dal responsabile senza possibilità di determinarla in altro modo.

Il diritto germanico faceva discendere la entità del risarcimento dalla classe sociale di appartenenza del danneggiato.

Il diritto romano con la «lex aquilia» lasciava la determinazione al giudice il quale non doveva considerare particolari condizioni soggettive.

Come si è detto, si tratta di un diritto nuovo e che ha stentato a farsi strada perché ripugnava alla nostra mentalità ogni possibile collegamento della vita umana ad una cosa valutabile in denaro.

La coscienza comune avvertiva, però, che la salute costituiva il bene sommo di per sé stesso, indipendentemente dal reddito realizzabile tanto che la Costituzione ne affermava la tutela e già in diversi paesi veniva risarcito ogni pregiudizio alle attività svolte nel cosiddetto tempo libero ed ogni riduzione del godimento della vita.

*\*Conferenza tenuta il 3 novembre 1989 ad Ancona, presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.*

Perché si abbia una evoluzione del diritto occorrono che concorrano tre condizioni: che sia mutata la coscienza della gente; che la legge lo consenta almeno secondo i principi generali; che il giudice ritenga doveroso applicare i nuovi criteri.

La prima condizione deriva dal principio che la legge segue il fatto e non lo determina. È la comune coscienza che indica ciò che è moralmente lecito e ciò che è riprovevole; la legge non è in grado di condannare efficacemente ciò che non è considerato riprovevole o ingiusto. Ad esempio: l'abigeato, il contrabbando, la evasione fiscale, ecc. non sempre e non da tutti sono considerati riprovevoli. Così fu per il proibizionismo negli U.S.A.

La legge non può modificare i costumi e viene applicata con difficoltà quando dovrebbe incidere su fatti non considerati illeciti.

Recentemente, proprio in Italia, la sanzione penale per l'uso della droga ha trovato difficoltà di attuazione perché molti considerano il drogato un malato da assistere, e non un delinquente da condannare.

La seconda condizione deriva dal fatto che il giudice non può disapplicare la legge anche se la ritiene ingiusta.

Quando si usa dire che certe sentenze sono ingiuste, a parte il fatto che si vorrebbe una impossibile legislazione flessibile per adattarsi ai singoli casi mentre deve perseguire principi generali, si dimentica che spesso è la legge che non è più giusta, e cioè conforme alla nuova coscienza, e non la sentenza che deve applicarla fino a quando non è modificata.

Quindi, per una innovazione della giurisprudenza occorre che la legge lo consenta.

La terza condizione esige che il giudice recepisca le esigenze della nuova coscienza della gente, non come emerge da fatti sporadici o da affermazioni di alcuni intelletti che già sono portavoce di nuove esigenze, ma come un nuovo, diffuso, consolidato costume, dettato da un nuovo modo di sentire della generalità dei cittadini.

Nel riconoscimento del danno biologico, che presupponeva la effettiva tutela del diritto alla salute come bene a sé stante, anzi come bene massimo, e, ciò che più conta, non solo come precetto riguardante solo lo Stato ma anche i privati, sí che, in caso di violazione, sorgesse un diritto al risarcimento, la strada non è stata facile come provato dalla tormentata elaborazione dottrinale e giurisprudenziale.

La prima sentenza, con cui si riconobbe questo nuovo diritto, ebbe una rilevanza storica e venne emessa dal Tribunale di Genova il 25-5-1974. Si faceva espresso riferimento all'art. 32 della Costituzione ed allo Statuto dei lavoratori, che prescrivevano la tutela della salute. Quel Tribunale estendeva l'obbligo dal campo pubblico a quello privato e, poiché la salute doveva intendersi uguale per tutti, il Tribunale di Genova per determinare il risarcimento faceva riferimento al prodotto interno lordo del nostro paese, da dividere per il numero degli abitanti, ognuno dei quali aveva contribui-

to, seppure in misura diversa secondo le proprie capacità, alla sua realizzazione. Tale differenza di apporto, rilevante nel risarcimento del danno patrimoniale, non poteva essere considerato nella valutazione della salute, bene primario, uguale per tutti.

Questa statuizione troverà poi una diversa attuazione, ma il principio informatore rimase integro.

Quella sentenza venne riformata dalla Corte d'Appello di Genova e la Corte di Cassazione confermò la decisione della Corte di Appello, ma il Tribunale di Genova continuò ad emettere sentenze seguendo il nuovo principio che aveva affermato.

Si ebbero poi le sentenze, anche esse di rilevanza storica, emesse dal Tribunale di Pisa il 10-3-1979 e il 16-1-1985, che seguirono il Tribunale di Genova modificando il modo della liquidazione del danno secondo quello che venne definito il «criterio equitativo differenziato». In sostanza il risarcimento avrebbe dovuto graduarsi secondo la entità delle lesioni, rimanendo irrilevante il guadagno della persona.

In sostanza il Tribunale di Pisa aveva integrato la decisione del Tribunale di Genova e tali criteri vengono tuttora attuati assumendo per base la pensione sociale moltiplicata per tre volte e fino a cinque volte o un importo per ogni punto di lesione permanente, con oscillazione da un minimo ad un massimo secondo la gravità della menomazione.

Il Tribunale di Crema con Sentenza del 18-12-1987 affermò, poi, che il diritto alla salute significava diritto al godimento della vita in tutte le sue espressioni e con ciò veniva meglio individuata l'ampia sfera di attuazione del nuovo diritto.

Il Tribunale di Milano con Sentenza 18-2-1988 a sua volta identificava il diritto alla salute come diritto alla «serenità familiare» che fa capo anche a quei congiunti che debbano assistere continuamente l'invalido anche perché mancano strutture pubbliche che provvedano a tale incombenza.

Il risarcimento per violazione del diritto alla salute non comprende naturalmente, il ristoro dei danni patrimoniali, quando si verificano, per riduzione della attività lavorativa né il danno morale quando è riconosciuto e tali danni vanno risarciti separatamente.

Le sentenze citate hanno avuto una importanza veramente storica perché i principi dalle stesse statuiti sono stati poi recepiti dalla Corte di Cassazione e dalla Corte Costituzionale, rispettivamente con arresti del 6-6-1981 e 14-7-1986.

Dopo di allora vi è stata la normale elaborazione giurisprudenziale tuttora in atto e simile ad ogni normale interpretazione. Quelle sentenze avevano invece rivoluzionato il sistema dei diritti alla integrità fisica.

Seguendo tale nuovo indirizzo saranno poi riconosciuti i diritti alla salute:

- menomati dall'ambiente (Cass. 6-10-1979, n. 5172);
- delle vittime di violenze nelle pensioni di guerra (Corte Cost. 18-12-1987, n. 561);
- delle vittime della strada (Corte Cost. 18-12-1987, n. 560) ecc.

Sembrerebbe, quindi, che i giudici abbiano, con sensibilità e coraggio, integrato una lacuna del nostro ordinamento giuridico se non sorgesse il dubbio che essi abbiano dovuto anche colmare una lacuna della distratta attività dei poteri dello Stato.

Infatti, il precetto Costituzionale di tutela della salute era diretto soprattutto allo Stato e non ai privati, ai quali ora fa carico. Ma lo Stato non aveva provveduto, come ebbe a rilevare il Tribunale di Milano con la citata sentenza, sì che ora il privato paga tre volte la mancata assistenza all'invalido: con le normali tassazioni, con la tassa sulla salute e, ora, con il nuovo risarcimento dei danni.

Del resto, il privato deve provvedere in altri settori ove lo Stato non adempie ai suoi compiti:

- mantiene la scuola privata per la carenza di quella pubblica;
- stipendia servizi privati di sicurezza;
- paga riscatti e tangenti poiché lo Stato ha perduto il controllo di parti rilevanti del suo territorio in mano alla malavita troppo bene organizzata;
- ricovera gli anziani;
- si assume l'onere della giustizia privata con gli arbitrati per la inefficienza di quella pubblica;
- mantiene i malati di mente dato lo smantellamento dei manicomi e la mancata creazione di nuovi ricoveri;
- tollera il danno e la iniquità del lavoro nero o sommerso, dato che non può sopportare la eccessività degli oneri previdenziali e assicurativi e così via.

Un quadro davvero sconsolante.

LUIGI ALICI

## CORPO E PERSONA: ASPETTI DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA\*

Ringrazio l'Accademia marchigiana e il prof. Trifogli per le benevole parole di presentazione, che però potrebbero suscitare attese eccessive rispetto al contributo che sono in grado di offrire. La riflessione con la quale siamo chiamati a misurarci ci aiuta a ripercorrere alcuni aspetti qualificanti della filosofia contemporanea nei suoi esiti più recenti, e ci impegna, attraverso la focalizzazione del discorso sul rapporto tra corpo e persona, ad offrire una chiave di lettura del pensiero contemporaneo alla luce della quale sia possibile cogliere alcune linee di tendenza ed anche tentare di esprimere qualche valutazione finale.

È stato detto da più parti che la nostra epoca, a partire dal pensiero moderno, ma soprattutto in questo secolo, è stata un'epoca di umiliazioni per l'uomo: dalla umiliazione cosmologica, che sarebbe stata inflitta all'idea umanistica dal prevalere del sistema copernicano su quello tolemaico, all'umiliazione biologica, dovuta alla teoria dell'evoluzionista di Darwin, all'umiliazione psicologica, che sarebbe stata portata dopo Freud dalla psicanalisi all'idea di un umanesimo che credeva al primato della coscienza.

In questo secolo sembrano essersi aggiunte altre umiliazioni che trovano il loro centro unificante in quell'orientamento culturale ormai denominato «postmoderno». Questo fronte del sospetto nei confronti dell'idea umanistica sembra oggi toccare il suo punto più radicale e profondo con la convinzione secondo la quale l'Umanesimo è oggi un «prodotto culturale» scaduto, è il risultato di una civiltà ottimistica che ha giuocato tutte le sue carte e non ha più niente da dire, soprattutto non ha più fondamenti sicuri. La crisi in tal modo si radicalizza.

Da che cosa può dipendere questa problematicità? Da un certo punto di vista potremmo dire che in questa epoca si raccolgono i frutti di una crisi maturata in epoche precedenti, che ora diventa vera e propria crisi dell'idea di soggetto umano, o meglio di una soggettività come polo costitutivo di rappresentazioni scientifiche, di rappresentazioni culturali, di visioni del mondo. L'idea del soggetto come quel substrato conoscitivo a partire dal quale si è in grado di investire il mondo con teorie scientifiche o con operazioni tecnologiche sembrata entrata in una crisi irreversibile.

\* Conferenza tenuta il 10 novembre 1989 ad Ancona, presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti. Testo tratto dalla registrazione, rivisto dall'autore.

Il filosofo americano Rorty, nella sua opera intitolata «La filosofia e lo specchio della natura», sostiene questa tesi. In fondo la stessa idea di anima e di intelligenza è il prodotto di una certa cultura che pensa l'esperienza con metafore di tipo ottico dalle quali nasce l'idea di un'entità spirituale come specchio del mondo della natura.

Il pensiero moderno avrebbe finito con l'entificare questa idea di intelligenza come specchio della natura, ma nell'epoca in cui la metafisica entra in crisi, anche lo specchio va in frantumi e ci si accorge che quella intelligenza, o coscienza, che era in un certo senso il fulcro sicuro su cui poggiare le visioni del mondo, le culture, le morali, e per certi versi anche le fedi religiose, non ha più una solidità sulla quale fare affidamento.

Rispetto a questo quadro, tentare di riflettere sul rapporto che matura nell'ambito del pensiero contemporaneo fra corpo e persona, può fornire una chiave di lettura per ripensare la crisi della modernità. Vorrei sviluppare questo discorso fondamentalmente in due versanti, in due orientamenti filosofico-culturali intesi in senso ampio, anche se ciò comporterà delle inevitabili semplificazioni. Un primo versante è costituito dal pensiero di matrice «continentale», soprattutto tedesca e francese, orientato soprattutto in senso fenomenologico-esistenzialista. Un secondo versante matura soprattutto in chiave epistemologica, di filosofia della scienza, di filosofia del linguaggio, soprattutto nel pensiero anglosassone, e nella filosofia americana.

Per quanto riguarda il primo orientamento, si potrebbe partire da questa considerazione: uno degli autori che si è impegnato più a fondo a riflettere sulla crisi della metafisica, è stato indubbiamente Martin Heidegger. A partire da Heidegger la filosofia contemporanea ha subito una svolta profonda; a partire dalla denuncia che questo filosofo tedesco ha sviluppato nei confronti della metafisica tradizionale, della filosofia tradizionale, si è avviata una riflessione profonda sulla crisi della ragione. La razionalità occidentale, quella razionalità «forte» che pretendeva di garantire l'uomo nelle sue certezze ultime, sarebbe una razionalità compromessa in senso ideologico, che ha oggi il suo esito ultimo, e per certi aspetti più drammatico, in quello che Heidegger ha definito «l'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato». In questa espressione, magnifica e terribile, secondo Heidegger si racchiude l'esito di un sapere solo apparentemente disinteressato, ma che in realtà è lo strumento attraverso il quale l'uomo ha dominato senza ritegno la natura e ha finito con il diventare schiavo di questa concupiscenza tecnologica. In tale prospettiva i filosofi scoprono che quanto più l'uomo contemporaneo riconosce questa crisi della ragione, tanto più riconosce un atteggiamento di spaesamento, di sradicamento, se segna appunto non solo la cultura filosofica, ma anche per molti versi la sensibilità culturale dell'uomo della strada, dell'uomo comune.

L'uomo che vive in questo secolo non avverte più le «spalle coperte»

dalle grandi visioni del mondo, dalle grandi ideologie, dalle grandi metafisiche. Entra in crisi la sua identità, il suo destino si giuoca in una specie di crepuscolo infinito in cui si riconosce che il senso della vita non può essere ultimamente affidato a nessuna forma di sapere, che la vita è un giuoco culturale, un giuoco di segni; è come un linguaggio che ha finito con lo sradicarsi dalla realtà, è come una favola bella all'interno della quale ogni uomo con disincanto deve rinunciare a trovare un senso, un senso ultimo, perché questa favola non ha una morale, non ha un epilogo, non ha niente da insegnare.

Da questo punto di vista è interessante per esempio ricordare cosa ha sostenuto un filosofo olandese di formazione tedesca, che ha scritto recentemente un testo intitolato «La critica della ragione cinica». La tesi di questo autore, che si chiama Peter Sloterdijk, forse coglie in maniera radicale e provocatoria la crisi della ragione che caratterizza l'epoca post-moderna. Secondo questo autore la civiltà illuministica, che nasce da un progetto quasi prometeico di emancipazione dell'uomo, oggi ha capito che non può sostenere in maniera credibile questa fiducia propositiva e allora giuoca con cinismo (ecco appunto il cinismo), la carta spregiudicata della crisi della ragione. E qui, nel passaggio da una ragione che proclama la sua onnipotenza ad una ragione che proclama la sua impotenza, ci sarebbe una continuità molto stretta, secondo questo autore, perché in fondo ancora una volta siamo in presenza di una ragione che accampa delle pretese: dalla pretesa di gestire il sapere alla pretesa di screditarlo, di rinchiudere l'epoca post-moderna in un nichilismo dogmatico e indiscutibile. Dall'illuminismo a quella che Sloterdijk chiama la «penombra cinica», cioè una sorta di «mezza misura» in cui tutti i valori si equivalgono, è ancora uno stesso disegno che impedisce di guardare oltre e tende ad affermare se stesso.

Ecco, in questa prospettiva qual è la sorte dell'idea di persona e quali indicazioni ci possono venire riguardo al nostro tema. In questa prospettiva la persona è essenzialmente, direbbero questi autori, destrutturata, svuotata, affidata a tutte le varie branche delle scienze umane (dalla psicologia alla sociologia, all'antropologia culturale, alla etnologia), che sono in grado di darci dei frammenti di sapere intorno all'agire umano, ma la grande sintesi non esiste più. La persona è vanificata, la natura umana si riduce a cultura, quello che l'uomo è lo ha inventato la cultura dominante. L'uomo lascia nella storia solo delle tracce culturali molto effimere, è una specie di animale simbolico che lascia dietro di sé una miriade di segni, più o meno caotici, ma non esiste più nessuna filosofia forte che sia capace di fare sintesi.

In una prospettiva di questo genere, la ricaduta sul piano del costume, è facilmente individuabile: si determina una sorta di sfasatura, una sorta di dualismo ancora più radicale tra corpo e persona. L'uomo è un soggetto di bisogni immediati, che non sono canalizzabili, che non possono ricevere un orientamento, nei confronti dei quali non si può esercitare nessun di-

scernimento alla luce di un quadro normativo. Quello che in fondo diceva Sartre qualche anno fa in un contesto culturale diverso rimane ancora valido.

Eppure, se si approfondisce il discorso all'interno di questo primo versante, si possono trovare delle linee di orientamento che lasciano intravedere una via di uscita da questa situazione, perché il crepuscolo non può durare all'infinito e c'è bisogno di un coraggio propositivo nuovo. Ecco, io credo che all'interno di questo orizzonte più europeo forse, che angloamericano, sia possibile individuare almeno due linee di tendenza in positivo.

Una prima linea sta emergendo soprattutto nell'ambito della filosofia tedesca contemporanea e va sotto il nome di «riabilitazione della razionalità pratica». Secondo alcuni autori (qui mi limiterei a citare almeno i nomi di Apel e Habermas), nell'età della crisi della metafisica è l'etica ad avere nuove chances, almeno nel senso che anche accettando una sensibilità culturale attenta ai problemi del linguaggio, della comunicazione, ci si accorge che la comunicazione interpersonale presuppone sempre delle norme morali. Non esiste nessuna comunicazione linguistica, nemmeno quella scientifica, che possa ritenersi moralmente neutra, esente da regole, almeno nel senso che la comunità scientifica è una comunità che presuppone determinati valori: i valori dell'ascolto, della capacità di rimettere in discussione le proprie tesi, della sincerità, che sono valori presupposti, dei quali non si parla in nessun congresso scientifico, ma il cui rispetto consente la possibilità di tenere congressi scientifici, consente la possibilità che circoli un certo sapere scientifico, consente la possibilità di creare aggregazione fra le persone. Anche la pura logica dunque presuppone norme morali: la comunicazione è un fenomeno impregnato di norme morali. Il linguaggio ha uno spessore pratico, cioè ogni comunicazione non ha soltanto un significato, ma ha anche un valore: attraverso il linguaggio l'uomo agisce, compie determinate azioni; il linguaggio non è solo un contenitore inerte di significati che le scienze umane possono decifrare, esso è il prolungamento della persona, cioè attraverso cui la persona agisce. Con il linguaggio si costruiscono strade, si fa politica, si aggregano le persone, e tutta questa attività è possibile sulla base del rispetto di alcune norme. Anche se è difficile all'uomo contemporaneo trovare un fondamento, però non è difficile tentare di rendere esplicite tali norme che consentono la convivenza umana. Lo spazio della filosofia si apre in questa direzione.

Una seconda linea di tendenza, che si può ritenere come uno sforzo in positivo di uscire da questa età della crisi, matura come un tentativo di riscoprire e di riqualificare il valore del dialogo. Vari autori offrono contributi interessanti al riguardo; basterebbe riferirsi ad una linea di ricerca che attraversa il pensiero ebraico. Per esempio in autori come Martin Buber o Emanuel Lévinas, noi ritroviamo un tentativo di uscire da questo crepusco-

lo della ragione, in nome di un'etica del rapporto interpersonale, che implica la riscoperta della categoria della prossimità e quindi anche della corporeità. Il fatto fondamentale dell'esistenza umana, secondo Buber, è l'uomo con l'uomo. E aggiunge: la vita umana ha un carattere dialogico, chi si sprofonda nella ricerca del fondamento non troverà mai un essere che sia totalità in se medesimo. In altri termini, anche se l'uomo non trovasse un fondamento in termini di sapere alla sua ricerca del senso della vita, in questa ricerca egli incontra le altre persone e non riuscirà mai a riconoscere nelle persone che incontra un universo chiuso, proprio perché le incontra, proprio perché la categoria della relazione interpersonale è anteriore a qualsiasi forma di sapere. Anche nel momento in cui la cultura «marcisce», si scopre impotente a guardare in avanti, anche in quel momento c'è qualcosa che viene prima, che non si può cancellare ed è, direbbe Lévinas, il volto dell'altro.

In una sua opera Lévinas scrive: L'immediatezza del sensibile è un evento di prossimità e non di sapere, cioè il dato più immediato dal quale noi non possiamo prescindere, non è un dato di sapere, è un dato di prossimità, cioè la presenza dell'altro, il volto dell'altro è già di per se stesso significato e appello. E proprio perché il prossimo, che io incontro concretamente nella vita quotidiana, è anteriore a qualsiasi convenzione sociale, questo incontro presuppone una responsabilità infinita che ricade su di me nei confronti dell'altro. La morale non è una sovrastruttura di regole calate in uno estrinseco sopra la convivenza umana; la morale è anteriore alla cultura, perché è la scoperta di quel rapporto primario, originario con l'altra persona all'interno del quale rapporto il volto dell'altro mi si presenta, direbbe Lévinas, con un comandamento: non uccidere. Tale comandamento, contenuto nel volto, non è un prodotto culturale, e il volto non è una costruzione culturale ma è, direbbe ancora Lévinas, una presenza nuda, che chiede rispetto prima che dare delle risposte. All'interno di queste linee di tendenza appena accennate, come si poteva fare in questa sede in maniera molto rapida, è possibile individuare l'emergere di una linea di tendenza forse ancora in fase incoativa, di una istanza della persona ricentrata proprio nella sua identità, nella sua corporeità, nella sua concretezza, e di una persona che è sorgente di responsabilità proprio perché è una presenza anteriore a qualsiasi costruzione culturale. La sorte della persona non è coinvolta nella crisi della cultura, perché la persona eccede la cultura. Nessuna cultura riuscirà mai ad esaurire lo spazio infinito della persona.

Nel secondo orientamento sul quale io mi ero ripromesso di soffermarmi rapidamente, troviamo un clima e una problematica profondamente diversa. In una tradizione di ricerca che si è sviluppata soprattutto prima in Inghilterra, nelle due Università inglesi di Oxford e di Cambridge, e poi negli Stati Uniti l'accento non è posto sulla crisi della ragione, ma si sviluppa una ricerca filosofica più a contatto con la ricerca scientifica, nella quale

quindi la sfida nei confronti della identità della persona si pone a livelli diversi. In questi autori si tende a riportare la cultura alla natura; mentre prima in un certo senso, come abbiamo detto, prevaleva il tentativo di risolvere la natura umana in un dato culturale, qui ora siamo in presenza di autori secondo i quali l'identità dell'uomo, anche la sua identità culturale, è ultimamente una identità materiale, cioè si può ricondurre alla sua natura materiale, biologica. L'identità culturale della persona è riducibile a natura e la natura riducibile ad oggetto, dunque la persona si può oggettivare, si può sezionare, se ne può fare una compiuta anatomia.

All'interno di questa linea di tendenza, di questa fiducia per certi versi ancora illuministica, credo che si potrebbero offrire almeno due esemplificazioni. Da un lato c'è il tentativo, oggi sempre più consistente, di sostenere che il volume completo della vita personale si può benissimo ridurre al codice genetico, ad una struttura biologica elementare. L'etica allora si riduce ad etologia, cioè ad una mera descrizione del comportamento animale, come in Konrad Lorenz. In realtà, osservando il comportamento esteriore non si colgono sempre le motivazioni ideali dell'agire umano, che non sono riconducibili alle strutture elementari del codice genetico. Si sviluppa in ogni caso tutta una letteratura che tende a negare da questo punto di vista la differenza tra uomo e mondo animale. Di questa letteratura nella cultura italiana abbiamo varie tracce; si può citare, ad esempio, il volume di Gribbin e Chermak, intitolato «Sorella scimmia», anche se si tratta per certi versi più di un pamphlet che di un vero e proprio saggio. È comunque significativa la tesi che vi si sostiene: data l'altissima affinità generica tra l'uomo e la scimmia, se ne deduce la impossibilità di porre una differenza sostanziale tra uomo e animale.

Un esempio ulteriore potrebbe essere offerto dal cosiddetto rapporto Warnock preparato da una commissione inglese presieduta da Mary Warnock, che insegna Filosofia morale a Oxford, commissione istituita dal governo inglese per dare un parere intorno ad alcuni problemi di fecondazione artificiale. Il discorso sarebbe lungo, ma se si va a leggere questo rapporto che è poi oggi un punto di riferimento notevole anche per la legislazione che va maturando in questo settore, si scopre l'incertezza, e anche l'impotenza, e anche la non volontà, di riconoscere la differenza dell'uomo rispetto al mondo animale. Ne consegue la difficoltà di fondare il dovere di rispetto assoluto nei confronti degli embrioni umani: se si parte da una visione puramente biologica dell'uomo, diventa poi difficile difendere il valore assoluto degli embrioni congelati, che rischiano di contare di meno della foca monaca o di qualche altra specie animale in via di estinzione. La stessa sensibilità culturale che oggi va maturando una grande (e giusta) attenzione all'emergenza ecologica e alla tutela di alcune specie animali, mentre la sensibilità nei confronti dell'uomo spesso è meno forte.

Una seconda linea di tendenza, all'interno di questo orizzonte, è quel-

la secondo la quale, proprio perché l'uomo si può completamente spiegare in termini naturali e quindi si può completamente oggettivare, le sue facoltà cosiddette superiori possono benissimo essere simulate e riprodotte. Quello che l'ingegneria genetica tenta di fare inseguendo l'idea dell'antropoide, dell'incrocio tra l'uomo e la scimmia, dello schiavetto che ci terrà la casa pulita, è anche l'ideale che matura nell'ambito del mondo delle ricerche dell'intelligenza artificiale, della robotica: l'ideale dell'uomo è il suo sosia, è il suo sosia intercambiabile. Esiste ormai tutta una letteratura, più o meno fantascientifica, che, anche a livello filosofico, si interroga sul valore e sulla dignità che potranno avere dei robot che simulano l'uomo in tutte le sue facoltà. Nascono da qui nuovi interrogativi inquietanti: si possono fare valere delle norme morali di rispetto anche nei confronti di questo mondo? In tal caso, in un bel libro «L'io della mente», di autori vari, vengono presi in considerazione numerosi problemi di questo genere.

Certo, anche il mondo dell'intelligenza artificiale pone problemi notevoli non solo a livello pratico ma anche a livello teorico, perché è un mondo nel quale si fa strada la convinzione che si va riducendo la distanza che ci separa dalla possibilità di produrre un uomo artificiale, cioè un uomo che abbia grosso modo le funzioni dell'uomo, non solo in senso quantitativo, ma anche qualitativo. Ad esempio, la capacità di prendere decisioni viene ritenuta una possibilità prossima, per la quale esistono solo ostacoli tecnici e non ostacoli di principio; Marvin Minsky, per esempio, è convinto di questo. È chiaro da questo punto di vista anche la ricaduta sul piano della cultura: si tende a proporre all'uomo come ideale la macchina. Nel momento stesso in cui il mondo della intelligenza artificiale cerca di simulare la persona, in quello stesso momento (e direi la cosa è ancora più pericolosa) è la persona che cerca di simulare il mondo dell'intelligenza artificiale. Se ancora non si riesce a costruire un computer che traduca correttamente un testo, lo si può aiutare esprimendoci in maniera più gelida, parlando in maniera più tecnica; l'uomo può andare incontro alla macchina rinunciando a quelle forme espressive più soggettive e meno traducibili. Questo elemento va tenuto nel debito conto.

All'interno di questo quadro esistono anche delle linee di tendenza in positivo, sulle quali vale la pena di riflettere, che sono maturate soprattutto all'interno di un dibattito, di solito nella letteratura filosofico-scientifica indicato come Mind-Body Problem, il problema del rapporto tra mente e cervello. Se esaminiamo anche qui in maniera rapidissima, le linee di tendenza emerse all'interno di questo dibattito, ci accorgiamo che quando il discorso viene approfondito, le cose non sono così semplici, o almeno la tentazione di accreditare una visione riduttiva della persona non è poi così scontata e ovvia.

Questo dibattito intorno al problema del rapporto tra mente e cervello è maturato in una serie di autori, come Place, Smart ed altri, che hanno

formulato una tesi molto radicale, indicata con il termine di «identitismo». Secondo questi autori si può benissimo porre una identità assoluta tra un fenomeno mentale e un fenomeno cerebrale. La tristezza, la gioia, la malinconia sono fenomeni mentali ai quali corrisponde sempre un referente fisiologico a livello di terminazioni nervose, quindi è possibile istituire e scoprire il rapporto stretto che intercorre tra il fenomeno mentale e il fenomeno nervoso corrispondente, al punto che è possibile accreditare questa corrispondenza come una sostanziale identità. E se la mente è identica al cervello, la persona è identica al corpo. Qui l'equazione è totale. Se la persona è identica al corpo, la persona è una entità compiutamente oggettivabile, la possiamo pesare, la possiamo misurare, nei suoi confronti possiamo compiere determinate operazioni con una sequenza finita. Ad un certo punto l'oggetto è stato esplorato tutto.

Eppure all'interno di questo orizzonte si afferma gradualmente una posizione molto più prudente che alla fine si trasforma in una posizione di aperta rivolta. Ci sono alcuni autori, come Putnam, che gradualmente prendono le distanze dalla visione così marcatamente positivista della scuola australiana e si attestano su posizioni funzionaliste, secondo le quali, in ultima analisi quello che la persona è, è completamente riducibile a corpo, però ci sono dei fenomeni che si distinguono dal corpo per la loro funzione e la differenza tra i fenomeni mentali e i fenomeni corporei sarebbe una differenza di tipo funzionale. Uno di questi autori porta l'esempio della trappola: si può costruire una trappola per animali mettendo insieme un po' di fili di ferro, anche se con quei fili di ferro si può costruire un'altra cosa. Ora quell'oggetto, che materialmente è lo stesso, può avere funzioni diverse e, a seconda delle funzioni che assume, assume anche un significato corrispondente. Sarebbe di questo tipo il rapporto tra la mente e il corpo. La malinconia, la simpatia o la fede religiosa, sono dei modi diversi di spendere le proprie chances biologiche, sarebbero funzioni. È chiaro che qui, se da un punto di vista radicale non è che ci si sposti molto da una visione materialista, la novità, almeno in termini di linea di tendenza, è significativa: sta ad indicare il tentativo di prendere le distanze da una visione che, soprattutto a livello logico, poneva una serie di problemi.

Nello stesso tempo all'interno di questo filone, con lo sviluppo di notevoli ricerche intorno alla filosofia del linguaggio, si è scoperto che effettivamente esiste una dimensione creativa propria della mente, che non è ultimamente riducibile alla dimensione fisiologica. C'è insomma un salto tra natura e cultura, un salto che non si riesce a dominare concettualmente, ma che nello stesso tempo non si riesce nemmeno a cancellare. All'interno di questo filone si giustifica un atteggiamento più prudente. L'autore che poi segna una linea di rivolta anche se non si riconosce forse in questa mia interpretazione, è John Searle, un filosofo americano, il quale, sviluppando una serie di ricerche intorno alla identità dei fenomeni mentali, si è ribellato

contro gli identitisti, contro la tesi positivista della perfetta identità tra fenomeno mentale e fenomeno corporeo. L'argomento sul quale Searle sviluppa il suo discorso è fondamentalmente basato sulla scoperta della intenzionalità. Mentre un evento materiale si presenta essenzialmente come un dato (una cellula nervosa è un dato, cioè un oggetto, una «cosa» che possiede in se stessa il suo significato), ogni evento mentale invece scaturisce sempre da un rapporto che la persona vive con la realtà circostante, con il mondo. Ogni fenomeno mentale, dalla simpatia alla malinconia, dalla fede politica alla fede religiosa, è sempre un fenomeno relazionale. Ebbene, mentre il corpo si può completamente oggettivare, il fenomeno mentale invece esiste in quanto intenzionalmente è capacità della mente di istituire un rapporto con qualcosa.

Questo in fondo non solo dice la differenza tra i fenomeni mentali e i fenomeni materiali, ma anche la differenza incolmabile tra la mente dell'uomo e il computer. Secondo Searle il computer ha una sintassi ma non ha una semantica, cioè ha solo la capacità di operare rapporti tra sequenze preordinate, senza che esso conosca niente delle cose, dei rapporti che sta ponendo. Un computer potrà essere programmato a compiere operazioni infinite, sarà in grado di collegare tra loro una serie di dati, però non saprà mai che cosa sta facendo, poiché non possiede il significato delle cose; in sostanza si può parlare dei fenomeni mentali in termini di semantica in quanto si possiede la capacità di entrare in rapporto con qualcosa e di sapere che in quel momento si sta vivendo quel rapporto; perciò noi non capiremo niente dell'amore di una persona o della teoria scientifica che matura nella mente di uno scienziato, se perdiamo di vista quel contesto all'interno del quale il fenomeno nasce. Ogni fenomeno mentale è un fenomeno contestuale: intenzionale vuol dire appunto contestuale, cioè che nasce da un determinato rapporto interattivo con il mondo e per questo non si può oggettivare. Si può oggettivare il mondo della natura, non un evento mentale: nessuno potrà mai oggettivare quello che ha provato Giacomo Leopardi scrivendo *L'infinito*, mentre si può benissimo oggettivare il resoconto, le coordinate geografiche di quello che si vedeva dal suo giardino a Recanati.

Ecco, sta un po' qui il confine tra fenomeni mentali e fenomeni neurofisiologici, per cui, concludendo anche questa sezione e avviandoci alla conclusione potremmo dire così: all'interno di questo versante proprio della filosofia inglese e americana, accanto alle convinzioni e alla tentazione di ridurre l'identità della persona a pura identità materiale, matura però anche una linea di tendenza alternativa secondo la quale questa operazione risulta ultimamente illegittima perché perde di vista il carattere proprio degli eventi mentali, la loro non oggettivabilità; i fenomeni mentali non sono oggettivabili non perché la nostra intelligenza non è in grado di abbracciarli, ma perché essi scaturiscono essenzialmente da un rapporto e se oggettiviamo un rapporto non facciamo altro che tradire la sua natura,

perché riduciamo due termini ad uno.

A questo punto, cercando di tirare le fila di questo discorso e dei due orientamenti che qui ho cercato brevemente di richiamare, potremmo, richiamarci ad un altro orientamento filosofico che da un punto di vista culturale non è egemonico, ma che comunque ha il suo significato e come vedremo forse contiene anche delle opportunità speculative: l'orientamento personalistico. Evidentemente il personalismo è maturato alle spalle di questa problematica, quindi va sicuramente riveduto e aggiornato soprattutto con le nuove sfide che sono emerse da questo orizzonte. In tale prospettiva potremmo effettivamente tentare, alla luce di una certa idea di persona, di operare una sintesi tra questi due orientamenti, ovviamente nel rispetto delle differenze, ma anche nella prospettiva di una visione in qualche modo integrata. L'elemento che in un certo senso rende possibile e autorizza questa sintesi è proprio l'idea di intenzionalità, non a caso un'idea che nasce sia all'interno della corrente fenomenologica, sia all'interno della corrente epistemologica.

Tale idea di intenzionalità però andrebbe riveduta, approfondita, o comunque dovrebbe consentire almeno due operazioni a livello teorico. Prima di tutto, credo, per impostare in termini positivi il problema del rapporto tra corpo e persona credo che si debbano rifare i conti con una certa tradizione storiografica che ha pesato molto sulla impostazione di questo problema. Intendo riferirmi a quella tradizione storiografica di matrice cartesiana, secondo la quale la realtà dell'uomo è una realtà composita che risulta da due sostanze ultimamente irriducibili e autonome: «res cogitans» e «res extensa», il pensiero, la sostanza pensante, e la sostanza materiale. Questo dualismo credo abbia pesato in maniera quasi ossessiva su tutti questi autori quando hanno affrontato il problema del rapporto tra corpo e persona, tanto da dar vita a quello che con una espressione brillante di Ryle si è chiamato la «spettro della macchina». La «res cogitans» di Cartesio, l'idea di anima, si è trovata sempre più spaesata in una visione meccanicistica, scientifica, materialistica, e alla fine è rimasto uno spettro, un vago fantasma che si aggira all'interno di una macchina che funziona talmente bene per conto proprio che non ha più bisogno di questo residuo di altri tempi.

Credo sia indispensabile ripartire da qui, cioè vedere se è possibile difendere una idea di persona irriducibile alla corporeità, che però non ricada in una forma di dualismo cartesiano. Ha scritto Ricoeur: dopo Freud la coscienza per l'uomo non si può più ritenere come un punto di partenza, ma come un compito e un punto di arrivo, e questo forse è ciò che rende Cartesio lontanissimo da noi, lontanissimo per la sua fiducia razionalistica di partire dall'anima come una sostanza evidente e autosussistente. Le scienze umane ci insegnano che il punto di partenza non è così chiaro e distinto, è molto più torbido di quanto si possa pensare, però questo non significa che esso debba essere confuso con il punto di arrivo. Quello che per Cartesio

era il punto di partenza per noi può essere il punto di arrivo; di qui il tentativo di cogliere la coscienza non come una essenza pura che attraverso la ragione scopriamo in maniera chiara e distinta, ma come la fedeltà ad un compito, come la capacità di essere all'altezza di quel volume di possibilità personali che non è esaurito da nessuna azione, da nessuna esperienza. La coscienza in fondo è il segno di questo scarto, di questa eccedenza tra l'essere e l'agire, tra ciò che si è e ciò che si fa, tra ciò che si è e ciò che si ha. In questo senso allora possiamo rileggere i contributi di alcuni autori che invitano a tematizzare la corporeità come qualcosa di più del corpo, come l'avvertenza di avere un corpo; nella corporeità sta la linea di frontiera tra l'essere e l'avere, perché l'esistenza dell'uomo non si giuoca tutta sul piano dell'avere (io ho questo orologio, ho questa penna, ho questi fogli di carta). Quando la riflessione si sposta sulla corporeità, la categoria dell'avere entra in crisi, perché, è vero, in un certo senso si può dire: io ho un corpo, ma non lo si può dire nello stesso senso in cui si dice: io ho una penna. Qui la categoria dell'avere entra in crisi e si affaccia la categoria dell'essere: io sono un corpo. Allora la corporeità diventa appunto quella sorta di terra di frontiera dalla quale si parte: il punto di partenza è l'esperienza della corporeità, il punto di arrivo è quell'orizzonte dell'essere, cioè quell'orizzonte in cui gli oggetti vengono colti in una luce nuova che è appunto oltre l'esperienza quotidiana delle cose che ci stanno davanti.

Anche altri autori ci orientano in questa direzione, per esempio un personalista come Emmanuel Mounier quando parla della persona come di quell'essere che è chiamato a crescere secondo un volume totale, e il volume totale è costituito dalla lunghezza, dalla larghezza, dalla profondità; cioè dalla dimensione interiore che si incarna in un corpo, dalla dimensione orizzontale che si apre agli altri, e dalla dimensione verticale che cerca di innalzarsi inseguendo una idea di uomo nella quale tutti gli uomini si possano riconoscere.

In questa metafora del volume totale si può cogliere un'idea di persona non dualistica, non cartesiana, ma nello stesso tempo che rende possibile guardare oltre l'orizzonte della corporeità. Quindi occorre rifare i conti con il dualismo cartesiano e nello stesso tempo ripensare questo rapporto corpo e persona, in modo nuovo. In modo nuovo significa che se la lezione che ci viene dalla filosofia contemporanea ha un senso, questa lezione consiste nel renderci avvertiti che la persona è quell'ente inoggettivabile per eccellenza, sulla quale nessuna forma di sapere può pretendere di avere il monopolio; la persona è tale, cioè inoggettivabile, proprio perché si presenta come la capacità di scalciare continuamente qualsiasi oggettivazione, come la capacità di rimando continuo ad una dimensione ulteriore. L'elemento costitutivo della persona è appunto questa sua relazionalità, questa sua capacità di oscillare continuamente tra l'orizzonte della esperienza finita e l'orizzonte dell'apertura infinita.



Apertura infinita che si può intendere anche in senso religioso; in questo scarto tra le esperienze concrete che la persona compie, le cose che possiede, gli ideali, le mete che raggiunge, in questo scarto tra ciò che la persona ha e quell'orizzonte che gli si ripropone continuamente davanti, ecco, in questo scarto sicuramente la corporeità è un termine medio, rappresenta un medium insuperabile.

Dunque questa apertura infinita non è appannaggio di una «res cogitans» pura che cade in un corpo impuro, questa tensione infinita è una tensione di tutta la persona e proprio per questo, la tensione passa attraverso la corporeità stessa. Detto in altri termini, quella intenzionalità di cui si parlava è una condizione costitutiva anche della corporeità, cioè la corporeità, l'esperienza del proprio corpo è esperienza appunto di una tensione; proprio in questo si presenta come un termine, quasi come un simbolo e come un valore. Si presenta come un simbolo perché è proprio di ogni simbolo di rimandare a qualcosa che va al di là del suo dato concreto e la stessa esperienza corporea è appunto qualcosa che rimanda al di là del suo dato concreto. In un libro su questo argomento che merita di essere citato, anche perché almeno da esso ho desunto il titolo di questa conversazione, cioè il libro di Virgilio Melchiorre intitolato «Corpo e persona», si tenta una riflessione in questo senso, che si apre anche ad una riconsiderazione della sessualità. La stessa dimensione della sessualità sta ad indicare che il corpo coincide con la persona, non è qualcosa di negativo, di precario, ma condivide con la persona la sua apertura illimitata verso il futuro.

L'orizzonte morale che si delinea all'interno di questo discorso è un orizzonte che in un certo senso si colloca tra due poli, il polo del rispetto della corporeità per come ci si presenta, per la sua conformazione naturale, e il polo della promozione e dell'apertura. Questa sorta di duplicità che il rapporto corpo-persona evidenzia sul piano morale delinea un orizzonte di impegno che sta appunto tra i due poli del dovere del rispetto, che è il polo minimale, e del valore della promozione, che è un polo massimale: la persona nella sua corporeità concreta ci si presenta come un valore che va accolto, tutelato, rispettato, conservato, ma che nello stesso tempo va promosso, liberato. Non posso pensare senza essere e non posso essere senza il mio corpo, scriveva Mounier, e questo determina l'orizzonte di rispetto; nello stesso tempo, rispetto a questo orizzonte, la persona si presenta come una totalità irriducibile ad un dato naturale, come capacità di entrare in rapporto con il mondo della natura, di dialogare con essa, guardando sempre al di là; è la capacità di costruire il possibile guardando lontano. Quindi né dualismo né monismo.

Il rapporto tra corpo e persona credo non si debba concepire in termini dualistici, secondo una certa antropologia cartesiana, più cartesiana forse che platonica, ma non si possa nemmeno concepire in termini monistici, cioè come la possibilità di ridurre tutta la dimensione della persona a di-

mensione naturale. Sta qui del resto la irripetibilità della persona, cioè il suo valore unico, un valore che appunto ognuno di noi, attraverso le cose in cui crede e le azioni che compie, si incarna in un corpo che dura nel tempo. Del resto io sono il responsabile delle mie azioni perché il passato è mio, perché c'è il mio corpo a ricordarlo. Quindi ciò comporta anche il riconoscimento del valore della irripetibilità del singolo, la fedeltà alla sua vocazione e anche la responsabilità nei confronti di sé e nei confronti degli altri.

Amare qualcuno, dice un personaggio di un dramma di Gabriel Marcel, significa dire: tu non morirai. Ecco, credo che questo può essere un messaggio positivo da ricavare dal discorso che abbiamo fatto: la persona ha un futuro (tu non morirai), proprio perché non è né una idea effimera, partorita in qualche salotto buono, e nemmeno un grumo di cellule spente e silenziose.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI ESSENZIALI

- J. GRIBBIN, J. CHERFAS, *Sorella scimmia. L'enigma dell'origine dell'uomo*, trad. it. di M. Paggi, Mondadori, Milano 1984.
- AA.VV., *Rapporto Warnock*, Ediz. di «Avvenire», Milano 1985.
- R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it., Bompiani, Milano 1986.
- S. MORAVIA, *L'enigma della mente. Il 'Mind-Body Problem' nel pensiero contemporaneo*, Laterza, Bari 1986.
- AA.VV., *Lessico della persona umana*, a cura di A. Rigobello, Studium, Roma 1986.
- V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1988.
- G. PRODI, *Alle radici del comportamento morale*, Marietti, Genova 1987.
- P. PRINI, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, Sei, Torino 1991.
- L. ALICI, *Individualità biologica e vocazione personale*, in AA.VV., *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, a cura di S. Biolo, Marietti, Genova 1993, pp. 175-187.

WERTHER ANGELINI

## ANCORA SUL RICORSO AL CONTRATTO DI CENSO NELLE MARCHE IN ETÀ MODERNA PARTICOLARMENTE NEL SEC. XVIII\*

Ringrazio sentitamente il presidente Trifogli, anche perché questo invito dell'Accademia a rendere di pubblica ragione mie ricerche in atto mi ha spinto volentieri a conversare su questo mio tema che un po' mi tiene come su carboni accesi. Vi parlo dunque del prestito sotto forma di censo nel Sei-Settecento, particolarmente nel Settecento. È un argomento sotto studio da anni, e torno a parlarne volentieri, anche perché, così facendo, metto a fuoco concetti e dati espressi già con qualche esitazione. Il censo può essere una parola aspra, forse per antipatico suono, ma nessuna retorica dovrebbe più venir fuori sui problemi e sugli affanni che esso comporta. Dovremmo esprimerci solo con parole serene sulla inevitabilità del prestito nella storia privata dell'uomo o nella storia di pubbliche entità. Un' enfasi di accusa tra morale e moralismo è sempre pronta lì, in agguato, nella nostra bocca per quanto costa il prestito, per gli eccessi spesso implicati, talora per l'aria di ricatto e minacce che gli sono legate.

Nella mia adolescenza lontana si leggevano anche luoghi piuttosto crudi sul prestito ebraico peggiorati pure dagli eventi politici del tempo, poi, in anni pure lontani, quando cominciai a lavorare in Facoltà di Lettere ritrovai il prestito dei banchieri dal 1200 al 1400, con tassi nella buona regola civile e altri fuori della regola, che rendevano a volte umilissime al confronto le pretese degli ebrei. Si trattava talora di rapporti ad altissimo rischio persino del 200, 300%. Divulgavo le notizie ai miei giovani sui compensi morali che il mercante prestatore toscano per intima riparazione cercava di conseguire stornando dai suoi guadagni grosse cifre e passandole alla Chiesa per la pubblica carità, magari sotto etichette eloquenti e leggibili nelle contabilità private come "il conto di Messer Domeneddio" nei libri segreti dei Bardi.

I tassi del prestito potevano, per essere legittimi e tollerabili, toccare al massimo il 15 o il 18% e mi pareva, studiando poi le cose marchigiane, una cifra piuttosto alta in genere di fronte a quelle praticate dai prestatori di alcune nostre città come Macerata, e mi venne voglia poi di procedere da Macerata e compiere un *iter* esplorativo nella storia ufficiale del prestito nei centri più notevoli di questa regione. Il mio studio sul prestito a Macerata

\* Conferenza tenuta il 17 novembre 1989 ad Ancona, presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.

fu del 1975/76, e nel 1982 io feci seguire una relazione conclusiva sulle Marche in un convegno, la quale relazione ha visto luce soltanto 6/7 mesi fa, ma oggi si aggiungono di già informazioni nuove per richiami, messe a punto, riflessioni che vengono dal bisogno di approfondire ulteriormente la materia, e che si sommano a osservazioni di fondo. Sempre da sottolineare la difformità non mai esaurientemente valutata nelle esigenze del prestito nelle diverse zone delle Marche, frutto della peculiarità storica degli ambienti. Di norma ad avviare i debiti sono l'indigenza di base, l'opportunità o la necessità di iniziative e anche la fantasia, legate al gioco dell'azione, al clima politico ed economico del territorio, oltre che alla personalità dei contraenti, pertanto è possibile vedere nel centro marinaro e mercantile di Ancona dal '500 all' '800 un mondo molto più dotato di possibilità, di intraprese e di intraprendenza che non sia quello, ad esempio, di Ascoli Piceno a Sud o di Fano al Nord, e vi sono visibili una frequenza e un volume del prestito superiori a quelli di altre località.

Jesi però mostra a sua volta, con parte del retroterra esinate, una possibilità di movimento notevole di denaro, così, anzi meglio, Senigallia, per cui è possibile, specialmente nel '700, ravvisare un emergente triangolo del prestito, Ancona-Jesi-Senigallia, lambito da un altro importante asse costiero Ancona-Pesaro, scartata Fano. Jesi è volta febbrilmente a uno sbocco al mare della vita produttiva del territorio che guarda. Senigallia che fu già il porto del Ducato urbinato, non vorrebbe essere più un nodo di servizio e avrebbe la maniera di svolgere una politica più libera di impiego di capitali e di guadagno. Diverse le forme del trasferimento e dell'utilizzazione del danaro, ma non accennerò che a quella più nota, più scoperta. Si potrebbe parlare almeno delle forme locali imposte da problemi di sussistenza, troppo frequenti in Italia, che rimettono spesso, per esempio, anche nella campagna marchigiana nel '600, una famiglia alla capacità del parroco di sovvenirla, che rendono cioè il parroco stesso un buon sostegno anche ai fedeli della sua chiesa e alla chiesa in genere in momentanea crisi verso il 1620 e in altre svolte del secolo, per cui restano emblematiche non solo per il contadino lombardo le 25 berlinghe di don Abbondio riportate da Tonio nella famosa "notte degli imbrogli e dei sotterfugi".

Il parroco poi amministra il *monte frumentario* per prestito eventuale delle semine, un fatto sempre traducibile in valore di moneta. Troppo da dire della diversa trama dei diverticoli imboccati dal danaro nella spicciola realtà quotidiana, della ragna che sfugge allo sguardo e alle prescrizioni della legge e si realizza nella intrinsechezza dei rapporti in una frequentazione assidua, suggeritrice allo storico di irregolarità e di arbitrio non sempre a portata d'occhio, capace di tener sempre la mente alle figurazioni della morale proclamate dalla religione soprattutto. Il lavoro della Chiesa è assiduo in questo campo, formalmente coerente, e mi richiamo alla teorizzazione dell'antiusura, dispietata ab *immemorabili*, che scorre aggiustata e chiara al

pensiero di S. Tommaso per portarsi avanti, rimeditata nel tempo, sino, ad esempio, a padre Daniele Concina nel '700. L'usura, per stare ai termini del tema, è il *velen dell'argomento*, e sommisti, decretalisti, moralisti, storici (almeno di questi ultimi da ricordare Cicala, Hamelin, Noonan, Venturi), ci tramandano per l'età da loro studiata il problema con i suoi scogli, per sfuggire alla crudezza dei quali la Chiesa stessa favorisce nel tempo, soprattutto dopo il Concilio di Trento, l'istituto del censo, con il quale tenta di moderare l'inevitabile presupposto dei tassi di interesse e garantire chi si espropria di un capitale liquido per farlo sfruttare da altra persona, con la possibilità di una reintegrazione in caso di inadempienza.

Si scivola nell'argomento del prestito legalizzato come censo dopo un lungo collaudo di fatto, con un preciso disposto nel 1559 da parte di un Papa che sente acutamente i tempi, Pio V, lo stesso Pontefice che pensa di bloccare più tardi una possibile rifeudalizzazione, cioè una ripresa della feudalità, proibendo un rinnovamento e un accrescimento dei feudi, divieto che viene poi talora sottilmente eluso in forme diverse di riassegnazione del capitale. A noi interessa ora soltanto la volontà pontificia di tenere aperto l'occhio per disciplinare una materia che troppo liberamente l'aristocrazia fondiaria tratterebbe insieme a uno strato sociale in chiara crescita, il terzo stato o borghesia, come lo vorremmo chiamare per nostra comodità. Bisogna precisare che ad Ancona 70 anni prima del concilio tridentino, senza quella disciplina si arriva nella libertà dei tassi fino al 20, anche al 30%, in particolari circostanze ovviamente ad esempio per crisi del Monte di Pietà che, detto tra parentesi, sono abbastanza frequenti. In tutto il territorio pontificio veramente accadono di tali disavventure dei Monti, che hanno ragioni più profonde di quelle attribuite a dirigenti, spesso poi perdonati e reintegrati moralmente.

Si rende necessaria una disciplina sul prestito, pertanto il censo acquista una sua legalità, un corso che non si discute, che penetra molti angoli della vita produttiva e del risparmio. Il meccanismo è semplice, è ovviamente radicato sul bene che è la terra, nel clima del capitalismo agrario, e di lì ripete le garanzie che necessitano perché sia riguardato chi presta e sia responsabilizzato chi riceve. In parole povere tu, detto alla toscana, concedi una somma e ti vieni premiando con gli interessi di quella somma, tutelando poi con una riserva su un bene o sui beni del beneficiario in caso di sua inadempienza, che è poi la stessa forma di tutela propria praticata dalle banche oggi. All'inizio la cosa viene chiamata *emptio reddituum*, compra o acquisto dei redditi. Nella pratica la somma di un prestito equivale, nel nascere del censo al puro reddito del bene, o meglio di un bene, ed è quasi sempre di un bene particolare che si parla, sempre restando, come si diceva, coperta la somma *a priori*, in teoria. Col tempo la dizione *emptio reddituum* si perde ma il meccanismo resta tal quale, con cifre però che possono scavalcare l'indicazione del ristretto reddito di un bene, una possessione, un

suolo, e che piuttosto tendono a intonarsi filosoficamente al valore complessivo della proprietà, e anche, per la riserva di una alienazione del capitale stesso, a favore del prestatore in caso di insoluto.

Abbastanza presto passa per un bene pure la casa che integra il possedimento, che non è separabile dal terreno adiacente in alcun modo; e coerentemente pure una abitazione lontana dal coltivato, anche nel centro cittadino, viene presa pian piano come un bene munito di reddito, magari presunto, e chiamata nella meccanica del censo. Entra nel giuoco il notaio il quale fa suo, cioè riporta l'affare nel proprio linguaggio e lo legalizza di fronte alla società. La cosa non è di tempi recenti, nelle Marche il notaio si svela già all'epoca dei comuni. A Fabriano si trovano a nostra disposizione testi notarili dagli ultimi anni del '200. Il notaio registra, tra i molteplici suoi atti, per l'appunto qualsiasi processo allo scoperto del danaro. Da quella società agricola per eccellenza che è tutta delle Marche, in avanzata età moderna nei testi notarili si ripetono richieste e offerte, ma anche in altre nei pubblici settori amministrativi. Il notariato trascrive molti interessi svelando pian piano la terminologia razionale di cui si riveste la dinamica di quegli interessi, che attraversa secoli acquistando un posto nella coscienza civile.

Si è in grado di dire, nel 1796, per la penna di Filippo Franchi di Ancona, notaio, che la parola di un rogito si esprime inalterabilmente di fronte a qualunque posizione sociale per mezzo, ripeto testualmente e anche in questa sede, "della ragione valida avanti qualunque giudice e giuria di qualsivoglia paese del mondo". Son tornato a citare perché si direbbe una espressione illuministica, ma non c'è poi bisogno di scomodare l'Illuminismo. È la *ratio* stessa immanente *ab immemorabili* del diritto. Filippo Franchi è dei notai più operosi del tempo, ma anche gli altri notai, innumerevoli in tutte le Marche, sarebbero in grado per stacco e asetticità delle loro operazioni di affermare la stessa sicurezza al di fuori di qualunque morale costituita, entro una moralità così semplice da parere inventata dalla natura, sottostando ovviamente alle regole del diritto commerciale, del diritto comune, entro una mentalità secolaristica della cultura, non pregiudizievole per altri settori di vita anzi via via alleata degli stessi per il distinguo rigoroso delle cose. Ma veniamo a quanto registrano i notai e rivolgiamo il pensiero anzitutto ai tassi di interesse, che sono una chiave di interpretazione del prestito, ai dati del prestito stesso, ai tempi statuiti per la resa, al divario tra restituzione e nuove aperture del debito o dilazioni del pagamento, al patrimonio che sta alle spalle delle operazioni.

È sempre un buon riferimento storico quello offerto dalle carte dei notai. Non sempre invece i notai riescono a far memoria delle finalità dell'impiego del denaro. Ad esempio può sfuggire la specificazione degli investimenti per l'aggiornamento del capitale agrario o per il rinnovamento del bestiame, o per il riattamento della casa. Sovente le finalità restano nell'om-

bra più fitta. La società agraria è tutta in questi problemi, ivi compresa l'arte di smerciare le scorte che eccedono, di ciò che è messo o lasciato a coltura e ad allevamento; e tutto scorre nei rogiti eccettuato abbastanza spesso il ricavo della mercatura anche dei prodotti agricoli, la cui documentazione il più delle volte segue la privatissima vita dei mercanti nelle mutazioni interne alle aziende, nei ritmi del mercato, nel cambio delle sedi. È lo stesso caso degli ebrei quando si portano con sé, salvo spesso distruggerli anche per difesa, i brogliacci, le vacchette e i mastri riferiti ai loro traffici, dei quali per questa dispersione amministrativa si vanno troppo frequentemente rarefacendo le indicazioni utili allo studioso. Ma l'interesse si fa più vivo là dove l'immagine del censo è più collaudata dalla esperienza e più presente per un ricorso più assiduo nelle Marche e più importante per la quantità degli investimenti e per la possibilità di confronto con altri impieghi del danaro. Questo nell'avanzato '600 e nel '700 soprattutto, perciò la nostra attenzione privilegerà il '700, senza trascurare però origini più lontane, istituendo qualche verifica e parallelo.

Guardiamo Pesaro. Nel secolo XVI al tempo di Francesco Maria II della Rovere, la città è ancora presa in un insistente giro di danaro molto legato ad un animoso artigianato della ceramica e della concia del pellame nel vallato della città e nei legami di lavoro con altro luogo (la stessa concia del pellame in centri dipendenti, ad esempio Pergola), e questo movimento di denaro prosegue senza interruzioni sino al tardo '700 presso i notai Francesco Ricci, Pier Maria Ianni, Tommaso Bertuccioli, Vincenzo Crescentini, Domenico Marchegiani, Lorenzo Mecchi, Pietro Viti ecc., tutti roganti da Pesaro per interessi di pesaresi, rammentati già nel nostro *Il contratto di censo nelle Marche* (Deputaz. di storia patria per le Marche, 1992). Si hanno punte altissime ma quasi tutte dal centro alla fine del '700 e particolarmente dalla fine della guerra di successione austriaca, coinvolgente un po' tutti economicamente, punte che raggiungono cifre alte come quella di un Eracliano Boscherini, scudi 1000 (notaio Viti, 1642), di un Ippolito Almerici, scudi 3.300 (notaio Pietro Viti, 1649), di un Francesco Paolucci, scudi 1600 (notaio Antonio Paci, 1751), di Giuseppe Gavardini, scudi 2.500 (notaio Antonio Paci, 1752), di Tommaso Puppi, scudi 5.000 (notaio Pietro Viti, 1741). Tutto questo a tassi modici che non scavalcano, salvo poche eccezioni, il 4 o il 4 e mezzo.

Correlata al censo, complemento di studio per Pesaro, è la somma di operazioni presso il Monte di pietà, che assorbe a sua volta molto danaro costituendo pure un buon approdo al risparmio pesarese, insieme col Monte Benedettino, che da Bologna ha suoi agenti nelle Marche, insieme, ma in tono minore, col Banco di S. Spirito che da Roma tiene pure i suoi agenti nelle Marche. Altri funzionari privati ancora da Roma e Bologna, sono nelle piazze marchigiane per conto via via dei Belloni, Lepri, Gnudi, Odorici, che hanno a loro volta creature nelle Marche, ai quali tutti affluisce molto

del risparmio locale e non solo da Pesaro ma anche da Ancona. Il Monte di pietà attira in sue operazioni parte dei contribuenti con emissione di prestiti locali, offerte di luoghi di Monte, che sono poi *cartelle fruttifere*, interessanti diversi notabili della città. Il Monte è un vecchio concorrente a tutte le forme di prestito cittadino, al censo in particolare, ma accetta anche polizze dei censi, e in ciò pure va rammentato. Esso assorbe con buon successo, legato a evidenti ragioni di solidarismo politico cittadino, anche sotto specie religiosa, una porzione del danaro disponibile e si reclamizza per gli adempimenti di tesoreria degli istituti locali e dei privati. In questo caso il cittadino presta a un ente pubblico, sorvegliato istituzionalmente dal Vescovo della città, ma sul tema del rapporto tra cittadino e enti pubblici ci sarebbe molto da scrivere anche per le Marche. Importante è ricordare che a Pesaro corre danaro, cosa visibile ad esempio dall'attività della ceramica, dall'allevamento, dalla vendita dei suini all'altra sponda e al Veneto, iniziative che si mettono in moto specialmente dopo la Legazione del cardinale Stoppani, a metà secolo.

Nella vicina Fano invece la situazione è pesante nel '600 e basterebbe vedere gli scritti del notaio Gianfrancesco Scardoni e del notaio Bernardino Dudoni. Ancora nel '700, ad Ancona, i notai Andrea Nappi, Luca Benedetto Baldi, Filippo Antonio Bonvini, registrano in pochi anni del '700 debiti della comunità di Fano con monasteri e ordini religiosi di Ancona, una somma che si avvicina ai 50.000 scudi: la cifra è imponente se si considera la forza d'acquisto medio dello scudo lungo la linea delle piazze mercantili da Fano al Tronto, di scudi 2,2 $\frac{1}{2}$  in periodo di normalità per un quintale di frumento, mentre si sa che in periodo di carestia si arriva anche a quattro e mezzo, cinque scudi dal quintale, e, tra parentesi, le carestie sono ancora frequenti nel secolo. I debiti del comune di Fano riguardano pure necessità della pubblica alimentazione dopo anni difficilissimi per i riflessi delle ricordate guerre di successione nel territorio (cfr. W. ANGELINI, *I passaggi delle truppe straniere per la Marca nel primo Settecento...*, Macerata, 1976), ma l'occasione è valida per dire tra parentesi che i grandi prestatori di danaro a comuni e privati nelle Marche sono, con i nobili, i conventi, soprattutto femminili che hanno a disposizione ingenti capitali in liquido, e mi riferisco ai beni dotati delle monache, da salvare da inerzia e da impiegare sui mercati.

Per inciso bisognerebbe almeno rammentare istituti monacali di Jesi, Osimo, Senigallia, Macerata, ma vi sono poi anche altri enti religiosi, centri di assistenza, confraternite di Jesi, le *Opere* di "poveri stranieri tedeschi e polacchi" di Loreto, fratrie laiche di Urbino, che prestano anche alle Comunità quando queste stentano e chiedono. Il censo si sviluppa sulla decadenza di altri istituti come il *Mutuum gratis et amore*, un prestito *brevi manu* senza interessi destinato a perire, come credito puro, a non sopravvivere oltre il '500. Basta vedere in proposito qui in Ancona, dove esso è prospero-

so, i notai Agli del '500 e tutti i notai della famiglia Manfredi. Da quando il censo ha cominciato a fiorire sul *deposito a compenso*, in realtà sul versante del censo stesso per la clausola dell'*obligatio bonorum*, sino al Settecento, si affievolisce l'appariscenza delle altre forme di prestito e si giunge a somme che danno chiara insieme la figura di un movimento nuovo di danaro. Un'esemplificazione può venire dai debiti risultanti nel 1783 dei centri della Marca, particolarmente della provincia di Macerata. Si pensi alla comunità di Civitanova impegnata per scudi 5.700, a quella di Montolmo per scudi 6.915, di S. Elpidio per scudi 8.200, di Montalboddo per scudi 8.350, e al capoluogo, Macerata per scudi 60.480. Lo stesso elenco da cui attingo (*Nota dei censi... della Provincia della Marca questo dì 30 giugno 1783*, in Arch. St. Mac., Circolari, vol. 1104) estende la casistica ad altre 28 Comunità gravate da forti pesi e tutte disposte ad aprire nuovi censi per alleggerire i debiti più pressanti.

Il ventaglio può allargarsi ad altre terre delle Marche. La comunità di Senigallia nel 1793 deve aggiungere a censi precedenti la cifra di scudi 6.000 (6 nov., not. Giov. Gius. Ricci, in Ancona); la comunità di Urbino trascina dal 1704 un debito di scudi 28.700 con il marchese Ercolani di Senigallia (notaio Dom.co Travaglini, 1720-1721). Sono momenti particolari della catena di censi presso le comunità delle Marche, ma insegnano qualcosa. Il fatto che sorprende è che nessuna Comunità è in grado di offrire più di platoniche garanzie di reintegrazioni ai prestatori. È il caso identico degli Ebrei, che, non potendo istituzionalmente possedere beni al sole, non hanno di che indennizzare, con concreti e quadrati possessi di cose per le eventualità di proprie *débâcles* finanziarie, i loro eventuali benefattori, e sono perciò esentati dal censo. Ma sottrarre il censo agli ebrei e lasciarlo agli altri uomini d'affari, vuol dire un tentativo di far riemergere l'iniziativa cristiana e dare un colpo alla minuta finanza laica posto che al censo fanno appello tutti coloro che ne hanno bisogno dopo che il prestito su pegno vien fatto cessare nei ghetti ebraici.

Il censo entra in una sua trionfale lunga stagione, che ha i suoi grandi momenti dalla fine della Guerra dei Trent'anni, dal 1648 all'inizio degli altri conflitti europei che già citammo, per rinvigorire dopo una pausa di qualche fiacchezza, nel secondo '700, alla fine di questi ultimi, offrendosi pertanto, come si diceva, all'indagine con più fitta compattezza. Resta meno evidente nei testi notarili di Ascoli Piceno la circolazione del denaro, ossia si coglie una immobilità impressionante dello stesso almeno nel Cinque-Seicento, salvo trovare nel '700 ad Ascoli una ripresa, moderata però, e questi rilievi ci sono permessi dagli atti notarili di Francesco Sardi, Teodoro Sardi, Marino Marozzi, Ignazio Savini ecc. per il '600, mentre per il '700 ci informano i rogiti di Adriano Giovannelli, di Pasquale Sebastiano Cristofori, di Flaminio Palermi e di altri. Anche ad Ascoli sono attivi i monasteri (S. Andrea, S. Maria delle vergini, S. Egidio, la Compagnia del

SS.mo Corpo di Cristo). Il riscontro, qui come altrove, è sempre con le estinzioni dei debiti, le quali fanno storia di situazioni migliori, ossia di un vantaggio deciso sulla realtà del bisogno, pertanto studiabili dal ricercatore come segno di recupero di un ambiente, insieme con l'acquisto di terreni e di case. È arduo seguire anno per anno negli atti delle Marche già solo il rapporto tra aperture di censo e retrocessione dei medesimi e controllare le quantità del danaro emesso e riscosso, ma è importante anche cogliere l'alzarsi o l'abbassarsi dei tassi d'interesse. Torna utile scervere anche quando il censo sia scelto come un giuoco d'affari con le sue indicazioni di manovre speculative d'azzardo per sicuri, svelti e facili introiti. Questo è riscontrabile in tattiche nervose d'apertura di debiti a tassi diversi, in genere tassi in armonia con la quantità, per chiudere falle e riaprirne altre, tenere in circolo il danaro quasi una fiamma continua, come diceva Sallustio Bandini dalla Toscana medicea del '600, farlo fruttare anche per le mire di una ricorrente e costante produzione annuale di un territorio. La qual cosa accade più frequentemente in piazze più visitate dal danaro come Ancona, Pesaro e Senigallia, o come poteva essere tra tardo '400 e primo '500, Recanati. La cosa invece non si avverterà mai nelle stentate piazze di Fabriano, Arcevia, Fermo, ad onta del tentativo di Sisto V di lievitarne tutta la vita.

A Loreto, la volontà di Sisto V negli anni '80 del '500, di avviare una attiva realtà civica, poi la pungente vigilazione della Curia romana in materia, sono più fortunate che a Fermo. Ma non è da trascurare quel che avviene nel centro lauretano circa l'istituzione di censi, e qui si dovrebbero citare i notai lauretani. Opera pure l'investimento del danaro presso i mercanti di Genova o di Trento, mete lontane dalle Marche, attraverso le trame che tendono da lontano o per vicini filtri laboriosi, che chi vi parla cerca tuttora di tenere sotto mano e approfondire. È importante notare che a Loreto il tasso si muove spesso di mezzo punto o di un punto al di sopra del 4%, ad onta delle raccomandazioni di Benedetto XIV di tenersi a quella cifra in tutte le operazioni di maneggio di danaro. Ad Ancona, ripeto, maggiore è la sollecitazione di impiego e di riscatto e più pronta l'offerta e più larga anche. Si dovrà dire che il costo del danaro ad Ancona sia più basso che altrove, forse perché più a portata di mano e così si spiega perché ad Ascoli, piazza povera di risorse ed appartata, in qualche anno, 1788 e vicini, si oscilla tra 5 e 7 e anche 8%: ne fanno fede le carte del notaio Domenico Confani. Sorprende un poco, invece, che a Osimo, un mercato tra Ancona e Macerata ma pendente più nel Maceratese, i tassi siano generalmente tra i più cari delle Marche per partite poi che comparativamente con altri centri sono abbastanza modeste (notai Raimondo Ghinelli, Pierantonio Stacchiotti). Vi sono casi come nel 1744 in cui si tocca addirittura il 13% (notaio Costioni).

Meraviglia un po' meno che a Filottrano, nel secolo XVII più dentro il mondo e i modi maceratesi, l'aristocrazia terriera tenga alta la quota con gli

appartenenti ad altro rango sociale, quasi per diffida sociale. Ci appaiono anche ad Arcevia difficoltà di procurare il danaro e di restituirlo. I frutti sono sostenuti, e sovente seguono apparecchi notarili di vendite di terre e piccoli terreni per liberare gli interessati dai censi, a parte qualche anno di miglior condizione generale come il 1749, che ovviamente è un anno di buone speranze per tutto il territorio. In verità l'estinzione del debito, mi si conceda una digressione, dà sempre il segno di una condizione di agio, salvo che non porti all'apertura di nuovi debiti, ma un discorso politico più moderno da portare avanti sta nella più coraggiosa decisione di spese comuni ad accrescimento della realtà di base, nel reperimento dei fondi necessari, e questo è ovvio, da parte degli enti comunali per i quali lo Stato preme perché diventi un costume in tutto il territorio l'adozione di un tasso al 3,50%.

Ma già nel '600 c'è una tendenza d'ambiente per i fini delle comunità anche a cercare il 3% e meno, se possibile, ma non è abbastanza facile trovare accomodamenti del genere. Più semplice per opere pubbliche, strade, prosciugamenti delle plaghe meno sane, acquisto di derrate in fatti di carestia, nel quale caso si ha l'immagine di un'imposizione vera e propria. Tutto ciò risalta sempre dalle pagine dei notai e aiuta a costruire la storia delle Marche. Non è facile arrivare a un tasso del 3% tra privati: bisogna concordare con grandi prestatori condizioni e pattuizioni in situazioni che non tollererebbero nemmeno l'idea dei giochi al rialzo. Né lo Stato basta da sé a decidere, se pure rappresentato da esponenti autorevoli, con i grandi procuratori di danaro. Per esempio, dal Governatorato di Jesi si scrive a Corinaldo nel marzo 1769 perché si interpellino i protagonisti della vita commerciale nella valle dell'Esino. È richiesto se dispongano del contante e se siano da chiamarsi in causa. Occorre conoscere tutte le motivazioni prima di agire. Nella mia ricerca aiutano le *Tablelle* comunali. Sono documenti con i riporti della contabilità pubblica, atti a formare il quadro delle entrate e delle uscite, nelle quali ultime figurano i censi con i relativi interessi. Ma per trascorrere ai rapporti in concreto bisogna ricordare che le polizze dei censi circolano come normale moneta, autentici titoli esecutivi, che costituiscono capitali, sono vendibili, all'occorrenza, suscettibili di passare in eredità, capaci di fungere da assegnazioni di nozze (*cautiones dotium*) o anche da doti monacali o di sostegno a inizianti carriere prelatizie, o di beneficio ad altari di chiese. È emblematico, nel 1765, un censo istituito tra la Compagnia di S. Antonio abate di Senigallia e l'Inquisizione di Ancona, cioè l'Inquisitore generale, cioè in settori strettamente religiosi (notaio Fesco Sav. Betti, Ancona, 4 ott.). Talora sono somme che restano sulla carta, come pietrificate nel tempo, e addirittura per lungo tratto di anni, anche oltre il secolo, figurando spesso solo i frutti delle somme, talché nei conti in uscita non compaiono sempre le cifre di partenza ma quelle degli interessi. Così in apparato tutto va bene, e almeno la durezza di talune situazioni

viene addolcita.

Questa è una digressione all'interno della mia indagine, ma è ora di allargare il *depistage* da città di maggiore significazione, come poterono essere Senigallia, Pesaro, specchiate come Ancona sul mare, ad altre località, Jesi con altri paesi dell'Esinate non privi di una loro importanza. Ma questo mio viaggio non segue obblighi di una stretta continuità territoriale e preferisce procedere a concetti. A guardare il territorio alle spalle di Jesi risulta che i centri di S. Paolo di Jesi, Serra dei Conti, Cupramontana, Montecarotto, Morro d'Alba, hanno una discreta situazione dopo la crisi del 1766, che colpisce le terre. A San Paolo, dalle carte che appaiono del notaio Mattei, tassi variano dal 6 al 5%; Montecarotto, dal tardo '600 all'inoltrato '700 ha una discreta scia di censi, ma anche di vendite di terre, il che desta sempre complessità e difficoltà di lettura. A Serra dei Conti si praticano tassi al 6/5%. A Jesi invece si assiste a fenomeni non trascurabili con cifre che poche volte scavalcano i 500 scudi, con certa assiduità dal secolo XVII: sono carte dei notai Malatesta e Michelini. E c'è l'indicazione di uno strato di persone impegnate, che non sono più soltanto dell'aristocrazia o dei consueti monasteri femminili sebbene questi prevalgano, S. Agostino, S. Francesco di Paola, ecc. Il censo a Jesi ha un buon avvio nel '500 e sembra scaturire dalla stanca esperienza dei *mutui gratis et amore*, che non hanno capacità di resistere. Lo stesso succede ad Ancona che sostituisce ai *mutui* del primo Cinquecento il censo e che mostrerà appunto anche la frequenza di un'altra classe medio-piccola di abbienti, che saranno presi in operazioni sui 50/100 scudi, atte a dare il segno di una nuova presenza sociale piuttosto folta, che si distingue dall'altra, più esigua, che può impegnarsi per somme che riescono ad arrivare ai 500 scudi.

A seguire la corsa dell'edilizia nobile a Jesi nell'avanzato '700 e l'urgenza di liquido, si dovrebbe scoprire nei notai un giro maggiore di danaro e un movimento di capitale liquido più imponente. Lo stesso si dica di Ancona dopo il 1732, l'anno cioè della concessione del *porto franco*, dalla quale bisogna schiumare tutta la retorica che vi si è sedimentata sopra negli anni seguenti. Scavalcato un momento di crisi, il 1735, legato anche all'angustia annonaria dello stesso tempo, Ancona ha forti problemi di rappresentatività residenziale. Ma ancora meglio si dica di Macerata, anzi molto più che di altre città. Ad Ancona i notai Ricci Gaetano e Giovanni Giuseppe, fermano nei loro atti un notevole spessore di affari, censi, cambi, trasferimenti semplici di danaro, soprattutto censi. Il danaro prende altre strade che sono in parte quelle dell'edilizia e si distrae piuttosto in affari svariati del campo mercantile, per lo più acquisti di materiale da rivendita, compra di stabili, sistemazioni patrimoniali, impostazione di aziende, per somme differenti.

Nel '700 i tassi sono abbastanza costanti. Indietro nel tempo anche ad Ancona si trovano cifre più libere. Nel Sei-Settecento si hanno momenti

particolari come una rarefazione improvvisa di danaro sulla piazza e una crisi di sofferenza del Monte di pietà. Dal 18%, una punta estrema abbastanza inconsueta, si riesce a scendere sino a meno dell'uno per cento, di preciso lo 0,60% in un atto del 23 aprile 1760 (notaio Cristofori), in un frangente singolarissimo che fa però eccezione, nato dal desiderio del prestatore di chiudere con una sbrigativa remissione del credito. Ma, come si disse, di norma i frutti si attestano ad Ancona nel '700 sul 4 o poco più tra i privati e le somme sono spesso molto alte e non possono comportare interessi fuori misura, così nel tardo '700 è possibile rinvenire nei notai affari impegnativi anche oltre i 4.000 scudi, che è un limite considerevole nelle Marche tra i privati. Ad esempio i Bourbon del Monte, i figli di Francesco Trionfi, poi i Torrighioni sostengono nell'84 la Comunità presa per spese di strade per 20.000 scudi. Sono censi attivi, tenuti sotto controllo poi dal fisco, che a stento sfuggono come altri del genere da imposizioni della pubblica autorità. Ci sono censi attivi, ripeto, che sorprendono per il loro volume, come un censo dei Torrighioni, 7.500 scudi a sostegno di un ente, l'Opera pia dei Francesi, retto da un nobile, il sacerdote Giuseppe Benincasa, ma a questo censo per cifre minori si allineano atti riguardanti i Ricotti, i Candelari, i Capoleoni, i Bonandrini, i Tancredi, i Ripanti (questi ultimi da Jesi), e bisogna aggiungere, tra i tanti sovventori del mondo della Chiesa anconetana, il monastero di S. Maria Maddalena, o delle Convertite, che può cedere - esempio spiccato delle sue attività - 3.000 scudi al 4% al comune di Rimini che versa in difficoltà per spese inerenti al porto.

Quasi in emulazione con la città di Ancona, il mondo di Senigallia dà il segno di una presenza continua in affari dal '500, in diversi censi intorno a 100 scudi o poco più, come dire la traccia di una clientela piccola o media, e i notai che annotano con un senso di curiosità e di attenzione, registrano l'immagine di piccole, ma anche di più rispettabili cifre dai 500 e 1000 o più scudi, che sono la traduzione in numero di nuove necessità inerenti ai traffici e alla formazione di un capitale nuovo. C'è anche d'importante una crescita del debito pubblico rivelato da atti di censo presso l'archivio antico di Senigallia, atti coinvolgenti anche il patrimonio civico, i palazzi comunali, le opere pubbliche date a garanzia di talune operazioni. Bisognerebbe al proposito aprire una lunga parentesi sull'offerta come oggetto di malleveria degli strumenti più cari al *trend* di vita comunale sulle Marche, come i mulini pubblici e la stessa sede del governo locale. Senigallia verso il 1640 ha anche il modo di soccorrere Fano, al solito presa nel bisogno, e anche questa è la riprova di una forza della città adriatica segnalata per interventi per non nobili e non appartenenti al clero, mentre un altro centro, Urbino, come Senigallia, di antica pertinenza ducale, naviga nel grigiore confermato dai tanti atti di vendita di terreni e case, di pesi ipotecari, di altre prove di intervenuta sfiducia generale dopo la devoluzione del ducato.

Su Jesi si possono ampliare precedenti accenni in un compiuto discorso

sul '700, in particolare sugli anni 1749, 1752, 1758, anni di piena ripresa. Anche un avveduto ricorso al prestito anconitano, dá un'idea di un deciso decollo dell'economia jesina. Si vedano per i censi le carte di Biagio Rosati, Giuseppe Nicola Natalucci dal '45 in poi, le quali danno ancora sufficiente argomentazione alla corsa jesina all'edilizia da parte di nobili della città. Certo è che dopo la neutralizzazione del porto di Ancona Jesi trova più aperte le strade al mare, non nel senso sognato dai cittadini di un porto proprio, ma è certo che sino al 1799 il grano esinate trova una via sicura e più saldi appaiono diversi produttori jesini, come Ripanti, Flori, Greppi, Ricci, Cavalieri, Campagnoli, ecc. Si è parlato di un triangolo del censo nelle Marche, di una tangenziale sino a Pesaro, escludente Fano però, e si è costretti a tagliare fuori il Maceratese e l'Ascolano. Macerata è una città senza grandi ricorsi al prestito, è al centro di un territorio ricco ma un po' chiuso, a parte il fatto che Macerata nel secolo XVIII sia già apparsa la città senza fallimenti, cosa che ripetiamo con minore enfasi di quando usammo questo luogo comune la prima volta perché ci è occorso di sorprendere qualche bigia vicenda mercantile su cui si ha in animo di mettere per iscritto recenti nostre riflessioni.

C'è anche qualche grossa operazione, senza dubbio. I notai registrano, dei Bonaccorsi e Compagnoni, impegni per alte cifre, dei primi per 10.000 scudi e dei secondi, i Compagnoni, per 9.000; ma figurano con loro i Cittadini, i Carradori, i Lauri. Dopo questi però c'è una condizione di mediocrità economica senza sbalzi e senza forti depressioni. Camerino è in una situazione più fragile con qualche censo, anche sino a 850 scudi, ma il prezzo dei tassi è alto, anche l'8%. L'Ascolano è geograficamente ed economicamente appartato, più chiuso ancora, nel '600 specialmente, con pendenze trascinantesi dal '500, con soluzioni più serene solo nel '700. Dunque la vita del censo può contraddistinguere nei suoi alti e nei suoi bassi, tra avanzato '500 e fine '700, una storia di fondo per le Marche. Nemmeno l'occupazione francese del 1797 e anni seguenti toglie l'immagine della frequenza del censo. Obbligo di contribuzioni, sovvenzioni, tentazioni di acquisti di beni offerti sotto costo, cioè beni della Chiesa nazionalizzati, inducono molti ad impegnarsi. La sollecitata risposta governativa a prestiti forzati spinge spesso il cittadino abbiente a giovare del proprio prestigio, ad aprire censi per avere danaro. C'è per fortuna chi è ancora disposto a dare, non più i conventi, gli ordini, i sodalizi religiosi. I tassi per qualche tempo tengono la linea del 4%, ma si spostano nel 1798 in qualche caso. Non si è ancora reperita ad Ancona l'offerta di cartelle fruttifere dello Stato, una serie per procurare 17.000 scudi, un'altra per 10.000 scudi che ho trovato in territorio cisalpino, a Bologna, al tasso del 6% emanato dalla Cisalpina. Anche qui ci sarebbe da attendersi un provvedimento del genere. Malgrado la puntigliosa e ancora in atto mia ricerca non è apparso qualcosa di simile. In questo territorio ex pontificio nel 1798 c'è pure un gover-

no profrancese, la Repubblica romana. Invece il solco che divide Lombardia e Romagna dalle Marche è netto. Chiara una demarcazione di competenze burocratiche. Qui bisogna imporre le contribuzioni, qui funziona un fisco inesorabile. Vi sono anche, ma è soprattutto diverso l'ambiente. Resiste il 3% nei rapporti tra Comuni e privati.

Del resto anche Bonaparte da imperatore tenterà di imporre il 4%, poco più, e di raccomandarlo. Ripeto: tenterà. Questo accade in periodo fuori della nostra indagine, che più verte in anni che precedono l'avvento dei francesi. S'è preferito mettere interessi degli anni 1740/94 di recente scoperta all'Archivio di Stato di Ancona per Ancona, in una situazione politica diversa, alla vigilia appunto dell'invasione francese in Italia, in una atmosfera di attesa e di trepidazione generale che ferma un poco il corso del danaro e lo rende più prezioso. Sono documenti che creano come un'isola di interessi a sé. Una cosa è possibile dire a conclusione di questa conversazione, che cioè nelle Marche nel '700 il costo del danaro, da quanto si può vedere soprattutto dai censi, è più a buon mercato che altrove, nelle piazze almeno con cui il commercio delle Marche ha più frequenti contatti. Ad esempio Venezia dove al posto del 3% del tasso marchigiano nei contratti con lo Stato e con i comuni si tiene a lungo il 4% mentre il tasso tra privati raggiunge il 5 e l'8%. Altro esempio: Trieste, dove il tasso medio si muove sul 6% con una escursione sino al 9%. È una ragione per cui la ricerca del danaro si effettuare volte fuori dello Stato pontificio. Più facile è mandar fuori a frutto il danaro, anche questo può dare il senso di una terra ancora un po' chiusa in se stessa entro uno Stato anch'esso chiuso. Il censo è, si potrebbe veramente concludere, uno strumento di vita e di rappresentazione di vita. Esso sta bene nella storia della civiltà delle Marche, illanguidisce nel primo '800, incalzato da una forma nuova di trasferimento del danaro, il *cambio*, che ha operato parallelamente soprattutto da parte di alcuni mercanti, ebrei in particolare, ma come in sordina nel '700 marcatamente. Arrivano le banche e muta un po' il discorso. Bisogna anche dire che la ricerca sul censo si fa più remota quando delle opzioni si scoprono le fila in archivi lontani dal centro più tenuto d'occhio. L'indagine si municipalizza e diviene certo più interessante, ma questo avviene più di rado, e va aggiunto che l'azione di censo è più spesso cittadina da parte di prestatori e di istituzioni che tendono a trattenere il danaro in ambito comunale. Avviene - è un esempio - che per l'allargarsi improvviso del raggio di interessi familiari di un personaggio illustre come Annibale degli Abbatini Olivieri, chiuso nella sua terra e fermo ai suoi notai, in anni colmi di movimento di danaro, ad Ancona, si venga ragguagliati quasi con sorpresa da carte notarili anconetane (Francesco Silvestrini, 1756) non pensabili quando a Pesaro sembra di poter chiudere con quelle di Giuseppe Ludovichetti, Mariano Gili, Pietro Vichi, Guidubaldo Achilli. Questo per affermare l'ampiezza possibile del bisogno di smuovere e muovere il danaro, e certo delle dimen-



sioni e del costo del censo. Arrivano poi nell'Ottocento le banche, si diceva, e il censo si ritrova riprodotto e corretto.

GIORDANO PIERLORENZI

## L'ERGONOMIA COME RAPPORTO UOMO-AMBIENTE\*

Che cosa è l'ergonomia? L'etimologia della parola «ergonomia» richiama «ergon» e «omos», cioè lavoro e leggi. In realtà, però, il nome stesso non è più sufficiente oggi per delineare tutta la potenzialità di questa scienza, anzi di questa disciplina scientifica in formazione; così infatti la Società Italiana di Ergonomia (S.I.E.) ha inteso definire in modo più preciso il campo dell'ergonomia. Di conseguenza oggi non è tanto il rapporto tra l'uomo e l'ambiente di lavoro l'oggetto specifico di questa disciplina, quanto piuttosto il rapporto tra l'uomo e la sua attività in generale. Io ad esempio per due anni mi sono interessato del rapporto tra l'uomo e il tempo libero. Questo per significare quanto effettivamente tutto ciò che corrisponda all'espressione, al comportamento umano diviene oggetto proprio di questa disciplina, lanciata verso il futuro, ma che ha radici profonde nel passato. In Italia, dal secondo dopoguerra nasce ufficialmente (1961), ma già tra le due guerre, e nella prima guerra mondiale ha avuto modo di esercitarsi soprattutto a livello aeronautico e navale. Ma andiamo con ordine. Vorrei fare dapprima un brevissimo excursus in materia ecologica. Oggi vanno di moda l'ambiente e l'ecologia, che costituiscono argomenti di interesse nazionale, mondiale, planetario. Ebbene, se osserviamo la natura scopriamo che tutti gli esseri vegetali, animali e quindi anche l'uomo, sono tra loro in un equilibrio dinamico. Un equilibrio dovuto al fatto che ogni essere vivente appartiene ad una certa nicchia ecologica, e quindi ha una nicchia ecologica l'animale, una nicchia ecologica la realtà vegetale, ha una nicchia ecologica l'uomo. Ebbene, nel momento in cui questi esseri entrano in rapporto tra loro, viene a complessificarsi non soltanto la realtà relazionale, ma anche lo scenario, il contesto ambientale in cui questi operano. Pensate ora al modo in cui questo rapporto viene ulteriormente a complessificarsi allorché nello scenario vengono immesse l'oggetto e la macchina prodotti artificiali dall'uomo.

Darwin nella sua opera ormai classica «L'origine della specie», parla del rapporto tra il trifoglio rosso e i gatti. Ha osservato che intorno alle grandi città, e talvolta anche nelle piccole, nascono in modo abbondante i trifogli rossi. Si domanda il perché e trova la causa. Ha scoperto che i bombi,

\* Conferenza tenuta il 24 novembre 1989 ad Ancona, presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.

insetti con lingua lunga, fecondano questi fiori. Ora siccome i bombi sono praticamente il pasto ghiotto dei topi di campagna, ecco il perché della presenza dei gatti. Capite quindi che il gatto viene attirato dal topo, il topo viene attirato dal bombo, il bombo viene attirato dal trifoglio. Ecco come praticamente la comunità ecologica attraverso gli stadi gerarchici della natura – minerale, vegetale e animale –, viene a diversificarsi, a strutturarsi. Nel momento in cui in questa comunità in equilibrio interviene l'uomo con la sua libertà, il suo atteggiamento può essere di equilibrio, ma al contrario può essere anche di rottura, di disquilibrio. Nel momento in cui aggiungiamo a questa comunità ecologica, anche la macchina e l'oggetto, questo equilibrio può risultare compromesso se non si progetta la prevenzione dell'equilibrio.

Ecco perché è importante che l'oggetto, la macchina, nel momento in cui vengono ad inserirsi in questo rapporto relazionale-ecologico, prima ancora di essere progettati, devono essere inquadrati nel loro spazio-ambiente, devono cioè essere previsti per l'oggetto e per la macchina apposite nicchie ecologiche. Ad esempio, nel momento in cui noi prendiamo in mano una penna, constatiamo che la forma della penna è un cilindro che si presta all'impugnatura, cioè fra la meccanica della mano e la funzionalità dell'oggetto, deve corrispondere un comportamento sistemico organicistico, ossia della parte e del tutto. Facciamo un esempio ancora: se prendete una penna che ha un cilindro superiore a tre centimetri di diametro (superiore alla prassi consueta), la meccanica della mano diventa difficoltosa con l'effetto di un fastidio a livello sia manuale che cerebrale (senso di pesantezza). Questo per dire quanto un oggetto, in questo caso un oggetto d'uso semplicissimo, può creare disquilibri, e procurare fastidio proprio nella meccanica relazionale. Il compito dell'ergonomia è dunque fare in modo che l'oggetto, la macchina, lo spazio-ambiente, l'organizzazione del rapporto uomo-ambiente siano prima di tutto coordinati, «adattati all'uomo» poi ritagliati, definiti secondo la propria nicchia ecologica, che la dinamica precedente può riservare loro e poi progettati in termini di ricerca e di equilibrio. Ecco il compito dell'ergonomia. È un compito dunque squisitamente di equilibrio, un compito di omeostasi, cioè fare in modo che l'elemento aggiuntivo (nel senso di integrazione della funzione della natura), ripeto la macchina, un utensile qualsiasi, possano essere inseriti organicisticamente nella dinamica relazionale precedentemente considerata. Dal punto di vista storico, l'ergonomia sin dal secondo dopoguerra, si sviluppa come ergonomia di correzione, cioè tutti gli interventi dell'ergonomia erano dapprima tesi a correggere determinate situazioni diagnosticate a rischio. Pensiamo ad esempio alle situazioni del lavoro nella catena di montaggio.

L'ergonomia è un'interdisciplina che riceve contributi da l'ingegneria, la medicina del lavoro, la teoria delle organizzazioni, la sociologia, l'architettura, il design e la psicologia. La psicologia del lavoro in modo particola-

re è una di queste discipline che contribuiscono significativamente alla messa a punto della funzionalità e sicurezza dell'oggetto ergonomico, secondo le norme U.N.I., C.E.N., I.S.O. Come dicevo, all'interno della catena di montaggio e poi all'interno dell'organizzazione del mondo del lavoro in generale, l'ergonomia ha avuto modo di mettere a punto le sue tecniche, le sue metodologie.

L'ergonomia di correzione, va a sindacare all'interno della catena di montaggio che cosa non funziona, perché il soggetto al lavoro in posizione a monte o a valle, o in una zona intermedia della catena di montaggio, non debba procurarsi determinati incidenti, mettere a rischio la propria incolumità e quella degli altri.

Oggi si è superata decisamente questa fase, si è passati da una «ergonomia di correzione» ad una «ergonomia di concezione», per cui si supera la fase dell'analisi della situazione che già esiste, per studiare la situazione da progettare setting, che dovrà essere realizzata attraverso un intervento gestaltico, globale. Si parte da una visione più ampia del rapporto uomo-ambiente-macchina nella sua complessità, in modo tale che l'oggetto, la macchina, comunque, possano essere sicuramente funzionali all'uomo e all'ambiente e risultare adeguati. Quindi da una ergonomia di correzione si passa ad una ergonomia progettuale. Come si fa a progettare una macchina? Come si fa a progettare un oggetto, un prodotto industriale, un manufatto artigianale?

Ora è d'obbligo una distinzione tra l'oggetto industriale e l'oggetto artigianale. L'oggetto artigianale è naturalmente ergonomico nel senso che l'artigiano, per «habitus naturalis», aggiungiamo tradizionale, riesce a superare l'esigenza di connaturalità dell'oggetto in modo istintivo, intuitivo attraverso la personalizzazione dell'oggetto, cioè calibra a seconda del committente, costruendo, fabbricando l'oggetto secondo il gusto e i desideri di una persona con cui dialoga intorno ai termini del suo bisogno. È pertanto naturale che l'artigiano attraverso il contatto diretto con il cliente riesca a progettare in modo corretto il suo prodotto con la risposta al bisogno. I problemi invece si complicano per l'industria che deve invece realizzare in modo seriale e per una utenza di massa (target), molteplici copie dell'oggetto da progettare ergonomicamente.

Prendiamo l'esempio classico della sedia. La sedia dal punto di vista del design è l'oggetto più studiato, e da diversi esperti: l'architetto, il designer, l'ergonomo, l'ingegnere, il tecnologo. Così la macchina-sedia con la sua struttura articolata in schienale, seduta e sostegno è importante, non soltanto per la postura di riposo dell'uomo, ma anche per le conseguenze sui suoi apparati scheletrico e miologico. Il dipartimento di Medicina del Lavoro dell'Università di Ancona ha effettuato un'indagine presso gli analisti dell'Università e della USL 12, riscontrando che la maggior parte di questi usando il microscopio per molte ore al giorno, accusavano dei dolori, dei

fastidi alla colonna vertebrale per la postura seduta non corretta. Evidentemente la sedia non era confacente (cioè coordinata) con il pianale del tavolo su cui era posizionato il microscopio. Sembrano cose ovvie, semplici, ma non lo sono, perché tutto ciò richiede uno studio complesso e dettagliato dal punto di vista antropologico, dal punto di vista tecnologico della corrispondenza del piano del tavolo, del tavolo stesso con la seduta e poi del soggetto al tavolo che dovrà essere inserito in questo sistema meccanico tavolo-sedia. Questo è uno dei problemi classici di cui si occupa l'ergonomia, ma essa si occupa anche di problemi più complessi. Pensiamo alla vita all'interno dello Skilab, pensiamo ad esempio ai problemi dell'uomo sulla luna, ai problemi del progetto Apollo, ai problemi di vita nel sottomarino. Pochi sanno del contributo italiano alla scienza ergonomica internazionale. Il prof. Dino Dini è uno degli scienziati tra i più rinomati della Normale di Pisa. Ha fatto parte della équipe dei progetti aerospaziali Apollo e dello Skilab, sottolineando quanto la ergonomia abbia consentito di vivere all'interno della navicella spaziale del tutto artificiale per alcuni giorni. Una curiosità. Nell'era spaziale circolano oggetti, che ormai sono di dominio comune, appannaggio di ciascuno in casa e fuori, come per esempio la cinepresa VHS, la calcolatrice, l'orologio, tutta la computeristica, ecc. Ecco, questi sono prodotti della civiltà spaziale e altamente ergonomici, i quali però vanno inseriti nella loro apposita nicchia ecologica perché diversamente il loro uso potrebbe essere compromesso.

Per parlare ora di ambiente, di rapporto uomo-ambiente, faremo l'esempio dell'ambiente di lavoro. Ebbene, l'ergonomia all'interno di questo mondo ha fatto davvero molto e in modo particolare il contributo della psicologia del lavoro è stato decisivo. Dall'avvento del taylorismo, del fordismo (Scuole di psicologia del lavoro), a cavallo tra i due secoli, che consideravano l'uomo una macchina fisiologica, una macchina da fatica, si è arrivati a concepire oggi l'uomo come risorsa economica, risorsa umana arricchibile, di cui appunto l'azienda deve tener conto primaziale rispetto alle risorse tecnologiche e alle risorse finanziarie. Quindi si è arrivati ad una vera e propria rivoluzione dal punto di vista della centralità dell'uomo in azienda. Ma, come ci si è arrivati? Ci si è arrivati studiando il clima all'interno dell'azienda. Gli economisti come pure gli ingegneri, si sono soffermati all'interno dell'azienda sul microclima, dell'illuminazione, l'aerazione, l'umidità: tutti quei fenomeni fisici che vengono in qualche modo ad incidere sul rapporto uomo-ambiente all'interno dell'azienda. Ciò non basta, il clima è anche qualcosa d'altro. Dal punto di vista umanistico noi parliamo di clima antropico, ma non è esatto neanche questo. Ecco, si va sempre più delineando la tendenza a studiare il clima dal punto di vista organizzativo e psicologico, come Enzo Spaltro ed altri psicologi lo definiscono. Per clima psicologico, o clima organizzativo, s'intende la contestualità, la globalità del rapporto uomo-ambiente; quindi ci si mette tutto, ma in particolare

l'uomo con tutta la sua creatività, con tutta la sua portata umana. Per usare una immagine estremamente icastica, possiamo dire l'uomo concepito come cuore, come mano, come mente. Parlando del cuore naturalmente alludiamo alla emotività, alla istintualità, alla soggettività che oggi viene valorizzata anche all'interno dell'azienda. Per quanto riguarda invece la mente, noi alludiamo alla capacità dell'uomo di porsi in modo autorevole di fronte ai problemi impostandone e ricavandone la soluzione ottimale. Con la mano, ci riferiamo alla esecutività, alla attitudine dapprima e poi all'abilità, di poter rispondere a determinate esigenze dal punto di vista del mansionario e dell'organizzazione stessa. Ebbene, quando il clima è ottimale, tende cioè al benessere psicologico, vuol dire che c'è piacere e voglia di lavorare. Andando ad intervistare i lavoratori in azienda, quando ci sentiamo dire «sì, ci troviamo bene», (ma sempre capita raramente), ciò vuol dire che il clima psicologico è elevato. Quando invece la motivazione è scarsa e di conseguenza anche l'umore e quindi l'individuo è colpito da una vera depressione, una sorta di malumore, è allora che lo psicologo e l'ergonomo hanno molto da fare per mettere a fuoco le problematiche che sono sottese a questa situazione, per individuare le cause che ne sono all'origine e quindi per elaborare un intervento progettuale di risposta. Ecco, in questo caso ci si muove proprio nella prospettiva di una ergonomia correttiva. Non si può fare diversamente quando ci si trova di fronte ad una situazione aziendale ben costituita. Altra cosa è allorché l'ergonomo o lo psicologo vengono chiamati ad intervenire nel momento in cui si va ad insediare, ad organizzare una azienda, ad esempio una azienda artigiana. Proprio in questi giorni sto analizzando (Check-up psicologico) dal punto di vista psicologico un paio di aziende artigiane che stanno sviluppando la loro situazione organizzativa. Io con la mia équipe esercito un intervento ergonomico di tipo concezionale, cioè globalistico, sistemico. La metodologia che usiamo prevede che all'interno della azienda noi enucleiamo i fattori di tipo fisico, come per esempio quelli ambientali-rumore, microclima (di cui vi ho parlato), l'illuminazione, le vibrazioni, le sostanze tossiche, le radiazioni -; i fattori fisici di tipo personale - sforzi fisici, posture di lavoro, e quelle di dopolavoro, cioè del tempo libero o della pausa. Poi, ci sono i fattori mentali, come la cadenza, la velocità, l'attenzione, la minuziosità, la complessità, la monotonia nel lavoro. Tutti questi fattori mentali sono quelli che incidono sul rischio di incidenti e infortuni per l'uomo. Cosa significa? In queste settimane la Rai sta proponendo dei film di Charlie Chaplin: nel film «Tempi moderni», voi scoprirete un Chaplin che esce dal lavoro nella catena di montaggio continuando a fare il movimento, automatico, relativo alla chiusura di bottiglie di birra all'interno dell'azienda. Lui fa la parodia dell'uomo alienato, dell'uomo che si è automatizzato (automa), è diventato ingranaggio all'interno della catena di montaggio, per cui continua a fare ripetutamente all'infinito questo gesto che è diventato per lui consuetudine.

nario (assuefazione). Con lui abbiamo una immagine precisa dell'uomo divenuto macchina, dell'uomo alienato, dell'uomo reificato. È proprio questo che l'ergonomia vuole evitare, vuole fare in modo che anche all'interno della situazione più stressante, disumanante, l'uomo mantenga comunque la sua dignità e soprattutto cerchi di non disperderla. L'ergonomia e la psicologia in modo particolare, tendono a studiare i fattori, soprattutto quelli mentali, come la cadenza, cioè il modo in cui certe operazioni si ripetono nel tempo; poi la velocità, cioè la frequenza di queste operazioni; l'attenzione, cioè il grado, il tempo e la durata, quindi dell'attenzione, cioè la capacità di concentrazione su un determinato momento della operazione stessa. Poi la minuziosità. A proposito, certe operazioni richiedono una meticolosità, una precisione, una cura davvero certosina, cioè un'attenzione particolare che si traduce in un dispendio di energie mentali davvero enorme. Così compare la monotonia.

La psicologia del lavoro teme la monotonia, perché provoca i rischi più gravi sul lavoro. Che cosa è la monotonia sul lavoro? Praticamente è la caduta irreversibile dell'attenzione, se non interviene nel frattempo un elemento che riaccende l'attenzione. Va di pari passo il fenomeno della monotonia con quello della costanza percettiva. Una breve spiegazione. Noi siamo dotati di uno speciale meccanismo, ad esempio a livello visivo, o anche con gli altri sensi, col quale siamo in grado di poter mantenere in modo estremamente costante in un periodo di tempo, la nostra attenzione concentrata su un determinato oggetto, su una determinata operazione. Ma oltre questo tempo c'è la caduta. Un esempio. Quando tocchiamo una superficie, noi abbiamo immediatamente un insieme di sensazioni. Esse vengono trasmesse attraverso particolari impulsi comandati dai polpastrelli e le terminazioni nervose, nel caso specifico, quindi dal senso - recettore, al cervello per decodificarle, interpretarle. Subito dopo il cervello comanda la reazione. Qualora invece non ci sia reazione, avviene la caduta dell'attenzione, cioè noi possiamo continuare a mantenere la nostra mano sul tavolo, ma praticamente quei segnali (stimoli fisici), dopo un po' di tempo non arrivano al nostro cervello. Questo è un esempio banale per dire come si può cadere nella monotonia. E purtroppo è facilissimo all'interno delle aziende, sempre più automatizzate, laddove vengono delegate la funzione esecutiva e talvolta anche quella di controllo alle macchine, per cui lo stesso cervello umano non è più addestrato a talune operazioni di esecutività che si ripetono storicamente per alcuni periodi.

Poi ci sono i fattori psico-sociologici che intervengono sempre all'interno del clima organizzativo. Fattori quali la costrizione, l'isolamento, l'iniziativa, la comunicazione, la cooperazione. Quale è infatti la vita di relazione? Il rapporto interpersonale all'interno dell'azienda? Anche qui la psicologia, in particolare la psicologia sociale del lavoro può dire molto per individuare il nascere di gruppi informali, per valutare il modo in cui la dina-

mica di gruppi formali invece, cioè strutturati, si evolve. Pensiamo a come il reparto, il sottoreparto, vengono gestiti. Laddove i soggetti al lavoro possono sentirsi costretti a fare certe cose, altri si sentono isolati, quindi emarginati, altri invece si sentono protagonisti e quindi prendono l'iniziativa, altri ancora sono soggetti di comunicazione, altri «oggetti», cioè passivi. Altri ancora sono capaci di prendere iniziative intorno alla cooperazione, cioè ad organizzare gruppi con finalità di comune interesse. Esaminiamo quindi i fattori individuali che sono quelli relativi alle attitudini relative alla personalità, alla adeguatezza del ruolo, alla disponibilità per i rapporti sociali.

A me è sufficiente fare una panoramica generale di questi fattori che comunque costituiscono le variabili che intercorrono necessariamente nella organizzazione di un clima. Poi, molto rapidamente, annoto fattori individuali di tipo indotto, e quindi i rischi, la considerazione del ruolo, e infine il livello retributivo, lo stipendio. La considerazione di ruolo è importante. Mi soffermo brevemente per dirvi di che cosa parliamo. Gli altri che cosa pensano dell'io professionale, dell'io al lavoro?

Dal punto di vista psicologico noi parliamo di «self concept» e di «professional self concept», cioè noi parliamo di un soggetto con una sua media dimensione umana a cui viene ad aggiungersi una sorta di vestito, di habitus professionale. Ecco il «professional self concept». Ora il «self concept» è l'obiettivo della prima socializzazione generale, cioè il processo di apprendimento che normalmente viene sviluppato dalla scuola fino al grado più ampio dell'università. Invece il «professional self concept» è invece la socializzazione secondaria o lavorativa e quindi la formazione professionale e l'ingresso e la vita di lavoro all'interno della carriera umana nella società. Contribuiscono alcune istituzioni come la Regione, come gli uffici di orientamento, gli uffici di collocamento e così via, ma in particolare è il lavoro stesso, l'esperienza sul lavoro e non solo quello preparatoria al lavoro. La considerazione di ruolo (Status sociale) è come gli altri ci vedono: non tanto come vedono noi uomini, ma come vedono noi uomini al lavoro. E permettetemi di dire che c'è tutta una serie di sfumature che devono essere prese in considerazione. Faccio un esempio: il medico ha una sua dignità di ruolo, ha una sua dignità di status, cioè gli altri vedono il medico in un certo modo, e allora nel momento in cui si parla del medico gli vengono attribuite determinate qualità. La stessa cosa vale per il lavoratore, per il lavoratore dipendente, per il lavoratore autonomo, l'artigiano, il commerciante e così via. Ogni qualvolta noi andiamo a definire professionalmente un lavoratore, lo definiamo attraverso degli aggettivi comuni definitivi della specie, della categoria, ma anche attraverso aggettivi di tipo personalistico cioè singolari nel momento in cui noi vogliamo indicare lo specifico professionale del singolo. Allora noi entriamo nella considerazione di status, nel modo in cui percepiamo il lavoratore a cui ci rivolgiamo. Quindi noi an-

diamo dal medico di fiducia, andiamo dall'architetto di fiducia, andiamo dall'avvocato di fiducia, proprio perché tra noi e quel professionista scatta il feeling che dal punto di vista sociologico viene definito «considerazione di status». La stessa cosa vale naturalmente all'interno dell'azienda. Come gli altri vedono il collega, come i superiori vedono il subalterno, come il subalterno vede il superiore e così via. Da tutta questa considerazione, o meglio ancora dall'estrinsecarsi di queste considerazioni nasce appunto una considerazione globale, una immagine globale che va a incidere enormemente sul clima psicologico, sullo stato umorale di tutto il gruppo e di conseguenza dell'azienda stessa. Per concludere, esaminiamo i fattori organizzativi, cioè la struttura dell'orario di lavoro, la durata, orario di lavoro, il ritmo di lavoro e così via. Ancora due notizie, una riguarda la definizione di ergonomia. Il dizionario di psicologia (Edizioni Paoline, Torino), dà questa definizione: «Disciplina scientifica che ha per oggetto le relazioni tra l'uomo e il suo ambiente di lavoro; scienza interdisciplinare ancora in sviluppo che si fonda sulla autonomia, sulla fisiologia e sulla psicologia del lavoro».

In Italia, Plinio Odescalchi è considerato il padre della ergonomia italiana. Questi insieme all'inglese Murrell e all'americano Mc Cormick, hanno fondato l'ergonomia nella civiltà occidentale. Questa scienza si suddivide nell'ergonomia del posto di lavoro, nel complesso uomo-ambiente e nel sistema uomo-macchina. Vedete che si accentua il rapporto uomo-ambiente di lavoro, ma questo è ormai un aspetto riduttivo. Il suo campo di applicazione è l'adattamento del lavoro all'uomo. E questo è fondamentale! Infatti fino a qualche tempo fa si preparava il ragazzo, all'interno della scuola e soprattutto dei corsi di formazione professionale del Ministero del lavoro prima e delle Regioni dopo per adattarlo al tipo di lavoro. Si parlava addirittura dell'«uomo giusto e il posto giusto». Ecco, l'uomo giusto per il posto giusto. Che cosa significava? Significava che si doveva intervenire forzando la natura, la nicchia ecologica dell'uomo. Forzando il rapporto uomo e sua nicchia per fare in modo che questi potesse farsi consono, sintonizzato con la macchina, con l'ambiente di lavoro. Oggi invece si ribalta la situazione. Lo stesso Odescalchi è stato uno dei primi a rivoluzionare questo concetto. Questi sostiene che dobbiamo organizzare un ambiente di lavoro a misura d'uomo, dobbiamo progettare una macchina che sia a suo beneficio, in modo che dialogando con la macchina, l'uomo non si alieni. Vorrei aprire un inciso. Da psicologo mi sono dovuto occupare di fatti di cronaca di questi giorni, il fatto dell'ITIS penso che non vi sia sfuggito. Un gruppo di studenti hanno violentato un loro compagno nel bagno della scuola. Ebbene, voi mi direte: cosa c'entra? C'entra! Perché succedono certe cose? A mio avviso succedono perché i nostri giovani non sono abituati al dialogo, non sono abituati ad una forma di comunicazione civile. Pensiamo infatti a come crescono i nostri giovani. Essi per anni sono stati parcheggiati davanti a «mamma televisione», per anni dialogano con il videogame, con il com-

puter. Ecco, questa è la realtà dei nostri giorni, però poi ci scandalizziamo nel momento in cui succede una cosa di questo genere.

Ora, non esiste più la norma, almeno così come la concepiamo comunemente. Perché? Perché i ragazzi hanno perso la misura che si acquisisce solo nel dialogo, nel confronto, magari nello scontro, ma nello scontro all'interno della famiglia; la famiglia stessa non è più la stessa. Ecco dal punto di vista psicologico io ho dato questa spiegazione e l'ho data anche ufficialmente a chi me l'ha richiesta, ad esempio alcuni giornali, e cioè che la causa vera, di questi fatti che non sono fatti goliardici, ma che sono fatti veramente esasperati, è dovuta all'abitudine dei giovani a non dialogare più con l'uomo, ma a dialogare con la macchina.

Quindi potranno diventare degli scienziati dal punto di vista informatico, dal punto di vista ingegneristico, ma saranno sempre meno uomini.

Questo è il paradosso, in questo caso l'assurdo ha un suo significato, cioè noi stiamo rischiando che i nostri figli diventino sempre più degli ingegneri, cioè arrivano ad essere «professional self concept» prima ancora di essere «self concept», un ragazzo di 18 anni diventa specialista, prima di essere uomo. Ecco, questo è l'assurdo, è l'assurdo psicologico, è l'assurdo di fronte al quale l'ergonomia si deve porre un serio interrogativo. L'ergonomia come interdisciplina e quindi la medicina, la psicologia, la sociologia, l'ingegneria e tutte quelle discipline che concorrono ormai ufficialmente all'interno del contesto ergonomico. «Essa partecipa all'elaborazione di sistemi industriali che prendono in considerazione i fattori umani del lavoro». Ora un'altra definizione, più aggiornata. La Società Italiana di Ergonomia (SIE) ha sede a Milano ed attualmente è presieduta da uno dei più importanti luminari della medicina del lavoro, il prof. Antonio Grieco che ha curato la presentazione del volume «Una scienza di progetto per un ambiente di lavoro a misura d'uomo» (Pàtron, Bologna 1989), che è stato pubblicato recentemente e che ho curato io insieme con una mia collaboratrice, ebbene, dà questa definizione: «L'ergonomia può essere definita disciplina scientifica in formazione, già in grado di fornire contributi metodologicamente originali alla progettazione di sistemi produttivi degli oggetti di consumo in senso lato e dei servizi».

Ecco, credo che queste definizioni ci spieghino quello che è oggi il campo d'intervento. Molto velocemente dunque riassumo schematicamente le linee dell'ergonomia: l'oggetto dell'ergonomia è il rapporto uomo-ambiente, uomo-macchina, uomo-oggetto, uomo-uomo. L'approccio di studio è di tipo scientifico progettuale, il metodo è un metodo globale, sistemico, organicistico. I campi di intervento riguardano l'ambiente in senso lato, che può essere l'ambiente pubblico, l'ambiente sociale, l'ambiente familiare, l'ambiente del dopolavoro, l'ambiente di lavoro in particolare. Il rischio per l'incolumità dell'individuo è maggiore nell'ambiente di lavoro, ecco

perché l'ergonomia ne fa un oggetto privilegiato di studio.

Poi altro settore non meno importante è quello della «fornitura di prodotti», che ha dato luogo all'ergonomia di prodotto, ovvero l'ergonomics design.

A questo punto sarebbe interessante, parlare dei rapporti tra design ed ergonomia. Sul libro da me curato mi soffermo a lungo su questo rapporto, addirittura riprendo l'atto conclusivo del congresso di ergonomia tenuto nell'84 qui in Ancona, che parla proprio di questo rapporto. Poi un altro settore di grande importanza è l'«Erogazione dei servizi», l'organizzazione dell'attività, tra consumatore e produttore. Poi un altro settore che va sempre più sviluppandosi è quello della «trasmissione dell'informazione». L'ultimo risultato della tecnologia è la telematica. Oggi si fanno teleconferenze, che radunano esperti di varie parti del Mondo. Su questo è naturale che l'ergonomia dica la sua.

Infine, alcuni accenni brevissimi sulla storia. Nel 1913 il francese Amar pubblica, un libro sullo studio della seduta che viene denominato «Legge delle sedie». Sedia è proprio il simbolo del design prima e dell'ergonomia poi perché è la macchina più complessa e interessante esteticamente. Nel periodo tra le due guerre, tra il '18 e il '39 c'è uno sviluppo notevole. La prima guerra mondiale aveva messo infatti in evidenza i problemi aeronautici. La carlinga ad esempio era un abitacolo che si dimostrava spesso una tomba, per gli altissimi rischi di vita. Allora l'ergonomia ha messo a fuoco i problemi e progettato la prevenzione, rivoluzionando tutto, tanto è vero che poi successivamente, nella seconda guerra mondiale, le cose sono andate decisamente meglio per l'aeronautica. Nel '20 nasce un Centro studi in America. Nel '40-'45 avviene l'applicazione dei risultati ergonomici ad altre apparecchiature, sempre dell'aeronautica e della marina, in modo particolare per la vita nei sottomarini. Poi negli anni '50 avviene l'istituzionalizzazione e il riconoscimento di pubblica utilità dell'ergonomia negli USA e in Inghilterra. E poi avviene la nascita di altri istituti un po' in tutta Europa.

Il Murrell che è uno dei più importanti ricercatori inglesi, elabora degli studi di ergonomia nel campo aeronavale, con lo scopo di migliorare le prestazioni lavorative e le capacità attive dell'uomo, in particolari situazioni di rischio e di emergenza esistenziale. Questo è lo scopo ufficiale dell'intervento dell'ergonomia all'interno del settore militare. Dopo la Seconda guerra mondiale si estende a tutto il settore civile, anche all'aeronautica civile. Nel 1959 l'organizzazione per la cooperazione ergonomica europea organizza il primo congresso internazionale a Zurigo, sui problemi dell'adattamento e della formazione. Già è fondamentale l'antropocentrismo, la concezione dell'uomo al centro dello studio ergonomico. Poi nel '61 avviene la nascita un po' in tutta Europa delle società nazionali, anche in America, in Inghilterra, in Francia, in Belgio, in Lussemburgo, in Svizzera

e in Italia nasce la SIE, la società fondata a Milano.

#### *Proiezione di diapositive*

Le prime 8 diapositive che seguono sono relative a studi antropometrici.

(Dia n. 1). Ci troviamo di fronte al «reticolo ausiliario» egizio, impiegato per la riproduzione scalare di effigie e statue monumentali (300 avanti Cristo). Voi vedete già la ripartizione in moduli. Noi oggi usiamo un metodo uguale infatti a una gabbia di questo tipo per impaginare del design, del visual design. Nel momento in cui noi andiamo infatti a sagomare, a studiare una figura, un oggetto qualsiasi che vogliamo rappresentare graficamente, noi ci serviamo di reticoli di questo tipo.

(Dia n. 2). Questa seconda diapositiva rappresenta «L'uomo divino (il Cristo universale) in una miniatura medioevale di Ildegarda Bingen». Siamo nel 1158, ancora una rappresentazione dell'uomo all'interno di un contesto scenico. Possiamo dire che ancora una volta noi abbiamo un'immagine antropologica dell'uomo che aiuta, dal punto di vista antropometrico, a vedere come praticamente questo si situi all'interno delle varie condizioni spaziali. Quindi all'interno del lavoro, all'interno della pittura, (come rappresentazione), ma all'interno anche della vita quotidiana, sociale, civile e così via.

Sono le rappresentazioni degli studi che aiutano indubbiamente gli studiosi di qualsiasi natura, quindi non soltanto l'artista, ma soprattutto l'architetto, ma direi anche il professionista, a capire bene come l'uomo può adattarsi di volta in volta alle situazioni storiche sociali.

(Dia n. 3). Questa diapositiva viene tratta dal Trattato rinascimentale di Dürer (1530) e vuol mettere in evidenza i rapporti di simmetria nei corpi umani. Vedete i fianchi, ogni parte dell'uomo viene praticamente suddivisa e quindi misurata. A questo riguardo voglio raccontarvi un episodio occorso il primo giugno di quest'anno. In occasione del convegno che abbiamo realizzato sulla «Psicologia e l'ambiente», il prof. Melchiorre Masali dell'Università di Torino, un esimio antropologo di fama internazionale, ha lanciato una idea che io trovo interessante. Ebbene questo mi propone di realizzare uno studio scientifico sulle misure standard dell'uomo italiano (realizzato negli anni 1990-1991 n.d.r.).

Quando noi andiamo ad acquistare degli abiti, capita di notare, che questi, pur appartenendo alla stessa taglia, a volte sono più larghi o più lunghi. Vi è capitato mai? E sapete perché succedono queste cose? Perché non esiste uno studio scientifico, antropometrico sulla divisione delle taglie. In realtà esiste ma solo per taglie da sei anni fino a 19 anni; per l'età adulta non c'è niente. Per cui noi troviamo talvolta la taglia 46 con delle spalle larghe, tal'altra con delle spalle normali. Insomma due taglie 46 che indossate da due persone con taglia 46 non vanno bene. Questo perché? Perché a monte non c'è uno studio scientifico, cioè antropometrico, siste-

matico delle taglie in base alla popolazione, in base quindi alla popolazione italiana dal 19° anno in su. Già questo tipo di studio ci dà un'idea di come nel Rinascimento, nel '500, si incomincia a porre il problema antropometrico della taglia, quindi della postura, dell'uomo all'interno dell'ambiente. Quindi non dimentichiamo che l'abito viene concepito come una macchina da locomozione, per la deambulazione, dal punto di vista del design ed ergonomico. Lo stesso Le Courboisier in analogia parlerà di casa come macchina per abitare.

(Dia n. 4). Qui siamo in presenza dell'uomo di Zeising, prototipo antropometrico del 1854.

(Dia n. 5). Qui siamo in presenza dello schema grafico bauhausiano (1922). Bauhaus è la prima scuola di design nel mondo (1919-1939) nota in Germania a Weimar; è stata praticamente la scuola che ha fatto nascere in modo ufficiale il fenomeno del design e quindi ha formato designers che si sono sparsi un po' in tutto il mondo. È l'uomo all'interno di uno spazio scenico con tutte le sue virtuali relazioni, indicate dai fattori: dimensione, altezza, lunghezza e larghezza.

(Dia n. 6). Si tratta di una graficazione di Graziano Decursu dell'uomo al tornio (1970). È un esempio di applicazione ergonomica agli strumenti esecutivi dell'uomo. La posizione dell'uomo, riguarda la postura in piedi. Quante volte al giorno quell'uomo si inclina, piega il suo busto sul tornio? Se la risposta è molte volte allora la stanchezza è una conseguenza inevitabile da superare con una posizione di seduta appropriata, in modo tale che possa mantenere la stessa capacità attentiva, la stessa capacità di movimento ergonomico, cioè antropometrico del corpo umano, come si è visto attraverso l'uomo di Zeising, praticamente il movimento del braccio e dell'avambraccio, gli consentono di svolgere la mansione lavorativa. Facciamo l'esempio del cruscotto delle auto Fiat Tipo o Ritmo. Il cruscotto della Ritmo è uno di quegli oggetti studiati dal punto di vista ergonomico in modo estremamente puntuale. Il designer Rodolfo Bonetto, che fra l'altro è stato in Ancona nel 1983, ha studiato appunto il cruscotto della Ritmo. E la stessa cosa vale anche per l'auto progettata da Giugiaro, - la Golf Wolkswagen -. Come dicevo, se voi fate attenzione, parecchi ammenicoli, parecchi tasti possono essere usati semplicemente pigiando o allungando il polpastrello di un dito, mantenendo la mano solidamente sul volante. Tutto in posizione prossemica, cioè nell'arco spaziale, detto personale, cioè 45 cm. di diametro. Muovendo quindi soltanto l'avambraccio, talvolta persino soltanto il dito, e talvolta soltanto il polpastrello, noi possiamo azionare tutti i comandi. L'ergonomia da questo punto di vista ha fatto veramente dei passi avanti. Vedremo in altre diapositive quanto il visualdesign cioè il design d'immagine aiuti a risolvere attraverso una segnaletica cromatica, una segnaletica per esempio con calibri e corpi di lettere adeguati, in modo tale che immediatamente l'individuo sappia quale tasto azionare per poter

ottenere l'effetto desiderato. Pensate a certe situazioni di emergenza. L'uomo si deve trovare il bottone giusto al posto giusto e al momento giusto. Allora è importante che l'abbia a portata di dita, non solo di mano, ed ecco che l'ergonomia lo aiuta attraverso display visivi, una grafica adeguata, un codice cromatico, un codice segnaletico, e determinati accorgimenti.

(Dia n. 7). È l'inviluppo spaziale dell'uomo cosmico definito dalla NASA (1978). Questo è l'uomo praticamente della luna. L'ergonomia ha fatto veramente molto, come porre attenzione all'equipaggiamento, che è stato uno dei suoi obiettivi nella seconda guerra mondiale, e poi è diventato uno degli oggetti privilegiati di studio per l'uomo lunare, (cosmonauta).

(Dia n. 8). Si tratta di un disegno di Panero e di Zelnik per la pratica progettuale e l'applicazione ergonomica. In precedenza ho dato una indicazione del movimento dell'avambraccio in orizzontale, ora viene illustrato il movimento anche in verticale. Qui viene preso in considerazione anche il movimento della gamba, in postura seduta. Questo tipo di esercizio, ad esempio, può essere richiesto da talune mansioni, in particolari operazioni. Ne vedremo alcune, per esempio il comando delle gru, saltuariamente, richiedono interventi di questo tipo. Ecco allora che è importante studiare un tipo di abitacolo che consenta un tipo di mobilità particolare.

(Dia n. 9). Questi sono alcuni esempi di posture sedute. Ci troviamo di fronte a tantissime posizioni, c'è la posizione da canoa, la posizione di seduta normale, la posizione da altalena, la posizione accovacciata. Tutte stanno ad indicare quanto durante la giornata possiamo usare determinate posture senza neanche accorgercene. Ormai usiamo degli automatismi anche a livello di postura, automatismi su cui di tanto in tanto l'ergonomia suggerisce di fare attenzione, fare delle verifiche, per renderci conto se effettivamente queste cose che noi abbiamo automatizzato vadano aggiornate, riviste e corrette.

(Dia n. 10). Questa per esempio è la posizione dell'uomo nel filobus, nel tram, dell'autista del filobus e del tram. Vedete, la posizione, non so se avete fatto caso, praticamente l'uomo molto spesso, specialmente sul tram, sui filobus che oggi è seduto, dapprima inizialmente sul tram era in questa posizione.

(Dia n. 11). E' una simulazione di una seduta per autista.

(Dia n. 12). E' una seduta in treno.

(Dia n. 13). Ecco la scomodità di una uscita. Questo è un camion degli anni '50, oggi siamo arrivati a un punto tale per cui è agevole sia la salita che la discesa dal camion, ma negli anni '50 avveniva una cosa di questo genere. Non so se vi ricordate il tipo di volante che avevano gli autobus. Io mi ricordo che certi autisti in curva avevano delle difficoltà enormi a maneggiare il volante tanto che si alzavano in piedi, mettendo a rischio l'incolumità delle persone, perché in posizione precaria per frenare.

(Dia n. 14). Guardate la posizione scomodissima del gruista. Questo

signore per potere vedere che cosa stava operando la gru tenta di affacciarsi fra l'altro da una finestra che non gli consente di farlo. Quella finestra non è provvista di una sporgenza. Oggi invece, se voi fate caso anche al porto, l'abitacolo del gruista ha una sporgenza, cioè una uscita praticamente che consente di potersi affacciare e valutare la manovra.

(Dia n. 15). Questa è un'altra posizione del gruista. Una posizione più comoda. Qui è possibile vedere da ogni lato, addirittura dal sotto. Quindi qui l'ergonomia è intervenuta proprio per migliorare le condizioni generali del lavoro. Ecco un intervento chiaro di ergonomia correttiva.

(Dia n. 16). Questa è una scena abituale - quegli anni '60 -; ma anche oggi è frequente, di catena di montaggio all'interno di uno stabilimento. Qui è l'uomo-ingranaggio all'interno dell'azienda. Oggi diciamo che sono abbastanza migliorate le situazioni. Soprattutto il clima organizzativo che penso ancora tarda a diventare l'obiettivo pieno dell'organizzazione aziendale.

(Dia n. 17). Questo è un chiaro esempio di quanto l'ergonomia di ricerca o cognitiva può fare per significare determinati movimenti. Qui siamo in presenza di un documento di fotografia stroboscopica che è di enorme importanza per valutare l'evoluzione di certi movimenti di cui appunto l'ergonomia si deve interessare. Per esempio mi sto occupando proprio in questo periodo di una azienda artigiana che fa i collaudi di macchine, di macchine estremamente pericolose. Ebbene il titolare mi faceva presente che non si rende conto quale possa essere talvolta la reazione di queste macchine, cioè fanno i collaudi in modo sperimentale. Sanno grosso modo che le macchine possono muoversi in diversi modi previsti. Ma può sempre capitare l'imprevisto, ecco perché devono essere collaudate. In questo caso l'ergonomia suggerisce di sottoporre dal punto di vista metodologico per giorni e giorni, a ripresa video e a ripresa fotografica, determinati momenti di questi collaudi, per rendersi conto di quelle che possono essere, nei limiti del possibile, tutte le meccaniche virtuali della macchina, in modo tale da inventariarle, prevedendone gli eventuali rischi. Questo è un esempio tipico di come ci si muove per intervenire dal punto di vista dell'ergonomia correttiva.

(Dia n. 18). Questo è un volo d'aereo, sull'aereo l'ergonomia ha fatto davvero passi marcati, sia per la vita del pilota che per la qualità della vita all'interno dell'aereo da parte dei passeggeri.

(Dia n. 19). Questo è l'interno della cabina di pilotaggio dove tutto è studiato ergonomicamente. Prima ancora del cruscotto dell'automobile è stato naturalmente studiato il cruscotto dell'aeroplano.

(Dia n. 20). È «ergonomico» anche il motociclismo dove l'ergonomia ha avuto modo di sperimentarsi a lungo seppure talvolta non ufficialmente.

(Dia n. 21). Questo è un esempio di grafica applicata all'ergonomia.

(Dia n. 22). Quali sono praticamente gli obiettivi della grafica? Tutti i sistemi grafici devono consentire, nella frazione di secondi più veloce, all'individuo di poter decidere il comportamento attivo o reattivo. Quindi devono essere di facile lettura, di immediata capacità attentiva e poi soprattutto aiutare alla reazione stessa, quindi aiutare, ad esempio, a spingere il bottone nel momento utile. Qui siamo in presenza di una segnaletica ridondante, cioè praticamente che non aiuta davvero a capire bene quale sia la situazione logistica. Purtroppo le nostre città oggi sono piene di segnaletica inutile e talvolta affollata (visual pollution); nel senso che non è di nessun aiuto, anzi di disturbo. Dal punto di vista appunto ergonomico le città dovrebbero infatti essere studiate a fondo, attraverso un piano di arredo urbano, un piano di visual-design che si interessi anche di aspetti ergonomici, tra cui appunto il problema della segnaletica è uno di quelli più interessanti, ed anche urgenti.

N.B. - Le immagini delle diapositive sono tratte da:

G. PIERLORENZI, A. MILLEVOLTI, *Una scienza di progetti per un ambiente a misura d'uomo*, Pàtron, Bologna 1989.

U.G. EDDOLAN, *Biologia del lavoro*, Il Saggiatore, Milano 1967.

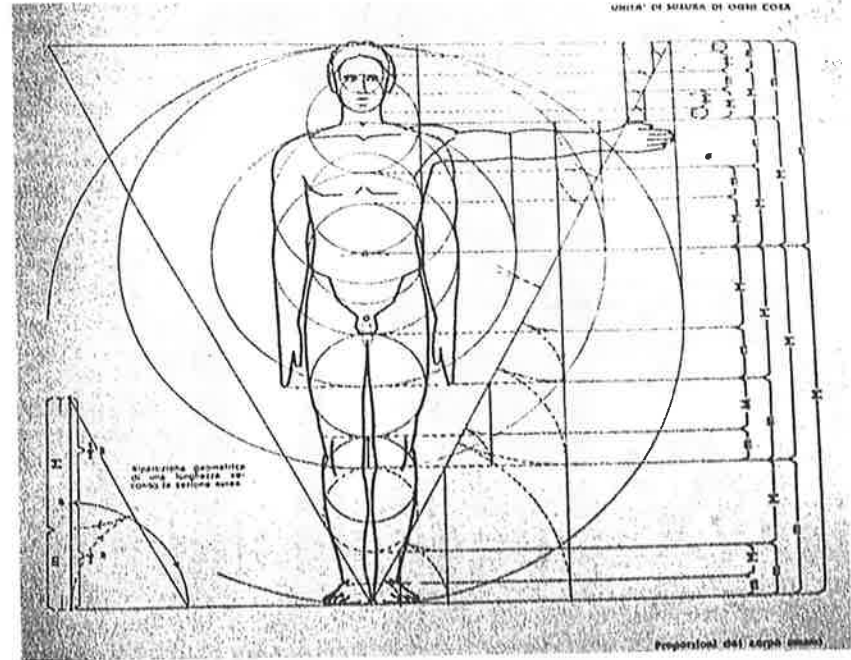


(Dia n.1)

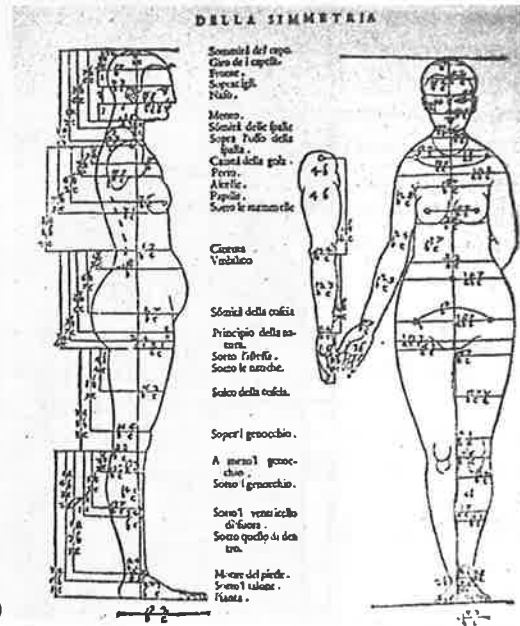




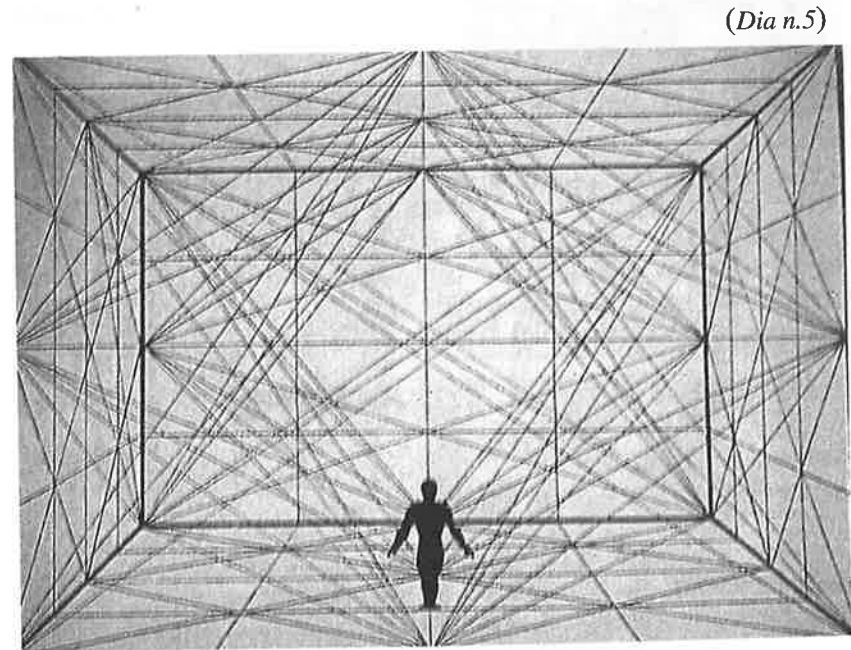
(Dia n.2)



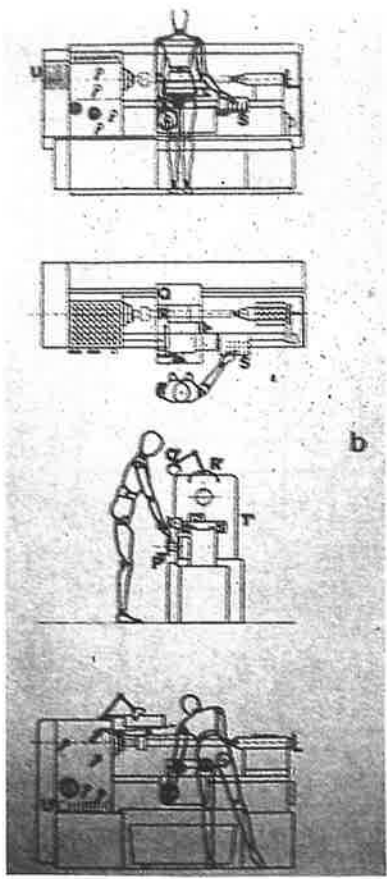
(Dia n.4)



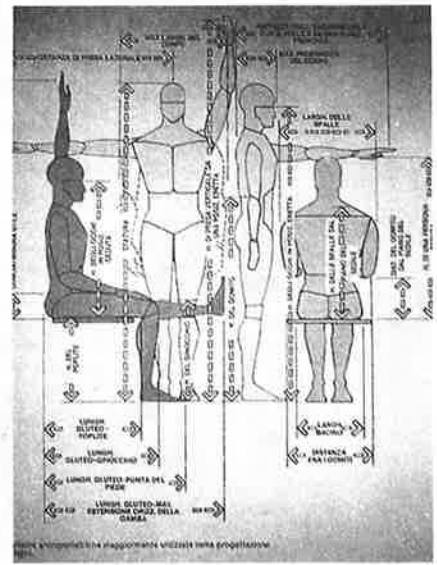
(Dia n.3)



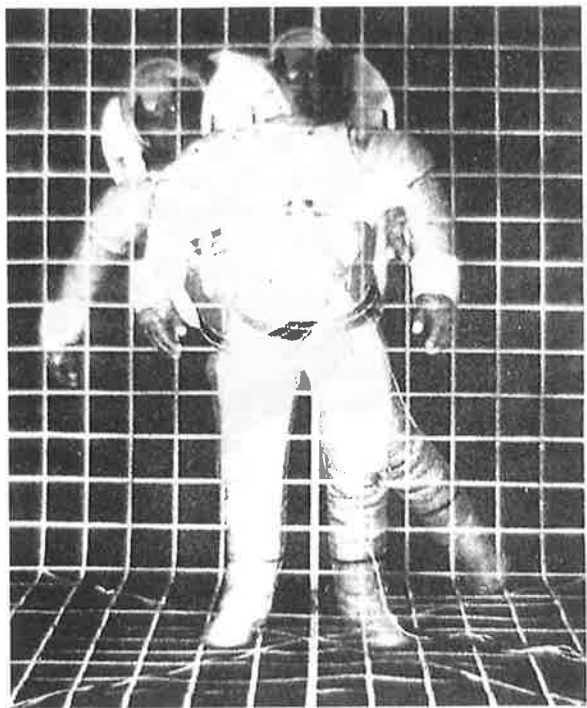
(Dia n.5)



(Dia n.6)

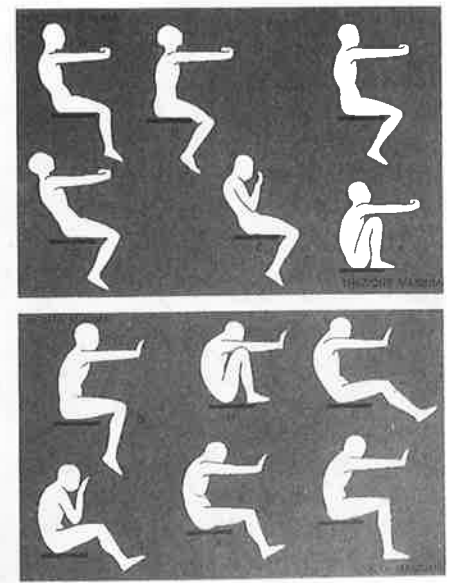


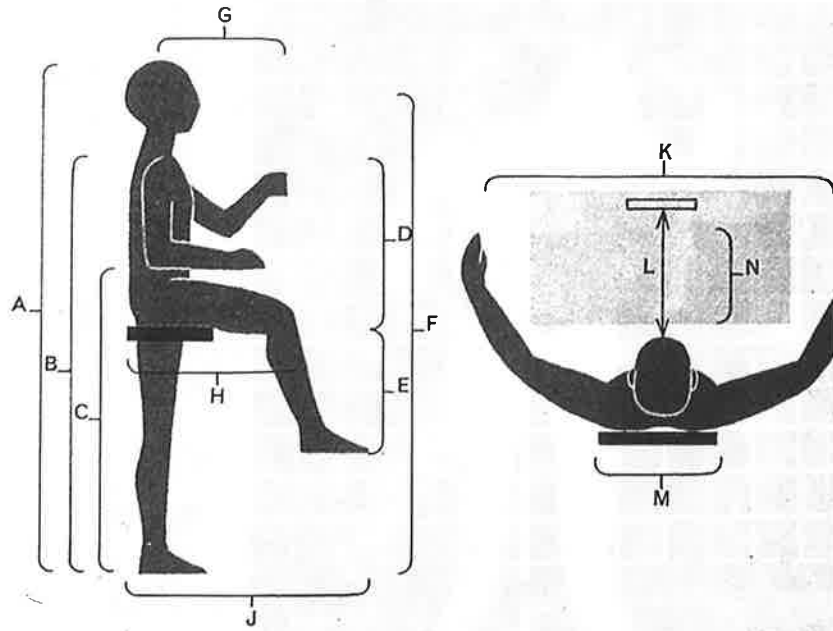
(Dia n.8)



(Dia n.7)

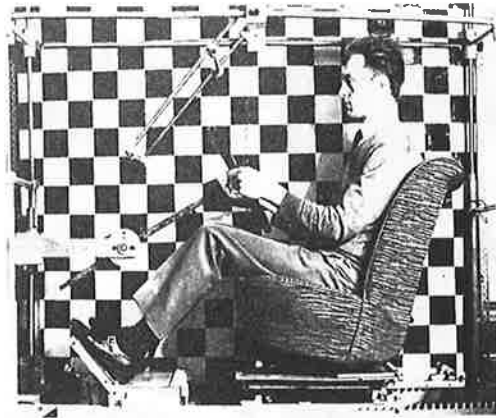
(Dia n.9)





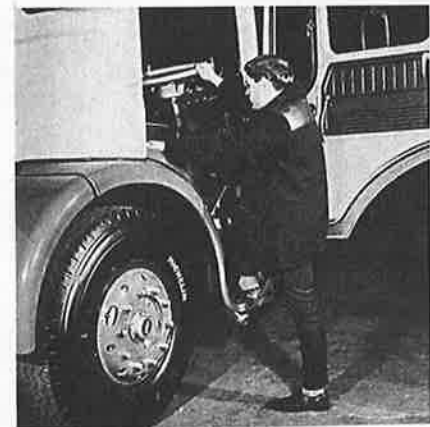
(Dia n.10)

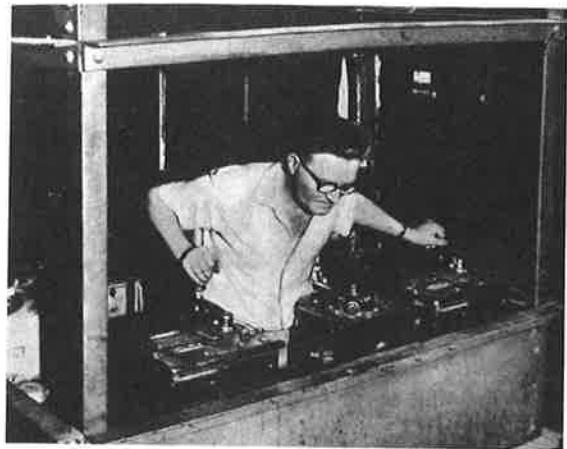
(Dia n.12)



(Dia n.11)

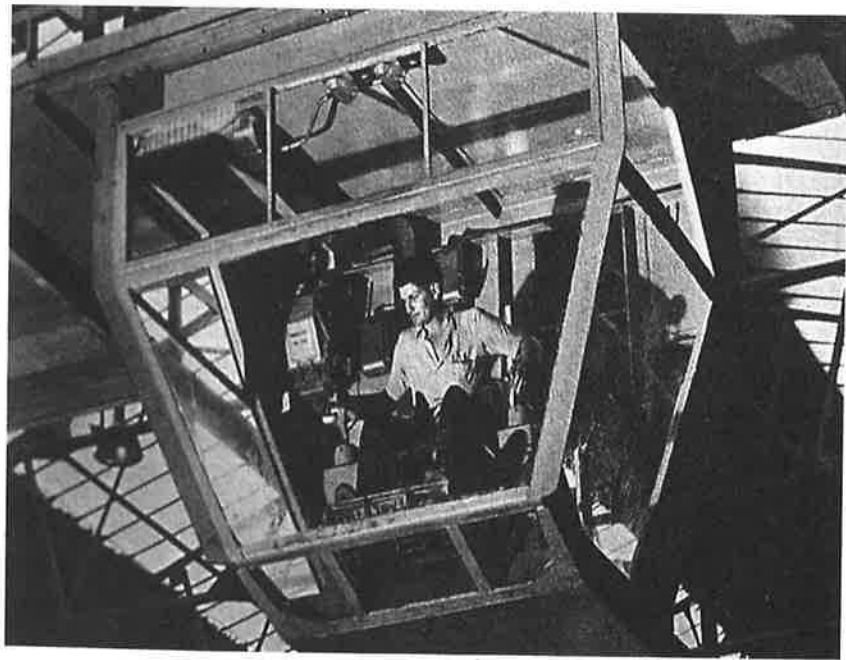
(Dia n.13)





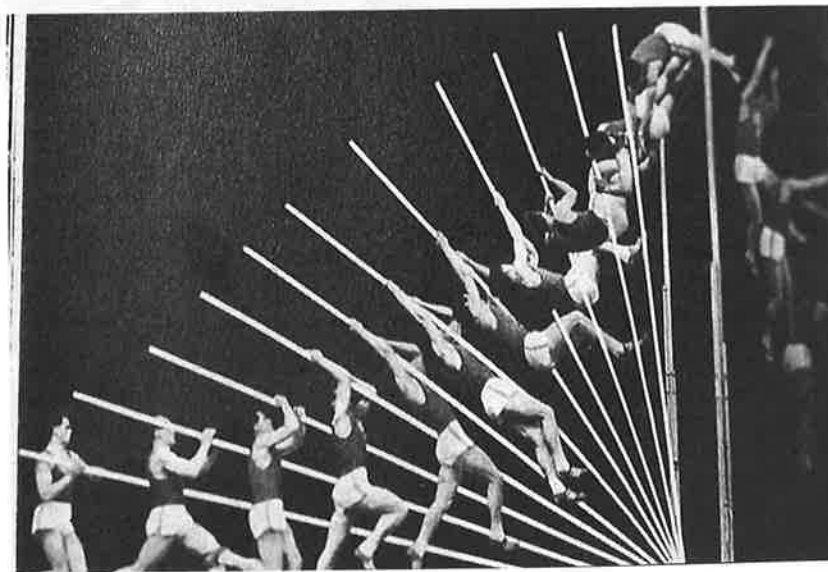
*(Dia n.14)*

*(Dia n.15)*



*(Dia n.16)*

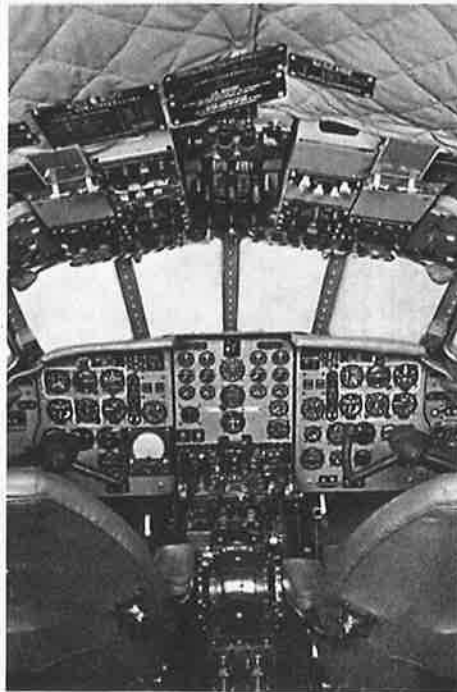
*(Dia n.17)*





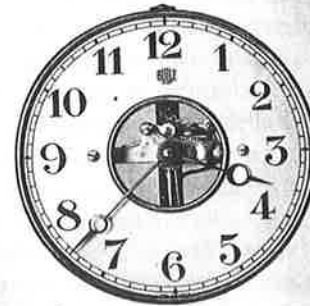
(Dia n.18)

(Dia n.19)



(Dia n.20)

(Dia n.21)



(Dia n.22)



Fig. 61. Esempio di altimetro per la misurazione dell'altezza sul livello del mare. Gli errori di lettura degli altimetri possono essere (e sono stati) causa di catastrofi.

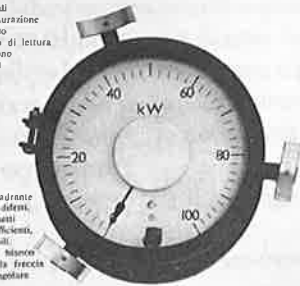
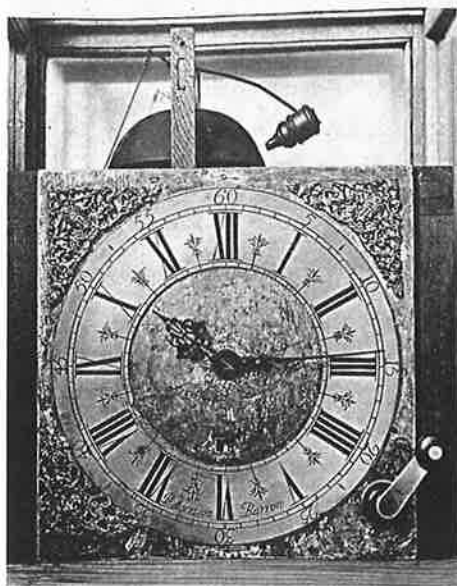


Fig. 62. Questo quadrante ha pezzi, ma anche difetti. Gli intervalli sono vasti e i numeri non sufficienti, oltre che ben inghiottiti. Ma il disco centrale bianco è troppo grande e la freccia ha forma troppo suntuosa.

Fig. 58 (sinistra). Fra gli strumenti di lettura, il più familiare è il quadrante dell'orologio. Questo è del 1712, opera di Harrison, che per primo costruì i cronometri di precisione.  
Fig. 59 (a destra). Pendolo elastico Baily di alta precisione. Benché più stabile, il quadrante moderno non è sostanzialmente mutato.  
Lo strumento di lettura a due lancette va evitato perché ingannevole.



(Dia n.22)

VINCENZO PIRANI

## RICERCA DI SPAZI URBANI IN ANCONA NEI SECC. XV E XVIII PER LA FORMAZIONE DI NUOVE PIAZZE\*

Gli spazi liberi urbani, alla fine del sec. XIV, in Ancona erano diversi e di varia dimensione. Quelli di maggior estensione si trovavano davanti e di fianco alla Cattedrale, quest'ultimo usato come cimitero; sull'area dell'Anfiteatro, tra le chiese di S. Bartolomeo e di S. Gabriele Arcangelo, ora occupato dalla nuova chiesa di S. Bartolomeo, poi S. Gregorio Armeno, eretta in sostituzione della precedente, franata in mare nel primo ventennio del Cinquecento<sup>1</sup>; quello davanti al Palazzo degli Anziani, l'attuale piazza B.Stracca, anche se di minor lunghezza; quello prospiciente la chiesa di S. Maria del Mercato, oggi della Piazza. Ve ne erano poi altri, di minori dimensioni, quali quelli interessati alle Porte civiche di Capodimonte e del Calamo - questo legato alla presenza dell'omonima fontana - e quello antistante alla Porta di S. Pietro. Si aggiungevano poi quei brevi slarghi davanti a qualche chiesa, chiamati impropriamente piazze o piazzette, quando le facciate loro erano arretrate, anche se di poco, dal filo stradale. Un ricordo meritano i pendii sui quali si affacciavano altri complessi, come quello dell'Ospedale di S. Tommaso di Canterbury, o la chiesa e convento di S. Maria Maggiore, poi S. Francesco delle Scale. Rimane un'incognita l'ampiezza della piazzetta che era davanti all'attuale Palazzo Arcivescovile, già residenza dei Cortesi e, prima di loro, dei Consoli, poi di altre Famiglie cittadine fino ai Ferretti, detti del Pozzolungo: il Giangiacomi opina che fosse stata l'unica piazza esistente negli anni Mille e che la medesima fu teatro della resistenza a Cristiano di Magonza, dopo le infiammate parole che il vecchio Senatore indirizzò agli Anconitani, esortandoli a non esser di meno dei loro Avi<sup>2</sup>.

La città si presentava quindi compatta, con strade non molto larghe e tortuose: vi erano ragioni di sicurezza e di tattica che avevano favorito quei tracciati, cercando di ridurre al minimo indispensabile le aree libere, in modo da non dover, a scadenze ravvicinate, ampliare la cinta delle mura sia per non sottoporre i cittadini a notevoli spese, sia per non trovarsi, durante i lavori, con le difese non perfettamente a punto. Inoltre, la tortuosità, rallentava, in caso di invasione, la marcia degli occupanti.

Tuttavia, nonostante la peste - il periodo più pesante per il contagio

\*Conferenza tenuta l'1 dicembre 1989 ad Ancona, presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.

era stato nella prima metà del Trecento e la città aveva perduto, secondo Oddo di Biagio, i nove decimi della popolazione ed aveva subito i danni di un incendio che l'aveva consumata per una buona parte<sup>3</sup> - negli ultimi anni del secolo XIV il Consiglio decide la costruzione di un nuovo Palazzo Pubblico e la realizzazione di una piazza che subito sarà chiamata Nuova, quindi Grande, attese le sue dimensioni rispetto alle altre esistenti, prospiciente il nuovo edificio<sup>4</sup>. La sicurezza di poter procedere a tali impegnativi lavori, senza timore di eventuali e paventati periodi di ulteriore contagio, era forse basata sulla certezza della protezione impetrata con l'appena ultimata chiesa dedicata alla Madonna della Misericordia, costruita attorno alla Cappella del Voto, questa costruita un mezzo secolo prima, e consacrata il 23 ottobre 1399<sup>5</sup>.

La piazza che si sviluppa nei primi anni del Quattrocento è la prima di altre che si realizzeranno dopo lunghi intervalli: due secoli circa per la seguente, attuata nei primi anni del Seicento, quindi un altro secolo per la terza, formata nel 1706, e finalmente, alla fine del Settecento, una quarta. La prima avrà la sua definitiva sistemazione dopo un secolo circa dell'ultimazione della terza, assumendo l'aspetto che ora esibisce, solo verso la fine del primo ventennio dell'Ottocento, dopo un susseguirsi di vicende che avranno per teatro proprio quella piazza.

Da nessun documento attualmente conosciuto risulta fossero derivate da un piano urbanistico a lunga scadenza - così diremo oggi - o da un indirizzo per lo sviluppo dell'abitato con la conseguente formazione di spazi per i necessari svincoli stradali. Certo, un valido motivo doveva esservi stato per la realizzazione della piazza che inizialmente si chiamerà Nuova, poi Grande e, dopo secoli, del Plebiscito, benché per gli Anconitani, dal 1733, sarà, solo Piazza del Papa. Il motivo potrebbe ritrovarsi non nella costruzione del nuovo Palazzo in sé per sé, ma nella nuova situazione venuta a determinarsi con la saldatura dell'abitato più antico, quello che si era formato sul colle di S. Ciriaco, il più antico, e quello ai piedi del medesimo colle, i due terzi detti rispettivamente del Salvatore e Turriano, con l'altro che era man mano salito verso la sommità dell'Astagno, addensandosi attorno ai complessi monastici ed alla sede della grande parrocchia di S. Claudio<sup>6</sup> ed a quelle minori di S. Giacomo<sup>7</sup>, S. Marco<sup>8</sup>, e S. Martino<sup>9</sup>, da quella sicuramente derivate. La nuova realtà urbana obbligava quindi a spostare la sede del potere in una zona baricentrica, completando così il movimento verso il basso, iniziatosi con la costruzione, sul confine dei terzi, del palazzo del Podestà o del Bargello. Vi era, inoltre, una questione di prestigio. In quel tempo tutte le città facevano a gara per avere un Palazzo Civico rinnovato o decorato ex novo: Ancona non poteva esser meno delle altre tanto più che l'antico, provato e semidemolito dall'incendio del 1348<sup>10</sup>, aveva necessità di un radicale rifacimento. La piazza diventava conseguente il nuovo Palazzo e centro fondamentale della vita comunitaria.

La scelta dell'ubicazione di questo nuovo spazio pubblico è felice: si trova in località rimasta inedita perché a valle della cinta duecentesca, nel tratto che discendeva dalla Porta di S. Pietro<sup>11</sup>, mantenuta libera anche dalla vegetazione che poteva facilitare il defilamento di eventuali assediati; le mura, abbandonate e divenute parte di nuovi o rinnovati edifici, realizzate le nuove che hanno allargato il perimetro dell'abitato, non hanno più necessità di tale isolamento. Una delle torri che ne scandivano il percorso diverrà la nuova torre civica, mantenendo questa distinzione sino al 1581, quando sarà sostituita dall'attuale.

Se la giustificazione della formazione della piazza maggiore può essere ricercata nei criteri suesposti, meno evidenti sono quelli che provocano le altre, soprattutto quelle di S. Primiano e degli Scalzi, salvo quello generico di avere una pubblica area libera. Anche per queste non ci si può richiamare a sicure previsioni, facendo piuttosto ritenere la loro realizzazione dovuta a impreviste e favorevoli circostanze, attese le loro attuazioni a distanze secolari.

Nel frattempo avviene un fenomeno inverso: una frana della costa fa rovinare l'antica chiesa di S. Bartolomeo ed il monastero annesso. Il complesso viene ricostruito occupando l'antica piazza dell'Angelo, quella cioè che era tra la chiesa franata e quella di S. Gabriele. La ricostruzione avviene attorno al 1520, secondo documenti ancora esistenti che, però, non precisano il tempo esatto dell'avvenimento franoso che doveva concludersi, attorno alla metà del sec. XVI, con la formazione della *seccagine di S. Clemente*, secondo quanto riportano le panoramiche di Ancona del sec. XVII<sup>12</sup>.

Un elemento comune nella formazione delle nuove piazze è che si realizzano con la demolizione di una chiesa. Per la Piazza Grande si abbatte la chiesa di S. Egidio ed il titolo parrocchiale è traslato in una già esistente che è prossima a quella di S. Domenico; per la piazza di S. Primiano sparisce la chiesa di S. Maria in Turriano o Trajano, probabilmente anteriore al Mille, che viene ricostruita arretrata; analoga soluzione si adotta per la chiesa degli Scalzi, facendo demolire la chiesa medioevale del Salvatore, ricostruita da M<sup>o</sup> Filippo tra il 1213 ed il 1224 sull'area di una più antica, i cui resti, ancora conservati, la farebbero datare al V o VI secolo. Anzi, queste due ultime chiese avevano anche una particolare importanza nel contesto della vita cittadina, avendo loro dato il nome al terzo in cui trovavano<sup>13</sup>.

È inoltre da notare che se per la traslazione della chiesa di S. Egidio sembra esservi stato il concorso economico del Comune, altrettanto non risulta negli altri casi, nonostante che l'area delle chiese sparite sia vincolata dalla Pubblica Amministrazione come ineditabile e di uso comunitario.

Per quanto riguarda lo stato di consistenza delle tre chiese nominate, nulla si può dire con certezza dalla prima; delle altre due, autori posteriori parlano di precarie condizioni. A tanta distanza di tempo e senza precise indicazioni non si possono certamente mettere in dubbio tali asserzioni,

anche perché chi scrisse oltre un secolo da noi, aveva sottomano documenti che oggi, dopo tante distruzioni, non ci sono più. Tuttavia la perplessità sulle affermazioni di detti Autori nasce dalla considerazione che altre costruzioni coeve sono giunte a noi anche se non in ottime condizioni. La chiesa di S. Maria in Turriano doveva essere stata rinnovata sicuramente attorno al Mille, come lo si può dedurre dalla descrizione del ritrovamento del sepolcro di S. Primiano, avvenuto nel 1373 e da come si erano presentati i resti del Santo<sup>14</sup>; la chiesa di S. Pellegrino o del Salvatore, coeva alla Porta di S. Pietro ed alla chiesa di S. Maria della Piazza, non doveva essere in condizioni diverse da quelle che, nonostante le loro vicissitudini, sopravvivono ancora anche ai loro maltrattatori<sup>15</sup>.

È indubbio il desiderio di avere maggiori spazi di aggregazione o più comodità per il traffico, anche se i trasporti non avevano allora le attuali esigenze di parcheggio e velocità; questo è più comprensibile per la piazza di S. Primiano che avrebbe permesso una maggior celerità alle operazioni di scarico e carico dei natanti e più facile accesso al Terzenale. L'esigenza per la piazza degli Scalzi poteva discendere dalla recente realizzazione della via Marazzana, aperta nel 1653, intesa ad evitare la ripidità dell'antica strada che provenendo da Porta Cipriana conduceva alla Cattedrale, ripidità che era ancora sentita nonostante i lavori eseguiti attorno al 1615<sup>16</sup>.

Ed ecco ora, con maggiori particolari, le notizie sulle quattro piazze.

#### PIAZZA DEL PLEBISCITO detta comunemente DEL PAPA

Le denominazioni che ebbe questa piazza sono molte e rispecchiano situazioni storiche diverse: si inizia con il toponimo di Nuova, presto sostituito da quello di Grande; verso la fine del Quattrocento, vicino alla denominazione ufficiale si afferma anche quella di piazza dell'Incoronata, dal titolo della chiesa che viene eretta dopo il 1470. La presenza francese in Ancona, nel 1796, la fa diventare piazza Napoleone ed il tramonto dell'astro dai rai fulminei, piazza di S. Domenico, essendo stata abbattuta attorno al 1760 la chiesa dell'Incoronata. Dopo l'Unità d'Italia riceve quello di piazza del Plebiscito che, però, non soppianta quello con cui il popolo, dalla sistemazione del monumento a Papa Clemente XII, anno 1733, la individua: piazza del Papa, appellativi che ancora oggi sono correnti l'uno negli atti ufficiali, l'altro sulla bocca di tutti.

Dall'Albertini conosciamo che nei primi anni del Quattrocento il Palazzo Pubblico, nella sua nuova ubicazione, era pienamente funzionante. Vi si delibera un nuovo dazio da imporre, proporzionato, ai diversi natanti che entrano carichi nel porto; si nomina Martino di Faenza capitano per la guerra, lo stesso che quattordici anni dopo assiederà Ancona per poter esser saldato dei suoi emolumenti; si nominano coloro che tratteranno con Carlo Malatesta; si accoglie la domanda del Podestà che chiede di essere allog-

giato nell'antico Palazzo degli Anziani, destinandogli però l'appartamento sottostante a quello già abitato dal Magistrato, per meglio proteggersi dal contagio che era ancora presente. Siamo nel 1418, ed è sempre l'Albertini che ci fornisce la notizia anche se indirettamente, con la piazza esistente ma con ancora vertenze aperte con i proprietari dei suoli che erano stati occupati, vertenze che nel 1430 erano ancora in corso<sup>17</sup>.

Lazzaro Bernabei, a sua volta, scrive che nel 1446 la piazza era ancora... *assai male assettata. Ma con li tempi, come ho veduto io, è stata spianata, apiancata, ampliata, remossa la chiesa de sancto Egidio onde era prima, et tirata più in derietro, in qual modo se vede per dare el quadro più perfecto ad dicta piazza. È stata facta la fontana, tirata l'acqua per conducto da la verso el Calamo. Tutte cose sono state facte dal sopradicto mille quattrocento quaranta sei fino al mille quattrocento novanta doi*<sup>(18)</sup>. Le opere pubbliche, si sa, non si concludono mai in tempi brevi e se allora dovettero trascorrere tutti quegli anni per sistemare una piazza, non possiamo oggi meravigliarci che si possa superare un mezzo secolo per poter portare a compimento il restauro di un teatro...

In quello stesso periodo, nel 1484, si riprende a lavorare nel cantiere già aperto per erigere l'altra parte del Palazzo, quella verso la casa di Giovanni di Biagio Antiqui, ala che era stata iniziata tempo prima su progetto di un Maestro Montenegriano<sup>19</sup>, rimasta ferma, è sempre il Bernabei a farcelo sapere, per molti anni. Il progetto è ora cambiato ed è frutto della mente di... *uno ingegnere del Duca de Urbino...* sicuramente Francesco di Giorgio Martini<sup>20</sup>. Intanto, nel 1470, era stata ultimata la Porta sulla piazza, eseguita da M° Pietro e dal figlio M° Matteo, gli stessi che poi attueranno il progetto dell'architetto senese, insieme a M° Andrea, di origine illirica ma anconitano di nascita, che curerà tutta la parte lignea. Il Palazzo può dirsi completo nel 1493, quando M° Pietro di Stefano, veneziano, M° Pasqualino di Giovanni, tragusino, sottoscrivono un contratto per decorare con balconi le facciate del Palazzo: 18 ne saranno posti verso il cortile e 10 verso la piazza. Ora non ve ne è nessuno e sarebbe stato interessante, al tempo del restauro delle facciate, aver potuto ritrovare le loro tracce<sup>21</sup>.

Intanto, sulla parte della collina che ancora incombe sulla piazza, si sta costruendo la nuova chiesa di S. M. dell'Incoronata, che congloba una parte del complesso ospedaliero di S. Tommaso di Canterbury, iniziata per voto nel 1470, ma certo non realizzata alacremente, attesa una bolla esortativa del vescovo Fatati (+ 1480); Chiesa e scalinata verranno compiute nel sec. XVII, anche se, nel Cinquecento, la chiesa è funzionante<sup>22</sup>.

In questo fervore di lavori i privati non sono da meno, anche se la loro attività è oggi documentata solo dalla facciata del Palazzo che conclude la piazza sul lato verso il porto; gli altri palazzi hanno subito rifacimenti più o meno profondi tra la seconda metà del Settecento ed i primi decenni dell'Ottocento.



Una brusca fermata si ha dopo il 1532, quando *li Venerabili Signori Antiani* debbono ritornare a risiedere nell'antico loro Palazzo sulla collina, cedendo il nuovo ai Governatori Pontifici. Il loro potere è ormai tramontato, la città entrata definitivamente nell'amministrazione diretta dello Stato della Chiesa. Cessata anche la pittoresca cerimonia dell'insediamento del nuovo Podestà - che si teneva davanti alla loggia che ornava il piano terreno del Palazzo nuovo, oggi murata e manomessa, che era solo da qualche decennio traslata in questa sede dopo essere stata celebrata sin dall'inizio davanti alla chiesa di S. Maria del Mercato<sup>23</sup> - non rimane alla piazza che il triste ricordo delle esecuzioni. Fu tanta l'impressione che destò quella dei cinque oppositori al nuovo ordinamento, che si rifletté sulla decorazione della fontana di piazza, realizzata prima del 1492, come ricordava il Bernabei; si tramandò allora, ed ancor oggi qualcuno ritiene vera la notizia, che i profili e le teste che ornano la fascia superiore della mostra della fonte, siano i ritratti dei cinque decapitati i cui corpi, nell'anno 1534, furono posti ai piedi della scala della chiesa dell'Incoronata<sup>24</sup>.

Un sussulto si ha nel 1581, con la costruzione della nuova torre civica, eretta di fronte alla precedente, in fregio alla piazza e di lato al Palazzo. I lavori, ricordati da una medaglia appositamente coniatata, sono ora veloci, perché si concludono in circa sei anni<sup>25</sup>. Poi nuovamente silenzio, sino al 1733 quando, sul ripiano delle scale della chiesa dell'Incoronata, è innalzata la statua di papa Clemente XII, in segno di riconoscenza per la concessa franchigia del porto<sup>26</sup>. Le migliorate condizioni economiche si riflettono non solo sul rinnovamento dell'edilizia privata - tra il 1750 e gli inizi dell'Ottocento Ancona diventa praticamente un cantiere che rende nuovi i palazzi della nobiltà e dei mercanti - ma anche quella religiosa e pubblica. Non si sottraggono a questo rinnovamento gli edifici che si affacciano sulla piazza Grande, tanto più che qualcuno deve ancora riparare i danni del grave sisma del 1690, a cominciare proprio dal Palazzo del Governatore<sup>27</sup>. In questa circostanza sono i Domenicani che assumono l'iniziativa e fanno studiare a Roma, da Carlo Marchionni, quello che ora potrebbe essere indicato come un piano particolareggiato, piano che prevede un profondo mutamento dell'aspetto della piazza e che interessa la zona compresa tra la via dei Torrioni, ora via Zappata, via del Calamo, ora corso Mazzini, e, indirettamente, la strada fuori Porta S. Pietro nel tratto corrispondente alla piazza della Farina, ora primo tratto di via Matteotti, a partire dall'antica riquadratura della piazza Grande.

Il piano non è mai stato formalmente presentato ed approvato dal Comune ma ad esso si fa riferimento quando si chiede l'autorizzazione a modificare quanto esistente; alle resistenze del Comune, vedi il caso della demolizione della chiesa dell'Incoronata, si oppongono le decisioni dell'Autorità superiore che decide sempre in funzione di quel piano...

Si comincia col chiedere la demolizione della seconda chiesa di S.

Egidio, già sede della parrocchia, trasportata questa nella chiesa dell'Incoronata. L'autorizzazione alla profanazione e trasformazione in un edificio privato è data condizionandone l'altezza pari all'edificio che le è di fronte, oggi Palazzo Mengoni-Ferretti, ed è motivata, dice la comunicazione, per rendere più decorosa e bella la piazza<sup>28</sup>. Il palazzo allora costruito ancora esiste ma gli ultimi restauri non lo hanno certo valorizzato, eliminando fasce marcapiano e riquadrature alle finestre, riducendo i portoncini da tre ad uno soltanto, coprendolo con un tetto che sembra aggrapparsi ai perimetri per non essere strappato via. I resti dell'antica chiesa, di cui un documento ricordava l'esistenza anteriormente al tempo di papa Lucio (1181-1186), profondamente ripuliti tanto da sembrare appena usciti dalla cava, ridotti per la sovrapposizione di uno spesso intonaco che ha coperto l'architrave della porta e dominati da un balconcino di recentissima esecuzione, sembrano imprigionati per scontare forse il delitto di essere sopravvissuti<sup>29</sup>. Non è da escludere che il progetto del palazzo, approvato da Roma, a Roma fosse stato studiato e dal Marchionni: i cantonali arrotondati ed a bugne piane, rispecchiano chiaramente la cultura romana del tempo.

Poi si inizierà la lite che con il Comune per i *vasconi* e per la chiesta demolizione della chiesa dell'Incoronata, che era di juspatronato comunale. La lite si trascinerà per qualche anno, poi la competente Congregazione deciderà per la demolizione: siamo nel 1762<sup>30</sup>. Dopo l'abbattimento della chiesa dell'Incoronata, spariscono man mano l'Ospedale di S. Tommaso di Canterbury, la vecchia chiesa di S. Domenico ed i *vasconi*. Si comincia a realizzare la strada che dalla piazza condurrà direttamente alla via dei Torrioni, oggi esistente ma non praticabile perché chiusa sia verso la piazza che su via Zappata da cancelli: corrisponde allo spazio tra la chiesa di S. Domenico ed il palazzo già dei Domenicani, o Languidara, dalla Famiglia che vi esercitò l'arte della seta; la nuova chiesa di S. Domenico ed il nuovo Convento; le case lungo via del Calamo, abbattute negli anni Trenta di questo secolo per sostituirle con il palazzo degli Uffici Finanziari. Con queste case sparisce anche l'arco detto della Serpe, già Porta S. Giovanni, detto anche arco della Posta, che era passato in proprietà ai Domenicani, che era simile, come ci informa il solerte Albertini, alla Porta di S. Pietro<sup>31</sup>. L'eliminazione non è chiesta dal Comune per ragioni di traffico - la Porta univa le case dei Domenicani con quelle dei Simonetti - ma dai Simonetti che desideravano costruire il loro Palazzo.

Se il piano era stato studiato bene dal punto di vista tecnico, le previsioni di spesa non furono certo esatte, salvo a pensare ad una realizzazione a lungo termine. Così rimasero sospese la facciata della nuova chiesa di S. Domenico; la sistemazione del sedime della chiesa dell'Incoronata, gli adattamenti di quanto era rimasto dell'Ospedale. Quanto successe dal 1796 in poi, non dava certo possibilità di continuare ciò che si era iniziato, tanto più che i Domenicani erano stati soppressi e le loro proprietà confiscate<sup>32</sup>.

I lavori alla piazza riprendono solo perché bisogna far qualcosa per la mano d'opera disoccupata e l'unico modo è quello di eseguire opere pubbliche. Ma è anche il momento in cui, senza troppa riflessione, sparisce la scalinata che caratterizzava la chiesa di S. Francesco, detta appunto delle Scale, per la presunzione di trovare una fonte che avrebbe migliorato la situazione idrica cittadina; però, una volta tanto concordemente, il Leoni ed il Peruzzi lamenteranno la perdita di un'opera importante per Ancona, vista anche l'inutilità della ricerca<sup>33</sup>.

La piazza Grande, ora di S. Domenico, acquista invece il suo aspetto attuale. L'architetto Pietro Zara affronta il problema probabilmente cercando di aggiornare ed interpretare quanto doveva essere stato previsto dal Marchionni, condizionato dalla rimozione forzata avvenuta nel 1797 e dalla presenza dei resti della demolizione della chiesa dell'Incoronata<sup>34</sup>. Egli riporta la statua non nell'antica collocazione ma organizza il sedime della chiesa abbattuta per inserirvi le scale di raccordo tra i diversi piani e per renderle degna cornice al monumento. Nella Pinacoteca Comunale è conservato, un progetto di sistemazione della statua che sembra suggerire una proposta diversa, probabilmente parte di una serie di studi che furono presentati per esame e parere. L'opera, tempera su cartone, non è datata né firmata, per cui si può solo attribuirle allo Zara. L'identificazione della zona delle scalinate con il sedime della chiesa dell'Incoronata, risulta da un'indagine condotta sui documenti conservati all'Archivio di Stato di Ancona, appartenenti all'Archivio storico del Comune di Ancona, ricerca ancora in corso da parte dell'arch. Giacomo Stipa che ha voluto cortesemente farla esaminare.

Attualmente si agitano diversi progetti sulla sistemazione della piazza che qualcuno chiama *il salotto buono di Ancona*; è da augurarsi che non diventi come quello di nonna Speranza di gozzaniana memoria.

#### PIAZZA SAN PRIMIANO

Le memorie religiose della Città ricordano che il vescovo cardinale Carlo Conti, attese le precarie condizioni della chiesa di S. Maria in Turriano, dal 1373 più nota come S. Primiano per esservi trovati in quell'anno i resti del Santo Martire, decise di abatterla e ricostruirla<sup>35</sup>. Fin qui nulla da dire, se non lamentare la perdita di importanti documenti architettonici ed epigrafici, tra i quali la lastra che chiudeva il loculo ove era stato deposto il Santo, lastra che recava incise parole, poche ma importantissime per il testo e l'epigrafia, per la storia della Chiesa Anconitana e per il tempio stesso<sup>36</sup>. Desta però il sospetto, la decisione di arretrare, rispetto all'area occupata dall'esistente, il nuovo tempio, in modo da farlo prospettare su una piazza.

Siamo al limite della città, sulla banchina che fiancheggia l'ingresso del Terzenale e che ha di fronte il moletto della Sanità. La chiesa doveva

quindi quasi specchiarsi sul mare con la facciata, avendo da un lato la via del Porto - che dopo l'Unità d'Italia diverrà via Saffi - e dall'altro la via Sottomare, così detta per la presenza dell'acqua durante l'alta marea, acqua che penetrava dalle portelle.

Non ci sono documenti che illustrino e che ci possano illuminare su questa decisione del Vescovo; se cioè, fu una sua diretta iniziativa per rendere meno soggetta la nuova chiesa ai danni che poteva arrecare il mare salendo per la marea e per il salmastro che l'avrebbe investita o se la formazione della piazza avanti alla nuova chiesa era frutto di una intelligenza con il Comune per rendere più ampio lo spazio della banchina, preparando così anche il sedime per la contemporanea costruzione di un'opera di difesa che sarà poi chiamata il Cavaliere di S. Primiano.

Vi è quindi una convergenza di interessi che rende verosimile un preventivo accordo e l'uso di collocare una guglia sul luogo dove era ubicato l'altare di una chiesa demolita - norma osservata in altre circostanze ed in altri luoghi - servirà per decorare la nuova piazza con un elemento architettonico offrendo, a chi scende a terra dopo la navigazione, un accogliente ambiente che qualifica la città.

Siamo alla fine del Cinquecento. Non si conosce la data esatta della decisione vescovile che, comunque, dovette essere stata adottata prima del 1595 perché, in quell'anno, la sede della parrocchia di S. Maria in Turriano, viene tralata nella non lontana chiesa di S. Maria della Misericordia.<sup>37</sup> I lavori inizieranno quattro anni dopo con l'abbattimento delle antiche strutture - forse con ancora presenti quelle di epoca paleocristiana nelle murature medioevali, e tra quelle il suppedaneo e le due lastre del pluteo dell'ambone, già presenti nella chiesa di S. M. della Misericordia ed ora al Museo Diocesano - e si conclusero nell'anno 1609. Il 7 maggio di quell'anno, terminata ogni opera, il piccolo sarcofago argenteo donato dal Comune, che accoglieva le sacre Ossa del Vescovo e Martire Primiano, fu deposto nel corpo del nuovo altare maggiore durante la cerimonia che riconosceva alla nuova chiesa il titolo di S. Primiano.<sup>38</sup>

La chiesa rimase nella consistenza cinquecentesca sino al 1760; in quell'anno, per le disponibilità finanziarie acquisite con l'istituzione del porto franco, fu rinnovata in forme settecentesche dal Ciaraffoni. Il Vanvitelli, da parte sua, essendo la chiesa sulla piazza che faceva da cantiere per i lavori di costruzione del nuovo molo, regalò alla medesima un quadro di S. Francesco da Paola, Protettore dei naviganti, che egli stesso ordinò al Conca e, con il quadro, un altare portatile per recarlo in processione. A questa munificenza del Vanvitelli, si aggiungeva un quadro che il Lilli aveva dipinto per l'altar maggiore.<sup>39</sup> I bombardamenti del 1943/1944 si incaricarono di distruggere ogni cosa e le ruspe delle truppe di occupazione compirono l'opera liberando la banchina dalle macerie prima di una ricerca: così il cofano d'argento con le Ossa del Santo riposa in qualche discarica e forse

un giorno lo si potrà casualmente ritrovare.<sup>40</sup>

La piazza, nei primi anni del Seicento, era così formata dal sedime della medievale chiesa di S. Maria in Turriano, dagli ultimi tratti delle due vie che la fiancheggiavano, del Porto e Sottomare, dall'area compresa nel Cavaliere di S. Primiano. Si era ottenuto un ampio rettangolo che veniva a formare un dignitoso ingresso alla città da mare, ingresso che un due secoli dopo sarà nobilitato dalla Barriera Gregoriana, disegnata e realizzata da Michele Bevilacqua.<sup>41</sup> Un quadro di Jacob Philipp Hackert, detto Hackert d'Italia, dipinto nel 1784 è stato dipinto volgendo le spalle alla chiesa ed ha, come primo piano, la folla dei marinai, facchini e passeggeri che attendono, sulla banchina, l'arrivo della nave sulla quale caricar merci ed imbarcarsi: anche se ormai la piazza si era formata da poco meno di due secoli, i cambiamenti non dovevano essere stati notevoli, per cui è da ritenerlo immagine abbastanza fedele.<sup>42</sup> L'accento ad eventuali cambiamenti non è gratuito; alla metà circa del sec. XVII, il Comune aveva destinato una parte del Terzenale, la cui attività non era certo pari a quella dei secoli trascorsi, per l'allestimento di un teatro. Chissà se proprio in previsione di questa nuova destinazione dell'antico arsenale, il Comune si era preoccupato di preparare lo spazio per le carrozze e le portantine di coloro che avrebbero frequentato le rappresentazioni, organizzate dai giovani aristocratici per rendere meno noiosa la loro e l'altrui giornata. Per il movimento delle carrozze, nel Settecento, sparirà la guglia che vi era stata innalzata e di questa memoria dell'antica chiesa ed ornamento della piazza non rimane né una descrizione, né un disegno: anche a quel tempo, per il traffico, si sacrificava tutto!

Non si conosce il perché, negli ultimi anni Trenta di questo secolo, si volle sacrificare la Barriera Gregoriana; è vero che lo stesso lavoro lo avrebbero egregiamente svolto i bombardamenti che hanno sconvolto il Terzero ma la fine delle colonne e dei tempietti sarebbe stata più gloriosa. Invece il materiale di risulta, colonne comprese, fu prima abbandonato su prati attorno al nuovo Monumento ai Caduti poi rotolato verso mare a fare da sottofondo e riempimento alle scalinate che raccordano la mole del monumento con il mare.

Dopo il 1943/1944, la piazza è cancellata dall'urbanistica cittadina diventata parte integrante della banchina Nazario Sauro. A ricordare la chiesa di S. Primiano, la piazza e la Barriera rimane la solita lapide, posta a cura del Comune per iniziativa dell'avv. Aristide Boni<sup>43</sup>; conserva invece il nome di S. Primiano il varco doganale che divide la banchina dal Lungomare Vanvitelli.

## PIAZZA DEGLI SCALZI

Alla distanza di un secolo dalla formazione della piazza di S. Primiano,

un altro spazio ad uso pubblico si apre nel cuore dell'antico insediamento, nel terzero del Salvatore o della Pianca.

I Carmelitani Scalzi, nel 1642, chiedono ed ottengono di entrare in Ancona e subentrano al parroco secolare, don Cristoforo Fiorani, nella chiesa dedicata al SS.mo Salvatore - ricostruita tra il 1213 ed il 1224 da M<sup>o</sup> Filippo - e, dalla metà del Quattrocento più nota come S. Pellegrino. Essi si impegnano di ricostruire la chiesa perché cadente ed il Parroco non ha i mezzi per ricostruirla e di costruire una nuova chiesa per sede della Parrocchia, chiesa che intollerano a S. Filippo Neri; inoltre provvederanno a costruirne una terza che funzioni durante i lavori delle due sopradette.<sup>44</sup>

La chiesa che doveva abbattersi e ricostruirsi era coeva alle pure rinnovate chiese di S. Maria della Piazza e di S. Pietro, tanto per ricordarne due, e sembra strano che fosse stata in condizioni peggiori di quelle. A noi, però, non resta che riportare quanto dicono i nostri storici e cronisti, senza poter giudicare sulla ammissibilità o meno delle loro affermazioni, salvo esprimere ragionevole perplessità.

A titolo di informazione, si può aggiungere che la chiesa duecentesca era stata ricostruita, almeno così sembra dalle fonti, sull'area di una più antica, sicuramente anteriore al Mille: i resti di quella, che le offese belliche hanno malamente ridotto in frammenti, possono essere attribuiti al V-VI secolo e ripetono forme ravennati; un sarcofago, ora ricomposto, è formato da una cassa della tarda romanità e da un coperchio con un'iscrizione, in lettere greche, dell'epoca giustiniana.<sup>45</sup> Il titolo del Salvatore poi, di chiara appartenenza longobarda, suggerisce un intervento od una destinazione particolare avvenuta nel tempo in cui Ancona fu soggetta a tale popolo, prima che optasse decisamente per l'Occidente, volontà espressa con il taglio dei capelli alla romana, come riporta il cronista: *more romano tonsurati sunt*.<sup>46</sup> È anche opinione che, prima del Mille, la chiesa del Salvatore fosse stata la succursale, nell'ambito delle mura, della Cattedrale di S. Stefano, essendo stata l'unica, tra quelle presenti entro la cinta, che conservasse corpi di Santi Martiri e precisamente quelli di S. Dasio (+ 20 novembre 303 a Dorostolo) e dei Ss. Pellegrino e Flaviano (+ 21 maggio 500 probabilmente in Ancona). Quanto sopra per illustrare brevemente l'importanza di questa chiesa che aveva dato il nome al terzero e che era la chiesa parrocchiale del territorio in cui era il Palazzo dove risiedeva il Magistrato.<sup>47</sup>

La chiesa medioevale era situata nello spazio compreso tra la facciata dell'attuale chiesa dei Ss. Pellegrino e Teresa, più comunemente conosciuta come chiesa degli Scalzi, e la via Maestra, ora conglobata con lo spazio - è poco appropriato definirlo piazza - che reca il toponimo di piazza del Senato. La facciata sia della chiesa primitiva che di quella medioevale si trovava di fronte al Palazzo detto del Senato; per testimonianza del Saracini, sappiamo che la lastra con la croce, sotto la quale erano stati trovati i sarcofagi nel 1224, era inserita sulla facciata stessa ed era atto comune di devozione

baciarla da parte di coloro che transitavano per detta strada.<sup>48</sup> La chiesa era fiancheggiata da due vie di non grande ampiezza, una che conduceva alle entrate secondarie della residenza dei Conti Ferretti e l'altra che univa la via Maestra con la nuova via Marazzana subito dopo l'inizio dell'antica rampa - l'odierno Scalone Nappi - che conduceva alla Cattedrale, ultimo tratto di quel tracciato che si individua oggi alla quota inferiore degli arconi che sorreggono parte di piazza Stracca e che si ritrova nei piani seminterrati dei Palazzi che la precedono ed in quello del Palazzo Ferretti.

I Carmelitani Scalzi di Spagna sono ammessi in Ancona nel 1642 ed, agli inizi, il loro insediamento non è facile; mancando le prescritte distanze tra le sedi di altri conventi o Comunità religiose, in questo caso i Carmelitani Calzati ed i Gesuiti, devono superare questa difficoltà con una dispensa da parte della Sede Apostolica, sollecitata dai Cardinali Protettori delle tre Famiglie Religiose, che viene concessa nel dicembre 1643. Nei due anni successivi si regolano i rapporti con la Parrocchia che consegna de facto la chiesa ed i suoi diritti propri in attesa del passaggio ufficiale che avverrà soltanto nel 1650 con bolla pontificia. Nel 1652 gli Scalzi acquistano dai Conventuali alcune case che erano retrostanti alla chiesa medioevale e possono così iniziare a costruire il Convento;<sup>49</sup> questo, nel 1701, è perfettamente funzionante tanto che il Cardinale d'Aste, vescovo di Ancona, può eseguire la ricognizione dei Resti dei Santi Martiri e deporre due cassetine, contenenti le loro Reliquie nella cappella del primo dormitorio dei Frati.<sup>50</sup>

Sistemata questa faccenda, rivendicato il diritto di ricevere la luminaria offerta dal Comune per la festa di S. Pellegrino, si iniziano le trattative per costruire la nuova chiesa.

Il Saracini attesta che l'iniziativa della nuova piazza era stata presa dai Religiosi perché desideravano avere uno spazio libero davanti al tempio. L'avvenuta apertura della strada Marazzana, tracciata nel 1653, rende più verosimile la necessità di dare un facile ed ampio imbocco a questa nuova arteria che permetteva una più comoda salita alla Cattedrale; in vista di questo scopo era stata voluta dal Governatore Mons. Marazzani dal quale prese il nome<sup>51</sup>. Essa fu perfettamente funzionante sino alle distruzioni belliche e fu sostituita dagli ultimi due tratti di via Giovanni XXXIII. Il Comune attende e non si pronuncia: saranno i Frati a fare il primo passo ufficiale, chiedendo al Consiglio di essere autorizzati ad arretrare la nuova fabbrica verso il ciglio della rupe, ad occupare la strada retrostante la chiesa medioevale e delle aree libere verso la nuova via Marazzana; in compenso si obbligavano a lasciare ad uso pubblico il sedime della chiesa abbattuta con rinuncia perpetua alla sua fabbricabilità, in modo che fosse rimasta una pubblica piazza. Il Consiglio accetta la proposta il 24 agosto 1706 e pone il termine di quattro anni per la demolizione della medioevale chiesa del Salvatore o di S. Pellegrino. Nello stesso anno 1706, il Vicario Generale del vescovo d'Aste, Mons. Isnardi, pone la prima pietra della nuova chiesa.

Autore del progetto del nuovo tempio è il frate carmelitano Giovanni Battista Bartoli, romano, che proprio in quell'anno 1706 era entrato in quella Famiglia Religiosa, dopo aver sicuramente fatto molte esperienze costruttive presso qualche studio della Capitale.<sup>52</sup> Di questo architetto si conosce ben poco: le cronache dell'Ordine registrano solo la data di nascita, 1668; della vestizione, 4 ottobre 1706; della professione religiosa, avvenuta a Matelica, 3 agosto 1711; la sua morte, in Urbino, nel Convento dell'Annunziata, nell'ottobre del 1741. Ai suoi tempi doveva avere una certa notorietà perché il Vanvitelli non disdegnò di far parte di una commissione, cui partecipava anche il nostro, per la ricostruzione della torre di piazza a Fano, lavoro che poi fu attuato dal Barigioni, benché, in un primo momento, sembrava doversi conferire l'incarico proprio al Bartoli, atteso che il Vanvitelli, cui era stato offerto, non poteva accettarlo.<sup>53</sup>

La facciata della nuova chiesa richiese un particolare studio da parte del progettista, dovendo diventare il quarto lato della nuova piazza e porsi di fronte a quella medioevale del Palazzo del Senato, mentre ai suoi lati aveva - e gli rimane ancora - la facciata laterale del Palazzo Ferretti e quella del Palazzo d'Avalos-Carafa, distrutte dagli eventi bellici del 1943/1944. Lo stato attuale dei luoghi ha completamente modificato gli antichi rapporti, già modificati quando i Ferretti realizzarono il corpo di fabbrica che chiuse lo spazio che intercorreva tra il Palazzo e la chiesa; anche se arretrato, il volume ha interrotto il flusso di luce che proveniva da tale spazio, luce che si alternava con quella che proveniva dalla via Marazzana - poi via delle Strade Nuove - in modo da animare, attraverso il chiaroscuro realizzato dalle ombre proprie e portate, la facciata della chiesa, opponendoli a quelli del prospetto del Palazzo Senatorio. Inoltre, alla staticità del Palazzo, contrappose il movimento del corpo centrale della facciata che, avanzato, sembra voler agganciare la chiesa alla piazza, quasi ad evitarne lo scivolamento all'indietro, nonostante il fermo, rappresentato dalla possente cupola.

Nel 1743 la chiesa era terminata e la piazza sistemata, così come viene documentato dal quadro del De Giardinis; durò sino al 1943 pur avendo perduto, nel 1782, la guglia che vi era posta a ricordo dell'antica chiesa; era di marmo rosso e, spezzata in più parti, era stata portata in Cattedrale dove i vari frammenti erano visibili sino agli ultimi lavori. Dalla stampa del Vasi, 1738, si deduce che la cupola, in quell'anno, non era ancora impostata; un elemento del genere non sarebbe stato omissso dal Vanvitelli nel disegnare la panoramica della città. Da questa data, possiamo ritenere che tra la fondazione della chiesa e la definitiva sistemazione del tempio e della piazza dovettero passare almeno trent'anni.<sup>54</sup>

Si può qui ripetere che il segreto della presenza dei Carmelitani Scalzi in Ancona sta forse proprio in questa piazza, resasi necessaria per dare una effettiva soluzione alla viabilità per la Cattedrale e, di conseguenza, a creare un centro di aggregazione del terzera diverso dalla piazza davanti alla sede

del Magistrato, di carattere rappresentativo più generale. Al frate Carmelitano Giovanni Battista Bartoli va riconosciuto il merito di aver ben saputo organizzare gli elementi urbani presenti con la nuova chiesa, inserendola nell'ambiente con equilibrio e saggezza, oltre a dare alla città un interessante esempio del Settecento romano che non ha nulla da invidiare alle opere vanvitelliane. Vi è solo da chiedersi quando la sbracata area risultata dalle demolizioni belliche possa essere nuovamente ricomposta, ricostituendo la piazzetta degli Scalzi con la stessa sensibilità e padronanza di cui ha saputo dar saggio il Bartoli.

#### PIAZZA KENNEDY

Otto toponimi sembrano troppi per una piazza di piuttosto recente formazione; eppure, nel giro di un due secoli, questa piazza li ha avuti. Iniziò come Piazza nuova, ottenuta colla solita demolizione di un complesso già appartenente ad una Confraternita, per divenire quasi subito piazza Pia, in onore di Pio VI. Ebbe quindi quello di piazza della Vittoria e di piazza Reale nei diversi tempi napoleonici per assumere quello di piazza Ducale, retrocesso Eugenio Beauharnais da Viceré a Duca di Leuchtenberg. Dopo il 1821, trasportatavi la Fontana già in piazza di S. Nicola per la costruzione del Teatro delle Muse, piazza dei Quattro Cavalli; dopo l'Unità d'Italia, piazza Garibaldi e sostituito il toponimo di corso Vittorio Emanuele III con quello del Nizzardo, trascorso un periodo in cui si ebbe corso e piazza Garibaldi, quest'ultima fu intitolata al Presidente degli Stati Uniti assassinato a Dallas.

Spiegata la molteplicità dei toponimi, ecco le vicende.

Papa Pio VI, con chirografo del 18 gennaio 1783, diede il via ai lavori per una nuova strada litoranea che avrebbe collegato il Piano di S. Lazzaro con il centro cittadino, evitando la ripidità delle strade che facevano capo alla Porta di Capodimonte, le attuali vie Raffaello Sanzio ed Enrico Cialdini. Solo l'immissione del nuovo tracciato nel tratto inferiore della via Cialdini era poco felice: si doveva aggirare il complesso degli Agostiniani in quanto la chiesa di S. Maria del Popolo o di S. Agostino, si prolungava sino al bastione che sorgeva sul mare, impedendo al nuovo tracciato di unirsi alla ragnatela dei vicoli esistenti tra la chiesa nominata e quella del SS.mo Sacramento.

I lavori per la nuova strada iniziarono nel febbraio dello stesso anno 1783 e si conclusero nel Settembre del 1789. Contemporaneamente a questi, si procedé a formare la piazza di cui si tratta, abbattendo il complesso già appartenente alla Confraternita dei Ss. Rocco e Sebastiano, chiesa, scuola e ospizio, realizzandosi, sull'area verso il mare, un albergo che si trovò a prospettare da un lato verso il mare e dall'opposto lato, verso una piazza.<sup>55</sup>

Questa è la genesi di questa piazza che si forma negli ultimi anni del Settecento, pochi anni prima che la presenza delle armate francesi di occupazione sconvolga la vita di Ancona.

La piazza, è ovvio, sarà subito conosciuta come piazza Nuova e non vi era certo possibilità di confusione con quella che aveva avuto lo stesso toponimo circa cinque secoli prima, perché era ormai divenuta piazza Grande; tuttavia anche questo di piazza Nuova durerà poco perché, in onore del Papa che aveva fatto costruire la nuova strada, sarà chiamata piazza Pia e, anche per meglio giustificare tale denominazione, vi si innalzerà un monumento in onore del Pontefice, sul tipo di quello eretto in onore di Clemente XII; la statua di Pio VI fu scolpita da G. Varlè.<sup>56</sup>

La nuova piazza aveva come limite la strada che scendeva da Capodimonte, per il tratto tra i complessi di S. Agostino e del SS.mo Sacramento, il fianco destro della chiesa di S. Maria del Popolo, il nuovo Albergo e la facciata del Palazzo della Confraternita del SS.mo Sacramento; alla piazza, oltre che dalla via Maestra, cioè quella da Capodimonte, si accedeva da uno di quei vicoli, detti del Sacramento perché erano attorno a quel complesso, quello che ancora esiste benché allargato dopo la ricostruzione della sede della Banca d'Italia, che aveva avuto la sua sede nel fabbricato settecentesco, divenuto demaniale al tempo dell'Unità d'Italia. Il già vicolo è oggi la via dell'Appannaggio, toponimo che ebbe nei primi anni dell'Ottocento, quando il Palazzo, oltre come residenza del Viceré, era anche la sede dell'amministrazione dei beni a lui conferiti, beni provenienti dalla soppressione degli Enti ecclesiastici.<sup>57</sup>

Forse potrebbe sembrare troppo onore il monumento innalzato a Pio VI, se paragonato alla stessa manifestazione in onore di Clemente XII; ma la realizzazione della nuova strada litoranea, era un servizio notevolissimo offerto alla città e che era, in definitiva, la conclusione del lungo periodo dei lavori per il miglioramento dei servizi portuali, iniziato da Papa Corsini e concluso da Papa Braschi. E ciò anche se la nuova strada altro non aveva fatto che ripristinare un antico tracciato, già conosciuto con il toponimo via dell'Angara o dell'Ankira, che, affidato per la manutenzione prima alla Famiglia Grazioli nel 1534 quindi alla Bompiani nel 1659, nonostante i diritti sulla pesca, proventi da impiegare appunto per i lavori di manutenzione della strada, fu da loro abbandonata completamente al suo destino, tanto che mareggiate la resero impraticabile. Così, dice il Leoni, fu giocoforza passare per Capodimonte, con tutti i disagi conseguenti.<sup>58</sup> A distanza di due secoli, possiamo confermare il valore di tale decisione, atteso quale è ancora oggi l'importanza di tale collegamento nella viabilità cittadina, soprattutto per il tratto dalla Stazione ferroviaria al Porto.

La posizione della piazza e la presenza dell'albergo conferisce alla medesima una certa rilevanza come punto commerciale e subito nascono quelle botteghe che, in serie, si addossano al perimetrale della chiesa di S. Agostino,

botteghe che ancora esistono. Chiunque arrivava in Ancona e soggiornava nell'Albergo o chi ripartiva, poteva comodamente fare i propri acquisti.

La tranquillità della piazza Pia è turbata nella notte tra il 26 ed il 27 marzo 1797; quando la statua di Pio VI viene deturpata e sfregiata tanto da essere irrecuperabile. È il momento degli avvenimenti conseguenti l'occupazione francese. A dire il vero, i nuovi reggitori della città avevano deciso di trasformare la statua di Pio VI, come le altre due che erano in città, quelle di Clemente XII e Niccolò III - questa era sulle mura del Porto e risaliva al sec. XIII - in immagini dei Santi Patroni della città; ma il vandalismo precorse la risoluzione e la Municipalità poté a stento recuperare quella di Clemente XII. Le altre due andarono definitivamente perdute.<sup>59</sup>

Anche il toponimo viene sostituito dagli occupanti con quello di piazza della Vittoria, benché solo un dieci anni dopo il ricordo della vittoria, rivelatosi scomodo per gli sviluppi dell'affermazione napoleonica, diventa piazza Reale: Eugenio Beauharnais, come Viceré d'Italia destina l'albergo a sua residenza. Tramontato l'astro napoleonico, concluso il regno, ad Eugenio rimane il titolo di Duca di Leuchtenberg; anche la piazza scende di rango, divenendo, con il Palazzo, soltanto Ducale.

Nel 1821, nella piazza viene trasferita la fontana di S. Nicola, quella realizzata dal Varlè e dal Daretti, per la quale non vi è più posto nella nuova piazza che risulterà dalla demolizione del medioevale Palazzo del Podestà e del complesso denominato Isola dei Filippi - le cui origini sono ancora più antiche del Palazzo, in quanto formatosi attorno alla chiesa di S. Nicola ancora conosciuto come da Myra a non da Bari - per la costruzione del Teatro delle Muse. Ai toponimi aulici succede quello di Piazza dei Quattro Cavalli, appunto quelli della fontana; a loro si accosteranno i loro colleghi in carne ed ossa quando avranno bisogno di dissetarsi. La fontana, allora, non era sopraelevata dai tre gradini attuali, ma era a livello del piano della piazza.

Dopo la soppressione della chiesa degli Agostiniani, la piazza acquista il collegamento diretto con la via XXIX Settembre. Si pratica inizialmente un tunnel sotto la chiesa, all'altezza della facciata del Palazzo, ampio il necessario per far transitare i veicoli, evitando il raccordo con la via Cialdini; ma il rimbombo che formava al passaggio dei mezzi trainati da cavalli, obbligava a far stazionare qualcuno che conducesse per quel tratto le bestie a mano, in modo da non farle innervosire e provocare disgrazie, specie quando si trattava del tram a cavalli. Per ovviare a questo inconveniente si procederà al taglio della ex chiesa, in corrispondenza del tunnel. Il tratto tra la facciata e la strada continuerà ad essere caserma; la zona absidale, isolata dal resto, servirà a far girare la scala che servirà le unità immobiliari che si ricaveranno dalla parte rimasta tra la strada ed il mare. Così rimarrà sino alle distruzioni del 1943/1944, quando il complesso Banca d'Italia e resto della zona absidale dell'ex chiesa soggiaceranno alle offese belliche.

L'Albergo o Palazzo, segue i nuovi tempi; dopo diversi usi, diventa sede della Banca Nazionale e, di conseguenza, della attuale Banca d'Italia. Negli anni Venti sarà rinnovato dal Cirilli che lo renderà più consono alla sua destinazione e tale rimarrà sino al 1943. Poi la vicenda bellica. Abbattute le strutture superstiti, il complesso è stato ricostruito, arretrandolo verso mare, in modo da rendere più ampie le sedi stradali di via XXIX Settembre e di via dell'Appannaggio, migliorando così l'accesso alla piazza che assumerà sempre più importanza nella viabilità cittadina dopo l'apertura, negli anni Trenta, del corso Stamira.

## CONCLUSIONI

Le vicende delle piazze esaminate e la loro genesi, mostrano che la chiara volontà per la loro realizzazione da parte della pubblica Amministrazione, esiste solo per quella che ha oggi il toponimo ufficiale di Piazza del Plebiscito e che gli Anconitani conoscono più comunemente come piazza del Papa; per le altre, nulla conferma o smentisce una loro previsione urbanistica, anche di larga massima. È certo però, che il desiderio di avere altri spazi, e maggiori, rispetto a quelli ereditati dal periodo medioevale, doveva essere stato vivo, anche se mancava una decisa volontà di passare dalla potenzialità dei desideri alla loro attuazione. Non si può escludere che a chi è abituato a trascorrere buona parte della vita sul mare, i problemi delle strade e delle piazze sembrano di impellente necessità e possono rimanere tranquillamente nel mondo dei possibili.

L'azione del Magistrato che reggeva la città è certo più decisa nel Quattrocento, e la realizzazione di Piazza Grande lo dimostra, anche se occupa tempi piuttosto lunghi. È meno tempestiva dopo il 1532, quando il Magistrato ed il Consiglio non sono più liberi di adottare provvedimenti di ampia portata e di realizzarli; d'altra parte, i Governatori non si calavano certo nella realtà cittadina, tanto più che erano spesso rappresentati dal luogotenenti, salve rare eccezioni.

Una cosa sola è certa e comune a tutti i casi esaminati: ogni piazza ha comportato la distruzione di almeno una chiesa e tra quelle che oggi avrebbero potuto informare, per la mancanza di documenti scritti, sulla vita di Ancona anteriormente al Mille e subito dopo tale epoca. Per la piazza del Plebiscito ne sono sparite tre, la vecchia e nuova dedicate a S. Egidio e l'Incoronata; per le altre, rispettivamente, S. Maria in Turriano, il Salvatore o S. Pellegrino ed il complesso cinquecentesco della Confraternita dei Ss. Rocco e Sebastiano. Inoltre, a quanto sembra, per la sistemazione delle aree di risulta e la ricostruzione degli immobili abbattuti - quando ciò avvenne - non partecipò il Comune che, tutt'al più consentì a permutare di aree. Se ciò potrebbe apparire disinteresse da parte della pubblica Amministrazione, d'altro canto dimostrerebbe una maggior partecipazione della popola-

zione alla vita cittadina, realizzando, a proprio carico ed attraverso altri Enti - Parrocchie o Confraternite - le migliori nel tessuto urbano cittadino.

#### NOTE

- 1 Archivio Diocesi Ancona (poi ADA), pergamene del Monastero di S. Bartolomeo, bolle del Card. Leonardo, Penitenziere, del 5 febbraio 1520 per le spese di ricostruzione della nuova chiesa.
- 2 GIANGIACOMI P., *Storia di Ancona*, Ancona 1923, p. 304; allora la piazza dell'Episcopio, ora conglobata con piazza del Senato, era anche detta spiazzo del Cardinale.
- 3 CIAVARINI C., *Collezione di documenti storici inediti od editi rari delle Città e Terre marchigiane*, Ancona, I, 1870, p. 70.
- 4 ALBERTINI C., *Storia di Ancona*, ms. presso la Civica Biblioteca, X, I, p. 85: *...ad faciendum fieri Plateam novam Communis dictae Civitatis in spalatiis Tagliatae ante Palatium dicti Domini Antinorum...* atto consigliare del 1418.
- 5 CIAVARINI C., *op. cit.*, p. 63; BARILI L., *Le notizie storiche della chiesa e Fraternita di S. Maria della Misericordia di Ancona*, Ancona 1857, pp. 15-18.
- 6 La chiesa parrocchiale di S. Claudio ha oggi il titolo di S. Giovanni Battista ed è a Capodimonte, lungo la via Astagno; poco lontano vi erano i monasteri dello Spirito Santo dei Basiliani, di S. Agostino degli Agostiniani e le chiese di S. Caterina d'Alessandria e di S. Onofrio, poi S. Giovanni Decollato.
- 7 La prima chiesa di S. Giacomo era lungo il vicolo Strettura, sparito negli anni Trenta con la formazione del Corso Stamira e la si conosce sede parrocchiale già nel 1168; danneggiata dall'incendio del 1348 passò in altra chiesa fino ad essere, nel 1943, in via Podesti dove, abbandonata dopo i danni bellici, progressivamente crollò per il disinteresse di tutti; ne rimane vestigia dell'abside.
- 8 La Chiesa di S. Marco era lungo la via Cialdini; soppressa negli anni Venti di questo secolo, il titolo trasportato nella chiesa del SS.mo Sacramento, decadde; colpita dai bombardamenti e danneggiata successivamente dal sisma del 1972, fu riattata ed è sede di uffici comunali. La ricorda il toponimo della via che la fiancheggia.
- 9 La chiesa di S. Martino era in via Podesti, poco più a monte della chiesa dell'Annunziata; dopo la soppressione napoleonica, il Convento annesso fu destinato a sede scolastica mentre la chiesa fu data alla Confraternita di S. Spiridione. Con le soppressioni del 1861, anche la chiesa entrò a far parte dell'edificio scolastico che rimase funzionante sino al 1972 ed è ancora abbandonato.
- 10 CIAVARINI C., *op. cit.*, p. 71; l'incendio ne fece crollare una buona parte.
- 11 La civica Porta detta di S. Pietro, dalla vicina chiesa, demolita nel 1943/1944 dalle vicende belliche, è stata costruita nel 1221 da M<sup>o</sup> Filippo, come recita la lapide ancora esistente: ANNO DOMINI M / CC XX I MA / GISTER PHULIPPUS / FECIT HOC OPUS.
- 12 Per la ricostruzione della chiesa di S. Bartolomeo, vedi nota n. 1.
- 13 La divisione dell'abitato in terzi avvenne attorno alla fine del sec. IX, cfr. SARACINI G., *Historia d'Ancona*, Roma 1675, p. 106.
- 14 Il ritrovamento del sepolcro di S. Primiano avvenne per caso, cfr. LEONI A., *Istoria d'Ancona*, Ancona 1810, I (poi *StAn*), p. 206, dove è anche il testo latino della relazione; vi si dice che, aperta la cassa lignea *...universa integri corporis membra reperta preclara sindone involuta...*. L'uso di coprire le salme illustri con drappi inizia con Ottone III che così si comporta dopo aver eseguito la ricognizione dei resti di Carlo Magno.
- 15 Le cattive condizioni della chiesa del Salvatore son attestate da PERUZZI A., *La Chiesa Anconitana*, Ancona 1845, p. 11 (poi *ChAn*).
- 16 ALBERTINI C., *op. cit.*, XIII II p. 186; ricordando questo lavoro, riporta la lapide commemorativa, abbattuta nel 1799: D. O. M. REV.MO DNO CLAUDIO COMITI MARAZZANI PATRITIO PLACENTINO UTRIUSQUE SIGNATURAE REFERENDARIO ANCONAE GUBERNATORI VIGILANTISSIMO QUI ASPERITATEM HUIUS MONTIS ANTEA PENE INACCESSIBLEM IN PLANAM HANC AMOENISSIMAMQUE VIAM PUBLICO PEREGIT BENEFICIO CIVITAS TOTA HANC PRAECIPUAE NOBILIS JUVENTUS HOC GRATI ANIMO MONUMENTUM POSUIT ET NE PRAECLARISSIMI PRAESULIS TANTUM UNQUAM NOMEN EXIDERET VIAM APPELLARI VOLUIT MARAZZANAM ANNO M D C L III; i deputati ai lavori furono V. Balestrieri, F. Scalamonti, G. B. Balestrieri, G. Ferretti e M. A. Ferretti. Dopo il 1799, la strada ebbe il toponimo via delle Strade Nuove che durò sino alle distruzioni belliche del 1943/1944; oggi il tracciato è stato modificato con il tracciamento di via Giovanni XXIII.
- 17 ALBERTINI C., *op. cit.*, X, I, p. 85.
- 18 CIAVARINI C., *op. cit.*, p. 172.
- 19 CIAVARINI C., *op. cit.*, p. 172 sg: *...fondato verso la piazza e la casa di Giovanni di Biagio Antiqui da un Maestro Montenegrino...*
- 20 CIAVARINI C., *op. cit.*, p. 172 sg: *...ripreso nel 1484 con il disegno ... di uno ingegnere del duca de Urbino...*
- 21 Al tempo in cui scriveva il Bernabei, vi lavoravano Pietro Amoroso ed il M<sup>o</sup> d'ascia Andrea, Schiavone, cioè dalmata, ma nato in Ancona, per il tetto ed i solai.
- 22 CIAVARINI C., *op. cit.*, p. 188; il miracolo avvenne il 7 settembre 1470 e la cella dove la giovane era stata risanata fu adattata a Cappella; poi questa fu conglobata nella chiesa. Cfr.: LAMRITNIERE, *Grand dictionnaire*, I, voce Ancona; LEONI A., *Ancona Illustrata*, Ancona 1835 (poi *Anll*) p. 193, con notizie sulla chiesa.
- 23 La cerimonia dell'insediamento del nuovo Podestà eletto iniziava davanti alla chiesa di S. Onofrio a Capodimonte, dove gli Anziani ed i Regolatori andavano ad incontrarlo per accompagnarlo sino di fronte alla chiesa di S. Maria del Mercato, oggi della Piazza; dopo la costruzione del nuovo Palazzo, l'ultima parte della cerimonia avveniva sulla piazza Grande. Con la perdita dell'autonomia, anno 1532, cessò questo avvenimento che si ripeteva ogni sei mesi.
- 24 L'esecuzione dei nobili ingiustamente accusati avvenne nella notte tra il 13 e 14 marzo 1534; all'alba del giorno 14 le salme furono poste ai piedi della scala dell'Incoronata. Cfr. COSTANTINI E., *Il Cardinale di Ravenna*, Pesaro 1892.
- 25 Due esemplari della medaglia sono conservati nell'archivio Diocesano di Ancona. Essa ha un diametro di mm. 80 circa e reca, sul recto, le immagini dei Santi Protettori Ciriaco, Liberio e Marcellino contornati dalla legenda TURRIM A VETUSTATE LABENTEM A FUNDAMENTIS EREXERUNT M D L XXX I e, sul verso, lo stemma della città con il motto ANCON DORICA CIVITAS FIDEI, i nomi dei deputati ai lavori e la firma dell'artista, opus Capocacciae. Il Capocaccia è anche noto per aver rappresentato il

- Tibaldi nella stima dei lavori eseguiti da quest'ultimo in S. Domenico, in contraddittorio con Federico Brandani di Urbino che difendeva gli interessi della Famiglia Cornovi della Vecchia.
- <sup>26</sup> ALBERTINI C., *op. cit.*, XIII, I, p. 92 per il porto franco; p. 116 e *Add.* p. 40, per la statua.
- <sup>27</sup> Il sisma avvenne tra il 22 e 23 dicembre 1690 ed arrecò danni notevolissimi sia per la durata che per l'intensità in quanto rovinarono campanili, chiese, palazzi e mura civiche. Il Palazzo, nel 1693, fu abbassato, con conseguente eliminazione della merlatura.
- <sup>28</sup> ALBERTINI C., *op. cit.*, XIII, I, p. 10 sgg.; *add.* pp. 24 e 25; il decreto per la profanazione della chiesa di S. Egidio e la costruzione del nuovo palazzo porta la data del 10 maggio 1739.
- <sup>29</sup> I lavori sono stati diretti dall'Ufficio del Genio Civile per conto dello Stato in quanto il Palazzo è attualmente di proprietà demaniale ed in consegna al Ministero della Difesa.
- <sup>30</sup> LEONI A., *AnIll.*, *op. cit.*, p. 193, riporta il giudizio di Tommaso Corneille nella sua *Géographie. La petite église de l'Incoronata est admirable pour son architecture*. Per tutta la vicenda vedi Archivio di Stato di Ancona, fascicoli 2738, 1723, 2775.
- <sup>31</sup> La Porta civica detta di S. Giovanni, perché da essa usciva la strada che conduceva all'Abbazia di S. Giovanni Battista in Val Penocchiera, era lungo il corso Mazzini attuale tra la via di S. Biagio e la via Guido Costantini; cfr. ALBERTINI C., *op. cit.*, XIII, II, p. 73. Era anche detta Arco della Serpe.
- <sup>32</sup> La soppressione napoleonica avvenne nel luglio del 1789; ritornati, furono nuovamente allontanati il 31 gennaio 1809, tranne il Parroco. Con il decreto Valerio, la chiesa passò al Comune ed il convento al demanio.
- <sup>33</sup> LEONI A., *AnIll.*, *op. cit.*, p. 397; PERUZZI A., *ChAn*, *op. cit.*, p. 108 e PERUZZI A., *Storia di Ancona*, Ancona, 1835, II, p. 55. Oggi il vuoto forma una piazzetta che serve come parcheggio alle auto dei residenti; ai piedi del muraglione eretto dallo Zara per il contenimento del terreno, si apre un varco che mostra il filo d'acqua che scende dalla sorgente.
- <sup>34</sup> I muri di contenimento del vano dove sono le scale attorno al monumento a Clemente XII dovrebbero essere quelli che appartenevano alla chiesa dell'Incoronata, opportunamente trattati per rendere unitaria la composizione.
- <sup>35</sup> La chiesa di S. Maria in Turriano o di S. Primiano, fu demolita e ricostruita tra il 1591 ed il 1609. Cfr. SARACINI G., *op. cit.*, p. 411. La lapide che era sulla facciata, sopra la porta, così recava: CAROLIS DE COMITIBUS S. R. E. CARDINALIS EPISCOPI ANCONITANI MAGNIFICENTIA ET LIBERALITATE ATQUE PIORUM ELEMOSYNIS S. PRIMIANI ECCLESIAM COLLABENTEM MINIMORUM FAMILIA A FUNDAMENTIS RESTITUIT COEPTAM ANNO M D X C I PERFECTAM ANNO M D C IX.
- <sup>36</sup> LEONI A., *StAn*, *op. cit.*, p. 204, riporta le parole che erano incise sulla lapide che chiudeva il sepolcro: HIC REQUIESCIT CORPUS B. PRIMIANI EPISCOPI ET MARTYRIS QUI FUIT GRAECUS. Non riferisce però sull'epigrafe e le abbreviazioni, sicché non è possibile datare esattamente la lapide. Inoltre non vi sono elementi per dare piena certezza sull'episcopato anconitano del Santo, benché sia pacificamente accettata. Lo stesso Leoni riporta la relazione del ritrovamento dove si legge che l'iscrizione era... *vetusta, trita et offuscata ut non facile perlegi posset...*; Il SARACINI G., *op. cit.*, ricorda che nel 1609 uscì una pubblicazione contenente la storia di S. Primiano e la relazione sullo scoprimento della tomba, oggi introvabile.
- <sup>37</sup> PIRANI V., BATTAGLINI C., *S. Maria della Misericordia dal 1400 ad oggi*, Ancona 1988, p.

17 sg.

- <sup>38</sup> LEONI A., *StAn*, *op. cit.*, p. 205.
- <sup>39</sup> La chiesa fu rinnovata nel 1760; cfr. ALBERTINI C., *op. cit.*, XII, p. 190 e LEONI A. *AnIll*, *op. cit.*, p. 304. Per i quadri, cfr. MARONI M., *Guida di Ancona*, Ancona 1884, p. 31.
- <sup>40</sup> La distruzione della chiesa iniziò con i bombardamenti del 1° novembre 1943; l'asportazione delle macerie, senza aver potuto procedere ad una opportuna ricerca del cofano argenteo, avvenne a cura degli Alleati cui premeva liberare gli spazi portuali dagli ingombri di qualsiasi genere e con urgenza.
- <sup>41</sup> La Barriera Gregoriana era stata iniziata nel 1843 ed i lavori erano stati sospesi nel 1852. L'abbellimento di questa zona attesta ancora presente la coscienza che ad Ancona si arrivava principalmente dal mare. Si componeva di due tempietti dorici, in antis, tetrastili, affrontati; tra loro, quattro alte colonne su imponenti basi, a loro volta separate da cancellate.
- <sup>42</sup> Una stampa che riproduce questo quadro è esposta nella Pinacoteca Civica, nella sezione che raccoglie la documentazione grafica e pittorica di Ancona dal sec. XVI ad oggi.
- <sup>43</sup> La lapide così recita: DEGNO E NOBILE INGRESSO ALLA CITTÀ DA MARE / QUI SORGEVA LA BARRIERA GREGORIANA / ERETTA NEL 1847 / DALL'ARCHITETTO MICHELE BEVILACQUA / LA DISTRUSSE LA SECONDA GUERRA MONDIALE / IL COMUNE A RICORDO POSE 1956. Due riflessioni: il mancato ricordo della chiesa di S. Primiano e la non corrispondenza delle cause della distruzione della Barriera: la guerra, infatti, fece scomparire il poco rimasto dopo gli «smontaggi» delle parti architettoniche.
- <sup>44</sup> PERUZZI A., *op. cit.*, p. 11.
- <sup>45</sup> I frammenti della lastra e del sarcofago ed il sarcofago ricomposto, sono ora nel Museo Diocesano. La lastra misurava m. 1,53 x 0,87; il sarcofago cui appartengono i resti, m. 0,96 x 0,51 x 0,50; il sarcofago ricomposto, m. 1,09 x 0,57 x 0,77. Per le notizie sui Santi di cui racchiudevano i resti, cfr. *I Santi Pellegrino e Flaviano nella leggenda e nella fede di Ancona*, in PRESENZA, n. 12, del 26 maggio 1972 e *Le memorie del Martire Dasio in Ancona*, in PRESENZA, n. 44 del 24 novembre 1972 e n. 45 dell'1 dicembre 1972. Il disegno della lastra o pluteo è in *Acta Sanctorum*, mense Maii, p. 568; richiama plutei di epoca ravennate-bizantina, analoghi a quelli che sono ancora presenti a Ravenna e Venezia.
- <sup>46</sup> I Longobardi furono presenti in Ancona tra il 740 ed il 756; in quest'anno 756 gli anconitani ritornarono nell'ambito della romanità. Cfr. CIAVARINI C., *Sommario della storia di Ancona*, Ancona 1867, p. 56.
- <sup>47</sup> La chiesa che poi assunse il titolo del Salvatore, era di fondazione antica, a giudicare dai sarcofagi ivi conservati e dalla lastra che li proteggeva, sotto la quale furono ritrovati il 2 maggio 1224. Il titolo del Salvatore, tipicamente longobardo, fa risalire al sec. VIII un intervento che le conferì una particolare distinzione dalle altre esistenti nell'ambito dell'abitato entro le mura che allora lo circondava. Nella *passio* dei Ss. Martiri Pellegrino e Flaviano, si parla della distruzione di un tempio dedicato a Giove che viene da loro distrutto e ricostruito dedicandolo appunto al Salvatore: più realisticamente si dovrebbe intendere che la chiesa paleocristiana sorse sui resti di un tempio pagano dedicato a Giove - ubicazione verosimile, stante la località già quella del Foro di Ancona romana - e nella quale furono deposte le reliquie dei due Santi e quelle del martire Dasio provenienti da Costantinopoli - senza conoscere il motivo e le circostanze - quando era ancora fuori delle mura, essendo ancora rispettato il divieto della legge romana di avere sepolcri



entro l'abitato. L'intervento longobardo, da cui il titolo del Salvatore, dovette comportare una risistemazione del tempio modificando l'originaria collocazione delle arche. La tradizione raccolta al momento dell'invenzione delle reliquie, siamo nel sec. XIII, integrò le diverse notizie che circolavano sull'argomento e, sulla scorta delle *passio* di Martiri omonimi e senza riferimento alle date che erano incise sul sarcofago, fu redatta una relazione sulle vicende del martirio cercando di rendere compatibile quanto trasmesso oralmente. Della dipendenza dalle *passio* di un S. Pellegrino di Auxerre, è anche la data, 16 maggio, della commemorazione quando, sul sarcofago è chiaramente indicato il giorno 21 maggio e l'anno 500; il giorno 16 di maggio, al tempo di papa Sisto I (132/142), secondo il Martirologio Geronimiano, fu martire un Pellegrino ad Auxerre; un altro, nel III secolo, fu martire ad Agrigento: ecco le fonti che servirono come supporto per la redazione della relazione sul martirio del Pellegrino Anconitano, sul quale poi furono opportunamente inserite notizie più o meno verosimili. Sembra anche che la stessa chiesa, nei tempi in cui era difficile allontanarsi dalla città, possa aver funzionato come cattedrale entro le mura, attese le difficoltà di arrivare a quella di S. Stefano.

Uno scavo sistematico dell'area tra l'attuale chiesa ed il palazzo del Senato, potrebbe offrire altri interessanti elementi per la storia religiosa e civile di Ancona, e dare risposta a diversi interrogativi ancora senza riscontro.

La *passio* dei Santi Martiri è inserita negli *ACTA SANCTORUM*, Mense Maii, III, pp. 565-569, sub die XVI, ed è richiamata dal G. SARACINI, *op. cit.*, pp. 59-60 e da A. PERUZZI, *ChAn*, *op. cit.*, pp. 6 sg.

<sup>48</sup> G. SARACINI, *op. cit.*, p. 59.

<sup>49</sup> G. SARACINI, *op. cit.*, pp. 487-489, riporta il testo del Breve di papa Innocenzo X datato da Roma, presso S. M. Maggiore, il 28 settembre 1652.

<sup>50</sup> C. ALBERTINI, *op. cit.*, XIII, I, *Add.* p. 32 sg.

<sup>51</sup> C. ALBERTINI, *op. cit.*, XIII, II, p. 186 (vedi nota n. 16).

<sup>52</sup> C. ALBERTINI, *op. cit.*, XIII, I, *Add.* p. 44.

<sup>53</sup> G. PIRANI, V. PIRANI, L. PRINCIPI, *Il discorso architettonico in Ancona tra i secc. XVII e XIX*, Ostra Vetere 1984, pp. 48 sg.; V. PIRANI, *La Chiesa dei Ss. Pellegrino e Teresa di Ancona*, Ancona 1975, p. 13.

<sup>54</sup> C. ALBERTINI, *op. cit.*, Appendice II, p. 59 e pp. 66-70; XIII, I, pp. 6 sg.

<sup>55</sup> Il nuovo collegamento viario tra le strade cittadine e le strade consolari fu realizzato tra il febbraio 1783 e la fine di settembre 1789; fu aperto al traffico il 3 ottobre 1789, unitamente a Porta Pia, nuovo ingresso alla città. Cfr C. ALBERTINI, *op. cit.*, XIII, II, pp. 159 sg. La Confraternita dei Ss. Rocco e Sebastiano era stata fondata verso la metà del Trecento per ospitare i pellegrini e curare il seppellimento dei poveri. Cfr *Costituzioni della Confraternita*, riscritte nell'anno 1782 p. 3, Archivio Dioc. Ancona. Fu sciolta nel 1789. Sulla demolizione della chiesa ed annessi e costruzione del nuovo Albergo, cfr A. LEONI, *StAn*, *op. cit.*, III, I, p. 48.

<sup>56</sup> La statua fu sfregiata nella notte tra il 26 ed il 27 marzo 1797, in modo irrecuperabile, cfr A. LEONI, *Anll*, *op. cit.*, p. 341.

<sup>57</sup> L'Albergo, sorto nel 1789, dopo la proclamazione del Regno d'Italia napoleonico divenne residenza del Viceré Eugenio Beauharnais e sede dell'amministrazione dei beni provenienti dagli Enti Religiosi soppressi e dati, come appannaggio, allo stesso Eugenio; la piazza prese il nome dalla residenza e la via dietro alla chiesa del Sacramento, sulla quale doveva aprirsi la porta che conduceva agli uffici, via dell'Appannaggio, toponimo che ancora ritiene.

<sup>58</sup> A. LEONI, *Anll*, *op. cit.*, p. 326.

<sup>59</sup> Vedi nota n. 56.

LUCIANO SUSAT

## LE TRIREMI ATTICHE *Sono realmente esistite?\**

Da più di un secolo archeologi e studiosi delle marinerie antiche, disertano sull'esistenza o meno delle triremi, intese come navi a tre ordini sovrapposti di remi che avrebbero costituito, secondo alcuni storici dell'epoca, il nerbo della marina militare ellenica.

Nel corso dei secoli alcuni studiosi si sono affannati, dato che non esistono né ritrovamenti né reperti che provino l'esistenza di queste navi, a voler dimostrare teoricamente la loro esistenza senza giungere però a risultati convincenti.

Fra questi voglio ricordare:

- Napoleone III 1860 editore Dupuy De Lome, Parigi 1883;
- Gaser: De veterum re navali, Berlino 1864;
- Kopecky, Lipsia 1890;
- Haack, Z.d.V.J. 1895;
- Belamy, Parigi 1909;
- Alexanderson, Lung 1914;
- Tenne, Oldenburg 1915.

Le conclusioni di questi personaggi, e di altri dopo di loro tuttora esistenti, peraltro degni di stima nel campo delle loro attività, sono forzature intessute su strane elucubrazioni e su interpretazioni di rappresentazioni artistiche dell'epoca che avevano anche allora non altro scopo che di fare colpo su coloro che di mare niente capivano e di fare pubblica propaganda, sotto spinte politiche, di grande potenza bellica nella guerra sul mare.

Tanto è vivo tuttora il convincimento della reale esistenza di queste navi fra questi ingenui studiosi che la «Rivista marittima» non ha esitato a patrocinare nel dicembre del 1990 un «Convegno sulle poliremi dell'antichità», tenutosi a Roma e gli atti del quale sono stati pubblicati in un volume sempre a cura della citata Rivista.

Leggendo le relazioni ed i relativi dibattiti si evince che tuttora esistono ancora opinioni e idee contrastanti fra gli interventi perché nulla di veramente convincente e probante è stato ancora detto, trovato e dimostrato.

Infatti il fondo del mare non ha mai restituito i resti né di una triremi

*\*Conferenza tenuta ad Ancona il 12 gennaio 1990, presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.*

né di una poliremi.

A prescindere dalle fantasiose rappresentazioni artistiche più note come il bassorilievo di Lenormant (fig. 1), la colonna Traiana ed il bassorilievo ostiense del Museo Torlonia, da considerarsi solo prodotti di fantasia artistica, non va dimenticato che anche a quei tempi gli storici e gli artisti erano giornalisti «sui generis», i quali, come oggi, qualche volta raccontavano su commissione politica, grandi panzane per esaltare e manipolare realtà e storia a scopi propagandistici.

Per convincersi che solo le monoremi potevano realmente navigare, basta fare questo semplice ragionamento, che non richiede preparazione tecnica, ma solo buon senso: tre uomini che concentrano il loro sforzo su un solo remo certamente producono un lavoro superiore di gran lunga a quello di tre uomini, a ciascuno dei quali è affidato un remo di peso diverso, trovandosi così soggetti ad uno sforzo più che triplo (fig. 3).

Questi ultimi, proprio per il diverso peso del remo, trovavano difficile sincronizzarsi nel movimento di remeggio, sincronismo che in questo caso è «condicio sine qua non»; una collisione in battaglia avrebbe portato un accatastamento di remi tale da bloccare una fiancata, come pure nel caso di un remo abbandonato da un rematore che crolla per stanchezza o altre cause, con la conseguente ingovernabilità della nave; tutto questo non sarebbe accaduto con una monoreme.

Basterebbe meditare su questo ragionamento per chiudere ogni disquisizione sull'argomento.

Prova di tutto è che nel medioevo le galere veneziane, spagnole, italiane, erano solo a scaloccio (un solo ordine di remi), perché solo questa sistemazione consentiva la condotta della nave.

Lo zelo con il quale alcune di queste brave e colte persone, ricche di fantasia e di ingenuità, ma altrettanto sprovviste delle più elementari nozioni di costruzione navale, architettura navale, tenuta al mare, stabilità statica e dinamica della nave, è commovente e risibile.

Vengono avanzate ipotesi ed affermazioni che costituiscono panzane tecniche addirittura grottesche per quanto sono lontane da ogni realtà e sono vere e proprie arrampicate sugli specchi.

Soprattutto si nota l'affannosa ricerca di soluzioni a volta cervellotiche, per sistemare nello spazio angusto interno della nave, tre ordini sovrapposti di rematori.

Durante il secolo scorso Napoleone III animato da altrettanto zelo e utopistico entusiasmo ha tentato per primo la costruzione di una «trireme» che messa a galleggiare sulla Senna non fu assolutamente in grado di muoversi come del resto c'era da aspettarsi (fig. 2).

Il Prof. Fuà, ottimo cultore della lingua greca antica, mi spiegò che *trieres* in greco significa tri (tre) eres (rematori) e non tre remi (tre uomini ad un remo).

La traduzione latina «triremis» sancì l'errore interpretativo sorto dalla lettura degli scritti di Tucidide e Senofonte.

Il Prof. John S. Morrison, ex presidente del Waltson College dell'Università di Cambridge, è riuscito a sua volta a convincere i governi inglese e greco a finanziare la costruzione di una «trireme» sperimentale l'Olympia (fig. 4), che in acque tranquille in giornata propizia (il Morrison dice «La zona di mare prescelta per le prove era quella fra l'isola di Poros e la costa del Peloponneso ... omissis ... riparata dai maltempi, venti di nord est), riuscì a muovere, per un breve tratto, spinta da «equipaggio scelto con cura in America e Gran Bretagna, per quanto concerne corporatura, forza ed esperienza di voga sul mare seduto su banchi fissi (ciascun componente dell'equipaggio deve, secondo la propria taglia, essere sistemato al posto più adatto, in modo da ottenere la massima efficacia della palata)» (parole del Morrison).

Da questa affermazione emerge subito l'ingenuità e l'assoluta mancanza di senso pratico di questo brav'uomo. Sarei curioso di sapere come la marina militare di Pericle reclutava gli equipaggi così scelti «con cura» per armare le proprie navi come suggerito dal Morrison, quando sappiamo che i rematori erano reclutati a forza fra delinquenti comuni e contadini, incatenati ai remi e costretti a remare a colpi di frusta, e come organizzava le battaglie navali solo in zone riparate!

Fra l'altro nella relazione tenuta durante il citato convegno affermava che «esisteva una flotta di circa quattrocento triere posseduta da Atene».

Simile affermazione non ha alcun possibile riscontro reale perché una flotta così numerosa se mai fosse esistita avrebbe comportato un dissesto finanziario al governo di Atene, decenni e decenni per la sua costruzione e l'impossibilità fisica del suo ricovero nel porto del Pireo. Oltre a ciò calcolando in circa 150 rematori per nave, la marina avrebbe dovuto arruolare circa 60.000 rematori con le particolari caratteristiche fisiche e di idoneità dell'equipaggio prescelto dal Morrison!

Osservando la fotografia della nave fatta costruire da costui, si ha l'impressione di vedere un battello per escursioni costiere estive per turisti vacanzieri, con i rematori dell'ordine più alto bene in vista lungo la fiancata completamente aperta; non era certo una nave da guerra.

Immaginiamo un attacco nemico: tanti bei bersagli bene esposti ed in vista come i passerotti lungo un filo, pronti a farsi accoppiare comodamente (fig. 4).

Feriti o ammazzati lasciano i remi che, abbandonati, ricadono sugli altri bloccando il sincronismo di remata, fracassando quelli inferiori e paralizzando propulsione, stabilità di rotta e manovrabilità.

Analoghe conseguenze per forti ondate, vento e pioggia sul fianco che rendevano ingovernabili i remi anche per le sofferenze degli equipaggi.

Non dimentichiamo che si trattava di navi da guerra che dovevano

navigare e combattere anche in severe condizioni meteorologiche e non potevano certamente venire concepite in modo così semplicistico e vulnerabile.

Elenco qui di seguito i più grossolani errori commessi dai «moderni padri delle triremi».

1) Primo errore marchiano commesso da costoro per dimostrare l'esistenza di vascelli con tre ordini di rematori è quello di avere dimenticato che il solo materiale allora disponibile per le costruzioni navali era il legno e l'unico adatto allo scopo era quello proveniente dai tronchi dei ben noti cedri del Libano la cui lunghezza massima non superava i 25-30 m e in casi eccezionali.

Conseguentemente una nave non poteva essere più lunga e quindi per ragioni di geometria, di forma e di stabilità era larga al massimo 5/6 m per cui l'altezza lorda era a sua volta all'incirca di 3 m corrispondenti ad un'altezza interna netta di circa 2,5 m.

Una nave di queste dimensioni non poteva avere una capienza sufficiente per ospitare 150 rematori su tre ordini più circa 50 soldati combattenti. A tutti questi c'erano d'aggiungere le provviste di viveri, acqua, armi e quanto altro occorrente per le lunghe navigazioni.

Come potevano in simile spazio angusto convivere e remare tre ordini di rematori sovrapposti? Questo lo compresero anche i sostenitori delle triremi che pensarono di aggirare l'ostacolo mettendo ingenuamente i rematori della fila superiore in coperta bene esposto ad ogni offesa meteo e nemica.

Questi ... «studiosi» di tecnica navale antica hanno ipotizzato invece navi da 40 m, impossibili da realizzare allora quando non esistevano i moderni metodi di «imparellamento» di congiunzione delle travi in legno allo scopo di prolungarle. La ricostruzione di Morrison è stata inoltre fatta usando anche materiali moderni, diversi per peso e caratteristiche; solo per questo cade la validità del suo lavoro.

Altro svarione è quello di avere previsto le aperture di fuoriuscita dei remi dell'ordine inferiore molto in basso.

2) Infatti le aperture a murata in corrispondenza degli scalmi specie per i remi inferiori avrebbero costituito pericolose vie d'acqua perché anche modeste ondate avrebbero causato continue rientrate d'acqua che oltre a disturbare i rematori, facendo perdere loro il sincronismo di palata, avrebbero allagato lo scafo compromettendone la stabilità (specchi d'acqua liberi causano infatti perdita di stabilità).

Lo sgottamento sarebbe stato impossibile data la saturazione dello spazio e perché eseguibile solo manualmente non esistendo certamente allora le pompe di sentina.

3) L'aver trascurato il fallimento della prova della trireme fatta costruire da Napoleone III perché già allora molti dubbi si manifestarono.

Molti i dubbi fra i marinai che le triremi portassero realmente tre ordini di remi sovrapposti, dato che sembra poco verosimile che, specialmente con mare mosso e manovrando in combattimento, fosse possibile vogare nelle strane posizioni immaginate (sulla carta) da qualche fantasioso archeologo.

D'altra parte l'incerta iconografia del tempo può non essere molto attendibile e probante, ben sapendo quali siano state le «licenze» che artisti di ogni tempo si sono concesse nel campo navale anche per facilità di rappresentazione.

I marinai negano senza mezzi termini la possibilità di un remeggio a remi sovrapposti, in quanto è già oltremodo difficile, anche urlando i comandi, far remare insieme uomini piazzati gli uni sopra gli altri, che si vedono e non si vedono.

Ottenere un'uguale cadenza da tre gruppi che non si vedono fra loro e fra questi i talamiti (fig. 3), che non vedrebbero nemmeno il proprio remo in mare, è assolutamente impossibile.

Ora alcune considerazioni in dettaglio.

Considerando quanto oggi è noto dallo sport del remo e dalla fisica, viene subito istintivo porsi le seguenti domande:

1) Come era possibile che più di 100 remi di tre lunghezze fondamentali diverse e cioè di 3,45 m, 5,45 m e 7,70 m potessero venire azionati contemporaneamente e in perfetto sincronismo? (fig. 3).

Il peso dei remi era rispettivamente di:

Remo da m 7,70 kg 170;

Remo da m 5,45 kg 120;

Remo da m 3,45 kg 75.

2) Come era possibile che un solo uomo abbia potuto azionare, specie in mare mosso, con regolarità un remo di 7,70 m ed oltre?

3) Come era possibile che alcuni remi della fila inferiore durante la navigazione, a causa del mare ondosso, non venissero spinti contro i remi della fila superiore, senza causare confusione?

E gli effetti del rollio e del beccheggio dove li mettiamo?

4) Cosa accadeva quando veniva a mancare un uomo con il proprio remo? Veniva lasciato trascinare come coi moderni scalmi girevoli? Oppure lo si rientrava e lo si sistemava in posizione di riposo sopra il capo degli altri rematori? E chi eseguiva ciò, se ogni rematore aveva da manovrare il proprio remo?

5) Dove stavano tanti remi per ciascun lato del locale rematori lungo 25 m, quando si navigava alla vela oppure quando un terzo o due terzi dei rematori si riposavano nel Thalamon che aveva un interponte di 1,2 m?

6) Come erano le condizioni climatiche nel Thalamon alto 1,2 m, quando 50 o 100 uomini mangiavano o dormivano in climi surriscaldati?

7) C'è da chiedersi come sia stato possibile al capo rematore, con la

frusta od un lungo bastone, stando nel corridoio centrale, di tenere sotto controllo la disciplina dei rematori con la sistemazione di tre file sovrapposte di uomini, specie gli uomini delle due file più esterne, e cioè i Thalamiti che sedevano a murata e gli Zigiti che sedevano internamente a questi su panche, quando poteva avere sott'occhio solamente i Traniti e cioè i rematori della fila più interna?

I rematori costituivano come più tardi i legionari di Mario tre gruppi, come dal seguente prospetto comparativo:

	<i>Per le legioni</i>	<i>Per la flotta</i>
Reclute	Astati	Thalamiti
Nerbo principale	Principi	Zigiti
Veterani	Triari	Traniti

Per i rematori delle navi con tre rematori per remo non poteva essere diversamente (Il paragone tra Attica e Roma è lecito perché quest'ultima molto aveva assimilato dai Greci).

A murata dunque, e più in basso, dove ci si bagnava ed il lavoro era più scomodo, sedevano le reclute, cioè i Thalamiti che sedevano con il piede nel «Thalamon» (stiva). Più internamente il nerbo delle forze, gli Zigiti dal greco *To Zigon* = la panca.

Essi sedevano in corrispondenza del braccio di leva più lungo del remo ed avevano perciò più forza a disposizione per una sicura condotta del remo.

Traniti infine erano i veterani (i corrispondenti dei Triari per l'esercizio) che non dovevano remare sempre e che intervenivano solamente quando un rematore cadeva sfinite o veniva tolto di mezzo per altre ragioni, oppure quando tutti dovevano intervenire per aumentare la velocità, per mare o tempo cattivo od in corso di combattimento.

È nota l'espressione di Cesare «De Bello Gallico»: «Res ad triarios reddit» cioè «i veterani dovettero intervenire».

Si è già fatta la premessa che la trireme non poteva avere che una sola fila di remi dove ogni remo era azionato da due ed in caso di necessità da tre rematori.

Rispondendo alle sette domande che più sopra sono state poste in relazione alla propulsione a remi, si può affermare:

1) Il sincronismo nel remare richiede un eguale momento di inerzia di massa ed una identità di rapporto fra le lunghezze interne ed esterne dei bracci di leva dei remi come pure un identico peso e lunghezza dei remi stessi (fig. 3). Ci è stata solamente tramandata la lunghezza dei remi di riserva; ciò significa che per le Triremi non esistevano altre lunghezze di remo.

2) Un solo uomo può manovrare tanto più difficilmente in mare un remo, quanto più esso è lungo. I remi più lunghi li troviamo in uso sulle galere veneziane. Per manovrarli, a seconda della grandezza della nave, erano necessari da 3 a 5 uomini.

3) Quando i remi vengono manovrati in file serrate una al di sopra dell'altra, è impossibile evitare confusioni durante la navigazione.

4) Quando un uomo è posto fuori servizio, se al remo c'è un solo uomo si verifica una paralisi di propulsione per interferenza del remo abbandonato.

Se però vi sono due uomini, il remo può venire manovrato egualmente fino a quando viene inviato sul posto un uomo di rimpiazzo.

5) Per cento e più remi non vi è assolutamente posto in una trireme.

6) Per un numero elevato di uomini, il soggiorno, sottoponte in una trireme diventa insopportabile.

7) Con la disposizione dei remi su tre file è impossibile al capo rematore di svolgere la dovuta sorveglianza.

Il locale con i banchi dei rematori veniva chiamato «Euchoros».

È significativa pure la tradizione che Dionisio di Siracusa avesse costruito navi pentaremi e cioè a cinque file di remi.

Non c'è dubbio che questa credenza, che fino ad oggi è stata ritenuta una realtà storica, altro non era che una mossa di propaganda politica poiché ogni tiranno voleva costruire navi così grandi da richiedere l'impiego di 5 uomini anziché 3 per manovrare i remi.

Sulla «Storia illustrata del Mondo» di Spanner (Dr. Otto Kümmerer) del 1902 si può leggere che all'epoca macedone furono costruite navi da 7,8 fino a 16 file di remi, navi con 100 remi in una fila e che navi con 40 file di remi rappresentavano il massimo raggiunto nella costruzione delle triremi.

Responsabile di tali panzane è il prof. Ferdinando Rössiger. Senza dubbio una persona coltissima, ma credulona come un bambino.

Il Dott. Breusing della scuola di navigazione di Brema, prende al riguardo una adeguata posizione.

Da quanto sopra si può concludere che navi con tre file di remi sovrapposte non possono essere mai esistite se non nella fantasiosa espressione degli artisti.

Passiamo ora alla ricostruzione del modello.

La grandezza delle navi da guerra all'epoca delle guerre persiane e del Peloponneso era vincolata dai materiali a disposizione e dalla possibilità di collegarli efficacemente e di calatafare il legname.

Vediamo di ricostruire la migliore e più veloce nave che si potesse costruire allora.

Una nave di questo tipo portava 25 remi per lato e si chiamava «Penteconeros» ossia a 50 scalmi.

Se per 25 scalmi per lato assumiamo una lunghezza di 25 m, più 3 m per la piattaforma poppera (Ponte di comando), più 4 m per la piattaforma prodiera (piattaforma di combattimento), si ha così una lunghezza fra i dritti o al galleggiamento di 32 m.

Se si contano poi altri 2 m per il rostro si ha una lunghezza fuori tutto di 34 m.

Tale misura viene confermata dai rilievi sugli scali effettuati negli scafi degli arsenali di quel tempo.

Per la larghezza dobbiamo conteggiare due volte la lunghezza del braccio dei remi per 3 uomini con un sufficiente distanziamento dagli scalmi dei rematori più esterni e quindi al minimo  $2 \times 2,5 = 5$  m, più la lunghezza del corridoio centrale che collegava la piattaforma poppiera con quella prodiera.

In totale quindi per la larghezza di una triremi bisogna conteggiare circa 6 m. E così anche questa misura è definita.

Per l'immersione ed il coefficiente di finezza totale tutte le ipotesi sono incerte, ma con grande probabilità, esaminando i reperti, l'immersione si può stimare di 1 m.

Per il coefficiente di finezza come valore di compromesso si può orientarsi su un valore pari a 0,7 e quindi il dislocamento diventa:

$$D = 32 \times 6 \times 1 \times 0,7 = 134 \text{ m}^2$$

tralasciando la densità dell'acqua di mare.

Valore che si mantiene nei limiti dei modelli fino ad oggi ricostruiti con 25 remi per lato e 150 rematori ai quali si aggiungevano Ufficiali, Sottoufficiali, soldati, trombettieri, cuoco, maestro pagatore ed attendenti per complessivi 180-200 uomini.

C'è da chiedersi ora quale era la velocità.

Secondo una valutazione fatta da Hoack di 5,5 nodi, da Kopecky di 6,2 nodi (entrambe secondo una certa formula empirica francese) e quella fatta da Tenne di 3,06 nodi; quest'ultimo sulla scorta del rilievo dell'Acropoli.

Molto audace! Ma la valutazione batte.

La domanda decisiva è la seguente: a quanto lavoro equivale la forza umana, intesa in termini di potenza propulsiva?

Un normale sandolino da corsa con un rematore su un seggiolino scorrevole a 30 palate al minuto percorre 2000 m in 7 minuti.

La velocità è di 2000 m in 420 sec e cioè 4,76 m/sec.

Il rapporto fra il braccio di leva interno e quello esterno (cioè fino all'inizio della pala), tenuto conto quindi del regresso, è  $3/4$  e quindi la spinta indietro del rematore avviene alla velocità di 3,6 m/sec circa.

Calcoliamo che  $1/3$  del percorso addietro dell'uomo sia sul seggiolino scorrevole per cui resta che la velocità della spinta all'indietro del rematore è di 2,4 m/sec. Si può remare bene al ritmo di 30 palate al minuto per la durata di 7 minuti, ma non per ore.

Sulle triremi abbiamo 50 remi; 100 vogatori seduti e 50 rematori in piedi e quindi complessivamente 150 forze umane. Un cavallo pesa 500 kg e fornisce una potenza di 60 m.kg/sec circa.

Se un rematore pesa 65 kg in rapporto al peso col cavallo fornirà una potenza di 7,8 kgm/sec.

Il cavallo da tiro può impiegare tutta la sua muscolatura e non affatica il suo cuore per la corsa veloce.

Nel caso del rematore da corsa il limite della potenza non è dato dal volontario lavoro muscolare, ma dalle possibilità del cuore e dei polmoni.

La spinta indietro del rematore che sta seduto sul banco con la schiena rivolta a prora è sempre, almeno fino ad un certo punto, una questione di allenamento alle velocità. Per il rematore in piedi invece, che è rivolto a prora, in generale non è così.

Non possiamo pertanto, considerato che solo  $1/3$  dei rematori (quello in piedi) fornisce forza pura, paragonare la prestazione dei rematori a quella dei cavalli da tiro.

Nel rematore seduto i muscoli del ventre vengono sottoposti a sforzi elevati, mentre i muscoli estensori del braccio e delle gambe vengono sfruttati poco, mentre i muscoli flessori del braccio e delle gambe non vengono sfruttati per nulla.

Pertanto la forza umana nel caso dei rematori non si può ricavare dal rapporto di peso rispetto a quello del cavallo da tiro e per quanto sopradetto si può ragionevolmente paragonarla solamente alla metà della forza sviluppata dal cavallo.

La forza umana nelle navi a remi si deve assumere quindi pari a 4 kgm/sec anziché a 7,8 kgm/sec. Questo vale per potenza fornita con continuità.

Ciò equivale per una Triremi con 150 rematori, a 600 kgm/sec ossia 8 cavalli effettivi.

Qui si può procedere secondo la legge di similitudine in quanto per velocità corrispondenti di due navi simili, le resistenze sono proporzionali ai dislocamenti. Tralasciando calcoli complessi di architettura navale comprensibili solo agli addetti ai lavori e con la premessa di cui sopra, la velocità risultante è di 4,13 nodi pari a 7,65 km/h.

Per similitudine si è presa una nave moderna avente caratteristiche di peso e dimensionati molto vicine.

La nave impiega così più di un quarto di minuto a percorrere la sua lunghezza.

Non ci si deve accingere alla ricostruzione delle «triremi» senza prima farsi un quadro esatto di come si svolgevano allora le battaglie navali.

Gli storici ritengono che i potenti rostri sul dritto di prora che peraltro erano sistemati al di sopra del galleggiamento avessero avuto lo scopo di perforare il fondo della nave nemica.

Per contro va tenuto presente innanzitutto che a poppavia del dritto di prora si trovava la piattaforma da combattimento, cioè il luogo dove nel combattimento corpo a corpo potevano risolversi le sorti della battaglia.

In secondo luogo va tenuto presente che le navi erano protette, contro gli speronamenti che avrebbero potuto seriamente danneggiare lo scafo, da due consistenti cinture di protezione all'altezza del galleggiamento che si estendevano per tutta la lunghezza dello scafo, da prora a poppa e viceversa.

Queste cinture, probabilmente di canapa, venivano poste in opera con nave sullo scalo od in acqua, e bagnandosi esercitavano una forte pressione sul fasciame dello scafo, pressione che teneva assieme con molta forza le tavole del fasciame stesso assicurandone anche la tenuta stagna.

Queste cinture potevano venire messe in forza a poppa e a prora dall'interno della nave in quanto non passavano esternamente ai dritti, ma internamente, attraverso il fasciame esterno.

Al riguardo si confronti sul Breusing l'accurata traduzione del 27° Capitolo della Storia degli Apostoli dal testo greco dove l'apostolo Paolo narra il suo naufragio all'isola di Malta, nel quale si parla di queste cinture di protezione.

La forza viva di una «triremi» navigante alla massima velocità verrebbe assorbita attraverso un piano di deriva della nave speronata.

Più piccolo è il piano di deriva, più rapidamente si sposta la nave speronata.

Nel caso che il dritto della nave investitrice avesse veramente raggiunto il fasciame della nave speronata, il colpo avrebbe avuto difficilmente la forza di sfondare le tavole protette dalle cinture di protezione.

Gli speroni possono avere avuto solamente lo scopo di agganciare saldamente la nave speronata per consentire l'abbordaggio dalla piattaforma anteriore.

Anche i ponti di abbordaggio di Caio Duilio nella battaglia di Milo sono una conferma evidente di questa forma di battaglia navale. In questo caso non rimaneva altro ai rematori che erano privi di armi da offesa e da difesa, di buttarsi in mare se non volevano venire trucidati se avessero potuto uscire dalla nave.

Le «triremi» avevano un equipaggio militare relativamente ridotto. Un certo numero di Opliti e di Peltasti (lanciatori di giavellotto muniti di scudo e di spada), sulla piattaforma anteriore, arcieri sulla passerella longitudinale e sulla piattaforma posteriore il comando di bordo, i timonieri e presumibilmente i trombettieri. Marinai alle vele e trombettieri probabilmente erano armati. In totale, alla difesa della nave c'erano 30 o 40 uomini armati.

Ed ora c'è ancora da considerare una circostanza che ha molta importanza e cioè che i Traniti remavano in piedi con il viso rivolto nel senso di marcia. I rematori seduti, quando la nave veniva speronata, per l'arrembaggio erano completamente disarmati. Ma i Traniti potevano remare con la spada appesa al fianco e potevano portare l'elmo e tenere lo scudo presso di loro a portata di mano. Potevano così essere pronti al com-

battimento in pochi secondi senza essere nemmeno alzati.

Breusing fa rilevare anche la sproporzione che esisteva fra il numero degli armati e dei rematori 30/150. È necessario ancora, per facilitare la comprensione, spendere una parola per ciò che concerne l'allestimento (fig. 8).

La «trireme» portava un albero con una grande vela quadra che sembra stesse leggermente a poppavia. Pertanto la nave munita di questa vela sarebbe stata orziera. Nella parte prodiera, di conseguenza, sulla piattaforma di combattimento, stava un alberetto molto inclinato in avanti che poteva rappresentare qualcosa di mezzo fra l'albero di trinchetto ed il bompresso. Questa vela facilitava la manovra della nave. Questo alberetto inclinato portava una vela quadra della superficie di un quarto della vela dell'albero principale.

Per quanto esposto in questo articolo credo si possa coscientemente concludere che le «triremi», intese come navi a tre ordini sovrapposti di remi, non sono mai realmente esistite.

Per finire alcuni commenti su alcune cervelotiche disposizioni dei rematori inventate dai vari autori.

Commento alla fig. 5 (da un articolo de «Il Giornale» del 3-12-1988):

- I Ogni rematore ha sotto le proprie gambe il remo di quello più interno al suo fianco.
- II Come sia possibile manovrare un remo così posto è tutto da spiegare.
- III Come pure è da spiegare cosa accadeva in quelle condizioni quando un rematore perdeva sincronismo o doveva abbandonare o rallentare il remo per stanchezza o per malore.
- IV Le numerose aperture nel fasciame esterno della nave indebolivano sensibilmente la struttura e costituivano numerose vie di rientrata d'acqua.

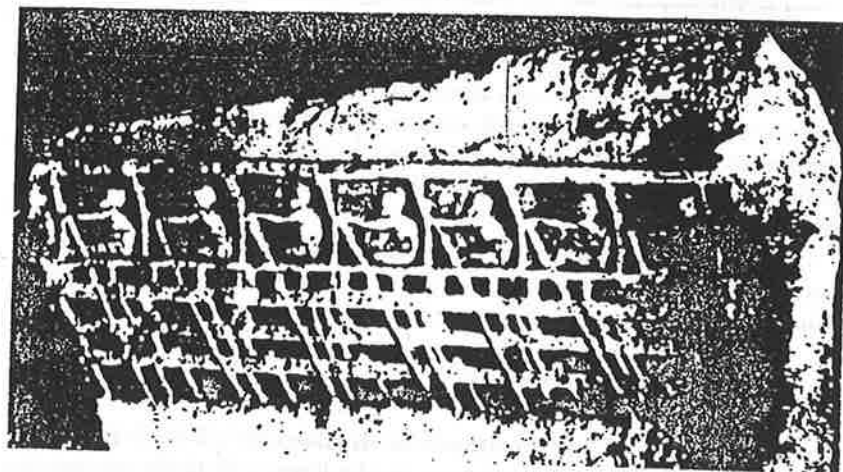
Commento alla fig. 6/I/II:

- I I rematori sono disposti in modo da manovrare remi di lunghezza e peso diversi.
- II Con questa disposizione dopo breve tempo si perde il sincronismo con un guazzabuglio tale da bloccare il remiggio.
- III Analoghe conseguenze per malore e stanchezza di uno o più rematori.
- IV Ondate sul fianco provocano rientrate d'acqua ed urto fra i remi che non possono essere manovrati in sincronismo.
- V Esposizione degli Zigiti e dei Traniti alle offese metereologiche e del nemico.

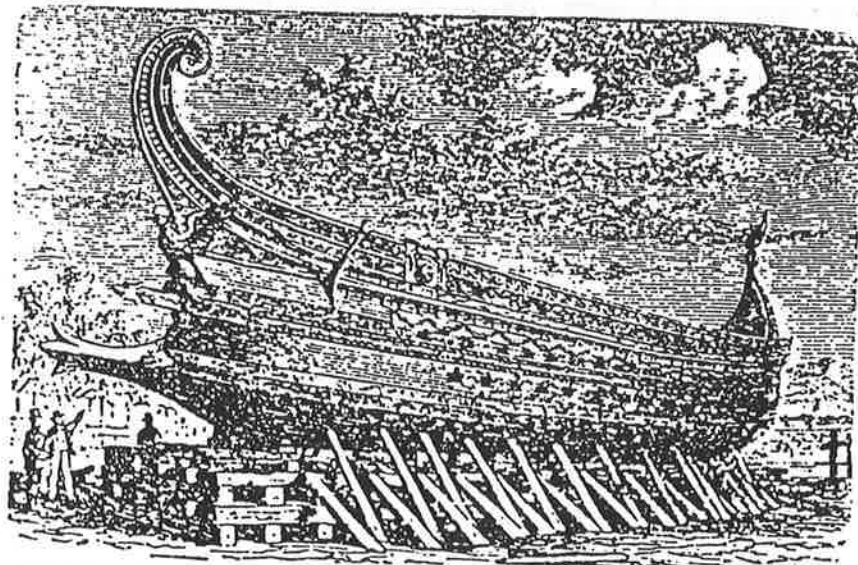
Commento alla fig. 7/I/II:

- I La diversa posizione delle braccia non consente il sincronismo né parità di sforzo.

II Gli inconvenienti di cui in I sono aggravati dai diversi rapporti dei bracci di leva.  
 III Restano validi gli altri commenti fatti per le fig. 5 e 6.



(Fig. 1). Bassorilievo di LENORMANT sull'Acropoli di Atene.

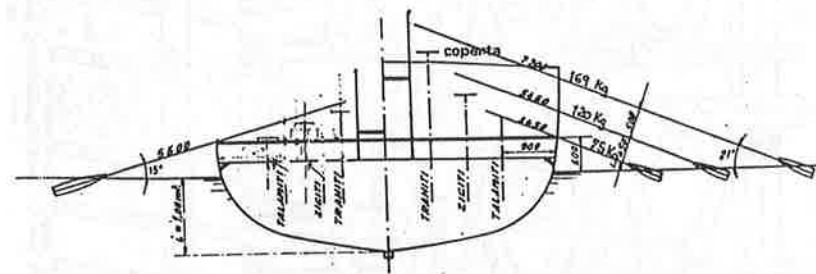


(Fig. 2). La trireme romana di Napoleone III.

SEZIONE DI NAVE CON UNA FILA DI REMI  
 DISPOSIZIONE A SCALOCCIO  
 secondo l'autore

IPOTESI DI SEZIONE  
 DI NAVE CON TRE FILE DI REMI

(Fig. 3).

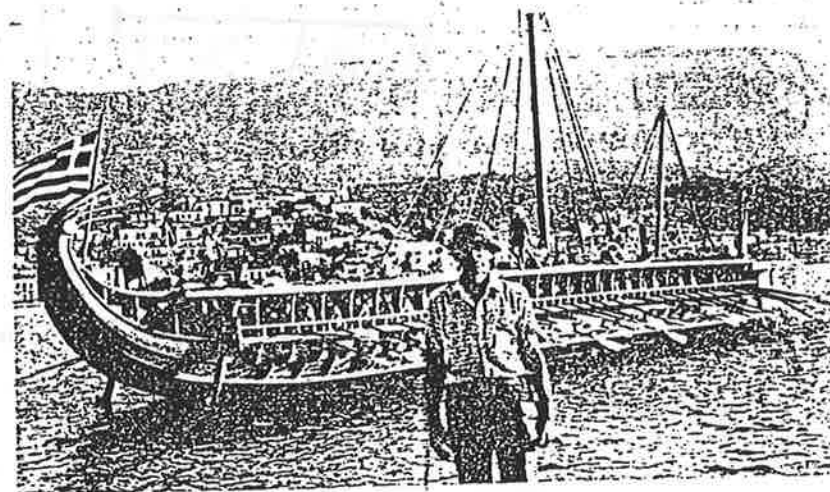


$$D = 32 \times 6 \times 1 \times 0,7 = 134 \text{ mc.}$$

**Etimologia:**  
 THALAMON = interponte h = 1,20 mt.  
 ZIGITI da lo zigon = la panca  
 TRANITI da dreus = pedana  
 EUCHOROS = locale dei rematori

	Per le legioni	Per la flotta
Reclute	Astari	Talamiti
Nerbo principale	Principi	Zigiti
Veterani	Triari	Traniti

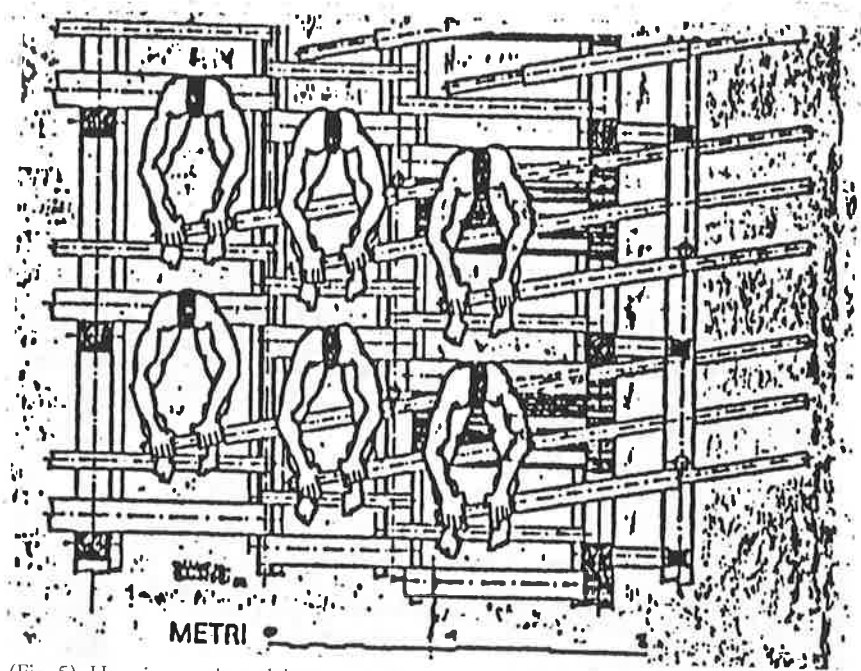
### LE NAVI DEGLI ACHEI TORNANO A SOLCARE L'EGEO



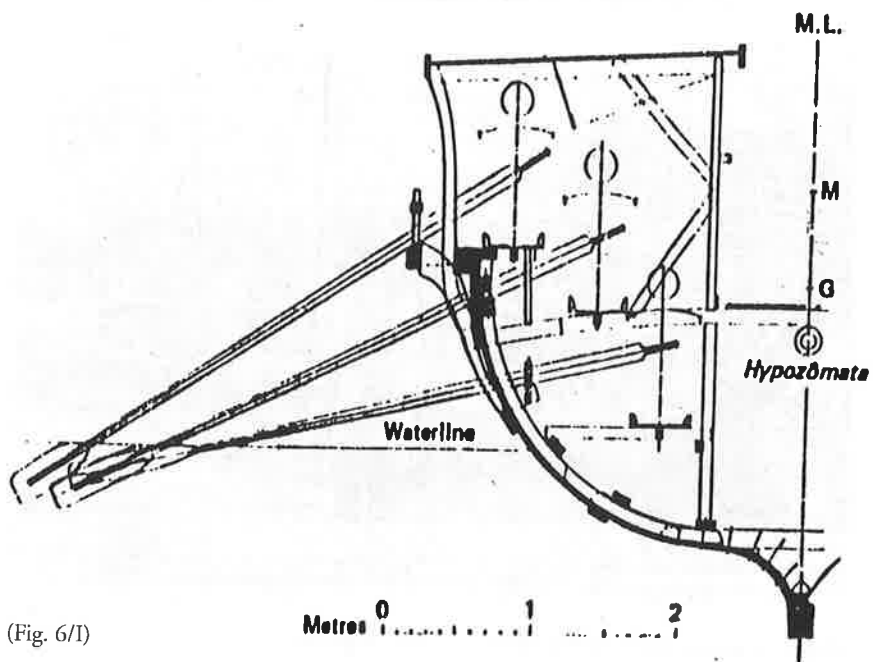
L'architetto navale inglese John Coates davanti alla trireme che ha fatto costruire, su modello delle antiche navi ellenistiche, davanti al porto dell'isola greca di Poros. Ai remi sono 170 studenti volontari inglesi ed americani (Telefoto EPA)

(Fig. 4). E questa avrebbe dovuto essere una nave da guerra?

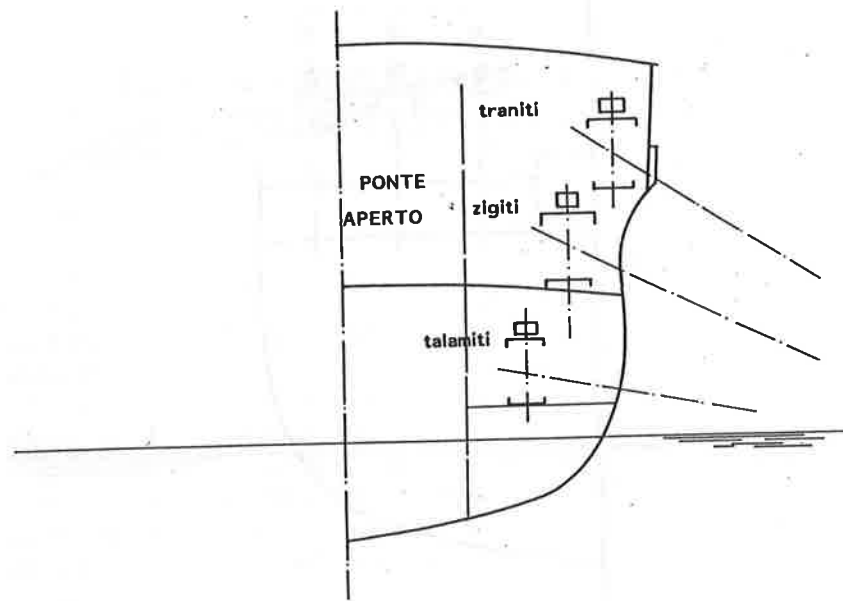




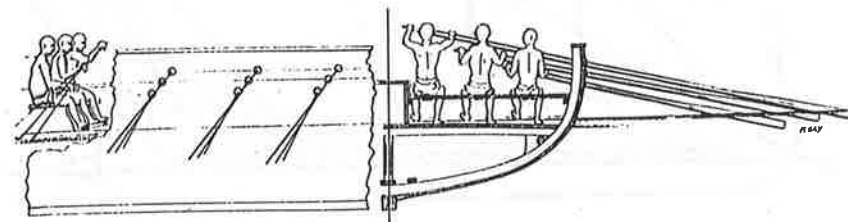
(Fig. 5). Una ricostruzione del remeggio di una triera del sesto secolo a.C.  
Pianta illustrativa di mezza nave con tre sezioni di voga.



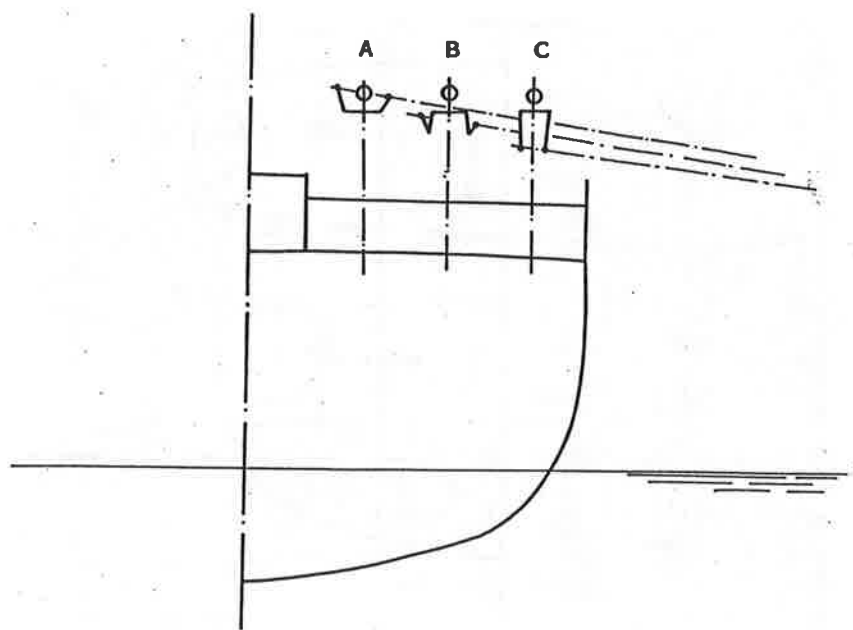
(Fig. 6/I)



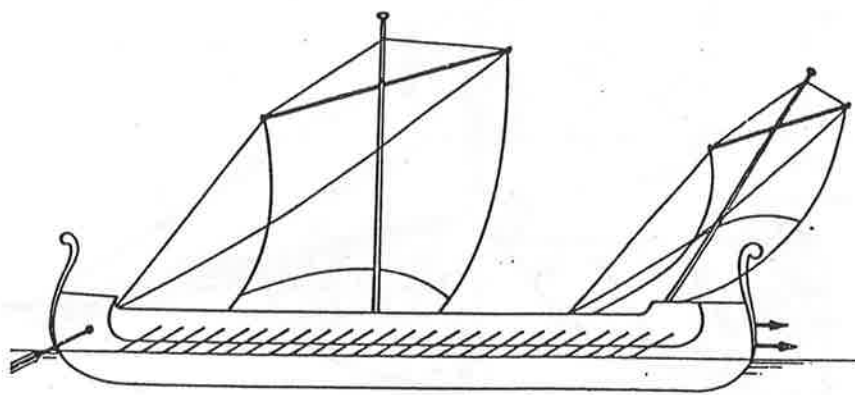
(Fig. 6/II). Sezione maestra della "trireme" ricostruita da Morrison e Coates.



(Fig. 7/I). Disposizione dei rematori sullo stesso banco secondo l'ipotesi sostenute da Bargoni.



(Fig. 7/II). Disposizione dei vogatori sullo stesso banco, secondo l'ipotesi sostenuta dal Bargoni.



(Fig. 8).

GIOVANNI NENCIONI

## IL PROBLEMA DELLA LINGUA ITALIANA E L'ACCADEMIA DELLA CRUSCA\*

Io sono qui a ringraziare pubblicamente, a nome dell'Accademia della Crusca, la città di Ancona e l'illustre presidente dell'Accademia marchigiana, e promotore della cultura cittadina, di un atto di solidarietà che vale molto più di un aiuto materiale. Sì, l'Accademia della Crusca ha bisogno di solidarietà anche per riacquistare fiducia nel proprio lavoro. L'essere accompagnata dal consenso dei cittadini italiani, di quelli in particolare che si rendono conto dell'importanza della lingua nazionale, è veramente la spinta più forte che l'Accademia possa avere al proprio lavoro. Essa è l'unica accademia che si occupa soltanto della lingua italiana. Intendo dire che non è un'accademia enciclopedica, in cui tutte le scienze sono rappresentate, ma una istituzione che da quattro secoli, cioè dal 1583, anno della sua fondazione, si applica esclusivamente allo studio e alla cura della lingua nazionale.

Aggiungo - se mi è lecito dare in poche parole la definizione del suo merito storico - che nei primi due secoli della sua vita (cioè nel Seicento e nel Settecento) la Crusca ha assolto il compito di concludere il processo di unificazione linguistica dell'Italia, avviatosi già nel Trecento, dopo la morte di Dante, sulla base di quel dialetto fiorentino reso altamente letterario (e divenuto presto "classico") dall'opera dei tre sommi scrittori fiorentini: Dante, Boccaccio e Petrarca. Unificazione, ovviamente, sul piano alto della produzione letteraria e della scrittura colta, perché la popolazione italiana era in gran parte analfabeta e si esprimeva nel dialetto locale, che del resto usavano, nella comunicazione quotidiana, anche le persone colte. La quasi totale partecipazione dei cittadini italiani alla comunicazione, parlata e scritta, nella lingua nazionale è, come si sa, la conquista, per la cospirazione di molti fattori nuovi, dei decenni successivi alla seconda guerra mondiale; conquista che costituisce un fatto di rilevantissima importanza sociale.

La Crusca dunque riuscì più o meno consapevolmente a completare l'unificazione dell'uso linguistico colto della nazione italiana (divenuta nazione culturalmente e civilmente, anche se non politicamente) sul fondamento del fiorentino "classico" compilando un grande vocabolario tratto soprattutto dai grandi autori del Trecento e da altri del Quattro e del Cin-

\*Conferenza tenuta ad Ancona il 27 gennaio 1990, nella sala della Loggia dei Mercanti.

quecento scriventi in buon fiorentino; vocabolario corredato dagli esempi, fedelmente trascritti, degli autori stessi. Quell'opera, per il suo tempo lessicograficamente e filologicamente mirabile, costituì uno strumento prezioso per chi volesse imparare a scrivere correttamente in (oggi possiamo dirlo) italiano. L'apprendista scrittore vi trovava un vasto repertorio di lessico e di stile, a cui poteva attingere con la sicurezza di avere dalla sua l'autorità di un modello. Naturalmente i limiti della scelta linguistica di quel vocabolario, anticheggiante, quindi conservatrice, e fiorentina o al più toscana, e la crescente autorità da esso acquistata sugli scrittori, suscitavano le reazioni dei modernisti, desiderosi dell'accrescimento della lingua e del suo adeguamento agli sviluppi della cultura e del costume, e produssero contro l'accademia quell'aura di antipatia e di proverbianta censura che sarebbe stata più opportunamente rivolta a chi delle istruzioni dei compilatori del vocabolario aveva fatta applicazione miope e incongrua. Naturalmente, quando la Crusca, nel 1964, ha promosso una nuova edizione del vocabolario, ha tenuto conto di quello che nel frattempo era divenuta o stava divenendo la moderna lingua italiana: una lingua strutturalmente fondata sul fiorentino antico elaborato letterariamente, ma ormai arricchita da tutti i centri di cultura e d'industria italiani e vista non più come strumento letterario e colto, quindi aristocratico, ma come espressione di tutta la civiltà nazionale, umanistica, scientifica e tecnologica.

Dicendo quel poco che abbiamo detto abbiamo affermato che l'accademia della Crusca è stata un fattore non trascurabile della storia linguistica dell'Italia. Tutti i maggiori esponenti della nostra creatività linguistica, fino a Leopardi e Manzoni, hanno avuto un rapporto intenso e problematico con l'accademia. Spesso di amore e odio, come nel caso di Leopardi, che ha combattuto con la Crusca mostrando le lacune del suo vocabolario e rivendicando la propria superiorità di scrittore e poeta, come libero di usare parole nuove o antiche non comparenti in esso e di attingere largamente dal latino, ma d'altra parte prestandosi a colmare quelle lacune compilando schede per la quarta edizione del vocabolario, riveduta e integrata dall'abate Giuseppe Manuzzi. E che dire di Manzoni, proponente nella sua maturità una lingua nazionale scritta e parlata fondata sul vivente fiorentino non vernacolare, e tuttavia, nella laboriosa gioventù, consultatore e postillatore assiduo del vocabolario della Crusca?

Ma oggi - oggi che la Crusca ha esaurito il suo compito storico e che il nuovo vocabolario della lingua italiana, da essa rifondato con criteri e con tecnica moderni, è affidato per l'esecuzione al Consiglio Nazionale delle Ricerche, non essendo sufficienti a tanta mole di lavoro e di spesa le esigue risorse dell'accademia - qual è il motivo per cui avuta notizia della sua crisi finanziaria, un grande giornalista politico come Indro Montanelli ha aperto nel proprio giornale una sottoscrizione nazionale a suo favore? Sottoscrizione che, da me temuta come un tentativo generoso ma fallimentare, ha

invece ottenuto un largo e sorprendente successo in tutti gli strati della popolazione. Hanno infatti sottoscritto, non solo scuole e insegnanti, ma associazioni, industrie, professionisti, militari, artigiani, persino ospiti dei dormitori pubblici. Rispondere a questa domanda significava fare un serio esame di coscienza; che gli accademici hanno fatto, constatando che la loro accademia si era ormai chiusa in una attività di ricerca scientifica, e di addestramento a tale ricerca, di tipo universitario, conseguendo ottimi risultati nei suoi tre centri di studio: il Centro di filologia italiana, lavorante alla edizione critica di testi antichi e moderni; il Centro di grammatica, dedito a studi di storia e teoria della grammatica italiana, il Centro di lessicografia, rivolto soprattutto allo studio del lessico tecnico antico e moderno e alla metodologia lessicografica. Gli esiti di tali ricerche venivano (e vengono tuttora) a conoscenza dei filologi e dei linguisti attraverso le pubblicazioni dell'accademia: le tre riviste "Studi di filologia italiana", "Studi di grammatica italiana", "Studi di lessicografia italiana", e le collane di volumi connesse a tali riviste. Ma tutto ciò non poteva aver mosso e commosso la folla e in gran parte ignara schiera di oblatori. Al loro coinvolgimento doveva aver contribuito la memoria di un sentimento, di un amore, che essi ritenevano tuttora vivo nell'accademia, com'era vivo in loro: il sentimento, l'amore, e quindi la cura e la tutela della lingua nazionale; lingua un tempo aristocratica e quindi solo virtualmente, ma oggi comune e quindi realmente nazionale.

In verità nell'accademia questi moti dell'animo non erano estinti, ma sopiti e soprattutto mortificati da una sconsiderata avversione alla disciplina linguistica che in nome di un paradossale spontaneismo inalberavano i più importanti organi di comunicazione e di istruzione. Resasi conto che in realtà contro questa insurrezione ideologica persistevano in molti italiani, colti e incolti, le tracce di una educazione linguistica che invocava regole e modelli e che lamentava il degrado della lingua, la Crusca ha pensato che era non solo giusto, ma doveroso, uscire dalla riservatezza della ricerca scientifica e ricambiare la generosità e l'affetto degli oblatori istituendo un foglio periodico di consultazione linguistica, aperto ai quesiti di tutti i cultori o amatori della lingua nazionale e distribuito gratuitamente. Foglio non animato da bellicosi propositi di difesa e di offesa, ma diretto a illustrare il carattere della nostra lingua, che non è - come non sono le lingue naturali - un perfetto organismo logico né un convegno guidato da regole immutabili, ma un insieme di strutture solo parzialmente omogenee e soggette, per cause non sempre identificabili, a momenti di crisi che spiegano la modificazione ed evoluzione della lingua. L'importante è non chiedere alla nostra lingua naturale la perfezione che può avere un "codice" (così si usa chiamarlo) come quello algebrico o quello logico, cioè uno strumento di operazioni mentali e di comunicazione costruito apposta per superare i limiti e colmare le lacune della lingua naturale. L'importante è imparare a cono-

scerla così come è stata e come è divenuta, nella sua imperfezione e mutevolezza, ma anche nella sua preziosa virtù di costituire la voce della nostra identità nazionale e individuale.

Faccio due esempi di quesiti che ci vengono sottoposti con istante richiesta di soluzioni normative. Il primo, assai puntuale, sull'uso dativale di sesta persona gli per loro: «"gli disse" invece di "disse loro" è lecito o va evitato come un errore grammaticale?» La Crusca non risponde autoritariamente, indicando la forma corretta e l'errore; ma guida l'interrogante a comprendere la natura del fenomeno e a trovare, se possibile, i motivi per cui le due forme siano legittime in situazioni diverse. Conviene sempre ricorrere a un buon vocabolario, ricco di esempi di autore disposti in ordine cronologico. Ebbene: nel *Grande dizionario della lingua italiana* ideato da Salvatore Battaglia, sotto la particella di terza persona singolare Gli, dopo gli esempi di autori (da Guido della Colonna a Tozzi) che lo usano per il maschile singolare "a lui", e dopo più rari esempi di autori che lo usano (da Boccaccio a Settembrini) anche per il femminile "a lei", ancora diffuso nella parlata popolare, compaiono esempi di autori (da Giovanni Villani a Pavese) dove è riferito a un plurale, uso però censurato da qualche grammatico; e non mancano memorabili esempi dei Promessi sposi in cui gli è usato per loro non solo nelle battute dialogiche ma anche in passi narrativi come in quello relativo ai tirannelli concorrenti dell'innominato: «Ai primi che avevano voluto provar di resistergli, la gli era andata così male, che nessuno si sentiva più di mettersi alla prova» (cap. XIX). Gli esempi degli scrittori servono a farci riflettere che a costituire la regola linguistica concorrono, coi grammatici, anche loro. L'invito alla tolleranza che ci viene dalla esemplificazione del dizionario è poi confortato dal considerare che nei composti pronominali glielo e gliene il riferimento del primo elemento (gli) a complementi plurali non è soggetto a incertezza o a censure. Il ricorso alle due forme - quella tollerata (gli) e quella approvata (loro) dai grammatici - può allora costituire non una scelta di norma (aut aut), ma di stile; e in effetti, analizzando i testi e le situazioni in cui l'una e l'altra sono usate, si vede che gli prevale nel discorso familiare e nello scrivere corrente, mentre loro prevale nella oralità solenne e nelle scritture più elaborate (cfr. L. Seriani e A. Castelvocchi, *Grammatica italiana*, VII, 31 e 36). Entrambe le forme hanno dunque una loro ragion d'essere, purché usate nei testi e nelle situazioni opportuni. Accanto a norme assolute, che vietano l'uso di forme desuete o erronee, ci sono norme relative che si apprendono leggendo scritti di diverso genere e avendo riguardo, oltre che ai contenuti, alla veste linguistica.

Il grande quesito, o meglio la preoccupazione assillante che ci viene ripetutamente esposta, è come arginare la penetrazione dell'inglese che minaccia di alterare la troppa differente struttura della lingua italiana e, secondo alcuni, di estrometterla da importanti settori del sapere. Anche in

questo caso invitiamo i nostri interroganti alla storia; a considerare che questa è l'ultima di una serie di massicce invasioni che la nostra lingua ha subito nel corso di più di due millenni. Fu prima la nostra lingua madre, il latino, ad assorbire la terminologia greca della filosofia e delle scienze, che al latino mancava; prestito che tuttora perdura, divenuto elemento preponderante della scienza e della tecnologia moderna. E al grecismo intellettuale si unì il grecismo religioso, che s'impianò a Roma col culto cristiano e tuttora è parte costitutiva della lingua liturgica. Ci fu poi, nell'Italia neolatina del medioevo, letterariamente in ritardo rispetto alla Francia, la penetrazione del lessico poetico francese e provenzale; e tra il Cinque e Seicento, in un'Italia quasi tutta dominata dalla Spagna, un'invasione di elementi e modi spagnoli, che poco si fanno notare per la stretta affinità strutturale delle due lingue. Nel Settecento infine, sino alla conquista napoleonica, l'Italia fu culturalmente ravvivata dalle correnti illuministiche e agitata da idee e istituzioni nuove imposte da Napoleone, tutte parlanti un francese lingua di comunicazione europea e seriamente minaccianti la sopravvivenza dell'Italiano. Nonostante il terrore dei puristi e la loro acre reazione al francesismo, l'apporto culturale e l'affinità etimologica e strutturale delle due lingue neolatine si consertarono in un risultato di arricchimento intellettuale e lessicale piuttosto che di snaturamento e di ibridazione.

Per l'anglismo di oggi la situazione è molto mutata. Ad una cultura umanistica si è sostituita, in Europa, una cultura scientifica e tecnologica, largamente comune e fulmineamente comunicabile, mercé la trasmissione informatica, a tutti gli stati del mondo. La cultura scientifica e tecnologica esige, come già osservava il nostro Leopardi, una lingua unica e un lessico rigorosamente monosemico. Il fatto poi che il centro di questa cultura sono gli Stati Uniti d'America porta la scelta della lingua unica sull'angloamericano; il quale già per altre ragioni (politiche e commerciali) è la maggiore lingua di comunicazione internazionale. In Italia alcuni settori della tecnologia americana (per es. l'informatica) si sono trasferiti col loro intero corredo linguistico; e i nostri giovani scienziati scrivono direttamente in inglese le loro tesi o comunicazioni per potere, pubblicandole in riviste straniere, entrare in contatto immediato coi componenti stranieri. I soggiorni di ricerca negli Stati Uniti e i congressi internazionali contribuiscono fortemente a sostituire l'angloamericano alle lingue scientifiche nazionali. Si arriva all'eccesso di pubblicare riviste scientifiche italiane in lingua inglese. Quale purismo, quale coazione legislativa potrebbe frenare un tale processo, che va creando in Italia un bilinguismo tra l'uso diciamo generale della lingua nazionale e l'uso scientifico e tecnologico dell'inglese non, si badi, come lingua nella sua pienezza d'uso nazionale, ma come strumento di comunicazione scientifica?

La Francia appronta le sue difese linguistiche con divieti legislativi, che in parte possono urtare contro la Dichiarazione dei diritti dell'uomo.

Ma quei divieti possono essere accettati da una nazione che fonda una organica politica linguistica sopra una coscienza linguistica acquistata da alcuni secoli e difende una grande lingua di comunicazione. L'Italia non ha mai avuto una politica linguistica, perché non poteva averla prima dell'unificazione politica, e dopo questa non aveva ancora una lingua comune nazionale. Ora che una coscienza linguistica italiana sta maturando, è necessario incoraggiarla mediante un'azione governativa che non sia improvvisa e drastica, ma graduale e perciò profonda. La Crusca pensa, a tal fine, che la scuola dovrebbe dedicare uno spazio allo studio non della lingua in funzione della letteratura, ma della lingua in funzione della sua storia, delle sue strutture, delle sue funzioni di identità nazionale e individuale. Se i giovani s'interessano alla propria lingua come tale e la conosceranno intimamente fino a specchiarsi, la preferiranno a tutte le altre quando sentiranno di dover esprimere se stessi e certificare la propria origine. L'anglismo di oggi è dunque un problema non soltanto italiano, ma mondiale, che deve essere esaminato razionalmente nei suoi aspetti reali e nelle sue motivazioni storiche, e essere esposto ai giovani in modo da sottrarli alle mode e fatuità del momento e avviarli a valutazioni e scelte essenziali.

SILVIO RANZI

## ASPETTI ETICI DI PROBLEMI ECOLOGICI\*

Sembra impossibile che l'Ecologia fosse all'inizio del secolo poco attuale. La parola Ecologia era stata introdotta da E. Haeckel per indicare lo studio dei rapporti tra i viventi e l'ambiente nel quale vivono, ma aveva dato luogo a ricerche che avevano avuto scarsa eco nel secolo scorso e nella prima metà di questo secolo.

L'Ecologia è oggi una parola prestigiosa e tutti si interessano ad essa; dopo l'azione pionieristica di Alessandro Ghigi, basta leggere i libri del Club di Roma, rappresentato per l'Italia da Aurelio Peccei. Gravissimi problemi incombono sull'Umanità: aumentano le nascite, aumentano i consumi, aumenta la tecnologia che permette di attingere dalle riserve non inesauribili del pianeta terra; aumentano i rifiuti e la polluzione. Davanti a noi si profila la catastrofe ecologica, cioè il fatto che, in un certo momento, non avremo più da poter vivere. Mi sembra anche che già adesso siamo piuttosto in ribasso e che non viviamo più con tutte quelle possibilità che avevamo alcuni anni or sono. Si profila quindi, in tutta la sua urgenza, la necessità di conoscere meglio la Terra.

È per questo che vengono anche oggi organizzate spedizioni scientifiche in lontani paesi e che, dopo la Luna, con missioni spaziali, si cerca avere notizie su altri corpi celesti. Attendiamo con impazienza le notizie che in un prossimo anno ci giungeranno da Marte.

Lo studio dell'Ecologia deve servire, e si spera servirà, per una più approfondita conoscenza delle risorse a disposizione dell'umanità. Queste risorse sono mal distribuite. Ricorderò un solo dato. Ogni abitante degli Stati Uniti di America consuma in un anno energia pari a 8,5 tonnellate equivalenti di petrolio, mentre gli abitanti delle regioni povere dell'Africa e dell'Asia del Sud hanno a disposizione meno di un terzo di tonnellata equivalente a testa in un anno.

Poche settimane or sono il Worldwatch Institute di Washington presentando lo stato del Mondo alla fine del 1989 sosteneva che, per salvarlo da una catastrofe altrimenti inevitabile, c'è solo qualche decina di anni nei quali vanno praticati quattro gruppi di interventi. Occorre proteggere il clima da un eccessivo riscaldamento, dovuto a liberazione di energia da

\*Conferenza tenuta ad Ancona il 2 febbraio 1990 presso la Sala delle riunioni della Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.

tutte le sorgenti e in primo piano dai motori a scoppio (automobili ecc.) per prevenire un effetto serra che aumenterebbe in maniera sfavorevole la temperatura dell'atmosfera. Per migliorare l'atmosfera occorre anche provvedere al ripristino delle foreste e quindi non alla loro distruzione. Occorre una procreazione responsabile in maniera che la popolazione si sviluppi in quelle aree dove il cibo viene prodotto così da avere contemporaneamente aumento di cibo e di popolazione, come si è verificato in India dove dal 1945 al 1981 la popolazione è aumentata da 300 a 750 milioni di anime, mentre, grazie a miglioramenti meccanici e alla genetica, l'agricoltura è riuscita ad aumentare la produzione dei cereali fino a poterli esportare, ottenendo così quella sicurezza alimentare che è indispensabile.

Per quanto concerne l'uomo, tutto dipende dalla fotosintesi, cioè dall'energia che trae origine dal sole e permette la vita alle piante. È quell'energia, che ha permesso la crescita delle piante, che mangiate dai bovini e dagli altri erbivori commestibili, ha condizionato la nostra vita.

Pochi anni or sono è stata fatta una inaspettata scoperta. Nelle grandi profondità oceaniche (2500 metri) la località meglio studiata è la dorsale pacifica in prossimità delle isole Galapagos, esistono sorgenti idrotermali e «intorno ad esse» vive una grande quantità di batteri in grado di metabolizzare l'idrogeno solforato, che viene da queste sorgenti. In questo processo di ossidazione l'energia prodotta viene usata per fabbricare le sostanze organiche della cellula batterica. Una ricca fauna costituita da Pogonofori giganteschi e da Molluschi bivalvi vive a spese di questi batteri, mentre tra questi animali vivono anche dei grandi granchi bianchi. Esiste pertanto una catena alimentare che non trae la sua energia dal sole e che ha per produttori batteri e come consumatori i Pogonofori, i Bivalvi e infine i granchi.

Una conclusione dell'Ecologia per quanto concerne la possibilità di vita del genere umano è che ogni cambiamento che l'uomo produce nell'ambiente si ripercuote su tutti i viventi.

Circa 10.000 anni or sono l'uomo (*Homo sapiens*) abbandonò le caverne dove aveva soggiornato durante l'ultima glaciazione, e migliorando il clima, e ritirandosi i ghiacciai, prese una esistenza nomade. Si muoveva in piccoli gruppi e raccoglieva frutta, funghi e vegetali. Cacciava i cervi rossi, che seguiva nelle loro migrazioni, si accampava temporaneamente e accendeva fuochi per cuocere gli alimenti, per riscaldarsi e tener lontani animali selvatici. Tutto questo non incise molto sull'ambiente che certo non fu modificato in maniera più sensibile di quanto lo modificarono altri animali.

Sono state trovate, in una grotta in Cina, tracce di sinantropi (*Homo erectus*) con fuoco risalenti a quasi cinquecentomila anni or sono. Non sappiamo se il fuoco fu acceso dai sinantropi, ma certamente da questi conservato. Tracce di altri fuochi, di epoca paragonabile, sono state trovate anche in Europa. Tutto questo ha avuto però importanza trascurabile sull'am-

biente, importanza non certo maggiore di fuochi accesi da fulmini nelle foreste.

La coltivazione fu indubbiamente la più grande rivoluzione avvenuta nella storia dell'umanità, della nostra umanità e cioè dell'*Homo sapiens*. La coltivazione, nei primi tempi almeno limitatamente, lega l'individuo a una data località, e porta con sé una certa forma di proprietà sul terreno, per consentire a chi ha seminato la possibilità di raccogliere almeno una parte del frutto.

In Europa, ed anche in altri paesi, il clima dell'ambiente, che si era formato dopo la fine dell'epoca glaciale, aveva determinato la nascita di foreste. Per avere il campo adatto alla coltivazione era quindi necessario distruggere la foresta. Distruggere significava bruciare o utilizzare il legno per vari scopi, scopi che aumentarono quando da un provvisorio accampamento si passò a qualcosa di più stabile e qui l'ecologia pose un problema; per migliorare le sue condizioni l'uomo aveva bisogno del materiale della foresta e della superficie che essa occupa. Quando l'uomo divenne sedentario e sviluppò le fattorie, le necessità aumentarono. Il legno serviva per le costruzioni, la superficie per i campi e per i depositi di rifiuti oltre ovviamente per tenere aperte le prime vie di comunicazione che però, dove possibile, erano rappresentate dai corsi d'acqua. Anche oggi nello Schleswig Holstein si trovano mucchi di rifiuti costituiti essenzialmente da conchiglie che facevano parte dell'alimentazione e da altro materiale di scarto, in questi mucchi venivano posti anche i defunti, come testimoniato dalle ossa umane che in essi si rinvennero.

La fattoria e i campi coltivati portavano la necessità di una proprietà che da prima sarà stata limitata nel tempo, ma che doveva esistere perché era necessario far rispettare il principio che chi aveva costruito poteva usufruire della costruzione e chi aveva seminato poteva godere dei frutti della seminazione. Si rese così necessario un capo e, oggi diremmo, dei «carabinieri» per tutelare tutto questo.

Questa fu certamente la più grande rivoluzione cui andò incontro l'umanità, anche se ebbe un precursore nei maschi dominanti, che si osservano in molte famiglie di scimmie e di altri mammiferi.

Tutte queste vicende conducevano alla riduzione e, in certe zone, alla scomparsa della foresta. Alle cause sopra elencate si associava la necessità del legno per costruire le capanne, prima e le navi poi, per riscaldare gli ambienti e, con la scoperta dei metalli, per riuscire a fonderli e a ottenere un bronzo sempre più resistente. Il fuoco, comunque utilizzato, è un gran nemico della foresta perché le fiamme sono molto più rapide a distruggere di quanto non siano gli alberi a crescere.

È solo nel settimo millennio prima di Cristo che si rinvennero nel vicino oriente le più antiche tracce delle fattorie che man mano si spinsero verso ovest impiegando 4000 anni per raggiungere la sponda atlantica del-

l'Europa. Questo viaggio avveniva attraverso la foresta, che allora occupava l'Europa e che è stata poi distrutta dal fuoco per dar luogo ai campi da coltivare e agli altri spazi necessari allo sviluppo dell'uomo.

La distruzione della foresta ha interessato aree sempre più vaste. Gli storici raccontano che quando nel VII secolo gli Arabi si spinsero alla conquista dell'Africa mediterranea trovarono boschi, che erano sulla sponda libica, su quella sponda che noi abbiamo visto quale un deserto. All'epoca di Carlo V, nel secolo XVI, era possibile spostarsi dal sud della Spagna al nord dell'Europa senza uscire dalle foreste, informazione che oggi ci lascia stupefatti.

Chi visita oggi, come semplice turista, alcuni luoghi può restare meravigliato di sentir ricordare che scrittori latini parlano di boschi in luoghi dove oggi esistono solo pietraie, come per es. sui monti che sovrastano Formia.

La costruzione delle navi è stata fatta a spese delle foreste. Si può anzi affermare che la potenza delle marine veliche europee fino al XIX secolo è proporzionale alla distruzione delle foreste e, se anche non ho qui dati quantitativi, si può domandarsi quanti alberi sono stati necessari per combattere la battaglia di Lepanto o quella di Trafalgar.

Si può riassumere quanto fin qui esposto: i vantaggi per l'Umanità si sono ottenuti distruggendo la Natura e cioè in maniera antiecológica. Da questa lotta contro la natura, l'Umanità ha tratto grandi vantaggi riuscendo ad ottenere tutto quello che oggi abbiamo a disposizione.

La distruzione della foresta però è la premessa della desertificazione. Oggi la metà circa delle terre emerse è costituita da deserti aridi o semiaridi e le variazioni della temperatura, che la terra sta attraversando, contribuiscono a rendere sempre più vasti i deserti. I campi oggi coltivati hanno origine dalle foreste e oggi è in atto la distruzione della foresta amazzonica, di quella foresta che ancora trenta anni or sono, con la sua funzione clorofilliana, produceva ogni anno una notevole percentuale dell'ossigeno della nostra atmosfera.

La foresta non va intesa nel senso di un gran numero di alberi; bisogna infatti tener conto di tutti gli organismi che con essa convivono. Se si guardano gli animali, vi sono gli erbivori (consumatori primari) che direttamente dagli alberi e da altri vegetali da questi protetti traggono nutrimento, ci sono i carnivori (consumatori secondari) che dei consumatori primari si nutrono. Vi sono altri carnivori (consumatori terziari) che a loro volta si nutrono dei consumatori secondari. Tolta la foresta tutti questi animali scompaiono, e Mario Pavan ha cercato di valutare il numero di specie zoologiche che oggi stanno scomparendo a seguito della parziale distruzione della foresta amazzonica. Questa distruzione di foresta ha posto il gravissimo problema degli indios, che la abitano e che così perdono le possibilità di sopravvivenza quale comunità organizzata, andando incontro a quelle

limitazioni che subirono gli indiani del Nord America nel secolo scorso.

Gli indiani-amerindi che Cristoforo Colombo e gli esploratori, che lo seguirono, trovarono in America vi giunsero in tre gruppi principali tra il 15.000 a.C. e il 10.000 a.C. Tutti erano asiatici e giunsero, passando quello che è oggi lo stretto di Bering, allora probabilmente meno largo e dove le zone ghiacciate facilitavano la traversata. Schematizzando possiamo dire che il primo gruppo popolò man mano tutto il continente, il secondo dette origine agli indiani degli Stati Uniti e del Canada, il terzo restò nelle terre circumpolari e divenne gli eschimesi.

Quando giunsero i bianchi, gli indiani del nord America erano nelle grandi pianure cacciatori e raccoglitori e, se anche conoscevano la tessitura, la loro vita era subordinata al bisonte che li nutriva con la sua carne, mentre la pelle serviva per vestiti e tende. La crisi venne nel XIX secolo quando gli Stati Uniti vollero coltivare le grandi pianure dell'America del nord; vi importarono i bovini e per raggiungere le località della costa del Pacifico vollero avere una ferrovia che traversasse il continente.

Nel nome del miglioramento ecologico (la ferrovia) si rese necessario distruggere le grandi mandrie di bisonti. Si usarono tutti i mezzi possibili, fino a quello di far sì che i viaggiatori sul treno avessero un fucile e le necessarie munizioni per uccidere i bisonti.

Tutto questo sterminò i bisonti al punto che all'inizio del nostro secolo fu necessario prendere in un giardino zoologico un maschio di bisonte per poter effettuare la riproduzione e così salvare il ceppo (è fuori del nostro argomento, ma visto che oggi dei giardini zoologici si discute, questa avventura dimostra l'importanza di questi giardini).

È chiaro che qui il problema ecologico aveva due soluzioni: quella degli indiani: non toccate nulla e quella dei bianchi: facciamo la ferrovia. Prevalse la ferrovia, ma fu pagata a caro prezzo dagli indiani che persero tutti i loro privilegi di abitanti di quelle vaste contrade.

Problema apparentemente diverso, ma in definitiva analogo, è quello che in questi giorni si presenta in val di Bormida a Cengio (SV). Da una parte una ditta chimica l'ACNA che, per riprendere la produzione e quindi impegnare gli operai, necessita di un inceneritore, dall'altra gli agricoltori che vedono i gravi danni alle loro colture.

Tornando al bosco, la sua importanza dal punto di vista idrogeologico è grande. Nel bosco la violenza della pioggia è attenuata dalle foglie e dai rami degli alberi. Le acque così arrivano lentamente sul terreno, dove la coltre di foglie cadute e di erbe ne rallentano ulteriormente la forza. Così l'acqua raggiunge la superficie dell'humus dove le radici grandi e piccole degli alberi e delle erbe ne facilitano l'approfondimento. Distruggendo il bosco, vengono a mancare le piante in grado di frenare le acque; il terreno, non più tenuto a freno dalle radici degli alberi, viene dilavato, e montagne, originariamente coperte dai boschi, si trasformano in pendii sassosi. L'area

è così perduta per le colture, salvo un'opera di rimboscamento, che si presenta difficile. Anche nelle pianure la fine dei boschi, porta, se non intervengono colture, alla perdita dell'humus con conseguente desertificazione.

Un esempio di questi fenomeni è stato presentato da Mario Pavan, per quanto concerne l'isola di Madagascar. La prima colonizzazione dell'isola, coperta da foreste e ricca di acqua, ebbe luogo 1.000 o 2.000 anni or sono ad opera di immigrati venuti dall'Africa o dall'Asia. Il taglio della foresta, per procedere a una primitiva agricoltura ed allevare i bovini, ha trasformato l'isola in maniera tale che oggi il 70% della sua superficie è divenuto improduttivo, arido e inospitale e la scarsa foresta, restata nelle regioni montuose, è ancora oggi soggetta a distruzione.

Un altro danno ingente, specialmente per i paesi industrializzati, è costituito dalle cave di sabbia e di ghiaia lungo i fiumi. È questo un danno, che l'osservatore superficiale non apprezza salvo quando non subentrano piene notevoli. Si tratta infatti di migliaia di metri cubi di materiale che l'uomo preleva creando laghi e pozze artificiali, che disturbano completamente il regime idrico.

Anche il litorale è oggetto di grandi cambiamenti ad opera dell'uomo. Le strade litoranee guastano l'equilibrio delle spiagge e delle scogliere, specie se portate nell'immediata vicinanza del mare. A questo si deve aggiungere il prelievo di scogli, usati quale materiale da costruzione. Si deturpano così spiagge ridenti e selvagge e si allineano lungo il mare costruzioni più o meno belle.

L'opera dell'uomo non si ferma qui, perché dighe ed idrovore intervengono per prosciugare tratti di mare e trasformarli in terra adatta alle coltivazioni, dimenticando che una laguna, opportunamente coltivata per allevamento di pesci, rende più del campo così ottenuto. Non sembra pertanto giustificata la politica seguita in Italia, quando, per reperire pochi ettari di terra da distribuire ai contadini, si bonificano valli da pesca e lagune costiere. Così spariscono pittoreschi ambienti, si distruggono luoghi di riposo di uccelli acquatici migratori, modificando le loro vie di migrazione, col risultato che ciò può anche condurre all'estinzione di qualche specie e in ogni caso l'attività migratoria è compromessa.

Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che l'ambiente, che l'uomo ha trovato, era frutto di condizioni di equilibrio, realizzate nel corso dei millenni e che qualsiasi cambiamento effettuato dall'uomo porta ineluttabilmente ad alterazioni di un equilibrio che sarà cambiato in tutti i suoi aspetti, con effetti che col tempo si faranno sentire, in modo non prevedibile.

Tra i disastri prodotti dall'azione dell'uomo è la recente costruzione della diga di Assuan in Egitto lungo il corso del Nilo per formare un lago, il Lago Nasser, largo fino a 12 Km con 157 miliardi di metri cubi di acqua. Ci si può domandare quali cambiamenti questo ingente peso causerà sulla

crosta terrestre, ma questo è al di là da venire e forse, tenendo conto della durata della vita umana, nessuno dei lettori lo vedrà. Intanto il lago ha però fermato la discesa del limo fertile che il basso Nilo ogni anno portava sulla pianura che allagava. Anche le sabbie che il fiume portava alla sua foce sono fermate dal lago. Con questo la spiaggia nella zona di Alessandria è stata erosa dal mare. Le sostanze fertilizzanti, che giungevano al mare, si sono ridotte al punto che la microflora marina ne ha risentito col risultato che i branchi di pesci si sono allontanati dalla costa egiziana e portati più a largo con perdite per l'economia dei pescatori. I territori agricoli ottenuti grazie alle acque del lago sono infestati dallo *Schistosoma*: un verme parassita che vive nei vasi sanguigni di alcuni visceri dell'uomo e che si sviluppa in una chiocciolina di acqua dolce.

In discussione quanto avviene nella zona occidentale della Siberia nelle vicinanze dell'Europa. Anche il Mar Caspio tende a ridursi, ma la vera situazione di emergenza è oggi quella del lago d'Aral. Non esistono emissari; ma le acque dei due fiumi che all'Aral giungono (Amudaria e Sirdaria) sono prelevate da canali costruiti in questi ultimi anni. Servono poi nella vicina pianura siberiana, per irrorare le coltivazioni. Esiste una commissione che controlla tutto questo e la superficie del lago d'Aral si è ridotta negli ultimi anni a circa la metà. Si esaminano molte ipotesi inclusa quella di utilizzare l'acqua del fiume Ob; ma si mette in evidenza che una simile soluzione interesserebbe profondamente anche il clima dell'Europa mediterranea.

Un esempio a tutti noi noto è la triste situazione di Venezia. Le «acque alte» sono dovute alle «bonifiche» effettuate nel perimetro della laguna e probabilmente ai profondi canali in essa scavati, mentre è indubitato che l'acqua, prelevata dal sottosuolo, ha determinato un approfondimento della città. Così oggi per azione dell'uomo, stiamo vedendo alcuni gravissimi danni di Venezia, scomparsa inevitabile se non si porrà rimedio ai danni prodotti dal pompaggio delle acque dalle falde profonde e dalla bonifica delle «barene», che intorno alla laguna rappresentano una zona dove l'acqua in eccesso poteva fluire al momento dell'«acqua alta».

In questi ultimi anni si è sempre più affermata l'idea del nostro pianeta troppo piccolo rispetto all'azione dell'uomo.

Animali e piante, che una volta vivevano, sono scomparsi. In alcuni casi, chiamati oggi grandi disastri ecologici, l'azione dell'uomo si è manifestata. Ricordiamo i due più recenti: Chernobyl in Ucraina e la ditta Sandoz a Basel.

A Chernobyl da una centrale nucleare si sprigionò una nube radioattiva che interessò gran parte dell'Europa, con particolari danni alla flora e alla fauna del nord fino al Circolo Polare Artico. Già nel primo anno dopo l'incidente flora e fauna erano contaminate; innumerevoli renne dovettero essere sacrificate perché le loro carni avevano una radioattività troppo elevata. Le previsioni per gli anni successivi erano scoraggianti e purtroppo



veritiere. Oggi, tre anni e mezzo dopo il disastro le carni delle renne contengono cesio radioattivo; assorbito dai muschi e licheni e da varie piante acquatiche che sono serviti di pasto per le renne mentre, anche i pesci sono contaminati (il cesio radioattivo [137] ha un tempo di dimezzamento di 30 anni). I danni economici per la popolazione sono gravissimi e anche oggi 1990 si trovano renne contaminate da cesio radioattivo, concentrato dalla catena alimentare, nell'alimento che ingeriscono.

La fabbrica Sandoz di Basel, a seguito di un incendio, mandò nel Reno prodotti chimici altamente contaminanti e tutti gli organismi in esso viventi, pesci compresi, sono morti con un danno che le prime stime non permettono di calcolare e che interessa non solo la Svizzera, ma anche la Germania, la Francia e i Paesi Bassi.

Sono stati segnalati ingenti lavori, programmati ed effettuati dalla Svizzera sulle Alpi al confine con l'Italia a Piz Pian Grande, per costruire una grande discarica di materiale atomico. Il ministro dell'ambiente della Repubblica italiana Giorgio Ruffolo si è recato a Berna per vedere lo stato della questione. È certo che una simile discarica interessa profondamente la valle padana e in questo senso necessita della massima sorveglianza. Ci auguriamo che il Governo Italiano riuscirà a scongiurare i pericoli legati ad una simile discarica.

Se questi sono i casi più salienti che partono da un sol punto identificabile sulla carta geografica, altri danni gravissimi e ben più generalizzati sono prodotti dalle attività umane. Sono questi le piogge acide che traggono origine dai prodotti tossici, essenzialmente  $SO_2$  e  $NO_2$  che escono dai fumi delle centrali dove viene consumato petrolio. Questi fumi stanno distruggendo le foreste europee e danneggiando le americane. Anche i marmi dei monumenti e le strutture metalliche sono man mano compromessi. A queste distruzioni collaborano i motori a scoppio con i loro gas di scarico.

Perfino i ghiacci della banchisa polare non sono più quelli di cento anni or sono quando li traversò F. Nansen tentando di raggiungere il Polo Nord; ma sono contaminati da ogni sorta di immondezze portate dai fumi delle fabbriche tedesche, sovietiche e canadesi. Questi fumi convergendo sul Polo, e lì raffreddandosi, scaricano tutto quello che hanno convogliato.

#### BIBLIOGRAFIA

Molti dati riportati sono stati discussi nelle pubblicazioni qui elencate:

S. RANZI, *La distribuzione della vita nel Golfo di Napoli*, Atti IX Congr. Geogr. Italiano, 2, 68, 1930.

S. RANZI, *Radiazioni e biologia marina*, Rend. Congr. Radiobiologia, Bologna, 1937 (1938).

S. RANZI, *La protezione della natura e alcuni problemi di ricerche scientifiche*, Natura e Montagna, 3, 112, (1966)

S. RANZI, *Il problema della conservazione della natura e delle sue risorse: Le acque dolci*, Atti

49ª Riunione della S.I.P.S., Siena, 641, (1967).

S. RANZI, *Inquinamento delle acque* (con R. Marchetti), Quaderni Ric. Sc. (CNR), 74, 101 (1971).

S. RANZI, *La biologia marina e il Mediterraneo*, Acc. Naz. XL, Rend. Mem. Sc. Fis. e Nat., (5), 5, 67-68 (1981).

S. RANZI, *Pace, Scienza e Scienziati*, Cultura e scuola 89, 24-28 (1984).

S. RANZI, *Inquinamento atmosferico e piogge acide*, Cultura e scuola, 98, 217-222 (1986).

S. RANZI, e M. CIGADA, *Istituzioni di Zoologia*, 7ª edizione, Milano, Casa Editrice Ambrosiana, 1988.

PIETRO JANNI

**FLAVIO GIUSEPPE E IL *CONTRO APIONE*:  
CULTURA GRECA E CULTURA EBRAICA\***

Chi vuole parlare di Flavio Giuseppe in circostanze come le presenti, davanti a un pubblico del nostro paese e del nostro tempo, può cominciare quasi solo in un modo, cioè con qualche cenno alla passata enorme fortuna di questo autore e alla relativa oscurità presente. Nel caso del nostro autore, infatti, il variare delle fortune non significa soltanto mutamento dei gusti o fortuite circostanze esteriori. Qui si tratta di molto di più, ed è questo il punto su cui converrà fermarsi per prima cosa.

Flavio Giuseppe è uno storico del I secolo d.C., ebreo nato nel cuore dell'ebraismo, a Gerusalemme, ellenizzato culturalmente e romanizzato politicamente. Una sorte straordinaria l'ha collocato quindi in un crocevia di civiltà e di mondi, probabilmente il più importante di tutti, per capire la nostra molteplice eredità culturale e per renderne conto. Altre circostanze di capitale importanza storica hanno fatto sì che nelle fortune della sua opera si rispecchiassero delle vicende centrali per la nostra storia intellettuale e religiosa. Oggi, fra noi, il suo nome non è uno di quelli che dicano molto a un pubblico genericamente colto, di non specialisti. Ma non è stato sempre così, e in parte non è così neppure oggi, in paesi di alta cultura, di altra confessione o religione. Nei paesi protestanti, Flavio Giuseppe è rimasto relativamente popolare fino ai tempi recenti, assai più che nel nostro o nei paesi cattolici in generale, per un motivo abbastanza ovvio: egli ha fatto la sua fortuna nella scia della Bibbia, e la diffusione della sua opera è parallela a quella del Vecchio Testamento. Egli ha avuto la fortuna (del resto non immeritata) di diventare agli occhi dei lettori più interessati una specie di appendice o integrazione al Vecchio Testamento, le cui vicende egli riracconta nella più voluminosa delle sue opere, proseguendo poi fino all'età di Cristo e alla grande ribellione cui mise fine Tito con la distruzione di Gerusalemme e con la devastazione del Tempio. Di qui discende l'immaginabile conseguenza, che Flavio Giuseppe doveva essere noto a un vasto pubblico nei paesi dove il Vecchio Testamento era una lettura popolare, e relativamente oscuro in quelli dove esso non aveva questa posizione. Sappiamo bene in quali termini concreti ciò si traduca, perché sappiamo quale divario si è aperto a questo proposito nell'Europa cristiana, dopo la Rifor-

*\*Conferenza tenuta ad Ancona il 17 febbraio 1990 presso la Sala della riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.*

ma. La Chiesa cattolica per secoli ha visto con poco entusiasmo il Vecchio Testamento nelle mani dei semplici fedeli, mentre nei paesi protestanti dell'Europa del nord, soprattutto di lingua inglese, la Bibbia era il libro per eccellenza, il primo che entrava in ogni casa. Ma se ce n'era qualcuno di più, Flavio Giuseppe era spesso fra di essi. Basti un'occhiata alla situazione delle traduzioni. Negli ultimi cinquant'anni l'unica traduzione italiana comunemente disponibile era quella, completa, dell'abate Giuseppe Ricciotti, che risale agli anni 1937-1939. È opera di un ecclesiastico, destinata soprattutto agli studenti di teologia, ciò che in un paese cattolico significa altri ecclesiastici. Ben diversa è la situazione per la lingua inglese: qui esiste la traduzione di William Whiston, del 1737, largamente riveduta alla fine del secolo scorso, che ha raggiunto quasi il rango di libro popolare per le famiglie. Ne esistono innumerevoli edizioni e ristampe, che anche nella presentazione esteriore hanno l'aspetto di libro per tutti, di serio libro per le famiglie.

Anche in tedesco esistono diffuse traduzioni, stampate in edizioni destinate certamente non solo ai dotti. Ci sarebbero poi da aggiungere le numerosissime rielaborazioni letterarie e poetiche di soggetti tratti dalle sue opere, che cominciano nel XVI secolo, e continuano fino ai giorni nostri. Anche qui le opere in inglese e tedesco fanno la parte del leone, mentre in italiano non c'è nulla o quasi. Il soggetto di gran lunga più celebre, fra quelli che Flavio Giuseppe ha fornito all'ispirazione di poeti e drammaturghi è certamente la storia di Erode e Mariamme, un dramma della gelosia che fu portato sul teatro moltissime volte, anche da autori assai celebri. Ricordiamo il sommo spagnolo Calderón de la Barca (*El mayor monstruo, les celos*, 1637), e l'austriaco Friedrich Hebbel (*Herodes und Mariamme*, 1848). Qui compare per una volta un nome italiano, quello del veneziano Ludovico Dolce (1508-1568) con la sua *Marianna*.

Oggi questa fortuna è certo declinata ovunque per quanto riguarda il pubblico dei comuni lettori, ma è rimasta assai grande fra gli studiosi. La bibliografia su Flavio Giuseppe è sterminata, anche se sfugge in buona parte agli specialisti dell'Antichità. Essa si arricchisce ogni anno di innumerevoli titoli, che però trovano solo in piccola parte la strada delle nostre biblioteche di filologia classica. Gli studi su Giuseppe sono cosa che riguarda più i teologi, gli ebraisti, gli studiosi del Vecchio e del Nuovo Testamento. Specialmente in Italia, com'è noto, lo studio dell'Antichità è stato lungamente chiuso in un'orizzonte troppo angustamente classicistico, per cui si considera tendenzialmente come cosa ad esso estranea tutto ciò che sa troppo di Oriente, di Cristianesimo o come qui di ebraismo. Naturalmente, ogni studioso serio sa che questo è un atteggiamento antistorico, ma in pratica i suoi effetti si fanno ancora sentire, se osserviamo ciò che si insegna nelle nostre scuole e anche nelle nostre università.

Ci sono da citare due fatti esteriori che hanno contribuito a non far

dimenticare il nome di Flavio Giuseppe, negli anni successivi all'ultima guerra. Uno è il ritrovamento dei manoscritti del Mar Morto, una delle più grandi scoperte di testi del nostro secolo. Si tratta com'è noto di testi religiosi (in parte biblici), appartenenti a una setta altrimenti sconosciuta, che faceva vita cenobitica in una località sulle rive del Mar Morto. L'enorme mole di studi che ad essi è stata dedicata dagli anni del dopoguerra ad oggi è attraversata da un'importante linea di demarcazione: una parte degli studiosi identificano questa setta coi famosi Esseni, noti da alcune fonti antiche, mentre altri rifiutano questa identificazione. Ora, fra queste fonti antiche, Giuseppe è di gran lunga la più importante, sicché è naturale che si sia dovuto ricorrere alle sue opere con nuovo interesse, e che il suo nome venga citato con rinnovata frequenza.

Il secondo fattore è stata indubbiamente la costituzione dello stato di Israele. Per il nuovo patriottismo ebraico, Flavio Giuseppe ha una posizione unica, senza concorrenti, essendo l'unica luce storica per un lungo e importante periodo; la sua storia è storia patria nel senso più pieno del termine. A questo si aggiunge il fiorire dell'archeologia in Israele, che ha illustrato alcune sue celebri pagine. Giuseppe è la nostra fonte per la storia di Masada, la famosa rupe fortificata dove gli esuli da Gerusalemme distrutta opposero ai Romani l'ultima lunga e disperata resistenza che si concluse con un suicidio collettivo dei difensori, narrato da Giuseppe in pagine dal colorito eroico e filosofico. Storia e archeologia di Masada sono state ben illustrate dall'opera dell'archeologo israeliano Yigael Yadin. Per gli Israeliani, il nome di Masada ha le connotazioni patriottiche che per i Greci aveva il nome delle Termopili, con qualcosa di più tragico ancora. Il famoso grido «mai più un'altra Masada» diventò una specie di motto dello stato di Israele. Perfino qualche servizio fotografico su nostri settimanali ci ha fatto conoscere la grandiosa cerimonia in cui le reclute del corpo dei carristi israeliani fanno il loro giuramento sulla rupe di Masada, cui segue una fiaccolata. Tutto questo, ripetiamo ancora, si fonda esclusivamente sulle pagine di Flavio Giuseppe, e si può immaginare come abbia contribuito a richiamare l'attenzione sul nostro autore e sulla sua opera.

Richiamiamo ora i più importanti dati biografici. Flavio Giuseppe nacque a Gerusalemme, come Josef ben Mathias, da nobile e illustre famiglia, nel secondo anno di Caligola, cioè nel 38 d.C. Ebbe la formazione culturale e religiosa di un Ebreo del suo tempo. Conobbe direttamente, egli racconta, le tre principali correnti fra cui si divideva la vita religiosa: Farisei, Sadducei e appunto Esseni. Dopo matura riflessione si decise per i Farisei. Insomma, in lui abbiamo davanti a noi in carne ed ossa uno di quei famigerati 'Scribi e Farisei', il cui nome è tanto sinistramente noto dai Vangeli... È molto caratteristico dei suoi intenti il fatto che egli spieghi ai suoi lettori occidentali che i Farisei sono una specie di Stoici. Esercitò il sacerdozio che gli compete per nascita, e fu anche diplomatico a Roma, al tempo di

Nerone, per incarico del Sinedrio di Gerusalemme. Quando scoppiò la rivolta del 66, che doveva finire con la distruzione di Gerusalemme del 70, egli esercitò un comando militare in Galilea. La grande occasione, il colpo di fortuna che diede una svolta alla sua vita, venne quando egli cadde prigioniero dei Romani. Portato davanti a Vespasiano, che allora era soltanto il comandante delle forze che operavano in Giudea, gli profetò l'ascesa all'impero. In seguito fu vicino allo stato maggiore romano, durante l'assedio di Gerusalemme, cioè Vespasiano e Tito, cui rese preziosi servizi anche come interprete. Ciò gli costò naturalmente anche la taccia di traditore e rinnegato da parte dei suoi connazionali, come traspare assai bene dai suoi scritti.

Quando Vespasiano diventò davvero imperatore, la posizione di Giuseppe come favorito dovette certo consolidarsi, come dimostra il nome da lui assunto per concessione dei suoi illustri patroni. Egli poté condurre a Roma una vita agiata, probabilmente protrattasi sino alla fine del secolo, anche se accompagnata da alcune violente polemiche politiche e letterarie, come intravediamo. Pare che abbia attraversato indenne anche il difficile regno di Domiziano. Ebbe due mogli: dalla prima divorziò per incompatibilità di carattere, mentre fu assai felice con la seconda, un'Ebreia di Creta.

Venendo alle opere, esse si possono dividere fra due grandi e due piccole. Le grandi sono: prima di tutto la *Guerra giudaica*, che è un'opera storica di straordinaria vivezza, certamente una delle più impressionanti pitture degli orrori della guerra, non soltanto nelle letterature antiche, ma in tutta la letteratura mondiale: un libro che basterebbe alla fama di uno storico e di uno scrittore. La seconda e più voluminosa sono le cosiddette *Antichità giudaiche*, di notevole interesse per gli specialisti, ma molto meno attraenti per il comune lettore. In parte coincidono coi libri storici del Vecchio Testamento, e nella parte successiva coincidono ancora coi primi libri della *Guerra giudaica*. Naturalmente sono una miniera di notizie in parte insostituibili.

Le due opere di piccola mole sono la vivace *Autobiografia*, che è soprattutto un'apologia del suo comando militare in Galilea, e il nostro *Contro Apione*. Sono tutte in greco, salvo che c'è da aggiungere due circostanze: 1) *La Guerra giudaica* fu scritta dapprima in aramaico, redazione che non si è conservata; 2) parecchie pagine del *Contro Apione* si sono conservate solo in traduzione latina, per una lacuna nel manoscritto (conservato) da cui derivano tutti gli altri.

La lingua greca fu imparata da Giuseppe solo in età adulta. Egli stesso racconta che dovette servirsi di collaboratori che padroneggiavano il greco meglio di lui, e che la sua pronuncia non fu mai buona.

A questo punto, prima di rivolgerci al vero e proprio contenuto originale del *Contro Apione* come opera polemica e documento storico, è opportuno intraprendere un breve *excursus*. Sarà peraltro un *excursus* solo sul pia-

no formale, mentre sul piano della sostanza non sarà affatto una cosa accessoria, bensì di fondamentale interesse. Il *Contro Apione* è un'apologia dell'ebraismo contro i suoi avversari e detrattori, con alla testa il personaggio del titolo. È necessario, e spero anche interessante, domandarsi quali fossero i rapporti tra il mondo greco-romano, ovvero la civiltà ellenistica e latina, da una parte, e il mondo ebraico dall'altra. Prima di tutto ci sarà da chiedersi quali fossero le conoscenze reciproche, e per primissima cosa: come entrò il mondo ebraico nell'orizzonte delle conoscenze dei Greci?

Cominciamo col chiederci se non siano riconoscibili dei rapporti anonimi nell'epoca più antica della storia. Voglio dire dei rapporti non collegabili a nomi precisi, non documentati direttamente da testi scritti, ma rapporti, conoscenze e scambi quali possono aversi in un'epoca di comunicazione orale, protostorica. Ricordiamo che i Greci dovevano al mondo semitico e palestinese un bene culturale di capitale importanza come l'alfabeto. Quindi è lecito domandarsi se con l'alfabeto non fossero migrati anche altri possessi culturali più interiori.

C'è una forma di pigrizia intellettuale, favorita fatalmente dall'organizzazione dei nostri studi, che ci porta a dimenticare certe vicinanze e certi sincronismi, come se le civiltà umane si fossero sviluppate su pianeti differenti. Dovremmo invece ricordare più spesso che Esiodo è contemporaneo di Isaia, Solone di Geremia; o ancora che la riforma di Clistene, che fondò la democrazia ateniese, coincide con l'epoca, se non proprio cogli anni precisi, in cui veniva ricostruito il tempio, e nasceva la teocrazia ebraica quale la conosciamo dalla storia successiva. O ancora: si può dire che la vita di Eschilo coincida cogli anni nei quali Esdra e Neemia costituivano l'ebraismo nella sua nuova fisionomia post-esilica. Ed Eschilo è forse l'unico poeta greco che abbia espresso un calore di afflato religioso, un ardore di convinzione religiosa e morale, degno a volte di ricordarci i profeti del Vecchio Testamento. Si può dire che gran parte di quello che noi colleghiamo indissolubilmente ai nomi di Atene e di Gerusalemme, nel mondo dei valori dello spirito e della civiltà umana, sia nato negli stessi decenni. C'è quindi da domandarsi se sviluppi così grandiosi della cultura umana possano essersi verificati in un ambiente geografico in fondo così ristretto senza echi e influenze reciproci.

Nonostante tutto, la risposta a questa legittima domanda è in sostanza negativa. Fondamentalmente, i più antichi saggi della Grecia e i saggi d'Israele non si sono conosciuti. È chiaro che fra gli uni e gli altri ci sono dei tratti di somiglianza che fanno parte di una specie di fisionomia di famiglia, comune a gran parte del Mediterraneo orientale e dell'Oriente antico. Certe idee circolavano oltre le frontiere etniche e linguistiche, e si respiravano un po' con l'aria. Sappiamo anche bene che certi miti, motivi, o addirittura lunghe sequenze mitiche, erano comuni a Babilonia, al Vecchio Testamento e alla mitologia greca. Si tratta però quasi soltanto di ma-

teriali grezzi. Quel che conta è ciò che ne fa; questo soltanto determina la fisionomia di una cultura. Il fatto di raccontarsi la storia di un diluvio che ha sterminato gran parte dell'umanità conta ben poco in confronto al modo in cui si racconta, al colorito religioso e morale che si dà alla storia.

Al di là di qualche luogo comune morale e di qualche motivo mitico, del resto sviluppato assai diversamente, c'è ben poco. Uno studioso tedesco noto per il suo anticonformismo, Franz Dornseiff, ha dedicato una parte considerevole delle sue fatiche di ricercatore a rintracciare paralleli e contatti fra gli autori dell'arcaismo greco e la letteratura del Vicino Oriente, soprattutto il Vecchio Testamento. I risultati sono stati magri e spesso incerti, accolti con scetticismo. Insomma, possiamo dire fin d'ora che la cultura greca e la cultura ebraica, Atene e Gerusalemme, hanno formato i loro tratti più profondi e caratterizzanti in sostanziale indipendenza. Al loro emergere nella piena luce della storia esse ci appaiono non solo diverse e lontane, ma per molti aspetti antitetiche.

Veniamo all'epoca classica, quando le fisionomie degli autori si fanno storicamente più palpabili, e quando i loro contributi alla conoscenza e al pensiero si fanno più personali e precisi. La storia di quest'incontro comincia con una grande occasione mancata, che deve provocare un forte rimpianto in ogni studioso dell'Antichità. La grande occasione mancata è questa: Erodoto, che pure ha tanto viaggiato e visto tante cose, non ha scoperto gli Ebrei. C'è passato vicino, ma non si è accorto dell'imponente realtà etnica, culturale e religiosa che egli sfiorava. La cosa non è poi tanto stupefacente, se pensiamo a certe circostanze storiche e a certi limiti della ricerca erodotea, ma resta lo stesso causa di un grande rammarico. Il moderno lettore di Erodoto non può non pensare qualche volta che in mezzo al *lógos* egiziano e al *lógos* babilonese potrebbe starci benissimo un *lógos Ioudaïkós*, di enorme interesse. Erodoto, con la sua passione per le singolarità culturali e per le religioni esotiche, avrebbe trovato in Giudea pane per i suoi denti. Quanto a noi, avremmo l'occasione unica di un ampio controllo sulle sue fonti e sul suo modo di lavorare, semplicemente mettendo il suo testo accanto al Vecchio Testamento. (In nessun altro caso abbiamo qualcosa di simile). Ma è andata così e non c'è nulla da fare. I lettori antichi e moderni hanno potuto solo raccogliere un fuggevole accenno ai 'Siri di Palestina', che praticano la circoncisione<sup>1</sup>. Ma forse non si tratta affatto di Ebrei, o piuttosto il problema è vano, perché una nozione così isolata e fuori dal suo contesto non rappresenta affatto una conoscenza.

A parte Erodoto, possiamo essere sicuri che la cultura greca del V secolo non seppe niente degli Ebrei. Infatti, gli apologeti ebraici dell'età ellenistica fecero una ricerca disperata di allusioni al loro popolo negli scrittori greci classici, ma non trovarono nulla, o trovarono cose inconsistenti. Ancora Platone è del tutto muto, e ignora completamente gli stimoli che potevano venire alla sua riflessione religiosa da una conoscenza anche som-

maria del monoteismo ebraico. E quali suggerimenti potevano venire dalla Bibbia alla sua fantasia mitopoietica!

Da Platone si passa naturalmente ad Aristotele, e anche qui il buio è in pratica totale. È vero che gran parte della sua opera è perduta, sicché dovremmo restare in dubbio, secondo il buon metodo. Anche qui vale però il saldo argomento che abbiamo citato sopra: una menzione degli Ebrei in Aristotele sarebbe stata di certo raccolta e citata trionfalmente dagli apologeti ebraici che volevano dimostrare a tutti i costi l'antichità e celebrità del loro popolo. Alla testa di questi propagandisti sta per noi proprio Giuseppe col suo *Contro Apione*. Ebbene, tutto quello che egli sa dirci a proposito di Aristotele è una notizia, non tratta neppure dalla sua opera, ma da quella del suo scolaro Clearco: qui si racconta in termini assai inverosimili del preteso incontro tra Aristotele e un sapiente ebreo, che sarebbe stato un uomo assai ammirevole per altezza intellettuale e morale.<sup>2</sup> Oltre a essere inverosimile, questa storia dimostra una grande ignoranza, da parte di un insigne scolaro di Aristotele, della realtà dei fatti. Vi leggiamo infatti che secondo Clearco il termine *Ioudâioi* non designava semplicemente un popolo con la sua cultura e la sua religione, come *Hèllesnes*, bensì una casta di filosofi, discendenti (*apógonoi*) dei sapienti indiani! Questa strana idea è figlia dell'immagine distorta che i Greci, anzi tutta la cultura antica, ebbero dell'Oriente, che doveva essere tutto popolato da scuole di venerabili saggi, detentori di una superiore e recondita sapienza. La concezione degli Ebrei come casta di filosofi fu dura a morire, se ancora nel III secolo a.C. la ripeteva Megastene, che pure fu il primo Greco a conoscere un po' seriamente l'India, e a scrivere un grosso libro su di essa.

Più in generale, possiamo distinguere una fase, anteriore al più diretto incontro tra grecità ed ebraismo, in cui quest'ultimo fu conosciuto solo attraverso una fama distorta, ma beneficiando del credito di cui presso i Greci godeva la sapienza barbara, ritenuta tante volte superiore a quella greca, più antica di essa e quindi sua maestra. Ne dà un ulteriore esempio il primo Greco, per quanto ne sappiamo, che parla in maniera specifica degli Ebrei: fu il discepolo più famoso di Aristotele, Teofrasto. Della sua opera si è salvato poco, ma dai frammenti traspare una sua qualche conoscenza del loro monoteismo, che egli doveva giudicare positivamente. Per Teofrasto gli *Ioudâioi* sono dei saggi filosofi della Siria, che fanno sacrifici secondo dei particolari rituali e che contemplano gli astri.<sup>3</sup>

Con Aristotele e Teofrasto arriviamo all'età di Alessandro, e qui la storia volta pagina, per molti aspetti e in particolare anche per le vicende che stamo seguendo. La lingua e la cultura greche, uscite dai vecchi confini nazionali, fondono in un'unica comunità culturale innumerevoli popoli del Mediterraneo e dell'Oriente, facilitando enormemente gli incontri e il circolare delle conoscenze. Il fatto decisivo per la nostra storia fu la fondazione di Alessandria, o più precisamente di Alessandria d'Egitto, dato che

ci furono molte città di questo nome. La città sul Delta diventò rapidamente la più importante metropoli del mondo antico, ne fu lungamente il più grande centro culturale, un microcosmo dove si incontravano molti popoli e molte tradizioni. Alessandria fu un po' la New York del mondo antico, e a New York somigliava anche nell'essere la più grande città ebraica. Qui si costituì la più grande e importante comunità della diaspora, e qui nacque anche l'antisemitismo vero e proprio, nelle forme e coi fondamenti tristemente noti da una lunga storia. È il primo portatore non ne fu l'elemento macedone e greco affluito nella nuova fondazione del conquistatore, ma proprio la popolazione egiziana nativa. Possiamo immaginare i motivi sociali, economici e culturali di questo attrito che diventò ben presto un odio senza quartiere, ma soprattutto conosciamo bene il fattore religioso che apriva tra Ebrei ed Egiziani un abisso incolmabile: era semplicemente il secondo libro del Pentateuco, l'*Esodo* con tutto quello che esso contiene. Sappiamo che cosa rappresentò per il costituirsi stesso dell'ebraismo la storia della cattività di Israele in Egitto, dei castighi inflitti da Dio a Faraone e al suo popolo, e dell'uscita trionfante. Da parte egiziana, per quanto ci risulta, non c'era dapprima niente di corrispondente, nessuna 'versione egiziana' della vicenda: la loro memoria storica non aveva conservato traccia di quei fatti di mille anni prima. A questa lacuna in corrispondenza di ciò che gli Ebrei raccontavano con tanto orgoglio, si cercò da parte egiziana di ovviare in due modi: 1) identificando gli Ebrei coi famosi Hyksos, la cui invasione e dominazione in Egitto aveva lasciato una memoria così viva; 2) oppure si rovesciò la situazione escogitando una parodia sacrilega del racconto mosaico, ingiuriosa fino al grottesco, frutto evidente di una propaganda di infimo livello. Secondo questa storia, diffusa in più di una versione, gli Ebrei sarebbero stati soltanto la feccia della popolazione egiziana, un accozzo di lebbrosi, storpi e gente immonda a vario titolo, opportunamente espulsi da un faraone, e guidati da un sacerdote egiziano apostata, che avrebbe preso in seguito il nome di Mosè. Tutto questo si poteva leggere nell'opera di Manetone (III secolo a.C.), un autentico sacerdote egiziano che scrisse in greco un libro sul suo paese, destinato a svolgere un'importante funzione di tramite fra la cultura greca e quella egiziana. (Nostra fonte principale di tutto questo è proprio il *Contro Apione*, che per buona parte è una violenta polemica contro queste dicerie).

Dobbiamo almeno accennare alla lunga e incredibile fortuna di questa storia degli Ebrei espulsi dall'Egitto perché lebbrosi e variamente immondi. Flavio Giuseppe ne riporta altre due versioni, oltre a quella di Manetone; una ricompare nelle *Storie* di Tacito, arricchita di altri particolari nella stessa vena<sup>4</sup>. Ma non basta: essa attraversa il Medioevo e torna ad essere ripetuta nell'età moderna. Qui non mi posso certo diffondere sull'argomento, ma non posso omettere di ricordare che se ne fece eco ancora Voltaire, nel suo *Dictionnaire philosophique*, che è in gran parte una critica

beffarda del Vecchio Testamento e della storia delle origini cristiane<sup>5</sup>. Addirittura nel secolo scorso questa storia già demolita dai sarcasmi di Flavio Giuseppe era accolta convintamente niente meno che da Arthur Schopenhauer, che la cita più volte come la 'vera storia' dell'esodo, quella che il racconto mosaico avvenne tendenziosamente alterato<sup>6</sup>. Come un così grande intelletto possa scendere a un livello di critica così basso, è uno dei misteri della natura umana...

Nel III secolo a.C., il primo della nuova storia ellenistica, avviene un fatto molto importante, presentato tendenziosamente nelle polemiche pro e contro l'ebraismo. Si forma la Bibbia greca, che sarà poi nota col nome di *Settanta* (*Septuaginta*), cominciando con la traduzione dei libri più antichi scritti in ebraico.

È un fatto molto importante, dicevamo, e la storia lo sottolinea, insegnandoci che le grandi traduzioni della Bibbia hanno coinciso più volte con momenti e svolte decisive nella storia della nostra civiltà. Così, la traduzione greca segna il momento dell'ellenizzazione dell'Oriente, cioè dell'espansione della grecità che è il primo episodio fondamentale per il formarsi della nostra eredità culturale; le traduzioni latine segnano la diffusione e il trionfo del cristianesimo a Roma e nell'Occidente; infine, la traduzione tedesca di Lutero segna il momento della Riforma e della rottura dell'unità medievale europea.

Ma lasciando queste più ampie prospettive storiche, sulle circostanze in cui nacque questa famosa traduzione dei Settanta ci informa un testo in greco, che dovette avere ampia circolazione, ma che è da ritenere sicuramente un falso. È conosciuto come *Lettera di Aristeo*, e vi si legge che il re d'Egitto, Tolomeo, fu colto da un desiderio ardentissimo di conoscere le sacre scritture ebraiche. Si consultò su questo con Demetrio del Falero, un personaggio di fama controversa, filosofo peripatetico e uomo politico un po' avventuriero, che per Tolomeo era una specie di ministro della cultura. Insieme decisero di scrivere al sommo sacerdote di Gerusalemme perché pensasse lui a trovare dei traduttori adatti. La richiesta fu accolta e da Gerusalemme arrivarono ad Alessandria settanta o più esattamente settantadue solenni sapienti, che si chiusero con particolari precauzioni in un palazzo e diedero al mondo ansioso questa famosa traduzione.

La critica moderna è concorde nel riconoscere in questa storia romanzesca un fantasioso prodotto della propaganda ebraica. Questo straordinario interesse di un grande sovrano e di un eminente intellettuale per la Bibbia certamente non c'è mai stato, perché se ci fosse stato avrebbe lasciato qualche traccia della letteratura delle epoche successive. La traduzione greca del Vecchio Testamento fu una faccenda esclusivamente interna dell'ebraismo, e divenne necessaria perché i correligionari della diaspora erano culturalmente grecizzati, e non erano più in grado di leggere gli originali.

In questa grande battaglia pubblicistica e propagandistica si fece dunque ampio ricorso ai falsi, da una parte come dall'altra. Il caso più famoso è quello di Ecateo di Abdera, da non confondere col suo omonimo di Mileto, che fu un logografo predecessore di Erodoto. Il nostro Ecateo visse al tempo di Alessandro e di Tolomeo di Lago, e scrisse certamente un libro sull'Egitto, assai famoso. Diodoro Siculo ne conserva delle parti, dove si parla degli Ebrei in tono moderatamente favorevole e con caratteristici errori, che sono segno di autenticità. Circolava però un'altra opera attribuita a Ecateo, tutta dedicata all'argomento e di intonazione smaccatamente filo-ebraica, con particolari precisi in maniera sospetta, per esempio su certe misure del Tempio. Flavio Giuseppe ne cita delle parti, che la critica moderna considera prevalentemente un falso. Conosciamo bene anche quella che fu la matrice di questo falso: è una vasta propaganda che mirava a dimostrare come i monarchi dei grandi regni ellenistici avessero gareggiato nel tributare agli Ebrei non solo stima e ammirazione, ma anche concrete concessioni in fatto di cittadinanza e di altri privilegi. (Quelli di cui non si poteva asserire nulla di simile, perché notori persecutori di Israele, come Tolomeo IV Epifane, erano naturalmente coperti di maledizioni). Sono le cose attorno a cui gli Ebrei della diaspora contesero accanitamente, nel mondo prima ellenistico e poi romano.

Parlando di contatti, conoscenze e influssi culturali, dobbiamo a questo punto capovolgere per un momento la prospettiva, chiedendoci non più che cosa sapessero i Greci dell'ebraismo, ma piuttosto che cosa sapessero gli Ebrei della grecità. Di fatto, quando ancora in Grecia si avevano soltanto notizie scarsissime, incerte o gravemente erranee, l'ellenismo era arrivato a Gerusalemme, nell'epoca in cui la Palestina fu contesa fra i Tolomei d'Egitto e i Seleucidi di Siria. Sappiamo bene che la rivolta dei Maccabei non fu soltanto la ribellione contro un oppressore straniero, ma anche la rivincita dello spirito nazionale contro un'ellenizzazione che era stata in gran parte accettata spontaneamente, almeno da uno strato della popolazione, ed era penetrata in profondità. Gli influssi del pensiero greco sono avvertibili anche nei libri più recenti del Vecchio Testamento, e l'ellenismo del costume si riflette in fatti in sé modesti ma altamente significativi, come l'onomastica personale; troviamo dei Giasone, Menelao e Lisimaco accanto a un Eleazaro.

Insomma, questo è uno dei non rari casi in cui gli influssi culturali viaggiano da ovest a est, e non nella direzione opposta come vuole il pregiudizio dell'*'ex oriente lux'*, espressione di un inestimabile *topos* nella nostra immagine della storia.

Una nuova ondata d'interesse per gli Ebrei dovette aversi a Roma negli anni successivi al 64 a.C., quando Pompeo conquistò Gerusalemme, e secondo la tradizione violò addirittura il Sancta Sanctorum. Sappiamo di varie opere storiche e letterarie che fiorirono dopo questa data; Alessandro

Polistore, greco di Mileto e liberto del dittatore Silla, scrisse un *Perì Ioudáion* che dai frammenti conservati appare un'opera largamente e anche abbastanza precisamente informata.

Insomma, in quest'epoca non mancavano i mezzi per avere sull'ebraismo qualche informazione più attendibile, per un appartenente alla cultura greco-romana. Eppure queste informazioni, anche se disponibili, non erano affatto un patrimonio diffuso. Tacito, che scrive dopo Flavio Giuseppe, ha nelle *Storie* il ben noto *excursus* sulla Giudea, che dell'ebraismo non dà una fedele e neppure approssimativa immagine, ma una grottesca caricatura, figlia dell'odio e della disinformazione, come diremmo oggi. I fatti positivamente conosciuti sono pochi, sempre gli stessi, ripetuti con monotonia una generazione dopo l'altra, sempre con le stesse inesattezze. Del culto e dei precetti ebraici si conoscono praticamente solo tre cose: la circoncisione, l'astensione dalla carne di maiale e il riposo del sabato, che peraltro fu lungamente creduto un digiuno, con un errore duro a morire. Della parte più intima e sostanziale, cioè della religione vera e propria, è presto detto: non si sapeva quasi nulla. Si sapeva del monoteismo e dell'esclusivismo religioso, fonte di grave contrasto con la mentalità pagana, che vedeva tutti gli dèi come realtà naturali vere e presenti, anche se ognuno era libero di scegliere il dio che preferiva. I caratteri più veri della concezione religiosa ebraica sono ignorati; basti dire che almeno due volte, in Tacito e in Plutarco, sentiamo affacciare l'ipotesi che il dio di Israele sia da identificare col Dioniso/Bacco della religione greca e romana, su fondamenti cervellotici<sup>7</sup>.

Questa ignoranza ha naturalmente una causa ben precisa: il fatto che si ignorava la Bibbia, pur disponibile nella lingua universalmente nota. Anche una scorsa superficiale al Pentateuco avrebbe dissipato per sempre certe opinioni fallaci che invece si continuava a ripetere. C'è solo una piccola ma luminosa eccezione. L'autore del trattatello del *Sublime*, noto anche come Pseudo-Longino, è un critico letterario salutato da qualcuno con entusiasmo come precursore dell'estetica moderna. Se su questo si può discutere, è invece incontestabile che egli rappresenti un caso straordinario, quando cita, fra gli esempi di 'sublime', Mosè e l'inizio della *Genesi*. Dal tono della citazione, si direbbe che egli non conoscesse soltanto quei famosi versetti; è indubbio, poi, che ne colse con sensibilità il tono di austera e grandiosa solennità religiosa, cui neppure noi sapremmo trovare l'uguale nella letteratura greca e latina. L'eccezione è talmente unica da aver fatto ipotizzare ad alcuni critici moderni che l'ignoto autore fosse un Ebreo, senza alcun fondamento e contro la dichiarazione esplicita dell'autore che scrive «noi Greci»<sup>8</sup>.

Si ignorava l'ebraismo, insomma, perché se ne ignorava l'unica vera fonte autorizzata. Possiamo stabilire con sicurezza un punto fondamentale: la conoscenza della Bibbia nella civiltà antica al di fuori dell'ebraismo fu

esclusivamente una conseguenza della diffusione del cristianesimo. Tutti gli ingenui tentativi antichi e tutti i più sofisticati tentativi moderni di scoprire qualcosa di più antico si infrangono contro un dato di fatto saldissimo: prima della patristica, la Bibbia non esiste per la civiltà classica, greca, ellenistica o romana. Diciamo pure, anche senza voler fare la storia coi *se*, che senza il cristianesimo il Vecchio Testamento sarebbe rimasto per sempre, per i non-Ebrei, una curiosità erudita, un oscuro libro sacro orientale.

Detto questo, non possiamo tacere un curioso particolare: è ben testimoniato che alcuni precetti dell'ebraismo venivano osservati anche dai pagani, chiamando così i Romani della prima età imperiale, che certo non possedevano una religione ben radicata nelle coscienze e vincolante per tutti. Così, molto curioso a dirsi, pare proprio che fosse abbastanza diffusa la tendenza a considerare il sabato come una giornata poco adatta a intraprendere e condurre affari. In alcuni luoghi assai noti di Tibullo e di Ovidio, il sabato è considerato come pretesto all'inazione, alla pari dei presagi sfavorevoli e dei giorni nefasti della tradizione romana<sup>9</sup>. Si trattava certo di un'osservanza su un livello di pura superstizione, senza nessun serio valore religioso. I Romani in quest'epoca cercavano così di colmare il vuoto lasciato dal declino della religione avita, con l'adesione più o meno superficiale a culti e riti orientali, egiziani o altro.

Abbiamo menzionato questa curiosa circostanza, l'inaspettata diffusione del sabato ebraico a Roma, e di qui possiamo passare a fare il punto sulla considerazione che si aveva dell'ebraismo a Roma nell'età di Flavio Giuseppe. La situazione era certo diversa che nei centri dell'ellenismo. Roma era allora all'apogeo della sua potenza, e i Romani non potevano sentirsi minacciati da una possibile invadenza di quello che ai loro occhi era solo un oscuro e lontano popolo dell'Oriente. Certo, ci furono gli interventi militari, pesantissimi, anzi decisivi, tragicamente decisivi per la storia di Israele, ma essi sono qualcosa di ben diverso da una manifestazione di antisemitismo. Sono la logica conseguenza della politica imperialistica romana, non il segno di una speciale avversione. La carriera di Giuseppe basterebbe a dimostrarlo. È vero che il più famoso di questi interventi militari ha lasciato una traccia famosissima e dolorosissima, allora come oggi, per ogni Ebreo; il bassorilievo tante volte riprodotto dell'arco di Tito, col candelabro a sette braccia portato in trionfo dai soldati romani come preda. Ma anche questo è solo il portato di una tradizione militare e artistica romana: era di rigore che sull'arco di trionfo venissero rappresentati coi loro simboli i popoli vinti. Per contro, c'è da ricordare la venerazione e la gratitudine che la colonia ebraica di Roma dimostrò per Cesare alla sua morte, piangendolo per giornate intere<sup>10</sup>. Il nemico di Pompeo (del profanatore del Tempio!) era intervenuto a favore dei loro correligionari di Alessandria, sempre coinvolti in contese per i loro diritti civili.

Se a Roma ci fu qualche forma di antisemitismo, essa non ebbe certo

la stessa virulenza che nelle città dell'Oriente ellenizzato, dove erano in gioco concrete rivalità circa la posizione giuridica ed economica dei grandi gruppi etnici. Le allusioni agli Ebrei e all'ebraismo che raccogliamo negli scrittori latini classici, quando riflettono il diffuso atteggiamento popolare, hanno solitamente il tono di un'ironia abbastanza bonaria, non diversa da quella che si rivolgeva ad altri gruppi di stranieri, con le loro credenze e costumi esotici. Note più ostili si incontrano solo come espressione di un atteggiamento personale di alcuni scrittori. All'esempio già citato di Tacito bisogna aggiungere quello di Seneca, e in minor misura di Quintiliano<sup>11</sup>. Giuseppe, insomma, non avrebbe trovato a Roma, neanche se avesse voluto, tanti e così vistosi bersagli polemici, avversari famosi e dichiarati della sua gente come ne trovò nel mondo di lingua greca.

Se ora vogliamo rivolgerci più da vicino e specificatamente al contenuto del *Contro Apione*, dobbiamo constatare per prima cosa che senza accorgercene lo abbiamo già in gran parte passato in rassegna. Buona parte di quello che siamo venuti dicendo si fonda appunto sul *Contro Apione* come su un documento insostituibile e inestimabile. Se vogliamo ricapitolare il già detto e completarlo con quello che ci resta da dire, possiamo dividere in tre parti, o meglio ripartire tra tre motivi il contenuto di queste circa cento pagine di prosa polemica:

1) La rivendicazione dell'antichità del popolo ebraico, che pretende di fondarsi su documenti storici orientali e sulle testimonianze anche di scrittori greci. È la parte meno riuscita, con molte forzature che dovevano lasciare scettici anche i lettori antichi, sia pure coi limitati mezzi critici a loro disposizione.

2) La ripulsa e confutazione delle calunnie antebraiche che circolavano al suo tempo, primissima la versione ingiuriosa della storia dell'esodo, messa in giro con immeritata fortuna da ben immaginabili ambienti egiziani. Le altre due insinuazioni calunniose che Giuseppe Flavio combatte sono quelle secondo cui gli Ebrei adoravano una testa d'asino (o un asino intero, o Mosè a cavallo di un asino), accusa che in seguito dovettero subire anche i cristiani; poi quella di praticare periodicamente l'assassinio rituale, altra accusa ripetuta per millenni con poca fantasia contro minoranze di vario genere e gruppi visti come non integrati e sovversivi, dai congiurati di Catilina ai Cristiani, ai massoni e agli zingari. Qui Giuseppe ha modo di spiegare la sua *verve* polemica, la sua mordacità, la sua aggressività, e anche il suo umorismo, in una maniera che farebbe onore a qualunque pubblicitista moderno. Il *Contro Apione* è a suo modo un classico degno di stare accanto agli esempi più celebri e gustosi del genere. Nell'Antichità gli si possono paragonare certi scritti di Luciano, che però non ha mai lo stesso ardore di convinzione e la stessa mordacità.

3) La vera e propria apologia dell'ebraismo, un'eloquente magnificazione della legge di Mosè e della religiosità ebraica. La parola 'apologia', che



non ho usato a caso, allude agli stretti contatti fra queste pagine e l'apologetica cristiana, in parte nel contenuto, e soprattutto nelle forme e nel tono. Ciò non è tanto sorprendente. Il cristianesimo, anche se si presentava come superamento, non rinnegò naturalmente mai l'eredità vetero-testamentaria, sicché anche gli apologi cristiani dovettero difendere la religiosità ebraica contro quella pagana. Ma ci sono concordanze più precise: così l'eccezione che si fa per Platone, citato non per condannarlo ma per rivendicarlo alla propria causa come assertore di una religiosità più alta e più pura. Sono cose molto simili a quelle che dirà su scala molto più grande, oltre due secoli più tardi, Eusebio di Cesarea nella sua grandiosa *praeparatio evangelica*.

Con questo avremmo esaurito la parte più urgente del nostro compito, quella di collocare sommariamente l'opera di Flavio Giuseppe in un capitolo molto importante della nostra storia, cioè l'incontro fra l'ebraismo e la civiltà greco-romana. testimonianza vivissima di quest'incontro, e anche di contrasti che hanno avuto un lunghissimo seguito, fino ai nostri giorni, il *Contro Apione* merita già per questo il nostro interesse, come scritto straordinariamente attuale.

Io credo però che il suo interesse non si esaurisca in questo; credo che il *Contro Apione* ne possieda uno ancora più profondo, di carattere più generale, proprio per il nostro tempo. La nostra è un'epoca in cui si è fatta vivissima la consapevolezza della molteplicità delle culture umane e il senso della loro relatività. Oggi siamo abituati a veder mettere in discussione dagli 'altri' certi nostri valori che ci sembravano universali, quando consideravamo la nostra civiltà, europea e occidentale, come *la* civiltà, l'unica vera. Ormai da parecchi anni il termine *eurocentrismo* va per le bocche di tutti, magari usato a sproposito o in maniera faziosa; ma la sua diffusione esprime qualcosa di serio. Se lo sappiamo leggere, il *Contro Apione* fa pensare proprio a questi grandi movimenti dell'umanità del nostro tempo, perché rappresenta una delle voci più decise levatesi nell'Antichità contro l'*Ellenocentrismo*. Sappiamo che altre nazioni avevano cercato di darsi una dignità culturale, una patente di nobiltà, per così dire, aggregandosi alla cultura greca, attraverso discendenze mitiche o migrazioni antichissime escogitate a questo scopo. Giuseppe ci dà un esempio nuovo, di grandiosa evidenza: non la rivendicazione di un'illusoria parentela coi Greci, cui si guarda come a un modello culturale inarrivabile, ma la decisa, accesa, aggressiva affermazione della propria indipendenza e superiorità. Questo è il vero motivo conduttore del *Contro Apione*, attraverso la materia un po' disparata che lo compone: noi, dice l'autore con orgoglio, *noi* siamo diversi e ce ne vantiamo. I Greci raccontano favole amene e le spacciano per storia, ognuno a suo modo; *noi* abbiamo un libro sacro, uguale per tutti, e giuriamo sulla sacrosanta verità di ogni sua sillaba. I Greci sono retori e parolai; quanto a chiacchiere, dice Giuseppe, bisogna far loro tanto di cappello e

riconoscere il loro primato; *noi* facciamo sul serio, e abbiamo un libro che c'insegna la vera religione e la vera morale. «Vorrei vedere, egli dice in un passo di straordinaria mordacità, vorrei vedere quale Greco affronterebbe il minimo dispiacere per salvare dalla scomparsa tutta la loro bella letteratura, i loro poeti immortali; ma i nostri si sono fatti martirizzare e uccidere per non violare una parola delle nostre sacre scritture»<sup>12</sup>. I Greci sono pluralisti fino al midollo; *noi* non siamo pluralisti perché sappiamo che la verità è una sola. Ci accusano di essere poco creativi e di non aver dato un grande contributo alla civiltà umana; ma noi abbiamo una tradizione, l'unica vera, e non sentiamo il bisogno di innovare nulla.

I passi in cui questo atteggiamento si esprime nella maniera più accesa ed eloquente sono molti ma ce n'è uno che merita forse più di tutti di essere esposto con qualche particolare. Giuseppe riferisce quello che il greco Agatarchide, storico e geografo, spirito di indagatore, aveva scritto sugli Ebrei. Agatarchide aveva raccontato come Gerusalemme fu conquistata da Tolomeo figlio di Lago semplicemente approfittando del sabato, sapendo che i difensori non avrebbero violato certe prescrizioni neppure davanti al pericolo. (Non è il solo caso in cui si racconta qualcosa di simile: è al contrario un vero *topos* storico). Ciò dimostrò a tutti, meno che agli Ebrei stessi come la legge mosaica fosse una cosa insensata. Alle credenze religiose e a cose simili, diceva Agatarchide, bisogna ricorrere solo quando tutte le risorse e i mezzi umani si sono dimostrati impotenti, e non prima. (Sarebbe la teorizzazione di quello che il volgo esprime in maniera sintetica: «Ateo finché forte»). A questo Giuseppe risponde solennemente: «Agatarchide ci deride, ma io penso che questa sia una cosa grande, che degli uomini abbiano anteposto l'osservanza della loro sacra legge e i doveri verso Dio alla sopravvivenza della loro patria»<sup>13</sup>.

Il contrasto non potrebbe essere più chiaro e più grandioso: il Greco parla da erede di quella civiltà fra i suoi detti aveva lasciato il celeberrimo: 'L'uomo è la misura di ogni cosa'. Giuseppe parla da rappresentante di un'altra civiltà che dice: 'La misura di ogni cosa è Dio, con la sua parola e i suoi comandamenti'.

Che significato può avere tutto questo ancora per noi? Io credo un grande significato, se è vero che l'evento capitale per il formarsi del nostro mondo è stata la fusione dell'eredità greca con quella giudaico-cristiana. Qui, nelle pagine di Flavio Giuseppe si confrontano sotto i nostri occhi quelle che saranno un po' le due anime della nostra storia. Beninteso, sono contrasti che si trovano anche altrove, e anche all'interno di ciascuno dei due mondi che qui sembrano contrapporsi, perché questi sono i momenti di una dialettica che è universalmente umana; ma la fisionomia della nostra civiltà porta con una speciale evidenza l'impronta di queste eredità spirituali. (A patto di tenere lontano ogni giudizio di qualità, perché queste eredità non sono in sé né buone né cattive, contano per il modo in cui le

facciamo nostre e le impieghiamo).

Sono temi che ci porterebbero molto lontano; per tentarne anche solo un sommario accenno di sviluppo, mancherebbero a me la competenza e a Loro il tempo. (Della pazienza temo di aver già abusato). Da modesto lettore degli autori antichi mi contento di aver additato per quanto potevo quello che può ancora insegnarci quest'opera apparentemente secondaria e occasionale di un Ebreo di duemila anni fa, che diventò romano e che scrisse in greco, un sacerdote di Gerusalemme che nacque Josef ben Mathias e morì Flavio Giuseppe.

#### NOTE

- <sup>1</sup> ERODOTO, *Storie* II 104, 3.
- <sup>2</sup> *Contro Apione* I 22, (176-183).
- <sup>3</sup> Presso PORFIRIO, *De abst.* V 26.
- <sup>4</sup> TACITO, *Storie* V 2-5.
- <sup>5</sup> Si veda p. es. la voce 'Abraham'.
- <sup>6</sup> *Parevga und Paralipomena*, vol. II, cap. 15.
- <sup>7</sup> TACITO, *Storie* V, 5; PLUTARCO, *Questioni conviviali* IV 6, 1-2 (671c-672b).
- <sup>8</sup> *Del sublime* 12, 4.
- <sup>9</sup> TIBULLO, *Elegie* I 3, 17-8; OVIDIO, *Ars amandi* I 415-416.
- <sup>10</sup> SVETONIO, *Il divo Giulio* 84, 8.
- <sup>11</sup> Rispettivamente presso AGOSTINO, *De civit. Dei* VI 11 e *Instit. orat.* III 7, 21.
- <sup>12</sup> *Contro Apione* I 8, (44).
- <sup>13</sup> *Ibid.* I 22 (212).

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

Traduzioni italiane del *Contro Apione*:

LUCIO TROIANI, *Commento storico al 'Contro Apione' di Giuseppe*. Introduzione, commento storico, traduzione e indici. Pisa, Giardini 1977 (non porta il testo greco).

FLAVIO GIUSEPPE, *In difesa degli Ebrei (Contro Apione)*. A cura di Francesca Calabi, con testo a fronte. Venezia, Marsilio 1993.

Introduzioni al personaggio e all'opera:

GIOVANNI VITUCCI (a cura di): FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*. Milano, Mondadori 'Oscar' 1989. (L'introduzione è soprattutto una vita di Giuseppe, sullo sfondo della storia del suo tempo. Molta bibliografia).

LOUIS H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton Univ. Press 1993. (L'opera più recente e completa su ebraismo e civiltà greco-romana).

RICCARDO FAUCCI

## RIFLESSIONI SUL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO FRA LE DUE GUERRE MONDIALI\*

Il mio discorso sarà un po' frammentario, perché la ricerca che sto conducendo non è ancora arrivata a conclusioni molto precise, nonostante che abbia avuto il coraggio di pubblicare questo saggio in un volume della UTET intitolato *Il pensiero economico. Temi, problemi e scuole* a cura di Giacomo Beccattini, un volume che è inserito nella nuova serie della "Bibliografia dell'economista" della UTET. Una vecchia storia quella della "Biblioteca dell'economista" che la UTET, quando ancora si chiamava Fratelli Pomba Editore, nel 1850 aprì addirittura con la firma del nostro più grande economista risorgimentale, Francesco Ferrara. Da allora ne sono corse di serie di questa "Biblioteca dell'economista" con nomi certamente molto autorevoli: siamo arrivati niente meno che all'ottava serie, che è appunto in corso.

In questo volume io ho provato non a colmare una lacuna che resta esattamente come prima, ma a dire qualche cosa, a portare qualche materiale di conoscenza sul pensiero economico fra le due guerre mondiali, su cui effettivamente sappiamo poco. C'è poca letteratura, poca bibliografia su questo tema, io ho provato anche ad interrogare alcuni protagonisti viventi di quel periodo e ho sempre notato un atteggiamento ancora non sereno, di una certa preoccupazione, quasi che questo periodo sia da mettere fra parentesi. Uno dei nostri economisti, Paolo Sylos Labini, che ha studiato a Roma tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta, mi diceva: "Ma in Italia c'era poi il corporativismo che era veramente un disastro proprio per noi giovani che volevamo studiare la teoria economica come Dio comanda, meno male che io sono andato poi negli Stati Uniti, dove ho conosciuto Schumpeter, uno dei più grandi economisti del nostro secolo e finalmente mi è sembrato di respirare un'altra aria". Tutto questo nonostante che il maestro di Sylos Labini in Italia, Alberto Braglia, fosse uno dei migliori economisti, come Sylos Labini stesso ci ha mostrato in diversi dei saggi biografici pubblicati nel corso degli anni.

Quindi da parte degli stessi protagonisti nei confronti di questo periodo c'è quasi un atteggiamento di insofferenza; esso viene sentito come un qualcosa da accantonare, da dimenticare. Le ragioni sono tante, sono ragioni naturalmente di indole immediatamente politica. Il regime fascista in-

\* Conferenza tenuta il 10 marzo 1990 nell'Aula Magna del Rettorato della Università degli Studi di Ancona. Correzione redazionale del testo della trascrizione, non rivisto dall'Autore.

tervenne in modo abbastanza pesante anche sulla cultura economica. Nel 1937 la dizione stessa di "Economia politica" a livello universitario fu cambiata in "Economia politica corporativa". Questo era già un programma: non si dovevano insegnare quindi soltanto le leggi, la teoria economica e le sue applicazioni, ma si doveva in particolare porre l'accento sul corporativismo.

Ora vedremo un momento quali frutti ha dato questa intromissione pesante del potere politico su una disciplina che era sì accademica, universitaria, ma all'interno della quale era possibile da parte degli spiriti liberi condurre una discussione scientifica senza interferenze politiche. Certo questo mondo non deve essere stato lieto di questa trasformazione. Si può anche capire come attraverso questa trasformazione dell'etichetta della materia, da "Economia politica" a "Economia politica corporativa", sia passato anche tanto ciarpame. C'era a quei tempi un istituto molto discutibile, la chiamata per chiara fama dei professori, attraverso il quale molti gerarchi si sono improvvisati professori di economia, alcuni certamente non spregevoli, penso a Giuseppe Bottai, che era indubbiamente una delle teste migliori del fascismo, ma certo la sua chiamata all'insegnamento senza l'iter dei concorsi a cattedra fu una situazione non limpida.

Quindi il clima di intesa fra il regime e questa disciplina che si prestava a tante manipolazioni da parte del potere politico del tempo certamente era fatto per scoraggiare i migliori ingegni che, per quanto fu possibile, cercarono di conseguire delle borse di studio per l'estero, specialmente verso l'Inghilterra prima e gli Stati Uniti poi. Fino alla fine degli anni Trenta i migliori giovani economisti, naturalmente in numero ristretto, avevano la possibilità di aggiudicarsi delle borse di studio dette Borse Rockefeller, che consentivano ai vincitori di risiedere negli Stati Uniti per due anni dopo un breve periodo in Inghilterra, prevalentemente alla London School Economics, considerata a quel tempo sede privilegiata e ponte di passaggio naturale. La London School era una istituzione composta principalmente di economisti liberisti, sostenitori cioè dell'esigenza di lasciare libero spazio al mercato e quindi in polemica più o meno aperta con la scuola che si stava formando a Cambridge.

A Cambridge negli anni Trenta si stava formando la Scuola Keynesiana, così definita appunto dal nome di John Maynard Keynes, forse il più rappresentativo economista anglosassone di questo secolo. Naturalmente l'impostazione keynesiana aveva delle implicazioni molto importanti anche da un punto di vista di politica economica, forse anche di politica generale, suggerendo interventi, spesso anche molto consistenti, dello Stato negli affari economici e soprattutto nel mercato.

In Italia Keynes fu molto letto, anzi una delle mie ipotesi che anticipo è che non è giusto considerare il pensiero economico italiano tra le due guerre come un pensiero provinciale, ristretto: la mia ipotesi è che, nono-

stante le gravi interferenze politiche, nonostante che il clima culturale fosse certamente poco favorevole ad una apertura internazionale, almeno i migliori centri di diffusione del pensiero economico continuarono a mantenere rapporti con l'estero. Però, in che modo? Se andiamo a vedere fra gli economisti italiani quelli di maggior valore, mettendo per un attimo da parte quelli chiaramente compromessi con il fascismo, possiamo osservare che gli spiriti liberi, gli economisti che credevano alla loro missione di scienziati, di docenti, senza interferenze e condizionamenti, notiamo che in sostanza questi economisti erano in prevalenza economisti liberali, appartenenti a quell'area intellettuale tollerata dal regime, quella appunto liberale (pensiamo a Croce per la filosofia ed a Einaudi per le scienze economiche), mentre il comunismo e così anche il socialismo più riformista, i partiti politici e tutte le correnti ideali potevano emergere solo in modo molto larvato.

Luigi Einaudi, autore verso il quale provo una grande simpatia, era un uomo formatosi culturalmente nell'Ottocento, anche indipendentemente dalla data anagrafica (era nato nel 1874). Era un uomo con i piedi saldamente fissati nel secolo XIX, che spesso rievoca come una età dell'oro, in cui la gente lavora, gli operai si formano una coscienza civile, politica, anche attraverso il conflitto sociale, i datori di lavoro non sono dei monopolisti, quindi prevalentemente piccoli imprenditori sulla cui attività lo Stato interviene il meno possibile, solo per assicurare servizi efficienti. Einaudi è legato alla visione di una società dominata dall'automatismo dei rapporti economici internazionali basati sul sistema monetario aureo, cioè sul mitico *gold standard*, di cui diceva tanto male Keynes, che era contrario al mito che l'oro potesse risolvere con la sua funzione di *medium* degli scambi internazionali ogni problema di eventuale squilibrio attraverso meccanismi automatici affidati al mercato. La visione dell'economia che aveva Einaudi era quindi incompatibile con quella di Keynes e della sua scuola: era una visione basata sul libero mercato, sugli operatori economici (consumatori o produttori, lavoratori o datori di lavoro) che, attraverso la concorrenza vista non tanto come una semplice concorrenza di mercato, ma come una competizione quasi darwiniana, in senso buono, per la vita, avrebbe assicurato, attraverso la selezione dei migliori, anche il massimo benessere sociale, la massima soddisfazione della collettività. Ciascuno, perseguendo naturalmente in modo legittimo il proprio tornaconto, avrebbe, secondo questo pensiero, contribuito a migliorare la situazione complessiva della società (la cosiddetta "mano invisibile").

Contro questi concetti si batteva Keynes, che ha caratterizzato tutta la sua battaglia politica in questo senso: sfatare il dogma della "mano invisibile", sfatare le leggende di un Ottocento meraviglioso cui si doveva, dopo le brutture della prima guerra mondiale, fare ritorno. Keynes, al contrario di Einaudi sosteneva che tornare indietro non era possibile, perché l'odierna

situazione era cambiata. Nell'Ottocento si concepivano salari flessibili, il mercato del lavoro era ipotizzato come un mercato di una qualsiasi altra merce, legato al gioco della domanda e dell'offerta. Secondo tale teoria, il mercato avrebbe determinato il salario che consente l'occupazione massima, cosicché chi non lavora non vuole lavorare e la disoccupazione è prevalentemente una disoccupazione volontaria, imputabile a chi non vuole lavorare ad un saggio salariale di mercato. Keynes, con discorsi complessi che non è naturalmente il caso qui di riportare, dimostra che la realtà economica era invece completamente cambiata, che i salari non erano affatto flessibili, ma rigidi verso il basso. Il sistema, continuava Keynes, non consentiva ai salari di oscillare liberamente fino a raggiungere quel mitico salario di equilibrio di mercato, che consente a tutti di lavorare. In questo schema occorre tener conto dell'azione dei sindacati, delle forze economiche e del fatto che i salari non sono, sostanzialmente, elastici, ma vischiosi.

I discorsi contro cui si batteva Keynes erano portati avanti da quegli economisti che affondavano le loro radici nel XIX secolo: in altre parole erano gli economisti inglesi, e non solo (ad esempio anche quelli austriaci che l'*Anschluss* costrinse ad emigrare in Inghilterra) legati alla London School. Essa diventa la sede preferita anche per gli economisti italiani antifascisti di cultura liberale, che cercano una alternativa al corporativismo fascista, in cui lo Stato è tutto e l'individuo poco. In Inghilterra questi italiani respiravano un'aria diversa, di tipo liberale, che si assommava anche ad un clima di grande tolleranza, rispetto ed anche di alto livello scientifico, quale è appunto quello che Londra in quegli anni formava. Oxford, ma soprattutto la Cambridge di Keynes, è vista già un po' come il luogo di una setta chiusa, in cui Keynes è il *deus ex machina*: ci sono poi i più giovani, gli economisti che si formano alla scuola keynesiana e poi seguono vie proprie, diventando grandi economisti.

A questi italiani che vengono dall'Italia fascista, dominata dal culto dello stato, dell'intervento statale e dalla negazione del mercato, per quanto strano possa sembrare a noi oggi, il clima pur elevato culturalmente di Cambridge, non corrisponde alle loro aspirazioni. Nelle lettere che questi giovani economisti più o meno noti (ricordiamo tra essi il futuro ambasciatore italiano a Washington Sergio Fenoaltea) inviano a Luigi Einaudi, viene espressa grande ammirazione per Londra, mentre viene riportata la difesa critica e intollerante dei sostenitori di Keynes. In queste lettere la Scuola Keynesiana, in seguito molto mitizzata, appare come già vecchia.

Dopo la caduta del fascismo, quando si trattò di ricostruire l'Italia, non si poteva che fare riferimento a personaggi come Einaudi, anche perché la loro posizione politica era stata nettamente antifascista. Einaudi diventa così prima ministro e poi presidente della Repubblica.

Tra il '45 e il '55 quindi possiamo riscontrare la forte presenza di questi economisti di idee radicalmente liberiste. Ricordiamo ad esempio Giovan-

ni De Maria, presidente della commissione di studio dell'economia al Ministero della Costituente, cui dobbiamo volumi importantissimi in settori come quelli del lavoro, dell'agricoltura, dell'industria. Altro economista di punta in questi anni fu Iannaccone, amico e collega di Luigi Einaudi che lo nominò senatore a vita.

Non possiamo qui non ricordare Epicarmo Corbino, economista minore, ma ricordato perché, come ministro del Tesoro, impedisce il cambio dei biglietti (nel 1946 si era cercato di operare il cambio della moneta, come avevano fatto altri paesi europei a cominciare dalla Francia, anche per tassare le ricchezze liquide dei privati non rifluite nel sistema bancario), attraverso una tattica del rinvio. Corbino era contrario a questa operazione perché riteneva che essa potesse risultare fonte di disturbo per il ceto medio risparmiatore, nell'ottica di ricostruire l'economia italiana in una chiave di continuismo con il prefascismo.

Il fascismo, secondo questa posizione, doveva essere considerato un brutto momento della vita politica italiana, una grave malattia dalla quale però si era ormai guariti, e dopo la quale bisognava riprendere tutte le caratteristiche, anche quelle economiche, dell'Italia prefascista. I pilastri intellettuali di questa posizione furono posti, come è noto, da Benedetto Croce, in polemica con Ferruccio Parri.

Se Croce ebbe una funzione importantissima come intellettuale, Luigi Einaudi non fu da meno, anzi esercitò una maggiore influenza in questo ambito, in quanto dal '45 al '47 fu Governatore della Banca d'Italia, esercitandone le funzioni in modo pieno e geloso delle sue attribuzioni, tanto che quando si pose il problema dell'eventuale posizione di incompatibilità tra la sua carica di Governatore e quella di membro della Costituente affermò che tale conflitto di interessi non esisteva, ottenendo il pieno appoggio di De Gasperi.

Questi economisti di tradizione liberista (che, occorre ricordarlo, erano pochi), non compromessi col fascismo, esercitarono un influsso che spiega tante scelte della politica economica ed istituzionale di quegli anni, anche perché le altre posizioni si sentivano in inferiorità. I cattolici, ad esempio, non avevano una propria tradizione economica di lungo periodo, a parte la figura di Toniolo, pioniere del cristianesimo sociale. C'era l'Università Cattolica che, effettivamente, durante il fascismo riuscì a sviluppare una scuola di economisti e scienziati sociali abbastanza rilevante, che rappresenta un po' l'eccezione alla regola.

Negli anni '30, ad esempio, la rivista dell'Università Cattolica "Rivista internazionale di scienze sociali", nata alla fine dell'Ottocento col nome di "Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie", sotto la guida di Amintore Fanfani, giovane, ma dinamico professore di Storia delle dottrine economiche, da rivista pesantemente confessionale comincia a cambiare, con l'inserimento di autori non identificabili confessionalmente, ma

assai rappresentativi del pensiero economico di quegli anni.

Negli anni del fascismo alcune riviste che avevano un passato molto glorioso vanno invece un pochino decadendo. Uno dei casi più tipici è quello del "Giornale degli economisti", per molto tempo la rivista economica per eccellenza. Passato attraverso diverse fasi, partendo dal 1875 anno della sua nascita, arriva a Roma nel 1890 e conosce lì la sua stagione migliore. Tra gli altri vi pubblicano i loro contributi personalità come Pareto, i cui principali scritti escono sul "Giornale degli economisti", la cui anima è Maffeo Pantaleoni che, tra il 1890 e la sua morte è praticamente l'economista italiano più rappresentativo, dato che Pareto, come è noto, risiede in Svizzera e poi pian piano rallenta i suoi interessi per l'economia pura per volgersi alla sociologia. Il "Giornale degli economisti" è una rivista completa, sia per il grande spazio che dà alla teoria economica, sia per lo spazio non indifferente destinato al dibattito politico.

Questa rivista, nella quale Benedetto Croce aveva pubblicato il principale suo contributo sull'economia, durante il fascismo conosce il suo periodo di crisi, un po' per ragioni cronologiche, un po' perchè molti dei suoi illustri collaboratori muoiono (Pareto nel 1923, Pantaleoni nel 1924) o si ritirano per ragioni politiche, come De Viti De Marco che nel 1931 perde la cattedra perchè insieme ad altri 12 colleghi si rifiuta di prestare il giuramento di fedeltà al regime fascista. Cambiano quindi le persone alla guida della rivista, ed esse non riescono a colmare il vuoto di queste personalità.

Per quanto riguarda la realtà dello studio e dell'insegnamento della economia in Italia in questi anni del periodo fascista, effettuando una ricerca che non voglio certo esporre in questa sede, ho potuto infatti riscontrare alcuni fatti un po' sconcertanti. Anzitutto, per quanto riguarda il numero degli insegnanti, il regime fascista non lo ha affatto aumentato, mentre d'altro canto sono state aumentate le Facoltà, come quelle di Scienze Politiche che, negli intenti del regime, dovevano essere le fucine dei quadri del fascismo. Questo progetto si riflette nella organizzazione di queste Facoltà: a Roma, dove viene istituita una Facoltà di Scienze Politiche, questa viene riempita di gerarchi: De Stefani, Acerbo, per citare alcuni dei più famosi. Questa Facoltà diventa quindi subito molto schierata, ma nello stesso tempo anche poco significativa dal punto di vista scientifico.

Anche le Facoltà di Economia e commercio che vengono riformate non decollano con la sola eccezione di quella di Roma, che, con Enrico Barone al principio e poi con illustri statistici e demografi, cresce in una notevole misura. Le altre Facoltà di Economia e Commercio sono dominate soprattutto da contabili, da ragionieri, insomma da insegnanti di discipline cosiddette professionali. Infatti, fino a pochi decenni fa, a maggior ragione durante il fascismo, queste facoltà erano di tipo tecnico, subordinate a quelle di Giurisprudenza dove si svolgeva la quasi totalità della formazione economicistica. Recente è infatti lo sviluppo delle Facoltà di Economia

e Commercio come sedi di ricerca strettamente economica. A Giurisprudenza in quegli anni erano i migliori economisti: a Roma Umberto Ricci, a Torino Luigi Einaudi, a Milano Bresciani Turrone, a Genova Cabiati e così via.

Io ho individuato in questi anni una figura che mi sembra meritevole di studio, quella di Gustavo Del Vecchio, economista insigne che per anni ha insegnato in varie sedi universitarie, principalmente a Bologna e alla Bocconi di Milano poi, nel dopoguerra, anche a Roma.

Come organizzatore, è stato per molti anni direttore del "Giornale degli economisti" che, pur in leggero declino, mantiene la sua posizione di priorità tra le riviste scientifiche italiane. Come organizzatore di cultura, gli si deve la partecipazione, diciamo indiretta, come eminenza grigia, a quella operazione culturale di primo ordine che è stata la "Nuova collana di economisti stranieri e italiani" della UTET, cominciata nel 1932 e che finisce le sue pubblicazioni nel 1937.

Siamo negli anni più forti del fascismo, gli anni, direbbe De Felice, del consenso: ebbene, nonostante questa collana fosse formalmente diretta da due personalità indubbiamente fasciste, Giuseppe Bottai e Celestino Arena, essa rappresenta un contributo scientificamente autentico in quegli anni che non consentivano un così serio aggiornamento economico. Del Vecchio, come risulta da inediti suoi che il Prof. Zanni di Firenze sta pubblicando, ebbe rapporti con Schumpeter e con grandi economisti stranieri, da cui risalta l'importanza che Del Vecchio ebbe nella formazione scientifica economica italiana di quegli anni. Non a caso Schumpeter fece tradurre in tedesco un libro di Del Vecchio. D'altra parte quest'ultimo fu uno degli autori che introdusse il pensiero schumpeteriano in Italia.

Credo che molte delle indicazioni metodologiche sviluppate in questi anni da Del Vecchio siano risultate molto feconde. Innanzitutto Del Vecchio, che pure è nato nel 1883, quindi non giovanissimo neppure negli anni '30, si dichiara insoddisfatto dello stato dell'economia pura. Egli stava lavorando per saltare, per così dire, da una concezione meramente statica dell'equilibrio economico, che Schumpeter chiama flusso circolare, in cui tutto si riproduce senza però l'esistenza di un prodotto netto, per capire come si passa da una situazione di perfetto equilibrio stazionario ad una situazione dinamica, che dobbiamo per forza capire, altrimenti l'economista non si rende conto della realtà. Su questo punto, Del Vecchio sostiene che Pareto, al momento in cui si è accorto delle difficoltà, diciamo analitiche, di adattamento del suo modello di equilibrio economico generale ad una realtà in trasformazione, ha accantonato l'economia pura passando alla sociologia, affermando così che la strada fino ad allora battuta era sì passibile di ulteriori affinamenti, ma non era in grado di aggredire realisticamente la realtà sociale. Bisognava invece rimanere sempre nel campo della economia, dove ci si trova davanti ad un bivio: o la strada storicista, come prati-

cata dai tedeschi della scuola storica, che però arrivano al limite estremo di negare significato a qualsiasi legge economica, o la strada marxista, della contestazione complessiva della cosiddetta teoria economica borghese.

Su questi punti Del Vecchio in Italia ha una funzione parallela a quella svolta da Schumpeter nei paesi di lingua tedesca prima ed anglosassoni poi. Forse il vero limite di Del Vecchio, certo non ascrivibile a lui, è il suo essere rimasto in Italia, avendo così una eco necessariamente ridotta, pur avendo battuto su questioni estremamente vitali.

Del Vecchio aveva anche una concezione molto interessante della storia del pensiero economico. Egli presenta in modo problematico lo sviluppo della scienza economica come uno sviluppo di possibilità, un cammino legato alle scelte fatte dagli economisti, all'uso di un linguaggio piuttosto che un altro. Questa impostazione mi sembra promettente, perché consente di superare dispute a volte puramente nominalistiche. Tale atteggiamento Del Vecchio lo tenne anche nei confronti di Piero Sraffa, uno dei più grandi economisti italiani recenti, quasi più inglese che italiano, perché, formatosi a Cambridge, dal 1926 risiedette stabilmente in Inghilterra. Sraffa tra '24 e '25 pubblica due importanti lavori di critica della teoria marshalliana dell'impresa, che, senza scendere in particolari, è una critica al cuore della teoria marginalista dell'impresa. Del Vecchio si mostrò molto interessato alle posizioni di questo economista non ancora trentenne, e si pose di fronte alle posizioni di Sraffa in un atteggiamento prudente e conciliante, ma nello stesso attento alle questioni di linguaggio: occorre rendersi conto, diceva Del Vecchio, di quanto il linguaggio ricardiano cui Sraffa in sostanza si rifaceva, potesse essere compatibile con il linguaggio marginalista.

Del Vecchio, grande operatore di cultura, uomo di visione internazionale, non era però tutta la scienza economica italiana, che in questo periodo fu afflitta dal peso del corporativismo che mi pare difficile poter riabilitare. Una cosa infatti è ammettere l'opportunità che lo Stato intervenga nell'economia in qualche misura, un'altra è teorizzare, come facevano i corporativisti, lo Stato come ente mitico chiamato a chissà quali funzioni.

Se la maggior parte degli scritti corporativi sono decisamente scritti puramente accademici e non contributi effettivi, la parte restante è senz'altro più seria. Bisogna rifarsi però al gruppo di economisti non fascisti: penso a Einaudi, Breglia, Masci, ad altri economisti ora dimenticati, che cercavano di tradurre il corporativismo, di cui tra l'altro nessuno aveva ben capito l'essenza reale, in termini di teoria economica, arrivando a conclusioni un po' scoraggianti per un corporativista, dato che in sostanza il corporativismo non è un nuovo sistema economico o una nuova teoria economica, non essendo altro che una creazione di mercati diversi dalla concorrenza perfetta, quindi oligopolistici o di vario tipo.

Occorre ricordare poi che i migliori tra i giovani che si occupavano di corporativismo sono poi diventati sostenitori anche nel dopoguerra della

pianificazione. Quindi il corporativismo è stato in Italia uno dei modi per veicolare concetti di pianificazione economica: non si poteva parlare naturalmente di pianificazione sovietica, anche perché se ne sapeva poco; esistevano però le esperienze di pianificazione dei paesi scandinavi, il *welfare state* di Roosevelt negli Stati Uniti, che, attraverso il corporativismo venivano diffusi. Quindi, pur con le dovute precauzioni, possiamo leggere il corporativismo come uno strumento che in una qualche misura ha consentito un certo svecchiamento del livello informativo della cultura economica in quegli anni.

Per concludere questa conversazione, vorrei richiamare brevemente una questione che ho esaminato più da vicino, lavorando tanti anni su Einaudi, il famoso rapporto Einaudi-Croce su liberismo e liberalismo su cui, tra l'altro, si è scritto tanto, perché è un caso, forse l'unico in Italia, in cui il confronto tra un economista ed un filosofo ha prodotto qualche frutto. Ne accenno in questa sede perché il dibattito è venuto sviluppandosi appunto negli anni '30-'40, a testimonianza che, nonostante il fascismo, rimaneva ancora l'esigenza di un dibattito intellettuale libero.

Per Croce l'economia è la categoria filosofia dell'utile, concetto questo che non corrisponde affatto alla scienza economica come noi la intendiamo, dato che l'economia dell'utile di Croce è assolutamente assorbita dalla politica, cosicché per Croce il più riuscito manuale di economia sarebbe stato certamente il *Principe* di Machiavelli, dato che in questa opera si studia l'utile, si studiano i comportamenti che hanno una immediata possibilità di realizzazione da parte del politico. L'utile crociano va molto al di là dell'utile inteso dalla scienza economica, abbracciando la sfera politica che per quella va intesa a parte.

Einaudi e Croce partono quindi da due concezioni molto diverse: nel 1928 il filosofo scrive un saggio, *Liberismo e liberalismo*, in cui afferma che, dato che la concezione dell'economia (la sua concezione) è così ampia, un tutt'uno con l'operosità umana, l'importante è che l'uomo sia libero di agire. Poco rilevante è invece se agisca in un sistema collettivistico o liberale. Einaudi insorge contro questa posizione, affermando che la scienza economica deve svilupparsi necessariamente entro un contesto istituzionale che la favorisca, quindi il collettivismo non è certamente lo stato ideale. Occorre far notare che qui Einaudi parla di comunismo, ma dobbiamo leggere nelle sue parole anche una critica al regime fascista.

La posizione di Croce nei confronti della Russia sovietica, lui decisamente più conservatore di Einaudi, era più pragmatica di quella di quest'ultimo, in quanto Croce sosteneva che per giudicare la Russia non bisognava basarsi sulla ideologia che permeava la struttura del paese, ma sui fatti, contrariamente alla posizione di Einaudi, per il quale chi sbaglia teoricamente non può che sbagliare praticamente. Croce quindi, pur essendo antisocialista, ha una posizione meno intransigente e più articolata sul pro-

blema, che ha fatto sì che possiamo osservare come diversi suoi allievi siano in seguito diventati comunisti, mentre Einaudi non ha avuto veri e propri allievi che si siano in seguito portati su posizioni comuniste. Einaudi, al contrario di Croce, era portatore di una impostazione che al massimo può tollerare posizioni radicali, non certo di natura collettivistica.

Io credo quindi che gli anni fra le due guerre debbano essere analizzati per il pensiero economico italiano, considerando la presenza di questi personaggi, più o meno illustri, che, non fascisti, cercarono di elaborare in maniera autonoma un proprio pensiero adeguato alla realtà in trasformazione, ma non adeguato alla marea montante del conformismo fascista. Dobbiamo tenere presente questa realtà quando ci avviciniamo allo studio della storia del nostro dopoguerra, che è da leggersi non a senso unico, ma come una risultante di una serie di compromessi, non nel senso deteriore del termine, anche culturale fra le varie aree di pensiero, di cui questa liberale democratica ha avuto all'inizio una grossa importanza. In conclusione, riprendendo un po' quanto Croce diceva riferendosi al '600, credo di poter dire che questi vent'anni del regime fascista dal punto di vista della riflessione economica e sociale offrono materiale di studio interessante, anche se forse tale studio potrà essere condotto con il necessario distacco solo dalla nuova generazione di studiosi.

MAURO LAENG

## PRESENTAZIONE DELL' "ENCICLOPEDIA PEDAGOGICA"\*

Vivamente ringrazio l'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti e particolarmente il suo presidente, per avermi offerto l'occasione di questo incontro sul tema indicato, cioè la presentazione della "Enciclopedia pedagogica". Ho già avuto occasione di parlare in questa stessa sala altre due volte, una volta per celebrare una grandissima marchigiana, Maria Montessori, ed un'altra ancora per assistere invece ad un animatissimo dibattito sui programmi della scuola elementare. Quindi conosco già la scuola marchigiana, i suoi rappresentanti, è per me motivo di piacere e di onore incontrare questa sera diciamo una «crema» scelta di coloro che rappresentano, nell'ambito della stessa scuola anconetana, un particolare interesse verso l'approfondimento culturale dei temi pedagogici.

Dei 500 autori che hanno collaborato all'Enciclopedia in questo decennio, una quindicina sono marchigiani o di nascita o di residenza o di lavoro, altri dieci hanno intrattenuto, prima o dopo, rapporti incrociati con le Università viciniori, a cominciare da Urbino. Molti colleghi marchigiani si sono trovati poi per ragioni di sviluppo di carriera, di collaborazione, più o meno impegnati anche in altre sedi che vanno da Ferrara a Perugia e a Pescara, e quindi la presenza, l'*actio in distans* diciamo marchigiana, si è fatta avvertire anche al di fuori degli stretti confini amministrativi della regione, e quindi io debbo compiacermi di questo largo contributo e devo esprimere un grazie particolarmente cordiale a quei colleghi collaboratori che ci sono stati comunque vicini e che questa sera hanno voluto con sacrificio personale essere qui presenti. A loro devo un grazie particolarmente caloroso.

Diciamo che io sarei molto imbarazzato, intimidito alla prospettiva di presentare l'Enciclopedia che reca il mio nome come direttore se questa tentazione, questo peccato di presunzione non fosse prontamente sollevato dal fatto che, come ricordava introducendo il presidente, in realtà io non presento la mia, ma l'opera di 500 colleghi che appartengono a parecchie università non solo italiane, ma di molti altri paesi. Abbiamo ben sette università tedesche che hanno dato contributi; abbiamo università britanniche, francesi, canadesi, americane, dell'America latina; abbiamo anche

\*Conferenza tenuta ad Ancona il 17 marzo 1990 presso l'Aula Magna della Facoltà di Economia e Commercio dell'Università degli Studi di Ancona, Palazzo degli Anziani.

dei colleghi del Sud Est asiatico e del Giappone. L'enciclopedia quindi rappresenta un contributo «corale» secondo i meridiani e i paralleli, che investe esperienze culturali di genti e paesi diversi.

In questo senso io metto da parte le titubanze nel presentare l'opera, in quanto la ritengo soprattutto un'opera collettiva di vasto respiro, e devo dire qualche cosa in aggiunta a quanto è stato detto all'inizio. È vero che l'Enciclopedia si presenta soprattutto al pubblico per il carattere cospicuo delle sue caratteristiche materiali esteriori, sei volumi di quasi settemila pagine, con oltre mille illustrazioni e 20.000 citazioni bibliografiche, oltre tutto quanto il nostro presidente ha detto pocanzi. Ma secondo me queste caratteristiche materiali esteriori sono soltanto da intendere come gli indizi di una sostanza interiore e di significati più profondi.

Non è casuale che intorno a una impresa di questo genere si siano trovati colleghi di tanti paesi, e non è un caso che essi rappresentino non la sola pedagogia in senso stretto, ma insieme con essa tutte quelle scienze dell'uomo che all'educazione arrecano contributi talvolta decisivi. Una Enciclopedia, come dichiara nella sua ambizione il titolo, è una specie di rappresentazione sintetica della cultura universale. Quando al termine enciclopedia si aggiunge però un aggettivo che la specifica (si può parlare di enciclopedia filosofica, enciclopedia giuridica, di enciclopedia teologica, o nel caso nostro di enciclopedia pedagogica), il riferimento alle mille forme attraverso le quali si atteggia il sapere, o i saperi, al *globus intellectualis* che tutto attorno è di 360 gradi, non è più un riferimento casuale, disorganico, fortuito, aggregativo, che ha pericolose caratteristiche di divergenza o peggio, di una disordinata fuga, ma al contrario costituisce invece un grosso sforzo per ricondurre alla unità tutti quegli apporti che da ogni lato pervengono. Come una enciclopedia teologica, o filosofica, o giuridica hanno una chiara, esplicita «dominante» che non esclude però gli apporti e i contributi di tutte le forme del sapere, ma li riferisce in maniera costante al tema fondamentale, così è della pedagogia. Ma forse il caso della pedagogia presenta le stesse caratteristiche or ora accennate in maniera particolarmente delicata, per una ragione che appare immediatamente, cioè perché l'educazione è un fenomeno estremamente complesso.

L'educazione che segue il piccolo dell'uomo dalla nascita, potremmo dire anzi, dal periodo che precede la nascita, fino all'adolescenza e alla giovinezza che introducono all'età matura, continua negli sviluppi ulteriori attraverso le forme dell'educazione permanente o ricorrente, fino alla terza età. La pedagogia investe tutta la vita dell'uomo: non solo nel senso longitudinale e cronologico che ho detto testé, ma anche nel senso delle dimensioni verticali giacché la crescita dell'uomo è così veloce, prodigiosa soprattutto nei primi anni, e coinvolge la realtà biologica, psicologica, delle relazioni sociali, e attraverso i molteplici riferimenti alla cultura, quella della storia della civiltà nella sua interezza. Ecco perché è difficile fare pedago-

gia senza in qualche modo confrontarsi con tutte le forme del sapere, cercando in esse quello che viene a significare apporto o arricchimento alla formazione della persona singola, e attraverso il dialogo o il colloquio, alla formazione della società della cultura e della civiltà.

Dunque la scelta del titolo del nostro lavoro come Enciclopedia *pedagogica* ha un significato direi critico e strategico ben preciso. Qualcuno dei miei colleghi, interpellandomi sul significato dell'opera, mi ha infatti chiesto come mai io non la avessi intitolata Enciclopedia delle *scienze dell'educazione*; io ho risposto di avere scelto invece la denominazione Enciclopedia pedagogica per una esplicita presa di posizione su una questione di fondo. La pluralità degli apporti; la interdisciplinarietà, o come qualcuno preferisce dire la multidisciplinarietà è infatti fuori questione, ma secondo me (e questa non è una opinione soltanto soggettiva ma è confortata appunto dal lavoro che in questi dieci anni ho fatto con tanti colleghi di tanti paesi), si tratta di una pluralità di punti di vista che non fa venire meno il prevalere di una zona unitaria, di una riflessione fondamentalmente unica sulla natura e sul destino umano, visti particolarmente nel momento delicato della crescita e del rapporto di questa con l'intera società e storia umana.

In altre parole io credo che la molteplicità delle scienze dell'educazione debba essere ricondotta sotto l'unità di un discorso che si fa riflessione calibrata, precisa, sulle conclusioni, le conseguenze, gli apporti, i risultati che ognuna delle scienze può arrecare, ma di fronte direi a una sorta di giudizio superiore, che indubbiamente ha le sue storiche radici in una tradizione filosofica, ma che si sviluppa e si articola come disciplina autonoma, così da trovare un proprio ubi consistam, una propria fisionomia, una propria unità epistemologica.

Negli ultimi dieci anni si è molto discusso su questa prospettiva unitaria, e qualche professore di pedagogia anche in Italia ha ritenuto che oggi forse per la pedagogia filosofica sia tramontata l'epoca d'oro. Qualche collega si fa a prospettare l'ipotesi di una pedagogia come scienza «empirica» dell'educazione, qualche altro preferisce, come dicevo, ritenere che si tratti soltanto di una unità, come posso dire «federativa», una unità che si realizza sul piano funzionale, ma che sostanzialmente è fatta di tanti tasselli, di tanti colori, ognuno dei quali conserva la propria identità. Io ho dovuto accogliere nell'enciclopedia, come dirò fra poco, tutte le posizioni, tutte le opinioni critiche e quindi ho fatto posto anche ad autori che sostenevano alcune di queste idee divergenti, ma personalmente (e con me la maggioranza degli autori si è trovata d'accordo), ho ritenuto che quali fossero le origini di certi termini e quindi anche la corretta impostazione scientifica che si doveva dare, essi alla fine dei conti dovevano sottoporsi al giudizio superiore della riflessione critico-teoretica sull'educazione, e quindi salvaguardare l'unità della prospettiva che l'antico, diciamo, glorioso nome di pedagogia



ha serbato nei secoli.

Indubbiamente una scienza progredisce nel corso della sua storia, e un indizio non secondario di questo suo progresso è il fatto che essa si doti di un linguaggio suo proprio. A chiunque scorra un libro di botanica o di zoologia non sfugge che queste discipline, per esempio, hanno raggiunto un elevato livello di specializzazione di cui è indizio non secondario il fatto di avere appunto creato un proprio vocabolario ricchissimo. Non alludo soltanto alla denominazione delle specie botaniche e zoologiche che sono come ognuno sa parecchie centinaia di migliaia, anzi milioni, ma c'è anche un cospicuo glossario di termini semplicemente scientifico-tecnico che non hanno ancora a che fare con le denominazioni tassonomiche, che da soli testimoniano dell'altro sviluppo di queste ricerche. Già all'epoca di Linneo o di Cuvier queste discipline erano molto cospicue. Al loro confronto, direi, la pedagogia fa un pochino la figura della Cenerentola; il lessico specifico della pedagogia, quello che si riferisce a termini inequivocabilmente suoi, come educazione, istruzione, insegnamento, apprendimento, ecc. consta di poche dozzine, se ci riferiamo a quella che era la cultura pedagogica fino all'inizio di questo secolo. E allora la rilevazione di un vocabolario specifico assume anche il significato di un controllo circa la maturità di sviluppo della disciplina.

In realtà la pedagogia può opporre a questa esigenza una controservazione di grande peso, e cioè che essa si è sempre servita non soltanto di un lessico specifico abbastanza ristretto, appartenente al «nocciolo duro» della teoresi forte che la contrassegna e la definisce, ma anche di un vasto lessico associato. Io parlo di lessico «associato» a proposito di tutti quei termini che appartengono indubbiamente a buon diritto alla riflessione pedagogica ma non di meno appartengono alla ricerca autonoma in altri campi dello scibile. Poc'anzi accennavo al termine «apprendimento», credo che non vi sia dubbio alcuno sul fatto che il termine «apprendimento» sia un termine di interesse pedagogico, ma è altrettanto vero che il termine apprendimento è uno dei più grossi temi che sono stati affrontati dalla psicologia sperimentale o dalla psicologia dell'età evolutiva. Lo stesso potrebbe dirsi di altri vocaboli che hanno un ruolo primario nel discorso scientifico della pedagogia, ma che sono in qualche modo fungibili, mutuabili anche nei confronti di altre discipline.

A tutto questo si deve aggiungere un'altra considerazione, che non è di poco conto soprattutto per l'impresa enciclopedica, ed è che accanto a questo sviluppo del lessico specifico e dei lessici associati delle discipline convergenti sta lo sviluppo storico delle discipline considerate. In altri termini non abbiamo a che fare solo con una pedagogia «fissata» una volta per tutte, definita per l'eternità, ma abbiamo anche a che fare con quello che è stato il travaglio di sviluppo e di crescita di una riflessione sull'educazione che è cominciato molto lontano. A non voler spingere l'indagine fino al

mondo orientale e biblico (ma l'Enciclopedia lo fa) basterebbe riferirsi a quella che è stata la crescita della disciplina dai Greci ai Romani e poi su su fino al Rinascimento, all'Illuminismo e ai nostri giorni. Mentre noi dobbiamo considerare nella «sincronia» sistematica le varie discipline teoretiche che sono fra di loro logicamente connesse, da altro lato dobbiamo anche considerare questi temi secondo un asse «diacronico», cioè nel loro sviluppo temporale.

Indubbiamente la pedagogia che poteva essere pensata dalle *Vite parallele* di Plutarco che sono state a lungo un modello insuperato di una pedagogia parentica (edificante) che additava nei modelli di personalità eccezionali ciò che doveva essere imitato, non è la stessa pedagogia che si afferma in maniera addirittura rivoluzionaria con Rousseau, che accantona tutti i modelli e vuol trovare invece nella spontaneità interiore del fanciullo tutte le sue possibilità di crescita, che l'ambiente molte volte più che contribuire a sviluppare piuttosto guasta. Direi che fra la pedagogia imitativa, esemplaristica di un Plutarco e la pedagogia spontaneistica di un Rousseau, c'è tutta la differenza di epoche storiche lontane. Sono proprio questi contrasti di luce ed ombra che mettono in evidenza le componenti eterne, potrei dire, della educazione, come qualche cosa che muove da esigenze «endogene» ma si incontra con anche influenze «esogene» dall'esterno. Sono infinite le sfumature, nella storia dell'educazione. Pensiamo a quella che è stata l'educazione basata soprattutto sulle virtù civiche dei greci, ateniesi e spartani, o dei romani, e quella che è stata invece l'educazione basata soprattutto sulle virtù religiose introdotta dal Cristianesimo ma presente anche in altre regioni della terra sotto altre tradizioni, basti pensare al revival islamico ai nostri giorni, ma anche ad altre realtà del passato.

Allora possiamo dire che la ricerca del lessico specifico e dei lessici associati costituisce già da sola una grossa impresa. Si tratta di migliaia di nomi di persone e di istituzioni, e di molte centinaia di termini concettuali. Basti dire che la nostra Enciclopedia ne ha accolti 3.500 soltanto come lemmi aventi un proprio esponente, ma in realtà ne contiene assai di più, come risulta dagli indici computerizzati nel sesto volume. Di tutte le personalità, di tutte le istituzioni che sono nominate nel corso dei sei volumi viene dato conto infatti con l'indicazione di colonna e di pagina in tre modi diversi, a seconda che sia soltanto una menzione en passant, ovvero si tratti di una trattazione esplicita e mirata o di una semplice indicazione bibliografica. Si tratta di migliaia di nomi per persone e istituzioni, e di centinaia di termini concettuali. Il solo indice dei nomi ne comprende circa trentamila.

A quali aree sono stati principalmente ricondotti? È ovvio, prima di tutto alla pedagogia, alla storia dell'educazione, alla pedagogia comparativa, alla metodologia e didattica, alle tecnologie educative. Questo costituisce il corpus centrale, il nocciolo di tutta l'opera. E solo i termini attinenti

alla pedagogia e alla storia dell'educazione sono evidentemente molto numerosi. Vorrei solo accennare di passaggio all'esistenza di alcune sezioni che per esempio nel Martinazzoli-Credaro, che qui è stato giustamente ricordato come la prima grande Enciclopedia pedagogica italiana, di cento anni fa, non potevano figurare per il semplice motivo che allora ricerche del genere erano appena ai loro inizi.

In particolare la pedagogia comparativa negli ultimi 30 anni ha avuto sviluppo enormi e quindi la nostra enciclopedia ne rende conto con molta fedeltà. Soltanto, non ci siamo lasciati prendere dalla tentazione di trattare le istituzioni scolastiche e le indicazioni statistiche o d'altro tipo riferibili ad ogni paese, separando ciascuno di essi, quasi trasformando questa galleria in una specie di album filatelico delle scuole nei vari paesi; ma al contrario abbiamo cercato di trattare il pensiero pedagogico, le realizzazioni, le istituzioni educative e anche le indicazioni statistiche e amministrative, riunendoli per vaste «aree regionali» che avevano una profonda affinità di natura geostorica e di tipo culturale. In altri termini li abbiamo trattati per sub-continenti, e i sub-continenti sono stati raccolti nei continenti. Quindi si trova, per esempio, una vastissima voce «Africa» che dopo una lunga introduzione che riferisce sull'Africa pre-coloniale, su quella coloniale, missionaria, e su quella successiva alla decolonizzazione; la voce tratta delle sub-aree dell'Africa mediterranea, dell'Africa del Sahel, dell'Africa centrale e del golfo di Guinea, dell'Africa orientale e dell'Africa del Sud. Ciascuna di queste zone è caratterizzata da una sua premessa, è trattata da uno specialista che in molti casi è un professore che è stato residente sul posto, e ha anche la sua propria bibliografia.

Questo approccio è stato particolarmente impegnativo per l'Asia, perché l'Asia è un continente dove la civiltà ha sviluppato millenni di vicende, di realizzazioni anche molto differenziate; quindi c'è una trattazione che comprende l'area iranica e afgana, un'altra che comprende tutta l'area indiana. Una regione a sé è quella del Sud-Est asiatico, e un'altra naturalmente la Cina con tutte le enclaves e gli altri Stati che le sono attorno, e il Giappone. Ciascuna di queste aree è stata affidata, ripeto, ad uno specialista, ma dà una immagine molto più ricca di significato, di coesione e anche di luci e di ombre di quello che potrebbe accadere altrimenti. Tanto per fare un esempio, l'area indiana che comprende l'India, Pakistan, gli staterelli himalaiani e Ceylon, è stata fatta da Edmund King, dell'università di Londra, uno dei massimi comparatisti del mondo, che è vissuto parecchi anni in India, e che ha un suo gruppo particolare di studi angloindiani nella Università di Londra. Per il Sud-Est asiatico la voce è stata fatta da Marcello Zago, un religioso che è vissuto per 30 anni in quei paesi e che conosce profondamente la civiltà thailandese, indocinese e via dicendo. Quindi la pedagogia comparata si presenta come fatto nuovo. Io non mi stanco di ripetere che se avessi dovuto 25 anni fa intraprendere una impresa come

questa, non l'avrei potuta fare, perché obiettivamente le condizioni di maturità e di crescita delle discipline non erano ancora sufficienti. Pensate che oggi esistono grosse associazioni internazionali di pedagogia comparata, esistono organismi non governamentali e alcuni su basi federative, altri indipendenti, che svolgono ricerche continue, aggiornate anno per anno, sulla situazione in tutti i paesi del mondo. È un quadro della crescita e insieme della consapevolezza. Qualche volta crescono anche i problemi. A tutti è noto come nonostante il fatto che l'analfabetismo decresca in cifre relative, aumenta continuamente in cifre assolute. Oggi abbiamo quasi 900 milioni di analfabeti sulla faccia della terra, anche se percentualmente tutti i paesi hanno fatto grossi sforzi per abbattere i tassi dell'analfabetismo e ci sono tutto sommato abbastanza riusciti. Ma l'affacciarsi di nuovi paesi e anche di nuovi nati diciamo nei paesi più depressi, impone dei problemi e delle responsabilità immense a chi ha da affrontare questi problemi.

Il secondo grande gruppo di discipline associate, è costituito dalla filosofia, dalla storia della cultura, delle scienze e delle arti, dal diritto e dalla letteratura. Qui l'Enciclopedia doveva fare delle difficili scelte; noi non potevamo sostituirci a quella egregia impresa che è stata l'*Enciclopedia filosofica* pubblicata alla fine degli anni 50 da Sansoni a cura del gruppo filosofico di Gallarate. Quella impresa è stata onorata da tre edizioni successive e noi non potevamo, ripeto, che prenderla se mai ad esempio e modello. La nostra Enciclopedia pedagogica, ad apertura del libro, appare infatti come la sorellina gemella di quella, come impostazione delle colonne, delle pagine, delle illustrazioni. Abbiamo fatto quello che potevamo, senza ambizioni smisurate, per completare la «filosofica», per quell'ultimo ventennio del quale essa non può dar conto perché le ultime edizioni non sono arrivate oltre. Allora in qualche modo chi già possiede la «Filosofica» ed acquista la «Pedagogica» può avere una integrazione preziosa anche per qualche filosofo contemporaneo, purché esso abbia anche un interesse pedagogico, almeno per ciò che attiene ai problemi morali; quindi in questo senso abbiamo svolto anche una piccola funzione di supplenza.

Generalmente tutti i filosofi sono stati riconsiderati per l'apporto che essi possono dare, soprattutto a due momenti importanti della riflessione filosofica. Non dimentichiamo che per secoli la Pedagogia è stata una *logica* applicata, e un'*etica* applicata. Logica per ciò che attiene ai problemi cognitivi, etica per ciò che attiene ai problemi della formazione del carattere e della vita pratica. Con queste scelte, noi abbiamo naturalmente dato un peso abbastanza marcato a queste discipline filosofiche, ma abbiamo tenuto presente anche la storia della cultura, delle scienze e delle arti, perché la Pedagogia non può, per esempio, prescindere da quella che è stata la storia delle discipline scientifiche.

A chi rifletta un attimo sulla importanza che ha avuto la formazione dei grandi concetti portanti nella ricerca sui fondamenti delle matemati-

che, non sfugge che oggi sarebbe impensabile la proposizione di una didattica della matematica senza sapere quello che è stato il dibattito sulla matematica almeno dagli inizi dell'800 fino a oggi. Voi sapete che è stato detto che nel corso dell'800 si è scritta più matematica di quanta ne sia stata scritta nel corso dell'intera storia umana. L'età di Gauss, di Hilbert, dei grandi fondatori delle matematiche dell'800 ha influenzato parecchio il nostro concetto di questa disciplina. Lo stesso Maritain, che mi piace citare perché qui ci sono dei suoi illustri studiosi, e che io ho amorosamente studiato sulle pagine dei *Degrés du savoir*, quando ero ancora poco più che ragazzo, non poteva neppure lui dare della matematica un concetto pienamente adeguato e aggiornato: se forse avesse potuto disporre di certe informazioni avrebbe anche impostato diversamente certe sue affermazioni. La matematica quindi occupa parecchie voci che abbiamo dedicato alla aritmetica, alla geometria, all'algebra, all'analisi, alle matematiche superiori, ai fondamenti della matematica, alla filosofia della matematica, altre a quelle specificamente didattiche che arrivano fino a certi aspetti forse qualche volta trascurati, come lo studio di come si imposta una tabella, un diagramma, un grafo, anche in funzione di visualizzazione didattica.

Se la matematica è di tutte le scienze la prima che è approdata a un sapere rigoroso, ma anche più astratto, le altre discipline della *fysis*, cioè della natura, non sono meno importanti; concetti importanti della fisica, della chimica e della biologia, oggi sono al centro anche del dibattito sulla epistemologia e sulla didattica di queste discipline. L'amico Agostinis, e altri colleghi presenti, sanno quanto la biologia oggi sia di turno, sia di attualità, anche con i gravi problemi che essa impone alla riflessione etica. Ma la biologia è anche, a prescindere da questo, una stupenda rappresentazione di quello che è la realtà della creazione nel suo momento più elevato, quello in cui l'organismo che diventa autosufficiente, in qualche modo in circuito chiuso, realizza, come dicevamo i nostri filosofi del Rinascimento, una specie di *microcosmo*, di piccolo mondo, di universo, in cui *tout se tient*, tutto è coerente e si corrisponde cospirando ad un fine fondamentale. La rivendicazione non di un rozzo e grossolano finalismo di tipo fantastico, o di tipo letterario, ma la constatazione incoercibile di quella «teleonomia» che regna nel mondo della natura vivente, è strettamente collegata allo stesso riconoscimento del germe di vita che nel bambino si sviluppa già fin dalla sua vita embrionale e che poi arriva a manifestarsi appieno nella personalità matura.

Ci sono poi tutte le scienze dell'uomo e della società. Oltre alla biologia fondamentale ci sono le scienze mediche; non dimentichiamo che le scienze mediche hanno contribuito in misura molto rilevante anche agli sviluppi di certi concetti che riguardano l'educazione, sia dei normali, sia di quelli che fino a qualche decennio fa si chiamavano gli anormali e che ora non si chiamano più così. Le scienze mediche hanno soprattutto messo a

punto una disciplina particolare che è la «auxologia», lo studio dell'accrescimento corporeo, non soltanto nelle sue misure staturale-ponderali, ma anche e soprattutto nella funzionalità di certi sistemi, come il sistema endocrino umorale e il sistema nervoso centrale, gli organi di senso e le relazioni col mondo esterno. Oggi è impossibile affrontare con consapevolezza i problemi della prima infanzia o i problemi per altro verso dei soggetti con difficoltà di apprendimento o di relazione, senza avere quanto meno una attenzione a quello che le discipline mediche ci possono dire. Seguono l'antropologia, la psicologia, la teoria dei test, la docimologia e la statistica. Direi che per questi aspetti l'Enciclopedia pedagogica di cui stiamo parlando è veramente unica; unica nel senso che non esistono neanche nella letteratura psicologica opere di consultazione che diano per esempio un elenco pressoché completo dei test a disposizione che possono essere impiegati nell'uso scolastico. E qui sono stati esposti con la massima cura da persone esperte per lunga esperienza della Università di Roma, dell'Università Cattolica e di altre sedi, che ci hanno dato, credo, il meglio più aggiornato su questi argomenti.

La docimologia è relativamente giovane, nel senso che gli studi sistematici sul rendimento scolastico mediante prove oggettive, anche se anticipati dagli anni '30, non si sono praticamente sviluppati su scala internazionale che dopo il 1960. Però essi costituiscono già un settore importante, e le tecniche di statistica applicata che sono ormai largamente impiegate, esulano, direi dal puro interesse matematico e anche da quello delle applicazioni finora più vistose che ne erano state fatte, cioè quelle economiche e demografiche, per rilevare invece grande importanza nel settore dell'accertamento appunto dei risultati. Noi non possiamo fare un'analisi scientifica delle innovazioni, delle sperimentazioni senza usare largamente metodi di comparazione che confrontando «questo» con «quello», il «prima» col «dopo», necessitano assolutamente di raffinate tecniche statistiche per filtrare ciò che attiene ai nostri interventi, che attiene alla operazione pedagogica in se stessa, da ciò che è invece frutto normale della crescita, o delle influenze ambientali. La statistica, che è direi la scienza che cerca il certo nell'incerto, e l'incerto nel certo, si aiuta in qualche modo con molta cautela metodologica a stabilire gli intervalli di confidenza, i limiti *quos ultra citraque nequit consistere raturum* come diceva il poeta latino, i limiti estremi oltre i quali non si può andare.

Molte altre cose dovrei dire; ci siamo per esempio occupati nell'Enciclopedia di rendere conto della vita delle Accademie (e qui siamo ospiti di una di esse): delle accademie di cultura, delle accademie letterarie, delle accademie scientifiche, dei musei, delle istituzioni culturali in genere. Ci è sembrato che uno degli errori fondamentali del «pedagogismo» ristretto con una veduta soltanto scolasticistica, fosse proprio quella di ignorare la realtà estremamente importante di queste istituzioni culturali. E o non è

pedagogia quella delle scuole d'arte o di musica, perché no? anche quella delle scuole religiose e militari, a modo loro, nell'ambito delle funzioni che assolvono. Anche questi aspetti sono entrati in considerazione, come pure non abbiamo mancato di registrare nella Enciclopedia i nomi di molti umanisti che di per sé non hanno fatto professione esplicita di pedagogia, ma nella loro opera (particolarmente si parla di persone vissute tra il 400 e il primo 600), hanno interpretato l'esigenza di una formazione completa; quello che già disegnavano Quintiliano ed altri grandi maestri della antichità è stato poi in qualche maniera realizzato nelle iniziative di Leon Battista Alberti, di Maffeo Vegio, di Vittorino da Feltre, dei docenti dei grandi licei della riforma e controriforma. Alcuni di questi nomi hanno riferimenti molto precisi alla storia marchigiana, per esempio Vittorino da Feltre, indirettamente, ma per essere stato il maestro impareggiabile del duca d'Urbino.

Ora, non posso proseguire con una rassegna che pur sarebbe stimolante e ricca di aspetti anche se volete curiosi, perché il luogo, il tempo, non lo consentono. Dirò soltanto, perché qualcuno se ne renda conto, quale è la struttura delle singole voci. Le voci si distinguono in due grandi gruppi. Il primo gruppo comprende tutte quelle «onomastiche», cioè che si riferiscono a un nome e concernono quindi figure di pedagogisti, educatori, letterati, filosofi, o persone altrimenti rilevanti; queste hanno una struttura abbastanza semplice perché dopo il cognome e nome e l'indicazione delle date o di nascita e di morte, e l'attribuzione di una qualificazione perché si dica subito sin dalla prima riga che si tratta di un educatore piuttosto che di un artista o di un filosofo, segue la biografia, cioè una esposizione sintetica della vita, poi una esposizione del pensiero, e infine quella della cosiddetta «fortuna», che qualche volta è la sfortuna dell'autore, cioè il seguito critico delle sue opere, e la bibliografia è divisa in due parti: edizioni e bibliografia propriamente detta. Le edizioni riguardano le edizioni originali, o se ci sono, le edizioni critiche, quelle fondamentali dell'autore; la bibliografia invece gli scritti in ordine cronologico. Di solito vengono presi in considerazione gli scritti alla fine dell'800 fino ad oggi. Se vengono menzionate opere in lingua straniera non è tradotto il titolo di quelle indicate in inglese o in francese, è invece tradotto tra parentesi il titolo di quelle indicate in lingua tedesca.

Nel secondo grande gruppo di voci, quelle dei lemmi teoretici, diciamo, la struttura è un po' più complessa. Dopo la parola indicata in neretto, viene infatti una breve definizione lessicale in due, tre righe, quella che si troverebbe in un vocabolario, perché il primo compito dell'Enciclopedia è di dare questo servizio. Ad essa segue la etimologia e storia della parola; il più delle volte si tratta della etimologia nuda e cruda, cioè la derivazione o dal greco o dal latino, o da qualche altra lingua, qualche volta è invece fornita una informazione più ampia, perché ci sono parole che sono passate

attraverso vicende che meritano di essere ricordate; dovunque è stato possibile, ma solo per le voci direi classiche, che appartengono al vocabolario più antico, è stata data la definizione dal *Lexicon totius latinitatis* del Forcellini, che è un classico assolutamente insuperato. Ci sono delle definizioni, due righe di un perfetto latino, che sono più azzeccate di quel che potrebbe essere un lungo discorso.

Poi segue la traduzione del termine in inglese, francese, tedesco e spagnolo. Non sempre infatti queste traduzioni si trovano nei vocabolari interlingua ordinari.

Quella delle traduzioni è una sorta di «prova del nove» delle enciclopedie. In ogni modo non si possono traslitterare naturalmente le parole italiane aggiungendo solo una desinenza vagamente anglicizzante o che riesca a «infranciosare» o a «ispanizzare» il termine. Quasi sempre si sbaglia. La prova è che, avendo io fatto parte a Strasburgo per alcuni anni del gruppo di lavoro che ha stabilito il Thesaurus dell'*Eudised* che è la base-dati che serve a tutte le biblioteche che appartengono al Consiglio d'Europa, abbiamo visto che per la traduzione di ogni termine occorre talvolta discussioni lunghe alcune ore fra i responsabili presenti. Quasi mai il termine di una lingua si può tradurre pari pari nell'altra, perché nell'altra magari esiste, ma ha un significato diverso, e va sostituito quindi con un termine appropriato che va volta per volta ben calibrato. Questo sforzo è stato fatto da noi con estrema cura, quindi la traduzione non è mai stata fatta su comuni vocaboli, ma tenendo sotto mano trattati, letteratura scientifica, o addirittura telefonando ai colleghi all'estero per sapere: «ma voi come dite questa cosa?». Naturalmente potrà essere capitata anche a noi ogni tanto qualche svista, ma crediamo che il rischio sia stato ridotto veramente ai minimi termini.

Dopo la definizione, la etimologia e storia della parola e la traduzione nelle maggiori lingue moderne, segue il sommario, poi il testo diviso in paragrafi, e anche qui la bibliografia con gli stessi criteri a cui ho accennato prima. Quando di un'opera straniera esiste la traduzione italiana, di solito, salvo qualche eccezione, viene indicata sempre l'edizione originale straniera con vicino la data originale. Sapete che ci sono opere pubblicate negli anni '30 che sono state tradotte in italiano negli anni '80. Se uno guarda la data della traduzione, prende abbaglio, deve sapere anche di che data è l'originale. Infine tra parentesi mettiamo il titolo della traduzione italiana, se esiste, con la casa editrice (quasi sempre), poi il luogo e la data.

Dicendo queste cose io sorrido a me stesso, perché è facile dirle ma è difficilissimo farle. Sono stati dieci anni di lavoro in cui alcune persone si sono «seppellite» in catacomba, in biblioteca in questo caso, a lavorare senza tregua. Ma lo stile moderno di questo lavoro non consente neppure di restringersi alla biblioteca; tante volte per conoscere semplicemente la data di nascita o di morte di una persona, abbiamo dovuto fare telefonate

intercontinentali due o tre volte, per riuscire a sapere, non dico dai colleghi di università, ma dagli eredi, dai parenti, quelle informazioni che la normale bibliografia di consultazione non ci poteva dare. Io ho lavorato e lavoro tuttora per le Appendici dell'Enciclopedia Treccani. Sapete che l'*Enciclopedia italiana* Treccani ha pubblicato ormai le quarte appendici in più volumi, e sta pubblicando i primi volumi dell'Appendice quinta. Ebbene, ogni tanto ricevo telefonate dai colleghi della Treccani che mi dicono: «Per il tale mi avete detto in che anno è nato, ma non c'è il giorno e il mese». Allora io cado profondamente in crisi, perché essendo un «addetto ai lavori» per ragioni di affinità, mi sento venir meno. Ma in genere riusciamo a dare riscontro a queste esigenze. È logico che esse sono al servizio della comunità scientifica. Quella fatica che i nostri redattori fanno magari perdendo una intera giornata per reperire semplicemente un numeretto, è un servizio reso all'utente che ha bisogno, comperando l'enciclopedia, di trovare risposta.

E qui finisco: trovare risposta a che? La cosa più difficile non è forse compilare l'enciclopedia, ma è saperla consultare bene, perché è una invertebrata tendenza quella dell'utente diciamo di «primo pelo», quella di rivolgersi al suo libro di consultazione e di cercare quella tal cosa come la pensa lui, con quei termini, con quelle parole. Se non trova risposta immediata al suo quesito formulato con quelle parole, ripone il libro con un moto di stizza e dice: «Non c'è». Ora io sarei disposto ad accettare sfide a questo riguardo per la maggior parte delle richieste, certo non su tutto il possibile; ma c'è una regola antica che consiste (come ognuno che abbia dimestichezza con la cultura ben sa) nel cercare sempre oltre alla parola di uso più corrente, le parole che con essa sono in qualche maniera affratellate, sinonimi o parole che appartengono per categorizzazione concettuale a concetti super-ordinati o sotto-ordinati a quello, e c'è anche la possibilità di servirsi degli indici computerizzati che danno una quantità di informazioni anche sui concetti e sui termini e sui nomi che non risultano in esponente, ma che sono qualche volta abbastanza largamente trattati nel corso di altre voci.

Ci sono voci, per esempio, imponenti, come psicologia, psicanalisi e più ancora storia della scuola, e simili, che convogliano decine e decine di nomi; non tutti questi corrispondono ad altrettante voci staccate singole, ma evidentemente ci sono; allora la consultazione diventa più produttiva. Ma c'è un altro ausilio che noi abbiamo cercato di coltivare con particolare attenzione ed è quello costituito dalle freccette di *rinvio*. Ogni termine è associato ad altri direi associato in maniera stellare; ed allora è necessario che tutte le parole che ricorrono nel corpo della voce, ma che sono per altra guisa trattate in altri volumi dell'enciclopedia, abbiano puntualmente una freccina orizzontale che è seguita dalla parola alla quale si rinvia in maiuscoletto. In una impostazione moderna, come si va ormai facendo attraverso la tecnica degli «ipertesti», ogni parola per esempio di un

soggettario, di una enciclopedia ma anche di una biblioteca, viene collegata a tutte le altre parole mediante un sistema «reticolare», ogni termine è orientato verso i termini che sono gerarchicamente più stretti. Queste indicazioni possono essere percorse sia verso l'alto sia verso il basso, sia verso i termini correlativi di pari livello gerarchico concettuale, e possono rappresentare altrettante «piste» di indagine.

Ora non abbiamo ancora provato a tradurre il nostro sistema di rinvii in un ipertesto, ma sono convinto che lo potremmo fare. Forse la nostra è l'ultima enciclopedia che è uscita con i sistemi e le tecniche del passato, ma è la prima che in qualche modo si affaccia ai sistemi e alle tecniche dell'avvenire.

SERGIO SCONOCCHIA

## LEOPARDI E LE 'FONTI' CLASSICHE GRECHE E LATINE\*

Non si può non cogliere nel Leopardi, in una disposizione al canto dolente e assoluta, un continuo, anelante richiamo ai classici, la cui assidua, amorosa frequentazione accompagna il poeta per tutta la vita: un'esigenza di sentire al proprio personale dolore e alla propria disposizione lirica una risposta di voci a lui accomunate volta per volta in fraterna dimestichezza con i problemi dell'esistenza, del dolore, della morte.

Sottolineare questo atteggiamento non irriflesso e acritico, ma spontaneo e costante nei confronti di suggestioni incessanti e del resto tranquillamente, vorrei dire orgogliosamente, dichiarate, quasi a garanzia del suo discorso poetico — è sufficiente porsi di fronte le pagine degli autografi dense e tormentate di richiami e documentazioni dai classici —, può significare ripercorrere con autenticità e obiettività il cammino della poesia leopardiana<sup>1</sup>.

Memoria poetica dunque, spesso 'memoria classico-poietica'<sup>2</sup>.

Leopardi è figura nuova nella nostra letteratura, capace di assimilare e trasfondere in una unità nuova, irripetibile, di lirica e di scrittura, elementi, immagini, motivi, suggestioni che una cultura classica amorosamente coltivata per l'intera esistenza gli offre. Lui stesso sintetizza le fonti letterarie e culturali del suo pensiero così: «Greci e latini italiani» (sic! *Zibaldone* 1); in questo modo il poeta gradua l'intensità della sua quotidiana frequentazione<sup>3</sup>.

La visitazione amorosa e assidua dei classici attraversa e segna, anche se in modi e misure differenti, tutta la vita del Leopardi, dalle esperienze erudite della giovinezza alle traduzioni e alle composizioni di tipo "umanistico" degli anni della cosiddetta "conversione letteraria", dai lavori filologici del soggiorno romano agli studi, alle letture, agli appunti, ai progetti, alle elaborazioni, ai commenti filologici, alle lettere, allo *Zibaldone* etc.

In questa prospettiva le indagini più recenti illuminano aspetti multiformi e straordinariamente interessanti della produzione filologica e critica del Leopardi: così anche la pubblicazione degli *Scritti di Giacomo Leopardi inediti o rari* curati rispettivamente da G. Pacella e S. Timpanaro (Firenze, Le Monnier, 1969) e da C. Moreschini (Firenze, Le Monnier, 1976; Firenze, Olschki, 1982). Studi come quello di L. Canfora, *Niebuhr, Leopardi e*

\* Testo della relazione tenuta il 15-X-1989 rielaborato dall'autore nel dicembre 1994.

Senofonte, «Paragone» V, n. 7, pp. 30-32, che propone l'ipotesi di una suggestione del Leopardi sul Niebuhr a proposito della composizione delle *Elleniche* di Senofonte, provano come la critica abbia evidenziato sempre nuovi aspetti della dimensione classica del Leopardi.

Ciò era in parte già stato fatto anche negli studi degli ultimi trent'anni, di cui sia sufficiente ricordare qui alcuni dei più significativi.

Accanto a testi ormai classici come quelli di S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Bari, Laterza, 1978<sup>2</sup> (Firenze, Le Monnier, 1955), o *Classicismo e illuminismo nell'ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969<sup>2</sup> (1965<sup>1</sup>); di G. Lonardi, *Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*, Firenze, Olschki, 1969; di W. Binni, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1982<sup>4</sup> (1973<sup>1</sup>), andranno ricordati alcuni contributi della critica più recente che presentano, relativamente alla concezione classica del Leopardi, posizioni assai diversificate e spesso contrastanti.

Secondo L. Portier<sup>4</sup> Leopardi, nel primo terzo del secolo, è in anticipo in quanto al metodo e alle esigenze della traduzione e in ritardo nella sua opposizione alla benefica conoscenza delle letterature moderne, specie nordiche.

Per D. Consoli<sup>5</sup> il mondo moderno e il classico sono per Leopardi separati e uniti solo dal «sopravvenuto senso del dolore umano» e dal conseguente anelito all'infinito, unica misura in cui è dato al vivente di sciogliere la sua ansia di felicità<sup>6</sup>.

Secondo A. La Penna<sup>7</sup> Leopardi non tende ad un'imitazione superficiale dei classici, «riecheggiamento a vuoto di emistichi e di frasi» ma piuttosto ad una «via per tornare alla natura, educazione ad una misura realistica»<sup>8</sup>.

A. Dolfi<sup>9</sup> sostiene che in Leopardi «il classicismo si identifica con il pessimismo, con la scelta eroica, il rifiuto del dato, l'accusa dell'irrazionale».

Interessante anche la posizione di De Caprio<sup>10</sup>, secondo cui Leopardi, unico del suo tempo, è riuscito a superare il limite determinante della sua prima formazione classicistico-retorica; ha individuato la specificità della poesia moderna e instaurato un rapporto attivo con il mondo classico, opponendo all'inconsapevole genialità degli antichi il senno dei moderni.

Per A. Tartaro<sup>11</sup> quello di Leopardi è un classicismo rivolto al mondo greco, più che a quello latino, «la cui portata è incomparabile – tranne le eccezioni di Foscolo e su un piano diverso di Giordani – rispetto al livello medio della classicistica contemporanea» (pp. 651-653 *passim*).

Secondo E. Peruzzi<sup>12</sup> si dovrà tener presente la consonanza spirituale di Leopardi con i suoi Greci.

Così nel campo della conoscenza diretta e dell'utilizzazione dei poeti latini antichi sono relativamente recenti due acquisizioni: mi riferisco alla conoscenza di Lucano, per cui si veda E. Paratore, *Il Leopardi e la letteratura*

latina post-oraziana, in AA.VV., *Leopardi e l'Ottocento*, cit. pp. 496-497 e *Leopardi e la letteratura latina post-augustea* in AA.VV., *Leopardi e il mondo antico* cit. pp. 211-221 (soprattutto 212-213) e S. Timpanaro, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in «Critica storica» 1988, 3, p. 377 n. 25, e alla lettura diretta di Lucrezio, per cui si veda il già citato *Ancora su Leopardi e Lucrezio* di chi scrive e S. Timpanaro, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi* cit.<sup>13</sup>.

Come ipotesi di lavoro per un'interpretazione globale di Leopardi, per capirne la genesi delle proiezioni liriche, vorrei proporre quella che si potrebbe definire «memoria classico-poietica», cioè la sintesi tra elementi compresenti per reminiscenza inconscia o consapevole dei classici greci e latini e la naturale, straordinaria consonanza e armonia della sensibilità poetica del Leopardi con quella degli antichi. La oggettiva, quotidiana vicenda del vivere, il rapporto dell'uomo con il cosmo sono rappresentati nel Leopardi attraverso la categoria della forma e dell'immagine classica, rivissuta o creata, come se Leopardi fosse lui stesso uno dei poeti antichi da lui amati<sup>14</sup>.

Attraverso le fasi successive di sviluppo della personalità e della poetica leopardiana la «memoria classico-poietica» costituisce lo snodo della fantasia creatrice di Giacomo Leopardi.

In questa prospettiva è paradigmatica l'analisi di L. Blasucci, *Una fonte linguistica (e un modello psicologico) per i "Canti": la traduzione del secondo libro dell'Eneide in Leopardi e i segnali dell'infinito*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 9-30<sup>15</sup>.

Lo studioso, che si rifa anche al noto lavoro di E. Bigi<sup>16</sup>, propone la giovanile traduzione del secondo libro dell'*Eneide* come fonte linguistica ed espressiva per i *Canti*.

Ma sul motivo delle traduzioni, centrale nella formazione del Leopardi e di portata considerevole anche nello sviluppo della sua lirica, lascerei parlare il Leopardi stesso degli anni giovanili:

«...letta la Eneide (sì come sempre soglio, letta qual cosa è, o mi pare veramente bella), io andava del continuo spasimando, e cercando maniera di far mie, ove si potesse in alcuna guisa, quelle divine bellezze; né mai ebbi pace infinché non ebbi patteggiato con me medesimo, e non mi fui avventato al secondo Libro del sommo poema, il quale più degli altri mi avea tocco, sì che in leggerlo, senza avvedermene, lo recitavo, cangiando tuono quando si convenia, e infocandomi e forse talvolta mandando fuori alcuna lagrima. Messomi all'impresa, so ben dirti avere io conosciuto per prova che senza esser poeta non si può tradurre un vero poeta, e meno Virgilio, e meno il secondo Libro della Eneide, caldo<sup>17</sup> tutto quasi ad un modo dal principio al fine; talché qualvolta io cominciava a mancare di ardore e di lena, tosto avvisavami che il pennello di Virgilio diveniva stilo in mia mano...».

(Introd. alla *Traduzione del libro secondo della Eneide*, TO I, p. 434)

«Ella dice da Maestro che il tradurre è utilissimo nella età mia, cosa certa e che la pratica a me rende manifestissima. Perché quando ho letto qualche Classico, la mia mente tumultua e si confonde. Allora prendo a tradurre il meglio, e quelle bellezze per necessità

esaminate e rimenate a una a una, piglian posto nella mia mente e l'arricchiscono e mi lasciano in pace. Il suo giudizio m'inanimesce e mi conforta a proseguire".

(Lettera a P. Giordani in data 21 Marzo 1817, TO I, p. 1020).

Considero qui questo motivo non da un punto di vista tecnico (su valutazioni tecniche di "traduzione", "imitazione", "originalità" e "invenzione poetica" in Leopardi tornerò *infra*), ma per l'importanza evidente che la frequentazione quotidiana, durata tutta la vita, con il mondo antico, greco e latino, riveste nella formazione della lirica del Recanatese. Al punto che uno degli elementi più caratteristici della "eredità" classica in Leopardi è, come vedremo, proprio l'"identificazione" con i personaggi antichi che studia e frequenta: Bruto, Saffo, Enea, Frontone e quelli di cui diremo, che sente come altri se stesso.

Sono in effetti convinto che una valutazione storica obiettiva di Leopardi dovrà sempre più evidenziarne gli aspetti di "poeta di memoria". Anche per "reminiscenza inconscia" spesso, dietro le sue liriche, dalle Canzoni ai piccoli e grandi Idilli, vi è il mondo antico, greco e latino.

Del resto a definirsi "poeta di memoria" è indirettamente Leopardi stesso: una ricognizione sugli autografi dei *Canti*, soprattutto delle prime Canzoni e degli Idilli più giovanili, mostra con quanta cura Leopardi stesso tendesse ad annotare le sue fonti, almeno alcune di esse (per altre, come ad es. Lucrezio, sembra meno propenso a richiami espliciti: ma si sa che non sempre si dichiarano le fonti più seguite; non sempre gli ascendenti dichiarati dal poeta nelle note autografe e nelle *Annotazioni alle prime dieci Canzoni* sono i più importanti e seguiti). Leopardi cita spesso autori italiani, classici come Petrarca e Castiglione o autori come Guarino (per *Il pastor fido*) e B. Baldi; tra i Latini richiama spesso Virgilio, Orazio, talvolta Ovidio<sup>18</sup>.

Questa dimensione è certo una disposizione naturale della stagione culturale, filologica e poetica in cui Leopardi vive, ma è, in Leopardi, atteggiamento spontaneo, adeguamento inconsapevole della sensibilità, un "sentire" alla maniera degli antichi<sup>19</sup>.

Ci si rende conto che Leopardi urta contro alcune delle convinzioni più fondate e diffuse sulla classicità nel suo tempo<sup>20</sup>. Anche in questo Leopardi è poeta originale.

Leopardi ha sicuramente una percezione del mondo e della poesia antica fortemente diversa da quella moderna (si pensi all'ovvio discorso sulla distinzione tra poesia di immaginazione e poesia di sentimento)<sup>21</sup>.

Ma questo nodo non si scioglie abolendo un dato così evidente come è quello della memoria poetica leopardiana, che certo privilegia gli antichi.

Così per *L'Infinito* propongo<sup>22</sup> una valutazione delle fonti leopardiane: "Qui giunti possiamo dire di aver individuato quattro riferimenti fondamentali per la preistoria de *L'Infinito*: 1) la memoria lucreziana; 2) il momento alfieriano; 3) la suggestione recente della lettura di Segneri; 4) l'ere-

dità di Pascal (e sarebbe più preciso dire Pascal-Lucrezio): questi quattro elementi variamente interagenti operano accanto ad altre suggestioni più o meno esplicite<sup>23</sup> a costituire il presupposto su cui si innesta la "fantasia creante" di Giacomo Leopardi. Essi costituiscono lo snodo della lirica *L'Infinito*".

Il rapporto di differenza che si può stabilire con altri poeti del tempo, ad es. con il Monti o il Foscolo, è solo indicativo. Certo ha ragione A. Frattini, *Leopardi e il neoclassicismo*, in AA.VV., *Leopardi e l'Ottocento, Atti del II Convegno Internazionale di Studi leopardiani*, (Recanati, 1-4 ottobre 1967) Firenze, Olschki, 1970, pp. 331-333, nell'osservare che: "La necessità di una verifica del problema sopra accennato, in una ricerca pluridimensionale che muova da un riesame della formazione, dello svolgimento culturale, della poetica in movimento e infine dei testi fondamentali del Leopardi, emerge anche da un'attenta considerazione dei molti equivoci insorti nella cultura e nella critica del nostro secolo nella stessa direzione del "classicismo" leopardiano...".

Costituisce senza dubbio un interessante *iter* culturale aprire un discorso sulle fonti greche e latine che supportano e illuminano la "memoria classico-poietica" che costituisce, si è detto, lo snodo della poesia leopardiana.

Sulle fonti del Leopardi esiste oggi un valido strumento critico, AA.VV., *Giacomo Leopardi. Il problema delle «fonti» alla radice della sua opera*, cit.

Tra gli importanti saggi qui raccolti sono compresi quelli, di M. Carbonara-Naddei, *Le fonti greche*, pp. 61-79 e S. Sconocchia, *Le fonti latine*, pp. 81-135.

Il saggio della Carbonara-Naddei, agile ed essenziale, illumina i rapporti e le ascendenze di Leopardi con autori greci, da Omero a Teognide, dai tragici a Platone, da Teofrasto a Luciano. Per Leopardi, continuatore della sapienza antica, da Teognide a Sofocle, tanto da divenire egli stesso, come è stato detto, poeta e filosofo greco, è fondamentale e convincente la posizione critica di Emilio Peruzzi, che, intento a riscattare l'unità del canto *La sera del dì di festa* - già messa in discussione da De Robertis e Flora - ritrova nella solitudine disperata del giovane il sentimento di un greco: "il suo dolore è personale e senza speranza come quello dei Greci"<sup>24</sup> e raffronta il tema con alcune lettere scritte al Giordani e con alcuni passi dello *Zibaldone* in cui si rinnova con insistenza il concetto di *infelice come scellerato*, invisibile agli dei e quindi perseguitato da una sventura tutta personale.

Leopardi, *naturaliter greco*<sup>25</sup>, aggiunge a questa dimensione dello spirito una capacità straordinaria di apprendere la lingua greca e di rivisitarne poi i classici con acribia filologica, forse anche per desiderio inconscio di ritrovare le proprie origini<sup>26</sup>.

Mettendo a frutto gli strumenti piuttosto scarsi che, per il greco, la biblioteca paterna poteva offrirgli<sup>27</sup> e probabilmente aiutato da dotti amici



di famiglia come il treiese Conte Saverio Broglio d' Ajano<sup>28</sup>, Leopardi intraprende lo studio nell'estate 1813: coincide più o meno con questo studio l' avida e rovinosa mania di leggere, alimentata anche dal permesso, appena ottenuto, di poter accedere ai libri cosiddetti 'proibiti'.

Gli interessi si manifestano nella lettura e nello studio dei Padri della Chiesa e di autori ecclesiastici, da Eusebio di Cesarea a Ireneo, Giustino e altri<sup>29</sup>, attraverso cui Leopardi viene a contatto, sia pure per conoscenza indiretta, con opinioni e sentenze del mondo classico.

Il *Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati*<sup>30</sup> edito nel centenario della nascita, mostra come il patrimonio librario per il settore greco fosse assai limitato: non vi sono registrati, oltre ai filosofi antichi, autori fondamentali della letteratura greca del V e IV secolo, come i tragici, Aristofane e gli storici Erodoto, Tucidide e Senofonte.

Ma noi sappiamo, anche grazie agli *Elenchi di letture* recentemente pubblicati<sup>31</sup> e attraverso le numerose citazioni dello *Zibaldone* e di altre opere che le letture e le conoscenze del Leopardi si sono venute mirabilmente ampliando dal tempo del soggiorno a Roma a quello nelle altre città italiane.

A Roma, ad esempio, si dedica, secondo la puntuale ricostruzione del Timpanaro, a ricerche filologiche e studi importanti (si pensi alla compilazione del Catalogo dei manoscritti barberiniani); legge l' opera per lui fondamentale di Jean-Jacques Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*; legge molti dialoghi di Platone, anche in vista di un accordo con l' editore De Romanis, che voleva affidargli la traduzione dell' intero *Corpus Platonicum*: per la precisione *Protagora, Fedone, Ipparco, Meneseno, Minosse, Clitofonte, Rivali, Gorgia, Fedro e Teeteto*<sup>32</sup>. Se in lui è prevalente l' interesse letterario e filologico verso il «primo modello dell' atticismo», non meno interessa al materialista Leopardi l' accordo, attuato da Platone tra filosofia e poesia e la profondità del pensiero platonico e la sua sensibilità per il mito.

Platone costituisce una fonte non solo artistica, ma speculativa. Ad esempio per la problematica del mito: di questa trova in Platone ampia materia: dal «mito della caverna» nella *Repubblica* al *Fedro*, in cui Platone, tra l' altro, attraverso il mito della biga alata e del suo auriga, problematizza la questione dell' incarnazione dell' anima e quindi dei destini dell' uomo: elementi importanti confluiscono in quell' aspetto della mitologia leopardiana che definirei di «mitopoiesi»<sup>33</sup>.

Del resto, quanto agli scrittori latini, Leopardi disponeva già in Recanati di due collezioni molto valide, per gli autori in versi la *Collectio Pisaurensis*<sup>34</sup>, per gli scrittori in prosa, a quanto pare, la *Collectio Mannheim*<sup>35</sup>.

Ma c' è un aspetto delle letture leopardiane che merita di essere evidenziato: la sua continua, inesausta «curiosità». Un solo esempio servirà a darcene un' idea adeguata. Relativamente a Senofonte, di cui, come si è

detto, non è traccia nel *Catalogo della Biblioteca Leopardi*, in *Zib.* 2470-2471, in data 10 Giugno 1822<sup>36</sup> Leopardi scrive:

«*Proma*, voce latina, femminile, sostantivo di *promus*, è da aggiungersi al Lessico e all' Appendice del Forcellini<sup>37</sup>. Sta in un frammento del libro primo dell' *Oeconomicorum* di Cicerone, portato da Columella, e nella mia ediz. di Senofonte (Lipsiae 1804, Cura Cav. Ang. Thiene, ad recensione[m] Wellsianam) t. 4 p. 407. Vi si legge (canc. eam pri.) *haec primo tradidimus*. Errore. Leggi *promae*. Corrisponde al τῆ ταμίᾳ di Senofonte Οἰκονομικῶν c. 9 art. 10 ...

E che Cicerone l' abbia detto in femminile, e non v. g. *promo*, apparisce da quel che segue: *eamque admonuimus* etc. (canc. 10 Giugno 1822) cioè *promam*. Questo errore è anche nella mia edizione di Columella l. 12 c. 3 (parte al 4) dov' è portato il detto passo (10 Giugno 1822)»

Ora la lezione *promae*, che si segnala come probabile e convincente, non è adottata dai moderni editori di Columella.

Mi sembra opportuno, prima di indicare individualmente alcune fonti greche e latine più rilevanti per la poesia dei *Canti*, sottolineare altri elementi della posizione di Leopardi nei confronti dei classici, in particolare dei concetti di traduzione-imitazione-opera originale. Rinvio, per una documentazione più ricca, soprattutto alla *Documentazione delle Fonti latine* cit.

Leopardi intende la 'traduzione' anche come mezzo per affinare qualità poetiche: cfr. l' introduzione alla *Traduzione del libro secondo della Eneide* cit. (TO I, pp. 434-435) e l' introduzione al *Saggio di traduzione dell' Odissea*, (TO I, p. 421).

Sull' «immaginazione» si vedano alcuni passi dello *Zibaldone* (732-734, 8 Marzo 1821, TO II, pp. 222-223; 4427; 1 Gennaio 1829, TO II, p. 1199). Leopardi distingue sottilmente tra 'tradizione' e 'imitazione' (*Zib.* 1989, 25 Ottobre 1821, TO II, p. 535) e ha dell' «imitazione» concetti assai personali.

Ricorda i suoi studi filologici e il passaggio dall' erudizione al bello (*Zib.* 193, 29 Luglio 1820, TO II, pp. 89-90; 1741-1742, 19 Settembre 1821, TO II, p. 483).

Prima della sintesi che farò seguire sulla presenza di singole fonti nell' opera poetica di Leopardi (per esigenze evidenti mi sono limitato in questa rassegna in genere all' incidenza dei classici latini nei *Canti*) vorrei far presente che, attraverso la proiezione della «memoria classico-poietica» Leopardi opera un superamento «profetico» della sua età, pone in atto una sorta di radicale eliminazione della tradizione neoclassica<sup>38</sup> e anche classico-rinascimentale<sup>39</sup> è «uno dei più grandi distruttori dei miti umanistici», come ha messo in evidenza La Penna<sup>40</sup>.

In questa direzione sono fondamentali le conclusioni di A. Frattini<sup>41</sup>

all'analisi de *La Ginestra*: "Incarnando e realizzando così una nuova "situazione" dell'uomo nella più strenua fedeltà alle antiche radici del suo spirito, il Leopardi siglava la sua grande lirica conclusiva di una sconcertante attualità ove la nuova temperatura profetica si fa intensa e reattiva proprio entro la ferma consapevolezza di un ineludibile destino [...] Guardava lontano [...]"

Gli atteggiamenti leopardiani nei confronti del mondo classico non sono sempre identici. A. Frattini<sup>42</sup> scrive: "Lo studio del mondo antico e la sempre più sollecita ed appassionata frequentazione della letteratura greca e latina esercitarono, fra il 1813 e il '18, una funzione determinante nella formazione del Leopardi; e se anche nel triennio 1812-15 – in cui prevale lo studio filologico erudito – non mancano, come si è visto, stimolanti suggestioni del "poetico", nel triennio successivo l'interesse filologico si evolve in interesse letterario, e favorisce, sia pure come componente parziale, la nascita del grande poeta".

Occorre ancora indagare in tutti i suoi aspetti l'incontro del poeta con il mondo antico. Su questo rapporto si sofferma ad es. in tempi recenti anche Ungaretti che coglie la distanza tra Leopardi – e anche se stesso – e il Neoclassicismo, levigato ma freddo, ed evidenzia in Leopardi il poeta-filologo che ha il senso della decadenza universale della vita<sup>43</sup>. Leopardi, secondo Ungaretti, guarda all'antico ma pur avendo fissa l'idea di rovina<sup>44</sup>, non più, come il Petrarca, per trarne sapere, ma per trarne "esempi di vita"<sup>45</sup>.

D'altro canto Leopardi stesso ha percezione della vitalità del mondo antico. In *Zibaldone* 4289, 18 Settembre 1827, TO II, p. 1149, scrive: "Ci resta ancora molto a recuperare della civiltà antica[...] Il presente progresso della civiltà, è ancora un risorgimento; consiste ancora, in gran parte, in recuperare il perduto".

Questo spiega la dimensione di recupero, di rapporto vitale con gli antichi.

Tra le fonti classiche occorre operare una distinzione: da un lato vi sono i personaggi antichi con cui spesso il poeta si identifica: con Pompeo (già nei *Puerilia* e nella tragedia *Pompeo in Egitto*), Bruto minore, Saffo, Enea, Plotino, Frontone, etc., dall'altra gli autori cui Leopardi attinge nella sua multiforme "officina" poetica.

Tra i personaggi Bruto minore occupa senza dubbio un posto di rilievo. G. Barthouil<sup>46</sup> osserva che "Bruto des *Puerili* passera aux *Canti* pour devenir, dans la fameuse lettre à De Sinner, le symbole même de la fidélité du poète à soi même". Per l'identificazione con Bruto rinvio al lavoro di G. Barberi-Squarotti<sup>47</sup> cfr. p. 227: "L'identificazione del giovane Leopardi con Bruto, nel momento della condanna della virtù come vana parola, della coscienza della vanità dell'azione, della visione di un futuro "putrido", della scelta conseguente della morte e del rifiuto della memoria presso i posteri e del valore d'esempio del tirannicidio[...] può, allora, essere anche un discorso

intorno a una situazione storica omologa e anche come una presentazione del particolare rapporto che, a proposito di Bruto e con il classicismo contemporaneo, Leopardi instaura con il mondo classico". E ancora, p. 233: "L'eroe tragico del Leopardi è Bruto, che rifiuta non un evento, una situazione della storia o un'istituzione o il 'tiranno' come simbolo di ciò che la storia ha di negativo, ma la continuità stessa della storia, il futuro, in quanto degradazione sempre più grave e senza rimedio"; p. 234: "Il tragico del Bruto minore leopardiano inaugura la negazione assoluta".

Per Pompeo oltre ai citati *Puerilia* e alla tragedia *Pompeo in Egitto* si vedano passi come *Ricordi d'infanzia e di adolescenza*, TO I, p. 364: "... e mio discorso latino contro Cesare recitato a babbo e riflessioni su questo mio odio pel tiranno e amore ed entusiasmo in leggere la sua uccisione ec., altre simili rappresentazioni che noi facevamo secondo quello che venivamo leggendo, nota ch'io sceglieva d'esser Pompeo quantunque soccombente dando a Carlo il nome di Cesare ch'egli pure prendeva con ripugnanza...".

Relativamente a Saffo può essere sufficiente pensare a *Ultimo canto di Saffo*.

Quanto a Enea si veda L. Blasucci, *Una fonte linguistica* cit., soprattutto pp. 291 e 298<sup>48</sup>.

Per Plotino rinvio ad un lavoro di prossima elaborazione.

Quanto a Frontone, infine, si veda quanto dirò *infra*.

Per la trattazione dei singoli autori seguirò un ordine non sempre cronologico<sup>49</sup>.

Nel trattare brevemente degli autori greci prenderò le mosse da quelli la cui influenza è stata più rilevante su Leopardi giovane.

Dopo le esperienze su autori e citazioni di pensiero presenti nelle *Institutiones Philosophicae* del padre François Jacquier e su altri testi polemici nei riguardi del materialismo e del sensismo, Leopardi viene a contatto con pensatori classici, soprattutto greci, specialmente dopo il 1813, quando con l'apprendimento del greco, può leggere scrittori antichi indipendentemente dal filtro e quindi dalla censura imposta da Monaldo e dai precettori, tutti ignari del greco.

Un ruolo importante hanno la *Bibliotheca Graeca* del Fabricius, ricca *summa* di notizie bibliografiche, e le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. Qui, appunto, nel l. V, si attua l'incontro con Teofrasto, che da questo momento ha un ruolo fondamentale nella formazione di Giacomo: si veda la *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*, in cui, come osserva anche Timpanaro, Teofrasto e Bruto rappresentano due aspetti contrastanti del pessimismo leopardiano: Teofrasto la dimensione filosofica e ragionativa, Bruto il momento agonistico e alfieriano, già espresso nelle *Canzoni*, soprattutto nel *Bruto minore* (1821). Si vedano anche le citazioni dello *Zibaldone*, ad es. pp. 317-319.

In accordo, inoltre, con un motivo fondamentale dell'*Etica Nicomachea*,

per Teofrasto le sole virtù e sapienza, cioè la libertà interiore, non sono sufficienti quando gli eventi esterni non concorrono alla felicità. In questo senso il pensiero di Teofrasto può essere considerato come stimolo al concetto di "mezza filosofia" teorizzata più volte nello *Zibaldone* dove è anteposta decisamente alla felicità perfetta, troppo razionalistica e perciò stesso estranea al sentimento e alla fantasia.

Ma per una trattazione ampia della presenza di Teofrasto, che Leopardi conosce già in età molto giovanile, probabilmente, nella versione di Giuseppe Antonio Costantini, Venezia 1758, presente nella Biblioteca domestica, rinvio a *Le fonti greche* cit. pp. 63-65: anche la "simulazione" nella chiusa del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* corrisponde al modello teofrasteo.

Altro autore esemplare per Leopardi è Luciano<sup>51</sup>, al quale il poeta ritorna più volte non solo per interessi di natura filologica<sup>52</sup>, ma soprattutto speculativa e letteraria, al punto che nelle *Operette morali* – denominate in un primo momento significativamente *Novelle luciane* – Leopardi "ride" dei vari aspetti della vita: un riso amaro, satirico<sup>53</sup>, quasi scaturito dal desiderio di vendicarsi del mondo e della virtù<sup>54</sup>.

Fondamentale per lo sviluppo della cultura e della poesia di Leopardi è Omero<sup>55</sup>, il "primo" e "sommo" fra i poeti, "grande, originale, libero, capace, più di ogni altro, di attingere il sublime". Testimoniano fin da età giovanile l'amore per Omero, la cui presenza ritornerà poi costante nell'opera leopardiana, l'*Inno a Nettuno*, la traduzione del l. I dell'*Odissea* (1816) e i frequenti richiami nella *Lettera ai Compilatori della Biblioteca Italiana* (1816) e nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818).

Per gli influssi su Leopardi della *Sacra Scrittura* e di altra letteratura religiosa rinvio a *Le fonti greche*, cit., pp. 69-70.

Di Platone e dell'influenza esercitata dai concetti platonici di mito sulla formazione dell'estetica e della poetica del Leopardi si è fatto cenno<sup>56</sup>.

In *Ancora su Leopardi e Lucrezio* ho ritrovato prove sicure di una lettura diretta di Lucrezio da parte del Leopardi in opere composte in età assai giovanili come la *Storia dell'astronomia* e il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* e ho indicato la presenza di una conoscenza diretta, oltre che nelle *Operette morali* e nello *Zibaldone*, in alcuni dei *Canti* (*L'Infinito*; *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*; *A se stesso*; *La ginestra*; *Al Conte Carlo Pepoli*; *Aspasia*; *Il passero solitario*)<sup>57</sup>.

In *Ancora su Leopardi e Lucrezio*, pp. 143-144, concludevo la mia analisi sottolineando come Leopardi, che tende spesso a un processo di «rigenerazione» delle sue fonti, fruisca, nella sua multiforme «officina poetica», di Lucrezio rivivendone nella sua lirica parole e immagini.

Pur nella evidente diversità di poetiche e, per così dire, di esiti di poesia, molti tratti, molte suggestioni di Lucrezio sono cari al poeta di Recanati.

La lettura di Lucrezio iniziò in età assai giovanile (si pensi soprattutto

alla *Storia dell'astronomia* e al *Saggio*), con fasi più scopertamente finalizzate a motivi eruditi, e fu ripresa e rimeditata negli anni (si pensi ad *Aspasia* o soprattutto a *La ginestra*), con maggiore e più intensa adesione di contenuti e immagini poetiche. L'esperienza de *L'Infinito* è forse una delle più autentiche.

Anche Sebastiano Timpanaro, recentemente, superando le posizioni espresse in *Classicismo e Illuminismo nell'ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 1965<sup>1</sup> (1969<sup>2</sup>), pp. 222-223, nel contributo *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, «Critica storica», 1988, 13, pp. 359-402, insiste su una lettura diretta di Lucrezio forse esplicitasi in due fasi: "una lettura totale giovanilissima" e "successive letture parziali, anche tarde" (p. 368). Timpanaro apporta alcune indicazioni interessanti di ripresa di Lucrezio in Leopardi; lo studioso rinvia più volte all'analisi di chi scrive, condividendone molti risultati: così ad es., a p. 360, p. 361 n. 4, 368-369 e *Postscriptum* p. 402, Timpanaro richiama l'analisi di *Ancora su Leopardi e Lucrezio* per la lettura in età assai giovanile di Lucrezio e condivide l'individuazione nella *Collectio Pisaurensis* dell'edizione lucreziana più seguita, almeno nei primi tempi, fra quelle che Leopardi aveva nella sua biblioteca. Il filologo fa presenti alcuni aspetti di differenza ideologica tra Leopardi e Lucrezio e si pone il problema della presenza relativamente non molto diffusa di Lucrezio in Leopardi.

Alcune conferme di notevole peso ai risultati raggiunti in *Ancora su Leopardi e Lucrezio* e da Timpanaro in *Epicuro, Lucrezio e Leopardi* aggiungo nel mio recente lavoro *Citazioni e appunti lucreziani in Leopardi*: qui richiamo (pp. 2-4), a proposito della relativa, perfino sorprendente disponibilità di Monaldo Leopardi verso le necessità della cultura dei figli, le richieste di una dispensa relativamente ai "libri proibiti", dispensa che arrivò nel 1813 non soggetta ad eccessive limitazioni; richiamo poi (pp. 6-7) dalla *Storia dell'Astronomia* due passi con citazioni non relative a Lucrezio desunte senza dubbio dalla *Collectio Pisaurensis*; riporto inoltre (pp. 7-11) dalla *Storia dell'Astronomia* alcune citazioni e appunti del Leopardi di notevole interesse relativi a Lucrezio e al *De rerum natura* desunti dalla *Collectio*; ribadisco infine l'influenza del poema latino sul pensiero e sulla poesia di Leopardi.

La presenza di Cicerone in Leopardi è ben nota: numerosi sono i richiami espliciti a letture di opere e alla frequentazione di questo autore, frequentazione che ebbe inizio in età assai giovanile<sup>58</sup>.

L'entusiasmo della stessa canzone *Ad Angelo Mai quand'ebbe trovato i libri di Cicerone della Repubblica* è una riprova dell'interesse per Cicerone. Nella n. 9 di *Le fonti latine* osservo che l'espressione "presente e viva" (*L'Infinito* vv. 12-13) sembra avere il suo modello in espressioni sia greche che latine (del tipo *vivus atque praesens*: richiamo anche, tra le attestazioni latine, Cic. *De orat.* II 9 *vivorum et praesentium memoria* e *De off.* I 156 *Non solum vivi atque praesentes*).

Occorrerà studiare con maggiore attenzione la presenza di Cicerone nell'opera di Leopardi anche per ricavarne utili indicazioni ai fini dello studio della poesia e della poetica<sup>59</sup>.

Tra le citazioni più frequenti, almeno negli scritti giovanili e ad una impressione generale, sembrano prevalere le opere filosofiche (tuttavia giustamente S. Timpanaro, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi* cit. p. 395 e *passim* rileva che Leopardi spesso non è del tutto d'accordo con Cicerone).

A parte i frequenti riscontri possibili nell'*Epistolario* e nello *Zibaldone*, Cicerone compare spesso anche nelle *Operette morali*: nel testo (*Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi, Il Parini ovvero della gloria, Il dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie, Detti memorabili di Filippo Ottonieri, Il Copernico*), ma quasi sempre come punto di riferimento per altre opinioni e pareri, come *auctoritas*; in nota (*Dialogo di Torquato Tasso, Parini ovvero della gloria, Dialogo di Federico Ruysch, Dialogo di Plotino e di Porfirio*); nelle annotazioni marginali, non rifluite in nota (*Dialogo della Terra e della Luna, Detti memorabili di Filippo Ottonieri*).

Ancora la Dolfi (p. 406 n. 60) sottolinea come Leopardi consideri Cicerone come fonte dello stoicismo, "rimandando a *Operette morali (Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo): Sus vero quid habet praeter escam? cui quidem, ne putisceret, animam ipsam, pro sale, datam dicit esse Chrysippus*. Cicerone, *De Nat. Deor.* lib. 2, cap. 64 (G. Leopardi, *Operette morali*, edizione critica a cura di Ottavio Besomi, Milano 1979, p. 426)".

Non è un caso che proprio Cicerone abbia ridestato l'interesse e l'attività del Leopardi sulla filosofia antica<sup>60</sup>. Leopardi andò a Milano, a seguito della proposta dell'editore Stella, per il controllo e la revisione delle *Opere ciceroniane*<sup>61</sup> e instaurò con lo Stella un rapporto di lavoro fruttuoso, amichevole e stabile.

Ma si sono altri aspetti da evidenziare nel rapporto Leopardi-Cicerone: Cicerone è considerato modello insuperabile di prosa latina. Nello *Zibaldone*, in una lunga riflessione sulla storia della lingua greca e latina (*Zib.* 735-783, in data 8-14 Marzo 1821, TO II, pp. 223-233), Leopardi rileva che, dopo Cicerone, la lingua latina è restata "affogata" da quella greca (cfr. 749). In questa storia della lingua latina assume notevole rilievo Cicerone, con il quale appunto lo sviluppo della lingua latina tocca il suo punto di maggiore altezza.

In merito alla lingua e allo stile il mio amico Carini osserva come sia opportuno riconsiderare e studiare la possibile influenza sul vocabolario poetico di Leopardi della traduzione poetica di Cicerone degli *Aratea* o l'eventuale memoria nel Recanatese di stilemi ciceroniani (ad esempio sequenze di coppie di sostantivi e di aggettivi nel *De officiis* o in altre opere).

Pur rinviando per l'incidenza di Cicerone su Leopardi ad un successivo più articolato e specifico contributo penso di poter affermare che l'influenza di Cicerone sul Recanatese sia stata continua e intensa.

La lettura di Virgilio è operante in Leopardi già negli anni dei *Puerilia* e accompagna come "memoria poetica", consapevole e inconscia, tutto il cammino della lirica leopardiana.

In *Le fonti latine* cit. ripropongo una scelta per forza di cose antologica di raffronti Virgilio-Leopardi. Distribuisco il materiale documentario in due serie di paralleli: nella prima parte faccio riferimento al fondamentale saggio di A. La Penna, *Leopardi fra Virgilio e Orazio* in AA.VV., *Leopardi e il mondo antico...* cit., pp. 149-210, ora in *Tersite censurato e altri studi di letteratura fra antico e moderno*, Pisa 1991, pp. 11-36; nella seconda tengo più specificamente presente il contributo di L. Blasucci, *Una fonte linguistica* cit.

La frequentazione di Virgilio inizia, come è noto, e come non era infrequente in quell'età, fin dagli anni dell'infanzia. Si pensi a *Ricordi d'infanzia e di adolescenza* (TO I, p. 360): "Lettura di Virgilio e suoi effetti, notato quel passo di Circe come pregno di fanciullesco mirabile e da me amato già da scolare, così notato quel far tornare Enea indietro nel secondo libro [...]".

La valutazione letteraria di Virgilio, accanto a quella di Omero, fu lucida e precisa: si pensi ad es. al passo famoso sulla poesia "sentimentale" di Omero e Virgilio nel *Discorso di un Italiano intorno alla poesia romantica*, TO I, pp. 933-934: "Una notte serena e chiara e silenziosa, illuminata dalla luna, non è uno spettacolo sentimentale? Senza fallo. Ora leggete questa similitudine di Omero [...] Un veleggiamento notturno e tranquillo lontano dalle rive, non è oltre modo sentimentale? Chi ne dubita? Ora considerate, o Lettori, questi versi di Virgilio: *Adspirant aurae in noctem, nec candida cursus* [...] che ve ne pare? Quelle cose che sono sentimentali in natura, non sono parimente e forse da vantaggio in queste imitazioni? Come dunque diranno che i poeti antichi non sono sentimentali, quando e la natura è sentimentale, e questi imitano e per poco non contraffanno la natura? Ma io so bene che questo per li romantici è un nulla...".

A. La Penna nel suo contributo ben sottolinea come la memoria virgiliana accompagni in pratica tutto l'*iter* di Leopardi.

L. Blasucci propone un prezioso repertorio di riscontri tra Leopardi e Virgilio, soprattutto relativamente al secondo libro dell'*Eneide*. Come si è detto, il suo contributo si articola in due parti: nella prima (pp. 287-292) Blasucci evidenzia puntuali corrispondenze tra *Aen.* II traduzione giovanile di Leopardi e i *Canti*, sottolineando come un primo computo statistico permetta di constatare che i riscontri sono in grande prevalenza relativi al primo Leopardi, quello cioè delle Canzoni e degli Idilli, rispetto al Leopardi che va dall'*Epistola al Pepoli* alla *Ginestra* – secondo queste indicazioni Leopardi attinge costantemente al suo modello –; nella seconda (pp. 293-299) lo studioso sottolinea (cfr. soprattutto p. 293) come il rapporto tra Leopardi poeta ed il secondo libro dell'*Eneide* non si esaurisca tutto attra-

verso la traduzione giovanile: alcune proposte dell'originale diventano infatti operanti nella mente del poeta solo in tempi posteriori alla traduzione "Di qui un secondo ordine di riprese che prescinde più o meno chiaramente dal testo della versione". Alle citate pagine di analisi di Blasucci rinvio per un diorama delle più significative riprese leopardiane del secondo tipo (che prescindono cioè, più o meno chiaramente, dal testo della versione): le composizioni più "investite" dalla memoria del testo di *Aen.* Il sembrano soprattutto le prime Canzoni, in particolare *All'Italia* e *Bruto minore*.

Vorrei infine far presente per Virgilio, ciò che con opportuna osservazione mi ricorda il mio amico Ermanno Carini: che, a tutt'oggi, le analisi ripetutamente compiute sul testo virgiliano non hanno tenuto adeguatamente conto di un repertorio che pure deve essere stato frequentato da Leopardi, la cosiddetta *Appendix Vergiliana*. Così si dovrà rivolgere maggiore attenzione ad opere come il *Moretum* e altre che potrebbero riservare più di una sorpresa.

L'incidenza di Orazio nell'elaborazione della lirica leopardiana è messa adeguatamente in rilievo da La Penna nella sua duplice fase.

Nel periodo di formazione di Leopardi la poesia di Orazio è riferimento d'obbligo. Con Virgilio Orazio era poeta frequentatissimo nella cultura del tempo: il Settecento ne aveva accresciuto il peso anche nella scuola. Così La Penna mette in risalto l'importanza della frequentazione oraziana nell'arco di tutto il periodo dei *Puerili*<sup>62</sup> e della prima produzione lirica leopardiana.

Per un'analisi adeguata rinvio a *Leopardi fra Virgilio e Orazio cit.* pp. 149 sgg. (La Penna rimanda anche a *Entro dipinta gabbia, Tutti gli scritti inediti, rari ed editi 1809-1810 di G. Leopardi* a cura di M. Corti, Milano 1972 = Edg). Lo studioso pone giustamente in risalto l'incidenza, nella formazione del primo Leopardi, della traduzione della maggior parte delle *Odi* del I e del II libro nel 1809 e la traduzione in ottava rima dell'*Ars poetica* nel 1811.

Come osserva La Penna (p. 155), "dalla lettura dell'*Ars* è rimasto impresso profondamente il concetto che la mèta dell'arte non si raggiunge senza fatica e sudore, che la poesia richiede studio assiduo ed esercizio vigilante".

Leopardi è portato ad ammirare Orazio, nella fase più matura soprattutto, e quasi esclusivamente, come maestro di stile, con una relativa e talora più evidente indifferenza per il poeta che talvolta Leopardi arriva quasi a disprezzare. D'altro canto, "Per la validità e la funzione dell'arte, quell'arte che è via per avvicinarsi alla natura, Orazio resta un punto di riferimento e un'autorità nella polemica contro i romantici" (La Penna, p. 196).

Più volte Orazio è presente nelle liriche giovanili e in annotazioni dello

Zibaldone. Così nel *Bruto minore* 31 sg. "la ferrata / Necessità" richiama *Carm.* I 35, 18 sgg. (*manu... aëna*).

Dal 1817 in poi Leopardi tenderà a vedere in Orazio soprattutto un poeta che non eccelle per calore, veemenza, sublimità, in definitiva con molte riserve (cfr. ad es. *Zib.* 2050 sgg., 4 Novembre 1821, TO II, pp. 547-548: "E tale è il caso d'Orazio, il quale alla fine non è poeta lirico che per lo stile [...]").

La presenza di Orazio lirico d'altro canto, soprattutto letto sotto l'aspetto dell'indeterminato, nei *Canti* dagli anni dal 1818 al 1823 (soprattutto nelle Canzoni civili) è nota.

Interessante e relativamente sorprendente è la rivalutazione operata da Leopardi di Orazio lirico (non più solo come maestro di stile), negli anni del cosiddetto secondo periodo della grande lirica (dall'*Epistola al conte Carlo Pepoli* in poi).

Orazio è dietro alla raffigurazione della «noia» che Leopardi dà nell'*Epistola al Pepoli* (La Penna pp. 205-206): la smania dei viaggi non libera l'uomo della «negra cura», cioè, in definitiva, dalla «noia» («qui siamo - dice La Penna - sulla via maestra della meditazione leopardiana»).

Recentemente L. Blasucci, in occasione della *Giornata internazionale di studio «I manoscritti leopardiani di Visso»*<sup>63</sup> ha sottolineato, relativamente all'*Epistola* e al rapporto tra la «noia» di Leopardi e Orazio, come la ripresa di temi di ispirazione oraziana non presenti caratteri di desunzione immediata e totale ma attraversi fasi di graduata e progressiva adesione. D'altro canto, in *Ancora su Leopardi e Lucrezio cit.*, p. 141 ricordo che non può essere scartato con disinvoltura nemmeno il raffronto proposto da S. Borra tra Lucrezio *De rer. nat.* III, 1051-1056 e *Al conte Carlo Pepoli vv.* 69-72<sup>64</sup>.

Anche per il concetto di *otium* Leopardi attinge a Orazio, soprattutto ad Orazio lirico.

Ma questo rapido *excursus* su Leopardi e Orazio sarebbe incompleto se non citassi i contributi di notevole spessore critico di due amici: G. Brugnoli, *Qualche riflessione sull'allusione intenzionale di antichi e moderni* in «Giorn. ital. filol.» 44, 1, 1992, 79-94, in cui, soprattutto nelle pp. 89-93, in margine a riflessioni sulla ristampa del fondamentale saggio di La Penna, *Leopardi fra Virgilio e Orazio* in *Tersite censurato cit.* Brugnoli propone interessanti riflessioni su Leopardi e Orazio, e C. Santini, *La caducità e il ciclo: un motivo oraziano in Leopardi*, ancora in «Giorn. ital. filol.» 45, 1, 1994, 59-68.

Per quanto concerne Ovidio, Properzio e i poeti post-augustei rinvio, per ragioni di spazio, a quanto già detto in *Le fonti latine*, pp. 103-104: ricordo solo l'indicazione da me ivi fornita (p. 103) che, accanto all'edizione di Properzio già segnalata da La Penna sulla base del *Catalogo della Biblioteca Leopardi* (Amsterdam 1619, insieme con Catullo e Tibullo), sono tuttora presenti nella Biblioteca oltre tre edizioni, tra cui la *Collectio*

*Pisaurensis*; aggiungevo anche che proprio con l'utilizzazione della *Collectio* è da spiegare l'adozione, da parte di Leopardi, di una lezione, *sensit* (Properzio III 1, 34), attribuita invece da La Penna ad un adattamento del Leopardi.

Mi riprometto in altra sede, ma in tempi piuttosto ravvicinati, un'indagine precisa ed esaustiva sugli autografi del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* e sulla *Collectio Pisaurensis*, al fine di provare una utilizzazione, per me assai probabile, da parte di Leopardi, di quella Silloge, in età giovanile, per i seguenti autori: Properzio, Ovidio (*Metamorfosi*) e altri.

Per i poeti di età post-augustea è fondamentale il contributo di E. Paratore, *Leopardi e la letteratura latina post-augustea* (nel citato AA.VV., *Leopardi e il mondo antico*, pp. 211-221).

Paratore prova che Leopardi conosceva Lucano direttamente. Oggi anche S. Timpanaro<sup>65</sup> ribadisce la conoscenza diretta di Lucano da parte di Leopardi.

Importante anche, nel contributo di Paratore, il richiamo agli scrittori di prosa tecnica latina: cfr. p. 217: «In linea con questo quintilianismo e frontonianismo è l'inattesa, marcata esaltazione di Cornelio Celso. Tanti altri autori scientifici sono adottati nelle pagine dello *Zibaldone* per problemi di carattere linguistico. Ma Plinio, Mela, Vegezio, Columella sono trovati inesatti e sola eccezione è vista in Celso; e solo per Celso si fa l'eccezione di esaltarne esplicitamente lo stile per la sua assoluta mancanza di abbellimenti retorici e per la sua vicinanza al linguaggio volgare [...]».

Ma per quanto riguarda gli scrittori di prosa scientifica e tecnica greca e latina si veda ora T. Piras, *I giudizi di Leopardi sulla lingua della letteratura scientifica e tecnica greca e latina (I. Zibaldone)* in *Lingue tecniche del greco e del latino. Atti del I Seminario internazionale sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina*, Università degli Studi di Trieste, 1993, pp. 73-85.

Leopardi iniziò la frequentazione di Seneca in età molto giovanile. Si possono vedere in merito le numerose citazioni di Seneca nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815), che non possono essere certo tutte di seconda mano: del resto le lettere dell'anno 1816 (6 e 27 Dicembre) all'editore Stella testimoniano saggi di collazione effettuati dal Leopardi su un codice appartenuto alla Biblioteca paterna<sup>66</sup>. Ancora più significativi i cenni contenuti in una lettera al Giordani (30 Giugno 1820)<sup>67</sup>.

Un accenno al rapporto fra Seneca tragico e Leopardi è stato fatto da Ermanno Carini<sup>68</sup>. Carini indica alcuni punti della lettura leopardiana di Seneca individuati nello *Zibaldone* e nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*.

E. Paratore, *Leopardi e la letteratura latina postaugustea*, in *Leopardi e il mondo antico* cit. rileva ripetutamente la scarsa stima di Leopardi per lo stile di Seneca: cfr. p. 214 (in riferimento a *Zib.* p. 2410, in data 1 Maggio 1822: «Ma non erano così sottili come Plutarco, siccome Cicerone non lo era quanto Seneca, questi corrottissimo nello scrivere e quegli perfettissi-

mo» e in riferimento a p. 3004 del 21 Luglio 1823: «E Seneca appunto era spagnuolo»). E. Paratore ribadisce (p. 216): «Ciò che abbiamo già visto tralucere della sua avversione allo stile di Seneca non aveva bisogno di ispirarsi ai frizzi di Frontone contro il Cordovese, ma prendeva le mosse dalla requisitoria dell'*Institutio* quintiliana».

Come osserva ancora Paratore (p. 216) nei passi del *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* in cui si rimprovera agli scrittori moderni l'abuso dell'orrido, «avvertiamo che il Leopardi ha implicitamente connesso gli eccessi dell'odierna poesia romantica a quelli del predecadentismo innovatore d'età neroniana e ha tenuto d'occhio il Seneca dell'*Hercules furens*, delle *Troades* e del *Thyestes*».

D. De Robertis, *Sul «Coro di morti» di Leopardi*, «Riv. di Lett. ital.» 1986, IV, 2 pp. 275-276 ricorda che il *Coro* vv. 21-22 «Che fu quel punto acerbo / Che di vita ebbe nome?» richiama alcuni momenti della riflessione antica, da Epicuro a Lucrezio (*De rer. nat.*, III, 926-927), a Cicerone (*Tusc. disp.* I, 82 *fit enim ad punctum temporis*), a Seneca (*Ad Luc.* IV, 1, 14: di Seneca è richiamato, per alcuni aspetti, anche *Ad Luc.* IX, 3; a p. 316 n. 102 De Robertis richiama anche *Troades*, 397).

Per Frontone si veda nel citato volume *Leopardi e il mondo antico* il contributo di J. Figurito, *Leopardi e Frontone*, pp. 437-449<sup>69</sup>. Posso inoltre fin da ora ricordare l'interessante dissertazione di laurea di Paola Manfredi, *Leopardi e Frontone*, discussa a Torino nell'anno accademico 1988-1989 (relatore il Prof. M. Guiglielminetti), con rinvii al leopardiano *Discorso sopra la vita e le opere di M. Cornelio Frontone* (cfr. TO I, 896-905; tutti hanno naturalmente presente anche la *Lettera al ch. Pietro Giordani sopra il Frontone del Mai*, per cui cfr. TO I, pp. 949-960).

Certo l'influenza di Frontone su Leopardi, specie sul Leopardi prosatore, attende ancora ulteriori studi sistematici.

Questa influenza, difficilmente individuabile nei *Canti*, è invece evidente, secondo J. Figurito (pp. 447-449) nell'*Epistolario*. Espressioni come quelle rivolte al fratello Carlo (lettera in data 25 Novembre 1822): «Amami, per Dio. Ho bisogno d'amore, amore, amore, fuoco, entusiasmo, vita [...]», sono, secondo Figurito, riconducibili a molte lettere di Frontone. Espressioni di Leopardi a Giordani come «Mia cara anima» oppure «Mio caro angelo» richiamano locuzioni di Frontone come *Vale, spiritus meus*<sup>70</sup>.

Il rapporto di Leopardi con i classici va sicuramente aldilà di questo tentativo di sintesi e delle indicazioni, pur utilissime, dei commenti (Straccali, G. e D. De Robertis) e proporrebbe già di per sé un allargamento del discorso che, per i limiti imposti dalla natura del presente lavoro, ho già travalicato largamente.

A conclusione di questa trattazione, a mo' di chiarimento per il lettore, vorrei richiamare qualche esempio di ripresa leopardiana. Mi limiterò ad alcuni autori: per i greci Omero, per i latini Lucrezio e Virgilio. Per un

quadro più completo e organico rinvio, rispettivamente, a *Le fonti greche* cit., *Documentazione*, pp. 61-78 e *Le fonti latine* cit., *Documentazione*, pp. 108-133.

Prenderò le mosse da Omero. Leopardi riprende, come è noto, talvolta per sua stessa ammissione, stimoli ed elementi per delineare tratti di alcune delle sue immortali figure di donna da esempi classici. Così nei tratti di Saffo, vv. 55 sgg., che risente molto di componenti virgiliane<sup>71</sup>, si può ritrovare l'archetipo della Didone di Virgilio (*Aen.* IV vv. 658 sgg.)<sup>72</sup>; così vedremo *infra* come, per molti tratti della raffigurazione della fanciulla della *Vita solitaria* e successivamente di Silvia, Leopardi sia debitore verso la Circe di Virgilio (*Aen.* VII vv. 5 sgg.)<sup>73</sup>; parimenti vedremo *infra* come nella raffigurazione di Aspasia sia vivo e operante, accanto a influenze di Teofrasto, l'ascendente della Venere lucreziana (*Prohoem.* I vv. 1-39).

Nella figurazione di Nerina nelle *Ricordanze*, presentata come prototipo di giovinezza luminosa e confidente nel futuro, accanto ad altre caratterizzazioni è prevalente, estrinseca, una dimensione, la disposizione alla danza.

Questo non è inconsueto per la letteratura. Nella stessa produzione letteraria italiana c'è tutta una tradizione di figurazioni femminili 'danzanti', fino al Leopardi: e un esempio pressoché contemporaneo a Leopardi, anche se da lui, a quanto consta, non conosciuto, è la figurazione della Giovinezza nel velo delle *Grazie* di Ugo Foscolo<sup>74</sup>.

Nei tratti di Nerina, accanto ad altre indubbe reminiscenze e influssi classici, un elemento, forse il più determinante, è nella disposizione alla danza (vv. 148-161):

... I giorni tuoi

Furo, mio dolce amor. Passati. Ad altri  
Il passar per la terra oggi è sortito,  
E l'abitar questi odorati colli.  
Ma rapida passasti; e come un sogno  
Fu la tua vita. Ivi danzando; in fronte  
La gioia ti splendea, splendea negli occhi  
Quel confidente immaginar, quel lume  
Di gioventù; quando spegneali il Fato,  
E giacevi. Ahi Nerina! In cor mi regna  
L'antico amor. Se a feste anco talvolta,  
Se a radunanze io movo, infra me stesso  
Dico: o Nerina, a radunanze, a feste  
Tu non ti acconci più, tu più non movi.

Interagiscono, in questa figurazione di Nerina componenti varie. Ma nella giovinezza trepida, fiduciosa, nella naturale disposizione alla danza, un modello, un ascendente sembra più attivo degli altri: la figurazione di Nausicaa in Omero, *Od.* VI, vv. 149 sgg.:

“ Γουνοῦμαί σε, ἄνασσα· θεός νύ τις ἢ βροτός ἐσσι;  
εἰ μὲν τις θεός ἐσσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,  
Ἄρτέμιδι σε ἐγὼ γε, Διὸς κούρη μεγάλοιο,  
εἶδός τε μέγεθός τε φυήν τ' ἄγχιστα εἶσκω·  
εἰ δέ τις ἐσσι βροτῶν, τοὶ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσι,  
τρισμακάρες μὲν σοὶ γε πατήρ καὶ πότνια μήτηρ,  
τρισμακάρες δὲ κασίγνητοι· μάλα πού σφισι θυμὸς  
αἰὲν εὐφροσύνησιν λαίβεται εἵνεκα σείο,  
λευσσόντων τοιούδε θάλας χορὸν εἰσοιχνεύσαν.  
κείνος δ' αὖ περὶ κῆρι μακάρτατος ἔξοχον ἄλλων,  
ὅς κέ σ' ἐέδνουσι βρίσας οἰκόνδ' ἀγάγηται. 75

Soprattutto al v. 157<sup>76</sup> guarda, secondo me, Leopardi nella figurazione di Nerina, per la sua naturale e giovanile disposizione alla danza e a raduni di festa (cfr. vv. 153: “ivi danzando”; vv. 160-161 “...a radunanze, a feste / Tu non ti acconci più, tu più non movi”).

Come per Saffo si rifà a Didone e per Silvia (e la fanciulla della *Sera del di di festa*) alla Circe virgiliana, come per Aspasia, vedremo, si rifà alla Venere di Lucrezio, così, per tratti caratterizzanti di Nerina, Leopardi si rivolge a Omero, a Nausicaa *χορὸν εἰσοιχνεύσαν*.

A Omero, vedremo, si ritornerà nel seguito di questa breve esemplificazione per indicare un altro ascendente del Leopardi, il modello di un verso della *Quiete dopo la tempesta* (vv. 4-5):

Ecco il sereno  
Rompe là da ponente, alla montagna

Ora, per un momento, vorrei rivolgere questa analisi a Lucrezio: del quale ampie, come è noto, sono le riprese da parte di Leopardi<sup>77</sup>. Qui mi limiterò ad un caso di doppia ripresa<sup>78</sup>.

Al *Proemio* del *De rerum natura* Leopardi si riaccosta due volte: in *Alla Primavera o delle Favole antiche* e in *Il passero solitario*, con esiti alti di poesia. Riporto qui, per comodità del lettore un passo dalla *Documentazione delle Fonti latine*, pp. 113-114:

*De rer. nat.* I 10 sgg.  
nam simul ac species patefactast verna diei  
et resenata viget genitabilis aura favoni,  
aeriae primum volucres te, diva, tuumque  
significant inimum percussae corda tua vi.  
inde ferae pecudes persultant pabula laeta  
et rapidos tranant amnis: ita capta lepore  
te sequitur cupide quo quamque inducere pergis.  
denique per maria ac montis fluviosque rapacis  
frondiferasque domos avium camposque virentis

*omnibus incutiens blandum per pectora amorem  
efficit ut cupide generatim saecula propagent.*

*Alla primavera o delle Favole antiche*

Perché i celesti danni  
Ristori il sole, e perché l'aure inferme  
Zefiro avvivi, onde fugata e sparta  
Delle nubi la grave ombra s'avvalla;  
Credano il petto inerme  
Gli augelli al vento, e la diurna luce  
Nuovo d'amor desio, nova speranza  
Ne' penetrati boschi e fra le sciolte  
Prune induca alle commosse belve;

*Il passero solitario*

Primavera dintorno  
Brilla nell'aria, e per li campi esulta,  
Si ch'a mirarla intenerisce il core.  
Odi greggi belar, muggire armenti;  
Gli altri augelli contenti, a gara insieme  
Per lo libero ciel fan mille giri,  
Pur festeggiando il loro tempo migliore:

Per *Il passero solitario* in *Ancora su Leopardi e Lucrezio* cit., p. 143, scrivevo:

«Leopardi "trasferisce" all'uomo il sentimento di "intenerimento" che è nei tratti pur umanissimi degli uccelli lucreziani: "Intenerisce il core" *percussae corda tua vi ...*, contaminando, come mi ha fatto notare l'amico E. Carini, con un richiamo dantesco (*Purg.* VIII 2); attribuisce direttamente alla primavera l'esultanza delle *ferae pecudes* di Lucrezio: "... e per li campi esulta" *persultant pabula laeta ...*, rendendo con un costrutto con cui cerca di riprodurre la tmesi di tipo lucreziano, ma di ascendenza omerica e poi alessandrina ("per ...esulta" = *persultant*) l'esultanza del creato. Il costrutto "per li campi esulta" (per + accusativo) ricorre nel testo frequentemente nei successivi vv. 17 sgg. di Lucrezio (*per maria ... camposque virentis... per pectora ...*)».

Per *Alla Primavera* si vedano *Le fonti latine* cit. n. 43 p. 85 con rinvii a G. Ungaretti e ad A. Barbuto, *Ungaretti traduce Lucrezio* cit., p. 647, con interessanti raffronti intertestuali (v. 11 *reserata* = «ristori»; v. 11 *genitabilis aura Favoni* = v. 3 «zefiro avvivi»; v. 12 *aeriae primum volucres* = 5-6 «credano il petto inerme gli augelli al vento»; v. 16 *quoquamque inducere pergis* + v. 9 «induca alle commosse belve»; aggiungerei v. 15 *capta lepore* = v. 9 «commosse»); nella trattazione sottolineo anche come qui e in altre occorrenze, in caso di duplice ripresa da un autore, nella seconda "imitazione" Leopardi tenda ad una maggiore autonomia. Nella trattazione citata richiamo anche riprese da Virgilio, Orazio etc. Come osservavo nel mio discorso, né alle annotazioni contenute nell'autografo An (tav. 79-85 ed. Peruzzi) né nelle *Annotazioni* alle prime dieci Canzoni (TO I, pp. 68-69) si trova alcun cenno a Lucrezio.

Ma veniamo a Virgilio. Come è noto, il tessuto linguistico classico che caratterizza *L'Ultimo canto di Saffo* ha, nonostante l'indicazione inconsciamente fuorviante di Leopardi stesso a favore di Ovidio<sup>79</sup>, *Metam* XV 31 sgg., una ben riconoscibile matrice virgiliana<sup>80</sup>.

Alla figurazione di Saffo sottostà non la Saffo di Ovidio, ma la figura

di Didone e altri passi di Virgilio. Il confronto tra *Aen.* IV 659 sg. e *Ultimo canto* v. 55 è indicato da Leopardi stesso nell'autografo dell'*Ultimo canto* (tav. 109 ed. Peruzzi) tra le fitte e preziose indicazioni filologiche, di «memoria poetica» dei classici. Così parimenti per il confronto tra *Aen.* II 405-406 e *Ultimo canto* vv. 26-28 si veda tav. 105 ed Peruzzi (Leopardi sottolinea, due volte, *tendens... lumina*).

Ma per un quadro completo della situazione e per importanti raffronti si veda *Documentazione* pp. 124-125 cit.:

*Aen.* IV vv. 652 sgg.  
*dulces exuviae, dum fata deusque sinebat,  
accipite banc animam meque bis exsolvite curis.  
vixi et quem dederat cursum Fortuna peregi,  
et nunc magna mei sub terras ibit imago  
urbem praeclaram statui, mea moenia vidi,  
ulta virum poenas inimico a fratre recepi.*

*Ecl.* VIII vv. 14-15  
*Frigida vix caelo noctis decesserat umbra,  
cum ros in tenera pecori gratissimus herba*

*Aen.* VII 481  
*hanc multos florentem annos rex deinde imperio  
[superbos]*  
(cfr. III 2 sgg. *superbum Ilium*)

*Aen.* II 405-406  
*ad caelum tendens ardentia lumina frustra,  
lumina, nam teneras arcebant vincula palmas*

*Aen.* XII 930-931  
*ille humilis supplex oculos dextramque precantem  
protendens 'equidem merui nec deprecor' inquit;*

*Aen.* IV 659 sg.  
*dixit, et os impressa toro 'moriemur inultae,  
sed moriamur' ait 'sic. sic iuvat ire sub umbras.*

*Ecl.* VIII vv. 59-60  
*praecipit aërii specula de montis in undas  
defenar; extremum hoc munus morientis habeto*

*Aen.* III 493 sgg.  
*'vivite felices, quibus est fortuna peracta  
iam sua; nos alia ex aliis in fata vocamur.*

*Georg.* III 66 sgg.  
*optima quaeque dies miseris mortalibus aevi  
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus*

*Ultimo canto di Saffo* vv. 4-7

Nunzio del giorno; oh dilette e care  
Mentre ignote mi fur l'erinni e il fato,  
Sembianze agli occhi miei; già non arride  
Spettacol molle ai disperati affetti

(cfr. *Bruto minore*  
vv. 65 sgg. – per il tema del suicidio)

*Ultimo canto di Saffo* vv. 19-20  
... e bella  
sei tu, rorida terra...

v. 23  
... superbi regni

vv. 26-28  
...alle vezzose  
Tue forme il core e le pupille invano  
Supplichevole intendo...

vv. 55  
Morremo...

(cfr. *Bruto minore* vv. 65 sgg.  
... o da montano sasso  
dare al vento precipiti le membra)

vv. 61-62  
vivi felice, se felice in terra  
Visse nato mortal. Me non asperse

vv. 65-69  
.... Ogni più lieto  
Giorno di nostra età primo s'invola...



Nel quadro di questa poesia che attinge ai classici in modo senza dubbio originale, in quantità e qualità superiore, forse, a ogni altra esperienza poetica contemporanea<sup>81</sup> – e siamo, si noti, nell'età di Monti e di Foscolo –, il poeta affida ad alcune 'parole poetiche' un valore particolare.

Riproposta di una voce antica, adesione a un precedente poetico ben visibile, esse sono, per intensità e trasparenza lirica, talora irripetibili e, di fatto, *hapax* nell'ambito della produzione lirica del poeta.

Si pensi a «percorrea» di *A Silvia* v. 22 = *Aen.* VII 140. Per rimanere a un termine più umile si veda *Il sabato del villaggio* v. 2, *col suo fascio dell'erbe* che riprende *fasci d'erbe recando ei ne le None*, traduzione leopardiana di *Moretum* v. 80, *venalis umero fasces portabat in urbem*.

Mi sembra di poter fare questa osservazione: i termini che sono traduzione o comunque evocano direttamente un modello classico, greco o latino (ma in questa rassegna ci si soffermerà prevalentemente sui latini), costituiscono generalmente *hapax* nella poesia di Leopardi (o almeno nei *Canti*).

Vi sono certo lessemi usati da Leopardi in una sola occorrenza (almeno nei *Canti*): questo non significa che essi siano necessariamente frutto di traduzione o elaborazione o gioco allusivo rispetto a un modello; per contro però, ogni qualvolta sussista traduzione o eco di un passo latino (o greco o italiano) in posizione di intensità, c'è una tendenza generale ad 'uso unico', eccezionalmente ripetuto due volte. Eventuale senso metaforico o ossimorico implicito nell'immagine o nel contesto poetico rafforza il fenomeno.

Ripercorriamo ora brevemente alcune tappe del cammino della poesia leopardiana per analizzare alcuni casi rappresentativi di indipendenza da suggestione dei classici<sup>82</sup>.

Il fenomeno osservato vale naturalmente anche per termini richiamati dal greco. Ad es. *La quiete dopo la tempesta* «rompe» (v. 5) riproduce l'omerico *ὑπερροῶν*<sup>83</sup>. Un controllo assicura che «rompere» (intransitivo) per «erompere» è *hapax* nella poesia di Leopardi. Nei *Canti* «rompere» compare, ma usato transitivamente, in *Ad Angelo Mai* v. 84; *Nelle nozze della sorella Paolina* v. 82; *Il sogno* v. 94; *La vita solitaria* v. 54; *Consalvo* v. 24; *Spento il diurno raggio in occidente* v. 58.

Nei *Paralipomeni* «rompere» ricorre spesso ma è usato transitivamente: così in III 7 3; V 26 4; VI 6 3; VI 45 4; VIII 25 5; VIII 28 7. Ricorre tre volte in *Poesie varie*: intransitivo, pare, in *I nuovi credenti* v. 92; transitivo in C. 129 e L I 64. Sempre transitivamente è usato in *Traduzioni poetiche*: 8 II 21 4; 8 III 22 4; 15 II 184; 15 II 190. In un solo altro caso dunque, *I nuovi credenti* v. 92, Leopardi riprende «rompere» con valore intransitivo.

Anche qui si può rilevare che, analogamente a «percorrea» già discusso nel caso di *A Silvia*, in cui Leopardi ritorna al «suo» Virgilio, «Rompe», *hapax*, soppianta in un secondo momento la lezione originaria «Spun-

ta»: Leopardi ritorna in questo caso al «suo» Omero.

Proseguendo nel nostro cammino, in *Aspasia* vv. 19-20 troviamo, accanto a echi di Teofrasto, precisi richiami a Lucrezio:

... qual eri il giorno.  
Che ne' vezzosi appartamenti accolta,  
Tutti adorati de' novelli fiori  
Di primavera, del color vestita  
Della bruna viola, a me si offerse  
L'angelica tua forma, inchino il fianco  
Sovra nitide pelli, e circonfusa  
D'arcana voluttà; quando tu, dotta  
Allettrice ...

In *Ancora su Leopardi e Lucrezio* cit. p. 142, scrivevo:

“Voluttà” richiama *voluptas*: accanto alla coincidenza “circonfusa” - *circonfusa* richiama anche *diva*, in cui Peruzzi ha certo ragione di individuare la ricerca, da parte Leopardi, di una connotazione “sovrumana”, “celesti”, divina appunto: ma nel termine sento anche l'eco del *diva* di Lucrezio, attribuito a Venere (v.1), secondo moduli per cui tutta la figura di Aspasia è disegnata sul *cliché* della Venere lucreziana: anche la stagione primaverile (vv. 15-16: “Tutti odorati de' novelli fiori / Di primavera”) richiama la *species [...] verna diei* di Lucrezio I, 10.

“circonfusa” e “voluttà” sono *hapax*. Le due parole non ricompaiono né in *Paralipomeni*, né in *Poesie varie* né in *Traduzioni poetiche*.

Se nel discutere del fenomeno linguistico osservato si è colto nel segno, il ricorrere di un dato vocabolo - o di una immagine - come *hapax* può essere elemento idoneo a stimolare la ricerca di un'ascendenza classica. Già ne *L'Infinito* vv. 12-13 si ha una conferma: la *iunctura* “presente / e viva”, di ascendenza classica, da Cicerone<sup>84</sup> compare qui soltanto e non altrove; i termini “presente” e “vivo” sono nei *Canti* frequentemente attestati, ma separatamente.

Rileggiamo il v. 15:

E 'l naufragar m'è dolce in questo mare

“Naufragare”, un verbo così importante ed evocativo, qui oltretutto in struttura ossimorica con “dolce”, compare una sola volta nella poesia di Leopardi. Di affine c'è solo l'attestazione di “naufrago” in *Inno ai Patriarchi* v. 63:

Nubi l'occiduo Sol naufrago uscendo

anche questo usato una sola volta.

Non vi sono altre attestazioni di un'immagine suggestiva come “Naufragare/Naufrago” né nei *Paralipomeni*, né nelle *Poesie varie*, né nelle *Traduzioni poetiche*.

Per il v. 15 de *L'Infinito* è proposto, come è noto, un parallelo con

Lucrezio, *De rer. nat.* II 1 sgg.<sup>85</sup>, anche in questo caso la ripresa si inquadra nella tendenza generale fin qui analizzata.

Leopardi sente talvolta l'esigenza di richiamare in margine agli autografi o alle prime edizioni a stampa, anche a supporto dei classicismi impiegati, soprattutto dei latinismi, attestazioni classiche, presenti alla sua memoria poetica<sup>86</sup>.

Nella Canzone *All'Italia*, v. 38, leggiamo:

... L'armi, qua l'armi: io solo  
Combatterò, procomberò sol io

Il poeta sente il bisogno di annotare in margine ad An (ed. Bourlié 1818):<sup>87</sup> "primusq. Coroebus... *Procumbit* Aen. 2", cioè II 424 sgg.:

ilicet obruimur numero; primusque Coroebus  
Penelei dextra divae armipotentis ad aram  
procumbit...

il più significativo tra i numerosi passi in cui *procumbere* è attestato nell'*Eneide* (ad es. XI 395; 418 etc.)<sup>88</sup>. "Procombere" non compare altrove nella poesia leopardiana: né nei *Paralipomeni*, né nelle *Poesie varie*, né nelle *Traduzioni poetiche*<sup>89</sup>.

"Incombere" ricorre invece in due passi: *Ad Angelo Mai* v. 4:

A questo secol morto al quale incombe

per il quale Leopardi annota, in margine ad An:<sup>90</sup> "Ingens (canc. vetus) ara fuit, iuxtaque veterrima laurus *Jncumbens* (cioè *incubans*) arae, atque umbra complexa penates. Aen. 2", e in *Inno ai Patriarchi* v. 110:

... inopinato il giorno  
Dell'atra morte incombe

"Incombere" non compare né nei *Paralipomeni* né nelle *Poesie varie*. In *Traduzioni poetiche* è nella *Titanomachia* di Esiodo v. 48.

Ne *La ginestra* v. 301 troviamo "soccombere", che non ricorre, a sua volta, più nei *Paralipomeni*, né nelle *Poesie varie* né nelle *Traduzioni poetiche*.

Il Mestica osserva nel suo commento<sup>91</sup>:

Il *procumbere* esprime graficamente il cadere del forte in battaglia con la faccia rivolta al nemico; insomma è il *Frangar, non flectar*, ed erroneamente perciò nelle interpretazioni sostituirono ad esso, come sinonimo esplicativo, *soccomberò*, che è proprio di chi cede o si fiacca. E così in latino, donde i due verbi son derivati: per es. del valoroso Corebo, che con la spada in mano si era gettato *medium periturus in agmen*, Virgilio dice: *Penelei dextra...*

*procumbit* (En. II, 425-426): ma a Didone, piegatasi per debolezza d'animo a nuovo amore, fa dire: *Huic uni forsitan potui succumbere culpa* (En. IV, 19). Di questo significato e uso diverso abbiamo un esempio lampante nel nostro poeta verso la fine della *Ginestra*, vv. 300-309.

Anche Martini e Lamma<sup>92</sup> nel sottolineare l'uso improprio nei commenti del sinonimo 'soccombere', si rifanno a Virgilio.

Abbiamo, anche in questo caso, un *unicum*, un'immedesimazione con un altro poeta. Nicolò Tommaseo ha contro il latinismo "procombere" una puntata velenosa<sup>93</sup>. Ma Tommaseo ha contro Leopardi un astio di fondo e non tiene adeguatamente conto del concetto di "latinismo" che ha il poeta.

Sarà opportuno rileggere alcune brevi osservazioni di Leopardi sulla lingua poetica. Si veda *Zibaldone*, soprattutto 50, in data 21 novembre 1820:

Oltracciò i derivati dalle proprie radici sono subito di noto significato, e intesi da tutti, così in massima parte della lingua latina (dalla quale già non si dee prendere quello che non sarebbe comunemente inteso) ma questi altri non si capiscono da nessuno se non ci mettete la spiegazione etimologica....

Si veda anche *Zib.* 344-345 in data 11 novembre 1823:

Le parole e i modi che maggiormente conferiscono alla evidenza, efficacia, forza, grazia, ec. delle lingue sono sempre, e incontrastabilmente le antiche, siccome quelle che erano cavate più da presso dalla natura, e dall'oggetto significato (come deve necessariamente accadere nella formazione delle lingue), e però lo rappresentavano al [345] vivo, e ne destavano più fortemente, sensibilmente, facilmente e prontamente l'idea...

Soprattutto si legga *Zib.* 3867 in data 11 novembre 1823:

La novità tolta prudentemente dal latino, benché novità assolutissima in fatto, è per le nostre lingue piuttosto restituzione dell'antichità che novità, piuttosto peregrino che nuovo; e veramente (anche quando non sia troppo prudente né lodevole) ha più dell'arcaismo che del neologismo. Al contrario dell'altre e degli altri stranierismi ec.

Ben ha evidenziati questi aspetti della poetica leopardiana, soprattutto giovanile, E. Bigi<sup>94</sup>.

Anche il tessuto linguistico dell'attacco di *A Silvia* può essere definito, sotto più aspetti, virgiliano. Per molti tratti della fanciulla della *Vita solitaria* e di Silvia Leopardi si ispira, come è noto, al modello costituito dalla Circe di Virgilio.

Prendiamo in esame il caso di due parole poetiche come «perpetuo» e «percorrea». *Aen.* VII 8 sgg.:

*aspirant aerae in noctem nec candida cursus  
luna negat, splendet tremulo sub lumine pontus.*

*proxima Circaeae raduntur litora terrae,  
dives inaccessos ubi Solis filia lucos  
adsiduo resonat cantu, tectisque superbis  
urit odoratam nocturna in lumina cedrum  
arguto tenuis percurrrens pectine telas.  
[...]*

passo già ricordato da Leopardi in *Ricordi di infanzia e di adolescenza* (TO I, p. 360) e in *Discorso di un Italiano intorno alla poesia romantica*, TO I, pp. 933-934, citati *supra*, è ripreso in *La vita solitaria* vv. 60 sgg.:

O qualor nella placida quiete  
D'estiva notte, il vagabondo passo  
Di rincontro alle ville soffermando,  
L'erma terra contemplo, e di fanciulla  
Che all'opre di sua man la notte aggiunge  
Odo sonar nelle romite stanze  
L'arguto canto; a palpitar si move  
Questo mio cor di sasso: ah, ma ritorna  
Tosto al ferreo sopor; ch'è fatto estrano  
Ogni moto soave al petto mio.

e, in una rielaborazione più ampia, articolata e organica del contesto virgiliano, *A Silvia*, vv. 7-12, 20-22:

Sonavan le quiete  
Stanze, e le vie dintorno,  
Al tuo perpetuo canto,  
Allor che all'opre femminili intenta  
Sedevi, assai contenta  
Di quel vago avvenir che in mente avevi.  
[...]

Porgea gli orecchi al suon della tua voce,  
Ed alla man veloce  
Che percorrea la faticosa tela.  
Mirava il ciel sereno,  
Le vie dorate e gli orti

Ma, mentre «l'arguto canto» di v. 66 de *La vita solitaria* riprende *Aen.* VII 14, *arguto ... pectine telas*, con la seconda ripresa c'è, in *A Silvia*, un duplice riaccostamento a Virgilio: al v. 9 Leopardi reintroduce, nella figura di Silvia «Sonavan ... al tuo perpetuo canto» e, anche nel verbo, come osserva bene anche La Penna<sup>95</sup> Leopardi si riaccostò al suo poeta: *arguto tenuis percurrrens pectine telas* ~ «che percorrea la faticosa tela».

Nel momento in cui Leopardi ritorna al «suo» Virgilio usa,

traslitterando, «percorreva», un *hapax*. Mentre il verbo impiegato precedentemente, «percuotere» (o «percotere») ricorre più volte nei *Canti* (*Ad Angelo Mai* v. 19; *Bruto minore* v. 15; *Il primo amore* v. 49; *Amore e Morte* v. 18; *Palinodia al Marchese Gino Capponi* v. 17) e spesso occorre nei *Paralipomeni*, *Poesie varie* e *Traduzioni poetiche* (cfr. *Concordanze ad loc.*), «percorrere» ricorre soltanto qui: è un *hapax* provocato dal termine latino.

Anche «perpetuo» è, come aggettivo, *hapax* nei *Canti*: abbiamo quest'unico esempio (in cui corrisponde ad *adsiduo*).

Ma è tempo di concludere. Leopardi conosceva bene la propria posizione nel tempo: aveva un'idea precisa, criticamente responsabile della propria presenza e non solo nei confronti del mondo antico, ma anche rispetto alle età che avevano fatto seguito a quel mondo e ai loro atteggiamenti verso di esso.

Attraverso la «memoria classico-poietica» la duplice ripresa del mondo classico (memoria inconsapevole o inconscia e identità di sensibilità con gli scrittori antichi) Leopardi accoglie, solitario e profeta, i segni più autentici della sua età, di cui fu, nella cultura, nel pensiero, nella poesia, indubbio protagonista.

#### NOTE

- 1) Si veda, tra i lavori volti a sottolineare questa dimensione della poesia leopardiana, il recente volume AA.VV., *Giacomo Leopardi. Il problema delle «fonti» alla radice della sua opera*, a c. di A. Frattini, Roma, Coletti, 1991. Ringrazio l'amico Prof. Ermanno Carini, addetto alla Biblioteca del CNSL di Recanati, per le preziose indicazioni bibliografiche che mi ha fornito, per i consigli, per le osservazioni personali, che sono registrate nel testo e in nota, e per la disponibilità con cui ha seguito questo lavoro.
- 2) Si veda in merito *infra*.
- 3) Per una prima generale informazione in merito rinvio a E. Bignone, *Leopardi e gli antichi*, in *Giacomo Leopardi*, a cura di J. De Blasi; Letture tenute per il Lyceum di Firenze da A. Castiglioni, G. Mazzoni etc., Firenze, Sansoni, 1938 (pp. 165-188); H.L. Scheel, *Leopardi und die Antike. Die Jahre der Vorbereitung (1809-1818) in ihrer Bedeutung für das Gesamtwerk*, München, Max Hueber Verlag, 1959 («Münchener Romanistische Arbeiten» — Heft XIV); *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento. G. Leopardi*. A c. di Pietro Trèves, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, soprattutto pp. 471-538; AA.VV., *Leopardi e il mondo antico, Atti del V Convegno Internazionale di Studi Leopardiani* (Recanati 22-25 Settembre 1980), Firenze, Olschki, 1982.
- 4) *Lo spirito della traduzione in Giacomo Leopardi rispetto all'ottocento*, in AA.VV., *Leopardi e l'ottocento, Atti del II Convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati 1-4 Ottobre 1967), Firenze, Olschki, 1970, pp. 551-557.
- 5) *Alcune osservazioni sul rapporto antichi-moderni e sul concetto della storia in Leopardi* in AA.VV., *Leopardi e l'Ottocento*, cit., pp. 173-196.

- 6) *Ibidem* p. 178.
- 7) *La tradizione classica nella cultura italiana*, in AA.VV., *Storia d'Italia* V, 2, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1319-1372.
- 8) *Ibidem* p. 1347.
- 9) *Leopardi tra negazione e utopia. Indagini e ricerche sui «Canti»*, Padova, Liviana, 1973, p. 37.
- 10) *Senso della tradizione e poesia moderna in G. Leopardi*, in *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, I, Roma, Bulzoni, 1974, pp. 602-629.
- 11) *Giacomo Leopardi in Letteratura italiana. Storia e testi*, diretta da C. Muscetta, Bari, Laterza, 1977, VII, I, pp. 645-840.
- 12) *Leopardi e i Greci*, Firenze, Olschki, 1979, *passim*.
- 13) Recentemente ho potuto confermare la giovanile lettura lucreziana di Leopardi in *Citazioni e appunti lucreziani in Leopardi*, «Orpheus» NS 15, 1994, I, pp. 1-12 (vedi *infra*). Per una conoscenza diretta di Plotino si pronuncia ora E. Peruzzi.
- 14) Cfr. E. Peruzzi, *Leopardi e i Greci* cit. Si veda anche al lettera a P. Giordani in data 30 Aprile 1817 cit.
- 15) Già pubblicato in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico* cit., pp. 283-299.
- 16) *Il Leopardi traduttore dei classici (1814-1817)* in «Giorn. Storico della letter. italiana» CXL, 1964, pp. 186-234, ora in *La genesi del «Canto notturno» e altri studi sul Leopardi*, Palermo, Manfredi, 1967, pp. 8-90.
- 17) Sul Leopardi esercitano in questo momento (intorno al 1816) un'azione importante due articoli di U. Foscolo, *Sulla traduzione dell'Odissea e Caro e Alfieri traduttori di Virgilio*, pubblicati in «Annali di Scienze e lettere» rispettivamente nell'aprile 1810 e nel settembre 1811 (i due articoli si leggono anche nel vol. VII dell'Ed. Naz., U. Foscolo, *Lezioni, articoli di critica e di polemica — 1809-1811* —, a cura di E. Santini, Firenze 1933, pp. 197-230 e 437-456. Così il «calore» del I. II è già evidenziato nel secondo articolo, scritto in realtà, su materiale e giudizi del Foscolo, da Michele Leoni. Cfr. il volume foscoliano cit. p. 437: «Abbiamo scelto il secondo libro di essa Eneide come per avventura il più caldo di tutto il poema». Su questi problemi si veda il fondamentale articolo di E. Bigi, *Il Leopardi traduttore dei classici (1814-1817)* cit.. Bigi ripercorre alcune importanti fasi del classicismo nelle traduzioni leopardiane, che vanno dalla convinzione dell'opportunità di una precisa adesione al testo al momento, in cui è certo determinante l'influenza del Foscolo, di un convinto concetto di libertà del testo antico: queste fasi si riflettono in qualche modo, attraverso la «memoria classico-poietica» (vedi *infra*), nello sviluppo della lirica leopardiana. Quest'ultima, come dimostrano i lavori del Bigi cit. e di L. Blasucci, *Una fonte linguistica (e un modello psicologico) per i «Canti»* cit., risente continuamente delle stesse convinzioni e realizzazioni di Leopardi traduttore: Leopardi riprende, a livello di poetica e di poesia, sperimentazioni e soluzioni che ha cercato come traduttore. Su quanto detto si veda anche *infra*. Cito, qui e in seguito, da Giacomo Leopardi, *Tutte le opere*. Con introduzione e a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Ghidetti, Firenze, Sansoni, voll. I e II, 1989<sup>6</sup> (1969), usando la sigla TO. I *Canti* sono citati secondo Giacomo Leopardi, *Canti*, Edizione critica di Emilio Peruzzi con la riproduzione degli autografi, Milano, Rizzoli Editore, 1981. Cfr. documentazione fotografica in edizione dei *Canti* di E. Peruzzi cit., tavole 1-115, soprattutto 60-113.
- 18) Nella presente indagine cerco di proporre soprattutto riprese dirette dai classici latini. Metodologicamente non si può escludere che alcune riprese leopardiane dei classici

- siano indirette, appunto filtrate attraverso i classici italiani. Sarebbe interessante operare ricerche ulteriori di questo tipo. Su un altro problema indago con un successivo contributo: la determinazione dei testi materiali in cui, almeno per le prime Canzoni e i primi *Canti* — fino al 1822, cioè per il periodo in cui Leopardi non poté consultare opere di biblioteche di Roma o di altre città, — Leopardi lesse i classici latini. Ho buone ragioni di credere che, non solo per Lucrezio (cfr. *Ancora su Leopardi e Lucrezio*, pp. 17 sgg., Ancona, Editrice La Lucerna, 1988, Relazione tenuta al Convegno *Leopardi e noi in prospettiva 2000* organizzato dall'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, Ancona 23-25 ottobre 1987, ora ristampata, in forma leggermente ampliata, in AA.VV. *Leopardi e noi: la vertigine cosmica*, Roma, Edizioni Studium, 1990, da cui d'ora in avanti citerò, pp. 111 sgg.), ma anche per altri autori, ad es. Ovidio, *Metamorfosi*, Properzio e altri, Leopardi abbia utilizzato la *Collectio Pisaurensis*.
- 19) Secondo E. Peruzzi, *Leopardi e i Greci* cit., p. 19 «possiamo ritrovare in Leopardi, dopo tanto tempo, uno spirito ellenico»; a p. 22 Peruzzi ricordando la veduta notturna (in una sera del 1820) si chiede: «... che altro vorrà dire [Leopardi] se non che egli colse quella realtà come la vivevano gli antichi che aveva studiato, amato, assimilato tanto profondamente da sentirsi all'unisono con quegli spiriti magni?».
- 20) Per fare solo alcuni esempi significativi dell'originalità del Leopardi rispetto alla concezione classicistica della sua età, si pensi alla distanza che lo separa non solo dal Monti ma dallo stesso Foscolo dei *Sonetti* o delle *Grazie*.
- 21) Cfr. in merito S. Sconocchia, *Le fonti latine* in AA.VV., *Giacomo Leopardi. Il problema delle fonti...* cit., pp. 81-135, per questo aspetto *Documentazione* (B *Imitazione*, I, p. 110).
- 22) *Ancora su Leopardi e Lucrezio*, Roma, Edizioni Studium, 1990 cit., p. 104.
- 23) Mi riferisco ad es. a «quest'ermo colle» di Galeazzo di Tarsia o al noto sonetto di A. Mazza sopra ricordato. Inoltre «presente / E viva» ha i suoi presupposti in espressioni ricorrenti latine del tipo *vivus atque praesens* (per cui abbiamo esempi in Plauto *Most.* 427 *vivo praesenti hic seni*; soprattutto Cic. *De orat.* III 29 *uti praesentibus exemplis atque vivis?*; *De off.* I, 156 *Non solum vivi atque praesentes*; Corn. Nep. *Cornelia* fr. 2 *in eo tempore ... , quo vivos atque praesentes relictos atque desertos habueris*; Rufin. *Hist.* III 39, 4 da Eusebio *vivae vocis praesentisque* e già in numerose espressioni greche del tipo ζῶν καὶ παρῶν simili (cfr. Erodoto, Demostene, Libanito e soprattutto Sofocle *Tr.* 1169 *χρόνος τῶ ζῶντι καὶ παρῶντι*). Tra le fonti più esplicite si dovrà dare il giusto rilievo a un passo «epicureo» di *De nat. deorum*, precisamente I 20 segnalato da M. S. Mazzocca, *Ripetizione ed alterità da Cicerone a Leopardi*, «Lettere italiane», XXXIV, 1982, I, pp. 74-84, per alcuni interessanti paralleli lessicali con *L'Infinito*, anche se il raffronto appare circoscritto a elementi di descrizione puramente fisica (a proposito di «interminati spazi» confrontato con *interminatam ... magnitudinem regionum* si veda anche «gli interminati aerei campi» di Angelo Mazza segnalato da W. Binni, *La protesta di Leopardi* cit. p. 45, per «così tra questa intensità» in *hac igitur immensitate* si veda «e così fra quelle immensità» di Alfieri segnalato da Binni).
- 24) E. Peruzzi, *Studi Leopardiani*, I, *La sera del dì di festa*, Firenze, Olschki, 1979, p. 159.
- 25) Cfr. M. Gigante, *Laurea antichità di Napoli e il Leopardi*, in AA.VV., *Giacomo Leopardi*, Napoli 1987, p. 460.
- 26) Cfr. S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Firenze, 1978<sup>2</sup>.
- 27) Mentre per il latino, ad esempio, c'era il *Lessico* del Forcellini, era assente quello greco dello *Stephanus*, prezioso dal punto di vista storico-filologico. Su questo aspetto cfr.

Carbonara-Naddei, *Le fonti greche*, p. 66.

- 28) Su questa linea è l'amico E. Carini, addetto alla biblioteca del CNSL di Recanati ed espertissimo conoscitore di bibliografia leopardiana: si veda soprattutto *Traduzione di diverse Odi, Epigrammi e frammenti dal greco*. Recanati, per Fratini, 1816 in occasione delle Nozze Santacroce e Torri, 1814, a cura di E. Carini, riproduzione dell'opuscolo di 86 pp.
- 29) Cfr. C. Moreschini (a c. di), *Fragmenta Patrum Graecorum e Auctorum Historiae Ecclesiasticae Fragmenta, Scritti di Giacomo Leopardi inediti o rari*, Firenze 1976.
- 30) Cfr. *Atti e Memorie Deput. Storia Patria province Marche* (vol. IV), 1899. Il *Catalogo*, come è noto, è tutt'altro che esente da mende e tuttavia rappresenta uno strumento prezioso, quasi unico, accanto al cosiddetto *Catalogo di Monaldo*, (*Index Bibliothecae gentis Leopardae de Recanato Materiarum ordine distributis*, per il settore di nostro interesse *Volumen V Litterae Humaniores Iurisprudencia a. 183 <...>*) e alle schede della Biblioteca, conservate ancora con gran cura *in loco*, per operare una ricognizione sul patrimonio librario di cui disponeva Giacomo nella dimora paterna. Ciò non esclude naturalmente la possibilità del poeta di ampliare già in Recanati le sue letture e la sua cultura attraverso librerie pubbliche come la libreria Broglio o private, come quelle degli Antichi o del Marchese Filippo Solari di Loreto o la Biblioteca del Seminario di Recanati o altre (cfr. in merito S. Sconocchia, *Ancora su Leopardi e Lucrezio*, cit., pp. 87-147, su questo punto p. 120 n. 64).
- 31) Cfr. G. Pacella, *Elenchi di letture leopardiane*, in «Giorn. Storico della letteratura Italiana» 143, 1966, pp. 557-570. Il contributo è ristampato ora in *Giacomo Leopardi, Zibaldone di pensieri*, Edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, Milano, Garzanti, 1991, vol. III, pp. 1135-1172.
- 32) Su questi aspetti si veda Carbonara-Naddei, pp. 71-75.
- 33) Cfr. S. Sconocchia, *Leopardi e il mito*, in corso di stampa nel volume *Letteratura e mito fra Arcadia e Romanticismo*. Atti del Convegno di Trieste, Università degli Studi 1993.
- 34) Cfr. S. Sconocchia, *Ancora su Leopardi e Lucrezio* cit. p. 121 e n. 66 e, più di recente, *Citazioni e appunti lucreziani in Leopardi*, «Orpheus», N.S. 15, 1994, 1, pp. 1-12, per questo aspetto soprattutto 6-11.
- 35) Cfr. *Ancora su Leopardi e Lucrezio* cit. pp. 113-114 n. 51.
- 36) Leopardi è dunque ancora in Recanati.
- 37) Nel margine sinistro di p. 2470 L. aggiunge: «Il Forcellini dice: *Promus-i*, m. (cioè *mascolino*) semplicemente, e non ha esempi del femminile, se non uno in aggettivo».
- 38) Cfr. B. Biral, *La posizione storica di G. Leopardi*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1961 (cito dalla nuova edizione ampliata, Torino, Einaudi, 1987, p. 179; *ibidem* Biral aggiunge: «L'uomo non può aggrapparsi ai vecchi nomi che, fin dalle epoche antiche, furono nomi consolatori»).
- 39) Cfr. A. La Penna, *La tradizione classica nella cultura italiana* cit. p. 1325.
- 40) *Ibidem* p. 1347.
- 41) A. Frattini, *Giacomo Leopardi*, Roma, Edizioni Studium, 1990 pp. 165-167.
- 42) *Ibidem*, pp. 47-48.
- 43) Per questi giudizi di Ungaretti su Leopardi si veda l'ottima analisi di G. Guglielmi, *Interpretazione di Ungaretti*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 151.
- 44) Cfr. *Il poeta dell'oblio*, in Ungaretti, *Vita d'un uomo. Saggi e interventi* a cura di M. Diacono e I. Rebay, Milano, Mondadori, 1974, p. 416. Come osserva Guglielmi, *Interpretazione di Ungaretti* cit. p. 151: «Ungaretti dice "rovine" usando una parola della

sua poetica soprattutto tarda, e suggerendo un'interpretazione allegorica di Leopardi. E infatti, sviluppando un'indicazione che aveva già dato nel testo francese di *Innocenza e memoria* [1926, in *Saggi e interventi* cit., pp. 135-138] citando *Le mots anglais* di Mallarmé per Leopardi, suggerisce mallarmeamente di leggere le Canzoni — la canzone *Alla primavera* in particolare — come opere di scrittura ermetica e cifrata «dalle lettere, fresche di scavo, quasi cancellate, ad intendere le quali occorre grande industria di dottrina e di congetture» [citazione tratta da *Secondo discorso su Leopardi*, in *Vita d'un uomo* cit. p. 489].

- 45) Cfr. *Immagini del Leopardi e nostre* in *Vita d'un uomo* cit. p. 435.
- 46) *Leopardi et l'Histoire Antique* in *Leopardi e il mondo antico* cit. p. 266.
- 47) *Leopardi e gli eroi antichi* in *Leopardi e il mondo antico* cit. pp. 225-239.
- 48) Per l'identificazione Enea-Leopardi molto bene Blasucci, soprattutto p. 298: «L'identificazione non è solo, come può sembrare, una suggestiva illazione del critico, ma un'ammissione dello stesso poeta». L'identificazione di se stesso con Enea è stata proposta, come è noto, da Ungaretti e, più recentemente, da Caproni.
- 49) Per questa parte rinvio naturalmente alla documentazione apposta dalla Carbonara-Naddei e dal sottoscritto alla fine dei rispettivi saggi. Come ho già detto, non è da escludere che alcuni dei rapporti segnalati dal critico o dallo scrivente come diretti tra Leopardi e gli autori antichi possano essere stati filtrati talvolta attraverso la multiforme e prodigiosa lettura di classici di epoche successive, ad es. di classici italiani.
- 50) In un contributo di prossima pubblicazione cerco di individuare con precisione le edizioni usate da Leopardi, soprattutto nel primo periodo recanatese per le sue letture e i suoi studi sui classici: fino al 1823 (ma anche successivamente) è di notevole utilità, oltre che la *Storia dell'Astronomia* e il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, lo *Zibaldone*: si veda ad esempio per citazioni della *Collectio Mannheim* e per edizioni di singoli autori classici.
- 51) Cfr. E. Mattioli, *Leopardi e Luciano*, in *Leopardi e il mondo antico... cit.*, pp. 75-98.
- 52) Cfr. a c. di G. Pacella e S. Timpanaro, *Scritti filologici (1817-1832). Scritti di Giacomo Leopardi inediti o rari*, Firenze 1969, p. 563.
- 53) Come aveva scritto a Pietro Giordani nel 1820.
- 54) Sulla «teatralità» delle *Operette* si veda M. Verdenelli, *La scena teatrale delle "Operette morali"*, in AA.VV., *La tentazione teatrale. Saggi su: Alfieri, Leopardi, Pascoli, D'Annunzio, Pirandello, Buzzati*, A cura di N. Bonifazi, Ancona, Bagaloni Editore, 1982, pp. 42-63; sul «riso» si veda anche N. Bonifazi, *Il "riso" leopardiano e la Scrittura delle Operette Morali*, in *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, vol. II, Roma, Bulzoni, 1974, pp. 575-606 (soprattutto sull'azione diminutiva del riso leopardiano) e Id., *La pantomima del riso e le Operette morali in Lingua mortale. Saggi leopardiani*, Firenze, La Ginestra, 1981, pp. 157-194 (per il riso leopardiano nella sua espressione pantomimica).
- 55) Per la presenza nello *Zibaldone* si veda G. Arrighetti, *Leopardi e Omero*, in *Leopardi e il mondo antico*, cit., pp. 29-51. Più in generale si veda N. Carini, *Giacomo Leopardi critico e traduttore di Omero*, Assisi, La Porziuncola, 1964. Si veda anche *Le fonti greche* cit., pp. 68-69.
- 56) Cfr. *Le fonti greche* cit. pp. 71-73. Al lavoro della Carbonara-Naddei rinvio per la lettura e gli influssi dei lirici, soprattutto Saffo, dei Tragici e di altri autori.
- 57) Seguo l'ordine di discussione nel mio citato saggio.
- 58) Si veda *Ricordi d'infanzia e di adolescenza*, TO I, p. 360: «[...] lettura notturna di Cice-

- rone e voglia di slanciarmi quindi presso Orazio [...] si veda già, tra I *Puerilia*, *Alla Signora Contessa Paolina Leopardi erudita traduttrice di M.T.C.*, III, TO I, p. 524 (= Edg. p. 455). *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, ad es. TO I, p. 790: «Cicerone disputa a lungo sopra i sogni [...]» e nota 7 (*De divin. Lib. II*); Lettera a P. Giordani in data 30 Aprile 1817 cit.: «E m'è pure avvenuto di trovarmi solo nel mio gabinetto colla mente placida e libera, in ora amicissima alle muse, pigliare in mano Cicerone, e leggendolo sentire la mia mente far tali sforzi per sollevarsi, ed essere tormentato dalla lentezza e gravità di quella prosa per modo che volendo seguitare non potei e diedi mano a Orazio».
- 59) Nessun contributo specifico è stato dedicato al rapporto Leopardi-Cicerone nel recente Convegno leopardiano *Leopardi e il mondo antico* cit.
- 60) In relazione all'influenza di Cicerone filosofo su Leopardi si veda S. Timpanaro, *Introduzione e note a Cicerone, De Divinatione*, Milano, Garzanti, 1989.
- 61) Cfr. C. Benedettucci, *Vecchie pagine di bibliografia leopardiana*, Recanati, Premiata Tipografia R. Simboli, 1938, p. XIX n. 26 a e b contenente i *Programmi* latino e italiano (in fascicoli separati) per la doppia edizione, latina ed italiana-latina delle Opere di Cicerone ossia *Prodromo alle medesime* (di Benedettucci si veda anche p. XV nn. 19° e 20°). Il lavoro su Cicerone era stato in precedenza offerto per la verità al Tommaseo, contro cui si avventò il Leopardi nel ben noto scritto *Potenze intellettuali. Niccolo Tommaseo* (TO I, pp. 994-995).
- 62) Si vedano anche le *Odi di Orazio tradotte da Giacomo Leopardi nell'anno decimo dell'età sua Essendo Precettore D. Sebastiano Sanchini Libro I 1809* e le *Odi di Orazio tradotte da Giacomo Leopardi nell'anno undecimo dell'età sua essendo Precettore D. Sebastiano Sanchini Libro II 1809* in Edg, rispettivamente pp. 85-123 e 125-147: per il testo latino usato e considerazioni varie rinvio a M. Corti, *Premessa* a questa sezione in Edg, pp. 81-83. In merito alla frequentazione in età puerile di Orazio, Carini mi richiama passi di una lettera di Paolina Leopardi in cui Paolina ricorda come Giacomo avesse la consuetudine di scherzare con una certa ironia su Orazio.
- 63) Visso, 3 Giugno 1989, nel contributo *L'epistola al Conte Carlo Pepoli*.
- 64) Si notino i riscontri verbali tra *pondus inesse animo quod se gravitate fatiget* (v. 1054), e *tanta mali tamquam moles in pectore constet* (v. 1056) «... ahi, ma nel petto / Nell'imo petto, grave, salda, immota / Come colonna adamantina, siede / Noia immortale...»: *pondus inesse animo ... in pectore... - «nel petto / Nell'imo petto»; tamquam moles in pectore constet - «grave, salda, immota ... siede»*. Come mi fa osservare l'amico Ermanno Carini il raffronto con il passo lucreziano potrebbe essere esteso fino al v. 1076; Carini indica inoltre significative consonanze anche tra *Al conte Carlo Pepoli* vv. 78-87 e *Pensieri* LXVIII, TO I, p. 234: «La noia è in qualche modo il più sublime dei sentimenti umani ... ».
- 65) Cfr. *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, cit., p. 377 n. 25.
- 66) Cfr. Lettera in data 6 Dicembre 1826: «In altra occasione le farò avere la collazione di una o due scene di Seneca, fatta sul codice che Ella vide presso di noi, e di cui dimostrò desiderio di conoscere l'importanza. Le dico ora che vi ho trovato non poche varianti, oltre gli scoli antichi che contiene, a quanto credo, inediti; e però se a lei piacesse di possederlo, facilmente n'andremo intesi».
- 67) «Seneca diceva che la ragione da osservare è consultar la natura, e che il viver beato, e secondo natura, è tutta una cosa. Ma la ragion moderna, all'opposto della ragione antica, non osserva né consulta se non il vero, ben altra cosa che la natura». Questo passo testimonia l'interesse giovanile di Leopardi per la filosofia di Seneca.
- 68) Cfr. *La mia vita culturale con Giacomo Leopardi* in «Tempo nuovo», 43-44, anno XXII, Luglio-Dicembre 1988: «Ho raccolto un po' di materiale, ho schedato i circa diciassette punti dello *Zibaldone* in cui si accenna a Seneca (mi pare che solo in tre si parli di Seneca tragico), ho letto le osservazioni sui tragici antichi (*Zib.* 3482-84) ho ricercato nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* versi tratti dalle tragedie di Seneca, ho sottolineato nelle lettere di Giacomo allo Stella del 6 dicembre 1816 e del 27 dicembre 1816 l'accento alla collazione di scene di Seneca. D'altra parte non potevo conoscere le osservazioni di E. Paratore e di D. De Robertis...» (p. 94).
- 69) A p. 437 si legge: «Facendo dei ragguagli tra il Leopardi e Frontone si nota immediatamente come il Leopardi sia affratellato, *frère d'armes* di Frontone, e quasi si direbbe della stessa indole: ambedue scrivono con parole che sgorgano dall'intimo dell'anima...».
- 70) Cfr. *The correspondance of Marcus Cornelius Fronto*. Edited and for the first time translated into english by C.R. Heines, London-New York 1919, p. 58 (Vat. 120).
- 71) Cfr. *Documentazione* cit. pp. 124-125.
- 72) Cfr. anche An, Tav. 109 ed. Peruzzi, col. ds. ll. 1-3: «*Morremo. Moriemur inultae ec. Aen.* 4.659» e *Documentazione* cit., pp. 124-125.
- 73) Cfr. *Documentazione*, pp. 125-126.
- 74) *Inno Terzo*, vv. 144 sgg.: «Mesci, odorosa Dea, rosee le fila; / e nel mezzo del velo ardita balli, / canti fra 'l coro delle sue speranze / Giovinezza: percote a spessi tocchi antico un plettro il Tempo; e la danzante / discende un clivo onde nessun risale. / Le Grazie a' piedi suoi destano fiori...».
- 75) Del resto già nella raffigurazione di Simonetta in A. Poliziano, *Stanze per la giostra*, vv. 49 sgg., Giulio si rivolge a Simonetta con le stesse parole di Odisseo a Nausicaa (*Od.* VI vv. 149 sgg.) e di Enea a Venere (*Aen.* I, vv. 326 sgg.): «O qual che tu sia, vergin sovrana, / o ninfa o dea, ma dea m'assembri certo; / se dea, forse se' tu la mia Diana; / se pur mortal, chi tu sia fammi certo, / ché tua sembianza è fuor di guisa umana...».
- 76) «Vedendo in tale rampollo che muove a danza» o meglio: «vedendo un tale figlio che muove a festa gioiosa di danze e canti» bisognerebbe tradurre.
- 77) Cfr. *Documentazione* cit., pp. 112-118.
- 78) I casi di cosiddetta «doppia ripresa» sono numerosi in Leopardi: ad es., per Virgilio, si vedano, nella *Documentazione* i nn. 3 p. 121; 7 p. 122; 9 pp. 123-124; 11 pp. 125-126 (appunto l'esempio presente); 12 p. 126.
- 79) Cfr. *Premessa a Ultimo canto di Saffo*, in Binni-Ghidetti, TO I, p. 76.
- 80) Cfr. in proposito *Documentazione* cit., pp. 124-125: qui utilizzo i due lavori fondamentali di A. La Penna, *Leopardi fra Virgilio e Orazio...* cit. e L. Blasucci, *Una fonte linguistica...* cit.
- 81) Si ricordi, in questa direzione, il giudizio che voleva essere particolarmente malevolo di N. Tommaseo, secondo cui le liriche di Leopardi «assomigliano a quei palinsesti mal raschiati» nei quali è ben visibile la traccia della primitiva scrittura.
- 82) Per un'analisi più ampia e organica si veda S. Sconocchia, *Tessuto linguistico e parola poetica nei Canti: l'incidenza dei classici*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi. Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati 30 settembre-5 ottobre 1991), Firenze, Olschki, 1994, pp. 541-551.
- 83) Cfr. E. Peruzzi, *Studi leopardiani*, I, *La sera del dì di festa* cit., p. 187 e n. 62.
- 84) Cfr. S. Sconocchia, *Ancora su Leopardi e Lucrezio...* cit., p. 104 n. 34.

- 85) *Ibid.*, p. 95 sgg. L'importante libro di H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseismetapher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1979 (trad. ital. *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1975), mostra come l'archetipo del naufragio, nella suggestione lucreziana, attraversi tutta la letteratura europea dal 1600 al 1800.
- 86) Nel caso soprattutto di attestazioni lessicali esse talvolta possono coincidere con esemplificazioni del Forcellini. Talvolta le attestazioni possono trovarsi in schede a parte: vedi ad es. *Sopra il monumento di Dante* (cfr. tavv. 32-35 ed. Peruzzi).
- 87) Cfr. tav. 2 ed. Peruzzi.
- 88) L'esempio è riportato per primo anche nel Forcellini; tuttavia nell'autografo leopardiano sembra citato a memoria: infatti manca la numerazione del verso.
- 89) Utilizzo per la presente ricerca l'edizione G. Leopardi, *Canti, Paralipomeni, Poesie varie, Traduzioni poetiche e Versi puerili*, a c. di C. Muscetta e G. Savoca, con le *Concordanze dell'opera poetica leopardiana*, Torino, Einaudi, 1989.
- 90) Cfr. tav. 37 ed. Peruzzi.
- 91) *Manuale della letteratura italiana nel secolo decimonono* compilato da G. Mestica, Firenze, Barbera, 1885, vol. II, 1 p. 76.
- 92) Cfr. rispettivamente F. Martini, Verona, Tedeschi, 1892, p. 33 e F. Lamma, Torino, Paravia, 1893, p. 6.
- 93) Cfr. *Dizionario della lingua italiana* nuovamente compilato dai signori Nicolò Tommaseo e cav. Professore Bernardo Bellini [...] vol. III, Torino-Napoli, Unione Tipografico-Editrice torinese, 1971, p. 1249 s.v. (= ed. 1871, *ibid.*): «V. n. *Cadere dinanzi o Cadere per, dal lat. pretto, l'adopra un verseggiatore moderno, che per la patria diceva di voler incontrare la morte: Procomberò. Non avend'egli dato saggio di saper neanche sostenere virilmente i dolori, la bravata appare non essere che rettorica pedanteria.*»
- 94) *Erudizione e poesia in due canzoni leopardiane*, in *Dal Petrarca al Leopardi. Studi di stilistica storica*, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1954, pp. 97-109, soprattutto 106: «Solo attraverso un linguaggio e uno stile arcaico, e quindi inconsueto e 'peregrino', sembra possibile al poeta di rendere le visioni sublimi degli antichi, per cui sarebbero inadeguate le parole e le costruzioni del linguaggio corrente, atte solo all'analisi della fredda e geometrica realtà ... » e a p. 107: «Altrove, dove più intensamente si leva la polemica contro l'età presente e la civiltà, il peregrino degli arcaismi acquista piuttosto un valore, per così dire, protettivo (in coerenza col carattere che appunto abbiamo attribuito a quelle effusioni agonistiche) quasi che il poeta solo nella lucente armatura del linguaggio classico voglia misurarsi con l'odiosa realtà, che impedisce le care sterminate operazioni della fantasia».
- 95) Cfr. A. La Penna, *Leopardi fra Virgilio e Orazio...* cit. p. 167.

FRANCESCO BONASERA

## ETTORE RICCI, IL SIMBOLO DELLA GEOGRAFIA DELLE MARCHE\*

Tra gli anni Trenta e Quaranta veniva messa in mano a chi voleva conoscere gli aspetti delle Marche una opera, in bella veste editoriale, rilegata in cartoncino, con l'emblema della Cattedrale di San Ciriaco di Ancona, edita dall'UTET, nella collezione «La Patria», rivolta all'illustrazione delle Regioni tradizionali del nostro Paese.

Era la seconda collezione di trattazioni geografiche dedicata dall'UTET alle regioni d'Italia, dopo quella dello Strafforello che aveva trattato delle singole province del Regno tra la fine del secolo scorso e l'inizio dell'attuale; ad essa sarebbe seguita una terza, intorno al 1961, negli anni celebrativi del primo Centenario dell'Unità italiana; in realtà non felice la monografia dedicata alle Marche, come avemmo a suo tempo ad indicare.

L'opera UTET, del 1929, seguiva all'organica trattazione del geografo camerte PIETRO SENSINI, edita, dall'inizio del secolo, nella collana «La Patria» diretta da GIOVANNI MARINELLI. D'altronde sempre all'inizio del secolo era apparsa, in traduzione italiana l'opera di TEOBALDO FISCHER dedicata all'Italia, che aveva dato un buon inquadramento regionale; questa del F. seguiva la descrizione delle Marche contenuta nell'opera, della seconda metà del secolo scorso, del mitico ELISÉE RÉCLUS (apparsa, in traduzione italiana, a cura di A. BRUNIALTI).

Non dobbiamo dimenticare il prezioso manualetto di CESARE ANNI-BALDI *La Regione marchigiana*, edito in Palermo da Sandron nel 1925. Due anziani tipografi, dopo gli anni 65, mi ricordavano in Palermo di averla stampata.

Le monografie regionali UTET, anni Venti-Trenta, furono in complesso 19 e trattarono delle regioni tradizionali del nostro Paese (nell'ordine: *Piemonte; Lombardia; Liguria; Toscana; Marche; Umbria; Lazio; Abruzzi; Campania; Puglia; Basilicata; Calabria; Sicilia; Sardegna*; in aggiunta: *Canton Ticino; Malta; Dalmazia; Fiume; le Colonie*).

Le monografie sono dovute a 21 autori; ricordiamo: GAETANO MARCO COLUMBA; GIOTTO DAINELLI; VINCENZO EPIFANIO; STEFANO GRANDE; MARIO LONGHENA; ADRIANO AUGUSTO MICIELI e GIUSEPPE STEFANINI.

\*Relazione tenuta il 3 maggio 1990 presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.

La monografia UTET sulle Marche era apprestata da ETTORE RICCI, nato nel 1867 in Roma (dove scomparve poi nel febbraio 1943, alla vigilia dei gravi noti eventi del nostro Paese).

Di formazione naturalistica, fu Libero Docente in Geografia fisica nell'Università di Roma; percorse la sua carriera nei Licei classici, occupando l'impegnativa e gloriosa Cattedra di Scienze Naturali, e Geografia per ben 38 anni, dal 1897 al 1935, anno in cui fu collocato a riposo, insegnando in tempi successivi nei Licei di Sondrio, Macerata (per 27 anni; dal 1898 al 1925); Belluno; Tasso di Roma, dove concluse la brillante carriera nel 1935.

La Cattedra del Liceo classico in realtà dalla Riforma Casati (1859) alla Riforma Gentile (1924) era quindi (per il R. dal 1898 al 1924) di Scienze Naturali, di descrittiva sistematica vegetale ed animale nel Ginnasio superiore, di Biologia e di Geografia al Liceo. Il G. aveva operato nella Riforma per le discipline naturalistiche nei licei classici, considerando costruttiva a fini formativi, la piramide Chimica-Biologia-Geografia (staccando la Chimica dalla Fisica) e riducendo la descrittiva sistematica.

E. Ricci fu Presidente della Sezione (allora esistente) di Macerata della *Regia Deputazione di Storia Patria per le Marche* (costituita nel 1890), membro dello Istituto Marchigiano di Scienze Lettere ed Arti (costituito nel 1925); fondò la «*Pro Cultura*» di Macerata e la *Società sportivo-escursionistica di Macerata* stessa. Fu anche collaboratore del *Club Escursionisti di Jesi*, sodalizio attivissimo tra il 1904 e il 1911, con un suo organo «*L'Appennino centrale*» che ospitò articoli di insigni geografi, per opera ed impulso di LUIGI FILIPPO DE MAGISTRIS, di origine laziale, allora Segretario del Comizio Agrario circondariale di Jesi, che concluse poi la sua carriera come Docente di Geografia economica, alla Bocconi di Milano. E.R. fu anche socio della *Società geografia italiana* e di quella del *Belgio*.

Attivissimo fu il suo impegno civile.

Nel terremoto che, nel 1908, colpì la città di Messina, fu tra i primi soccorritori, così in quello di Avezzano del 1915, dove arrivò tra i primi, con i militi della Croce Gialla di Ancona. Dette suggerimenti che portarono negli anni Trenta alla creazione del convoglio ferroviario di soccorso sismico che recò notevole sollievo alla popolazione, in occasione del sisma del Vulture del 1930.

Durante la Prima Guerra Mondiale, Tenente Colonnello del Terzo Alpini, fu presso il Comando supremo, per redigere importanti contributi di carattere geografico, utilissimi allo svolgimento delle operazioni militari, unitamente al Capitano ROBERTO ALMAGIA, titolare dal 1914 di Geografia all'Università di Roma, e al Tenente GIOVANNI BATTISTA TRENER, cognato del Geografo e martire CESARE BATTISTI; il T. prese parte alla cerimonia della firma dell'armistizio, il 3 novembre 1918, a Villa Giusti di Padova.

Il R. curò anche l'organizzazione della Sezione meteorologica del C.S.

all'avanguardia per i tempi (fornì informazioni preziose per la previsione a breve termine del tempo, ai fini dello svolgimento delle battaglie, dell'osservazione aerea e del movimento dei dirigibili). È doveroso ricordare che nel 1936 l'urbinate TITO ALIPPI fu chiamato dall'Eredia a collaborare all'organizzazione del servizio di previsione del tempo, necessario per la nascente aviazione.

E.R. ricevette decorazioni militari; culminò la sua carriera civile come Sindaco, cattolico del Partito popolare, di Macerata, dal 1919 al 1925, quando fu allontanato dal Regime fascista e trasferito ad altra sede.

Apparteneva così il Nostro a quella benemerita classe di Docenti medi superiori che dall'Unità d'Italia era stata il fulcro della Cultura italiana.

L'insegnamento medio, nelle forme tradizionali, è insuperabile palestra di formazione culturale, nel quotidiano esercizio della sperimentazione e della preparazione continua e metodica, in colloquio diretto con i discenti, e al contatto con colleghi colti e preparati. E i Maestri della Geografia italiana, primo tra tutti ROBERTO ALMAGIA, furono legati, nella loro prima formazione, alla Scuola secondaria.

E.R. proveniva da una preparazione naturalistica (aveva studiato in Germania) che si allineava alla tradizione di Geografi che ebbero le massime espressioni nel carismatico OLINTO MARINELLI (che lasciò studi fondamentali sulle Marche) e più tardi nel dotto ALDO SESTINI (testè scomparso).

La Geografia è scienza bifronte, naturalistica ed umanistica, di sintesi e la preparazione, veniva integrata e deve essere integrata nelle due componenti. Per la Scuola italiana al 1924 si operava un rinnovamento con la Riforma GENTILE che intese dare il massimo valore alla Scuola (tale Riforma in realtà fu ispirata allo spirito liberale di G.G. che volle i Docenti tenuti nella massima dignità, preparati ed agguerriti).

E da allora la Geografia italiana, ispirandosi e tenendo presenti i modelli francesi (JEAN BRUNHES e PIERRE VIDAL DE LA BLACHE) così vicini alla nostra struttura ambientale e storica, iniziava il suo cammino di qualificazione (si pensi alla circolare LOMBARDO RADICE, del 1928, e all'inchiesta sull'insegnamento della Geografia di ANTONIO RENATO TONIOLO, docente nell'Università di Bologna).

Nella terza classe dei Licei classici, dal 1932 al 1936, vi erano 4 (dico 4) ore di Geografia fisica antropica ed anche economica, accanto al prestigioso insegnamento di Economia politica.

Si costituiva (ad opera dell'ALMAGIA), nel 1922, il *Comitato nazionale della Geografia* (che venne inquadrato poi nel *Consiglio Nazionale delle Ricerche*; organo sino al 1956 paramilitare) ebbe vita sino al 1945; sostituito poi da altre strutture.

Con la Riforma Gentile ROBERTO ALMAGIA (di origine marchigiana) riusciva ad istituire presso l'Università di Roma la laurea specifica in Geo-



grafia. Successivamente presso l'Università di Genova PAOLO REVELLI, un Maestro della Geografia italiana (che nel campo della cartografia storica e sulla Sicilia ha lasciato lavori di eccezionale valore).

Ai problemi della ricerca scientifica in genere, ci richiama il passaggio dell'università alle competenze del Ministero della Ricerca scientifica, a un rigoroso controllo delle attività di ricerca degli studiosi non inquadrati in organismi scientifici e specialmente per affidamenti, da parte di organi di cultura, di incarichi specifici.

Torna ad onore di ROBERTO ALMAGIA, Direttore della collana geografica UTET e della Sezione Geografica dell'*Enciclopedia Italiana* (voluta da GIOVANNI GENTILE) avere chiamato il R., ancorché tenuto in disparte dal Governo dell'epoca, a comporre la monografia *Marche* nella *Enciclopedia Italiana*.

Il R. concluse il suo cammino terreno, in condizioni di estrema indigenza, a 76 anni.

Simbolo quindi E.R. di un'Italia che non si piegò, ma tenne alta la Sua dignità e il Suo impegno civile; simbolo di una generazione di galantuomini fedeli a una Scuola, intesa come palestra civile, e alla ricerca scientifica, come fede nella Cultura.

Per ricordare il messaggio geografico lasciatoci da E.R. per le Marche illustreremo le sue opere sul tema.

La monografia UTET sulle Marche, edita nel 1929, assai elegante e ricchissima di illustrazioni in testo e fuori testo, consta di 17 capitoli, nell'ordine: generalità e nome; geologia; morfologia; idrografia; climatologia; biologia; evoluzione storica; gente; agricoltura; industrie; paleografia; le quattro province; vita spirituale; parlate e costumi. Reca allegata una carta a colori della regione (alla scala 1:1.000.000); 6 tavole f.t.: Passo del Furlo; Sibillini; Rocca di Gradara; Urbino; il porto di Ancona; Ascoli Piceno.

Le fotografie sono dovute a 40 operatori, tra cui, ricorderemo: ALINARI e delle Marche il famoso BALELLI di Macerata, EUSEBI di Fano, PASTORINI e SCHIAVONI di Jesi. Collaborò il noto artista maceratese G. MAININI.

Un capitolo è dedicato a San Marino che non consideriamo, in quanto il territorio non è geograficamente marchigiano.

Il testo è scritto in forma chiara e discorsiva, con un senso di vivo amore per la regione.

L'opera, animata da spirito geografico ed improntata a un rigoroso controllo delle informazioni derivate da verifiche dirette, rimane, specie se considerata nell'ambito culturale del tempo, un'opera di fondamentale importanza.

Di particolare rilievo il capitolo dedicato al nome MARCA o PICENO, nel momento in cui si avviavano a conclusione le polemiche e i contrasti sul nome della regione, *querelle* iniziata nei primi anni del Novecento, con gli

interventi di insigni geografi, quali OLINTO MARINELLI, FILIPPO PORENA e PIETRO SENSINI ne «*L'Appennino centrale*» di LUIGI FILIPPI DE MAGISTRIS (Jesi 1904-1910).

Inoltre si ebbero opinioni espresse ne «Il Fra Crispino» di TITO VESPASIANI, periodico apparso a Grottammare tra il 1911 e il 1925. Non dobbiamo dimenticare il *pamphlet* di ADRIANO COLOCCI VESPUCCI, del 1932, *Marche sì - Piceno no*. La questione veniva chiusa, a seguito della deliberazione del 30 luglio 1933, della Regia Deputazione di Storia Patria favorevole per il mantenimento del nome Marche.

La regione appare in questa monografia del R. nella sua interezza geografica, nel corpo di quella naturale (undici valli – medio adriatiche – dal Foglia al Tronto) e storico-amministrativa, con le appendici: nord orientale del *Tavulliese*; nord occidentale della media valle del Marecchia, il *Montefeltro*, sud occidentale dell'alta valle tirrenica del Nera (*Vissano*). Appendici, eredità storiche dell'azione espansiva dei DUCHI DI URBINO le prime due; dell'azione di difesa delle spalle dei DUCHI DI VARANO la terza (tutte comunque rientranti nella legge geopolitica dello scavalco dei versanti). Le quattro province di Pesaro e Urbino; Ancona; Macerata ed Ascoli Piceno, inquadrano le entità amministrative comunali, con il capoluogo storico e convenzionale di *Ancona*; nel periodo pontificio le capitali erano il Ducato Vicariato di Urbino, la città di Urbino, per il resto della Marca; Macerata, dove risiedeva il Rettore appunto della Marca.

Il corpo montano è ad occidente (emergono i rilievi del *Catria*, del *San Vicino*, e del *Vettore*, questa la più alta vetta della regione 2.478 m., le tre montagne sacre di Marca; l'appendice dei *Sibillini* (i leopardiani «monti azzurri» della lontananza); quello collinare al centro; quello pianeggiante ad oriente, sulla costa, con la cupola emergente del *Conero*. Esposte ai venti transadriatici le Marche hanno inverni bruschi freddi, primavere in genere piovose e lunghe, estati brucianti.

Regione le Marche di antichissimo insediamento preromano, romano e medioevale, con decine di centri storici, piccole città fortificate (ricordate dal RECLUS) al centro del forese abitato con la mezzadria dopo la metà del Quattrocento (e taluni tratti con tracce della «centuriazione» romana bonificati nell'alto Medioevo dagli ordini monastici). L'attività economica, ai tempi della monografia del R., era organizzata nelle «comunità pastorali» della montagna che lo JAJA descrisse molto bene al principio di questo secolo per i Sibillini, delle «colonie agrarie» al centro, delle imprese pescherecce ad oriente.

Al tempo della monografia in esame, per l'imponente attività agricola, la regione era una vera e propria «*terra di contadini*», come ebbi a definir-la nel 1974; era ancora lontana, con prevalente insediamento sparso e in città di modesta entità demografica, da quel mutamento della «qualità della vita», avvenuto, dopo il 1950, con la forza «deterrente» della contadinanza

affluita in città per l'esodo dalle campagne, ove l'insediamento era difficile, con strade malmesse, case male attrezzate, assenza delle infrastrutture idriche ed energetiche (si era posta, a fine secolo, dal BATTELLI, dal CELLI, il malariologo e dal TOMBESI la «questione marchigiana» per una regione, Nord del Sud e sud del Nord).

Nelle Marche, ove l'agricoltura sino agli anni 50 era inquadrata in schemi forse superati dai tempi e dalle ventate sociali, si verificò, con il ritardo di un secolo, quello che era avvenuto dopo il 1850, con la industrializzazione in Gran Bretagna e che aveva portato, nel 1898, alle utopistiche teorie di EBENEZER HOWARD, sulle «città giardino», equilibrato rapporto tra vita cittadina ed economia agraria.

Ma le Marche avevano allora una loro precisa identità culturale nei «generi di vita» e nei costumi, e il Leopardi l'aveva già vista nel 1820-30. Vi era una profonda saggezza popolare che la PIGORINI BERI coglieva per la montagna camerte nel 1889, tristi condizioni delle classe subalterne, colte da DOMENICO SPADONI nel 1899, nella collezione «*Curiosità popolari*» del palermitano PIETRE, uno dei più autorevoli esponenti della antropologia culturale, scomparso nel 1916.

Le città vivevano nelle chiuse mura urbiche donde si intravedeva spesso il mare e ove suonava l'orologio pubblico che scandiva il tempo, le ore, i giorni, le stagioni, mentre il gran quadro della Natura, con il levar del Sole, lo splendore della Luna e le stelle scandivano il tempo della vita rurale. Oggi si è migliorato il tono di vita, ma è anodino e appiattito, con i *mass media* che rendono tutto uniforme nei gusti e nelle aspirazioni.

La nostra regione che ha la triplice spartizione dialettale del nord gallico, del centro subumbro, del Piceno subabruzzo, perderà anche questa caratteristica; le Marche del 2000 saranno ben diverse da quelle della monografia del R. e della nostra giovinezza.

La monografia di E.R., pur in realtà rigidamente geografica, è l'espressione di una Geografia, come l'intendiamo noi, largamente aperta ai quadri naturali, al senso storico e al vivere della gente comune; ha un profondo significato anche documentario, come aveva avuto nel 1914 (quindici anni prima) la silloge *Le Marche* di GIOVANNI CROCIONI. Erano come i nostri lavori, di una sola persona, valorosi Docenti di quella Scuola secondaria, a cui tanto la cultura italiana che nei conclusi «*cenacoli civici*» di un tempo scrivevano e dettavano studi di insostituibile valore, ai quali tuttora attingiamo. Proiettata in visione nazionale, ma ancorata a una salda illustrazione di luoghi, la monografia del R. riassume quello spirito della Geografia regionale o regionalistica, quella Geografia in cui abbiamo sempre creduto, crediamo e crederemo; regione: composto organismo palpitante di vita e di aspirazioni nel grande corpo del Paese.

E alle Marche il R. aveva dedicato una descrizione fisica negli «*Studi*

*marchigiani*», apparsi nel 1905-1906, in occasione dell'Esposizione Marchigiana, tenutasi nell'estate-autunno 1906, con la visita di Vittorio Emanuele III e della Regina Elena. In preparazione e in concomitanza dell'esposizione uscì il periodico «*L'Esposizione marchigiana*» (27 numeri), preludio alla prestigiosa e significativa RIVISTA MARCHIGIANA ILLUSTRATA poi PICENUM (apparsa in Roma dal 1906 al 1922, sotto la direzione di DOMENICO e GIOVANNI SPADONI, autorevoli storici marchigiani, che onorarono la cultura maceratese, unitamente allo ZDEKAUER, nei primi decenni di questo secolo). Dall'esposizione di Macerata trasse origine quel primo nucleo del Museo del Risorgimento, costituito dagli SPADONI nel 1907, sistemato degnamente nel 1961, da DANTE CECCHI e da AMEDEO RICCI.

Espressiva una nota introduttiva dello studio; dice il R.: «*Ho preferito l'appellativo regione, di buon sapore, classico e paesano, a quello ufficiale, di compartimento, che sa troppo di burocratico e d'estraneo.*»

È da ricordare che soltanto nel 1912 (lo scritto del R. è del 1906) si adotta dalla statistica ufficiale italiana (di cui organizzatore è il maceratese Ghino Valenti) il termine regione, unione di singole province, in relazione all'enunciazione metodica, del 1864, di PIETRO MAESTRI.

Di rilievo, nel campo della geografia fisica, l'esame del R. delle cause della perennità dei fiumi marchigiani (contenuto nell'annata 1909-10 de «*L'Appennino centrale*», organo del *Club Escursionisti di Jesi*, sotto la guida del DE MAGISTRIS) che attribuisce ai caratteri climatici, cioè alla relativa alta piovosità della parte montana e a caratteri idrografici, la presenza di una serie di sorgenti nei terreni calcarei della parte sempre montana; ammette il R. tuttavia che la perennità consiste in un pur esile filo di acqua, anche di estate, cioè con un regime che così non si può definire torrentizio, ma di fiume vero e proprio (cioè a portata più o meno regolare).

Puntuali ed esaustive le 70 voci dell'*Enciclopedia Italiana*, dedicate alla Geografia delle Marche (apparse nel decennio 1929-1938).

Una del 1934 (vol. 22) è volta alla *presentazione geografica della R.M.*

Nei volumi 4; 10; 14; 15; 22; 23; 24; 28; 33, sono le voci dedicate ai fiumi marchigiani (*Foglia; Metauro; Esino; Aspio; Musone; Chienti; Potenza; Tenna*).

Una voce è dedicata al gruppo dei *Sibillini* (vol. 31; 1932).

53 voci sono dedicate ai caratteri geografici di altrettante città delle Marche e agli aspetti delle quattro province.

Di rilievo il commento geografico (1923) della famosa fotografia complessiva «*Panorama piceno-adriatico-appenninico*» eseguita dal famoso fotografo A. BALELLI (che aveva operato in modo avveniristico, al fronte, durante la Prima Guerra Mondiale; aprì poi un noto studio fotografico che ebbe vita sino agli anni 65).

In questo commento del R. interessante e moderno il richiamo alla cartografia ufficiale dell'ISTITUTO GEOGRAFICO MILITARE e del SERVIZIO GE-

OLOGICO, e quello dell'ISTITUTO ITALIANO D'ARTI GRAFICHE (coordinata dal DE MAGISTRIS) PARAVIA (coordinata dal famosissimo ARCANGELO GHISLERI) e del T.C.I.; inoltre alla cartografia storica: Carta austriaca al 75.000 (1851) delle Regioni centrali e alla Carta «*Marca d'Ancona*» dello ZATTA (1783).

Molto dignitosa l'illustrazione di Macerata del fascicolo 263 de «*Le cento città d'Italia*» Ed. Sonzogno (nell'ordine: presentazione d'insieme; la città; cenni storici; cultura).

Nel campo delle *comunicazioni*, interessante l'illustrazione della *Lauretana* (da Foligno-Colfiorito-Loreto, che percorsero tanti viaggiatori, tra cui il Montaigne) contenuta nel «*Bollettino della Federazione Appenninistica umbro marchigiana*», continuazione de l'«*Appennino centrale*». Con molta chiarezza sono indicati riferimenti a varie tappe della rotabile: *Villa Potenza; Macerata; Urbisaglia e Tolentino*.

Di eccezionale importanza, è lo studio, assai corposo, di Geografia economica di E.R. apparso nel 1909 e dedicato al *problema ferroviario delle Marche*.

Il R. considera buona la viabilità ordinaria facente capo all'asse costiero Nord Sud (rifuso nel 1929 nella S.S. n. 16 «*Adriatica*») e alle quattro vie di penetrazione «*Flaminia*» (val Metauro), «*Clementina*» (val d'Esino) «*Lauretana*» (val di Chienti), «*Salaria*» (val di Tronto), la prima e l'ultima di sistemazione romana (ben note le descrizioni del MONTECCHINI e MARTINORI - *Flaminia*, 1879 e 1929 e del MARTINORI - *Salaria*, 1931). Ad esse si appoggia una fittissima rete di strade provinciali e comunali, di tipo idrografico (fondovalle) e orografico (crinali) su cui si soffermò, in sede nazionale, l'attenzione dell'ALMAGIA; inoltre vi è un asse pedemontano Macerata-Ascoli, la storica strada «*Picena*». In totale allora 2.500 Km. di rotabile.

Di contro assai modesta, e piuttosto irregolare, la struttura ferroviaria, rappresentata da 453 Km. (a scartamento ordinario) con l'asse costiero Pesaro-Porto D'Ascoli (tratto della Milano-Brindisi) aperta nel 1861 (al momento dell'annessione al Piemonte erano in corso i lavori). Su di essa transitava, sino al 1939, la famosa «*Valigia delle Indie*».

Linea fondamentale la *latitudine transappenninica Falconara-Roma (Ancona-Roma)*, lungo la valle dell'Esino, con due gallerie (Gola della Rossa, Fossato di Vico) con treni piuttosto lenti (allora percorrevano la tratta Ancona-Roma in circa 9 ore; attualmente i treni rapidi poco più di 3).

Poi i tronchi *Fano-Urbino* (val Metauro); *Porto d'Ascoli-Ascoli Piceno* (valle del Tronto); il *tronco longitudinale interno Porto Civitanova-Macerata-San Severino Marche-Castelraimondo-Albacina*, con l'allacciamento Ancona-Roma (valli del Chienti; Potenza; Esino); la ferrovia longitudinale *Fabriano-Sassoferrato-Pergola-Urbino*.

Sono da aggiungere le linee a scartamento ridotto o tranviario in sede propria: *Porto Civitanova-Civitanova alta; Castelraimondo-Camerino; Porto*

*San Giorgio-Fermo-Amandola* (per la valle del Tenna); aperta la seconda negli anni 1906; la terza negli stessi anni a vapore, poi elettrificata e rinnovata nel 1929. In quell'anno fu allestito e diffuso un elegante fascicolo illustrativo con le caratteristiche delle linee e dei luoghi toccati dalla ferrovia. Erano in genere imprenditori del Nord che montavano nel nostro territorio regionale tali linee, derivando spesso il materiale da linee dismesse; si pensi all'importanza che avevano le linee ferroviarie a scartamento ridotto, come da esempio il «*gamba di legno*» tra Milano e Monza e alla rete delle linee della «*Veneta*» nell'area Bologna-Ferrara-Padova.

Queste linee sono state smantellate e sostituite da autolinee che fanno però il vecchio percorso.

È noto quali conseguenze abbia portato, nello sviluppo dell'insediamento umano, la creazione delle linee ferroviarie lungo la costa: una serie di gemmazioni costiere; lo stesso è avvenuto per la trasversale dell'Esino, dove si è avuto uno sviluppo di centri derivati da città poste in alto.

Furono poi realizzati taluni progetti indicati dal R.: il raddoppio della longitudinale adriatica e il riammodernamento della transappenninica, per raggiungere maggiore velocità; orbene di questa è in corso il raddoppio. Questa linea transappenninica, aperta nel 1866, ebbe notevole importanza sino al 1932, apertura della direttissima Bologna-Firenze per il traffico proveniente dal Nord Est italiano che non poteva essere avviato sulla modestissima Bologna-Firenze-Pistoia, tuttora in servizio, peraltro di enorme interesse turistico paesistico. Sulla nostra linea transappenninica transitava il famoso «*Triestino*» che partiva al mattino da Trieste e percorreva il territorio marchigiano, tratta Falconara-Valico di Fossato, tra le ore 16 e 30 e le ore 19, per arrivare al mattino presto a Roma; percorreva sino a Padova la linea veneta pericostiera, poi la trasversale Padova-Rovigo-Ferrara-Bologna e da lì veniva istradato sulla longitudinale Adriatica, poi sulla nostra transappenninica. Nelle Marche arrivava allora con quel treno, cioè nel pomeriggio, «*Il Corriere della sera*».

La linea transappenninica, a cui giustamente il R. attribuisce notevole rilievo, nel piano (1979) delle ferrovie viene rivalutata e per i lavori in corso nell'arco di un decennio, costituirà specialmente per le merci (con un interporto dallo scalo marittimo dal porto di Ancona alla bassa valle dell'Esino) una valida alternativa alla Bologna-Firenze e alla nuova direttissima Firenze-Città della Pieve-Orte-Roma; ha funzionato spesso come linea di soccorso, in occasione di interruzioni sulla Bologna-Firenze.

E le Marche, così, al tempo del R., cioè nel primo decennio di questo secolo, come oggi, hanno il problema di «*rompere*» l'isolamento. Le Marche sono in parte «*area economica terziaria e secondaria*», pur a ridosso della pianura padano-veneta-romagnola, mentre la Toscana, a parità di latitudine, è «*area primaria*», è a ridosso del nord su un asse storico di collegamento verso Roma e Napoli. L'Autostrada del Levante, aperta e completata

negli anni 70, attraversa ad oriente la Regione marchigiana, mentre tratti di scorrimento veloce penetrano (a pettine) verso l'interno: valli del Metauro; dell'Esino; del Chienti; del Tronto, stroncate, non superando lo spartiacque adriatico-tirreno.

D'altronde, addirittura interrotte nel loro sviluppo, le ferrovie Fano-Urbino, Porto d'Ascoli-Ascoli Piceno che avrebbero dovuto aprire, in rinforzo alla ben nota transappenninica con la Regione anche al Tirreno, per migliori collegamenti con Roma. Così interrotta la linea *Fabriano-Sassoferrato-Pergola-Urbino* che avrebbe dovuto arrivare sino a S. Arcangelo di Romagna e riallacciarsi alla Bologna-Rimini, costituendo una linea (militare) di arroccamento a quella adriatica, molto esposta con la situazione di allora alle offese della marineria austro-ungarica. Funzione di sbocco esterno di Macerata avrebbe avuto una linea (da Macerata), lungo la valle del Chienti sino a Foligno.

Ed oggi il problema è di attualità, nell'evidente errore dell'abbandono delle linee secondarie che invece avrebbero dovute essere riarmate, prolungate e potenziate, con l'inserimento di veloci e snelli treni navetta. Si consideri l'importanza delle ferrovie (la Gran Bretagna le ha potenziate sin dal 1963).

Oggi le Marche sono collegate con l'esterno con l'aeroporto «Raffaello Sanzio» di Falconara.

Per un organico sviluppo economico delle Marche, che ha subito un completo cambiamento con l'esodo delle popolazioni dalle campagne, esodo posteriore al 1950, occorre riqualificare il sistema ferroviario, con la costruzione di tre longitudinali transappenniniche in aggiunta a quella in attività, completare gli scorrimenti viari veloci, sino ad oltre la catena appenninica (che ripetono nel loro mancato sbocco l'errore storico delle ferrovie) e costruire la Pedemontana, riutilizzando per il tratto meridionale la famosa «Picena». Comprendiamo quindi di quale importanza sia l'opera specifica testé esaminata del R.

Il R. guidò l'undicesima *Escursione geografica interuniversitaria* che si svolse nelle Marche dal 2 al 6 maggio 1937. Essa toccò dal *Passo di Bocca Trabaria* vari centri; nell'ordine: *Urbino, Fossombrone, Cagli, Sassoferrato, Arcevia, Fabriano, Matelica, Tolentino, Macerata, Recanati, Ancona, Senigallia, Fano, Pesaro* dove ebbe conclusione. Toccò inoltre (con una puntata a *Gubbio*, storicamente a lungo legata alle Marche, ivi nacque il grande Federico di Montefeltro) la *gola del Furlo*, il *Monte Petrano* e il *Conero*.

Il R. dettò un'esautiva guida a stampa, in cui si illustrano i caratteri della regione e si danno elementi relativi alle mete toccate, con ampi riferimenti bibliografici e un corredo di tre carte illustrative dell'ambiente, del gruppo dei Sibillini e della densità demografica.

Alla preparazione aveva collaborato (ancorché malato sino alla morte, maggio 1936) l'israelita CARLO ERRERA, cattedratico nella Facoltà di Lettere

all'Università di Bologna, l'ideatore di tal genere di manifestazioni, sul modello di quelle francesi, di cui la prima avvenne in Italia nel 1926, e questo in seno all'attività del già ricordato COMITATO NAZIONALE DELLA GEOGRAFIA.

L'opera di E.R. non si esaurì solo sulle Marche, ma egli dedicò ricerche e studi sull'arco alpino orientale, Anatolia, e inoltre nelle nostre colonie (*Cirenaica, Libia e Somalia*). Tuttora fondamentale il testo sulla *Costituzione e storia geologica dell'Italia*.

In Macerata, nel 1902, il R. tenne la Conferenza per la III Festa degli Alberi, presso la Scuola pratica di Agricoltura (oggi Istituto Agrario Giuseppe Garibaldi), festa voluta dal Ministro della Pubblica Istruzione GUIDO BACCELLI, poi istituita con Decreto del 2 febbraio 1902 dal Ministro dell'Agricoltura e Foreste (lo stesso BACCELLI); ripresa poi, nel mondo, dalla FAO, nel 1954. Essa fu il primo segnale di quell'azione di difesa dell'ambiente, effettuata da Naturalisti e da Geografi, i soli adatti a porre il problema.

Interessante un brano del testo della Conferenza data alle stampe, a favore della Casa del veterano di Turate:

*«Non è tra voi chi scendendo verso le valli per una delle strette «gabbe» che solcan la collina di Macerata in ogni senso, non si sia soffermato talvolta a considerare, ai lati della strada le roveri secolari alle quali dobbiamo ombre così grate. La «gabbia», che nelle piogge dirotte conduce acque più o meno violente, è così incassata nelle sponde alte e ripide, d'aver l'apparenza del letto d'un torrente (e talvolta lo è difatti) utilizzato dall'Uomo come strada ne' tempi di secca. Le radici delle roveri restano così, in parte scoperte, e s'appalesano con istrani attorcigliamenti e talune avvolgono strettamente un grosso e isolato macigno d'arenaria, lo tengon ben saldo, proteggendo in tal modo la vita del viandante che va pel fondo della gabbia.*

*Orbene, questa protezione, diremo così, tanto appariscente, non è che una pallida immagine dell'opera benefica che esercitano, nascoste nella profondità del terreno, le più piccole ramificazioni delle radici e i tenuissimi peli radicali. Chi per diletto irragionevole bene spesso, ha tratto dal suolo una giovane pianticina nata, ad esempio, da un seme di graminacea o di leguminosa da poco germogliato, così da poterne osservare integra la radice, avrà visto all'estremità di questa un grumo di terriccio vegetale: in esso si diffondono i peluzzi dell'assisa pilifera e, con tale tenacia trattengono le tenui particelle minerali e organiche dell'humus, che il grumo aderisce ognora alla radice, per quanta violenza si usi nel trarla dal suolo.*

*Ma a noi, quella tenacia non interessa ora in quanto assicura la vita della rovere, ma in quanto tiene salda la sponda della «gabbia» e il soprastante terreno, al quale il colono affida il seme di colture preziose. In virtù di quella stessa tenacia, i pioppi, gli ontani, e i salici allineati sulle sponde del Chienti e del Potenza e di tanti altri corsi che discendono dall'Appennino, nelle valli regolari e*

parallele tra loro, quali immensi solchi tracciati con un portentoso aratro, in questo declivio adriatico, proteggendo i vasti piani alluvionali così fertili, sui quali si faticano fiducioso in un aspro lavoro migliaia di esistenze».

Appare evidente dal brano del R. l'azione protettiva che il contadino esercitava sui terreni.

Nel 1910 il R. aveva organizzato in Macerata le celebrazioni di MATTEO RICCI nella ricorrenza del terzo centenario della morte. MATTEO RICCI che, immedesimatosi nelle civiltà cinesi, indossò vesti del Paese e adottandone costumanze, lasciò Atlanti e opere sulla Cina di grande valore, che ebbero una monumentale edizione a cura di P. ELIA nel 1939.

Dallo studio dell'opera del R. se ne ricavano considerazioni di palpitante attualità.

Egli indicò, un sessantennio fa, che le *monografie geografiche*, articolate nel quadro regionale, provinciale e comunale, devono essere la base dell'interpretazione della regione *integrale*, geo-storica, quadro dell'opera nel tempo dell'UOMO; per la nostra Regione non solo delle unità subambientali, ma di tutto il complesso delle 4 province, delle unità comunali, regione, gruppo di valli e di ambienti, intrise di storia fiera e combattiva.

Tali monografie sono d'altronde la base anche per una promozione della Geografia, cioè di una inserzione nei processi culturali di una Scienza purtroppo poco intesa e compresa in un Paese (come l'Italia), dove la posizione geografica è tutto.

E.R. negli ultimi dieci anni della sua carriera, subì le conseguenze di un suo credo politico; d'altronde occorre ricordare che non solo il R. fu vittima, ma anche forze vive e vitali, portanti dell'economia e della cultura, con l'inizio dell'iniqua persecuzione razziale di cui è ricorso il cinquantenario della promulgazione del MANIFESTO DELLA RAZZA: 14 luglio 1938.

A 120 anni dalla nascita e a 45 dalla morte, rimane vivo l'ammaestramento che Egli diede di patriota, oltre tutto Ufficiale degli Alpini come Cesare Battisti, anche egli geografo, di cittadino investito per un periodo, di poteri amministrativi, fedele agli ideali di Libertà e nel tempo stesso Uomo di Scuola e cultore appassionato, ricercatore Geografo. Egli deve essere per noi, come lo è sempre stato, riferimento e guida, per quanto promana dalla sua figura di Galantuomo e di Giusto.

Il nostro impegno per la conoscenza geografica della Terra di Marca che dura ormai da quasi mezzo secolo, continua nel nome di E.R. per una terra che BORGES, il grande poeta sudamericano (che fu poco prima di morire ospite, acclamato, dell'Ateneo di Palermo), definiva *Ellade d'Italia*, nelle movimentate sue forme fisiche e nelle difficili e significative vicende storiche.

VOCI DELL'ENCICLOPEDIA ITALIANA DI ETTORE RICCI  
RIGUARDANTI LE MARCHE:

MARCHE E VOCI GENERALI

*Marche*, vol. XXII (1934; rist. 1951), pp. 219-237.

*Massa Trabaria*, vol. XXII (1934; rist. 1951), pp. 514-515.

CORSI D'ACQUA

*Aspio*, vol. IV (1929; rist. 1949), p. 973.

*Chienti*, vol. X (1931; rist. 1950), p. 6.

*Esino*, vol. XIV (1932; rist. 1951), p. 328.

*Foglia*, vol. XV (1932; rist. 1949), p. 584.

*Marecchia*, vol. XXII (1934; rist. 1951), pp. 277-278.

*Metauro*, vol. XXIII (1934; rist. 1951), p. 61.

*Musone*, vol. XXIV (1934; rist. 1951), p. 154.

*Potenza*, vol. XXVIII (1935; rist. 1949), pp. 109-110.

*Tenna*, vol. XXXIII (1937; rist. 1950), p. 49.

GOLE

*Furlo*, vol. XVI (1932; rist. 1950), pp. 204-205.

MONTI

*Catria*, vol. IX (1931; rist. 1951), pp. 468-470.

*Conero*, vol. XI (1931; rist. 1949), pp. 113-114.

*San Vicino*, vol. XXX (1936; rist. 1949), pp. 802-803.

*Sibillini*, vol. XXXI (1936; rist. 1950), p. 650.

*Vettore*, vol. XXXV (1937; rist. 1950), p. 279.

COMUNI

*Acqualagna*, vol. I (1929; rist. 1949), p. 375.

*Axquasanta*, vol. I (1929; rist. 1949), p. 379.

*Acquaviva Picena*, vol. I (1929; rist. 1949), pp. 380-381.

*Amandola*, vol. II (1929; rist. 1950), p. 753.

*Ancona*, vol. III (1929; rist. 1950), pp. 151-158.

*Apiro*, vol. III (1919; rist. 1950), p. 648.

*Arcevia*, vol. IV (1929; rist. 1949), pp. 21-22.

*Arquata del Tronto*, vol. IV (1929; rist. 1949), pp. 57.

*Ascoli Piceno*, vol. IV (1929; rist. 1949), pp. 811-816.

*Cagli*, vol. VIII (1930; rist. 1949), pp. 266-268.

*Camerino*, vol. VIII (1930; rist. 1949), pp. 533-534.

*Castelfidardo*, vol. IX (1931; rist. 1951), p. 349.

*Chiaravalle*, vol. IX (1931; rist. 1951), p. 993.

*Cingoli*, vol. X (1931; rist. 1950), p. 369.

*Civitanova Marche*, vol. X (1931; rist. 1950), pp. 516-517.

*Corinaldo*, vol. XI (1931; rist. 1949), p. 402.  
*Cupra Marittima e Montana*, vol. XII (1931; rist. 1950); p. 151.  
*Fabriano*, vol. XIV (1932; rist. 1951), pp. 701-703.  
*Falconara Marittima*, vol. XIV (1932; rist. 1951), p. 738.  
*Fano*, vol. XIV (1932; rist. 1951), pp. 787-789.  
*Fermo*, vol. XV (1932; rist. 1949), pp. 33-35.  
*Filottrano*, vol. XV (1932; rist. 1949), pp. 375-376.  
*Fossombrone*, vol. XV (1932; rist. 1949), pp. 775-776.  
*Grottammare*, vol. XVII (1933; rist. 1951), p. 1001.  
*Jesi*, vol. XVIII (1933; rist. 1951), pp. 805-806.  
*Loreto*, vol. XXI (1934; rist. 1951), pp. 504-505.  
*Macerata*, vol. XXI (1934; rist. 1951), pp. 772-774.  
*Matelica*, vol. XXII (1934; rist. 1951), p. 546.  
*Offida*, vol. XXV (1935; rist. 1949), pp. 190-191.  
*Osimo*, vol. XXV (1935; rist. 1949), pp. 662-664.  
*Ostra*, vol. XXV (1935; rist. 1949), p. 749.  
*Pergola*, vol. XXVI (1935; rist. 1949), pp. 740-741.  
*Pesaro*, vol. XXVI (1935; rist. 1949), pp. 917-922.  
*Pioraco*, vol. XXVII (1935; rist. 1949), p. 337.  
*Pollenza*, vol. XXVII (1935; rist. 1949), p. 698.  
*Potenza Picena*, vol. XXVIII (1935; rist. 1949), p. 111.  
*Recanati*, vol. XXVIII (1935; rist. 1949), pp. 952-953.  
*Ripatransone*, vol. XXIX (1936; rist. 1949), pp. 394-395.  
*San Benedetto del Tronto*, vol. XXX (1936; rist. 1949), pp. 618-619.  
*San Ginesio*, vol. XXX (1936; rist. 1949), pp. 654-655.  
*San Leo*, vol. XXX (1936; rist. 1949), pp. 723-724.  
*San Severino Marche*, vol. XXX (1936; rist. 1949), pp. 775-776.  
*Sant'Agata Feltria*, vol. XXX (1936; rist. 1949), p. 768.  
*Sant'Elpidio a Mare*, vol. XXX (1936; rist. 1939), p. 780.  
*Sarnano*, vol. XXX (1936; rist. 1949), pp. 873-874.  
*Sassoferrato*, vol. XXX (1936; rist. 1949), pp. 891-892.  
*Senigallia*, vol. XXXI (1936; rist. 1950), pp. 379-380.  
*Tolentino*, vol. XXXIII (1937; rist. 1950), pp. 977-979.  
*Treia*, vol. XXXIV (1937; rist. 1950), p. 351.  
*Urbania*, vol. XXXIV (1937; rist. 1950), p. 768.  
*Urbino*, vol. XXXIV (1937; rist. 1950), pp. 776-779.  
*Urbisaglia*, vol. XXXIV (1937; rist. 1950), pp. 779-780.  
*Viso*, vol. XXXV (1937; rist. 1950), p. 456.

N.B. - Le province sono trattate nelle voci relative ai rispettivi capoluoghi.

ITINERARIO DELLA 11ª ESCURSIONE  
 GEOGRAFICA INTERUNIVERSITARIA  
 (Marche, 2-6 Maggio 1937)

(AMBITO METAURO - MISA - ESINO - CHIANTI - POTENZA)



## I FILOSOFI E LA DEMOCRAZIA\*

La genesi e lo sviluppo della democrazia moderna vedono il pensiero politico impegnato in un duplice compito: quello della sua *fondazione* nei secoli XVII e XVIII, e quello della sua *rifondazione* nel nostro secolo.\*

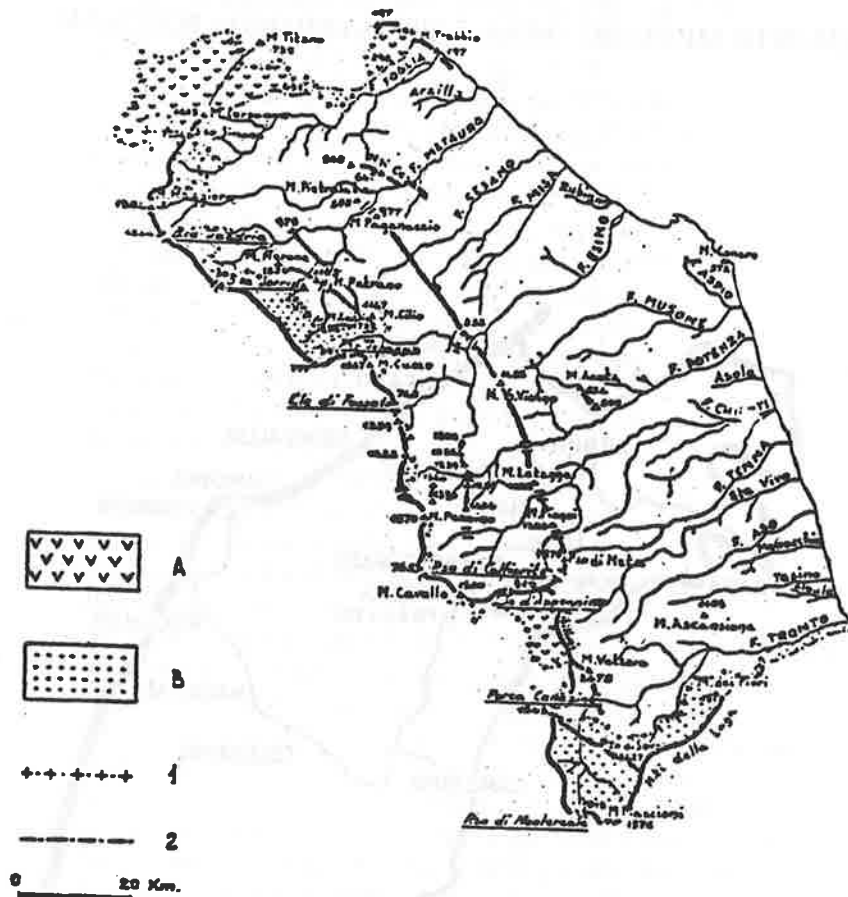
Nel Sei-Settecento l'istanza democratica nasce dal bisogno di superare l'assolutismo, e si configura secondo una impostazione liberale con John Locke, e secondo una impostazione egualitaria con Jean-Jacques Rousseau. Si tratta di due diverse espressioni della democrazia, entrambe però combattono l'assolutismo, che aveva trovato in Thomas Hobbes la sua teorizzazione più sistematica. Ma né il liberalismo di Locke né l'egualitarismo di Rousseau abbandonano la concezione contrattualistica dello Stato: contratto unilaterale in Hobbes che giustifica l'assolutismo regio, contratto bilaterale in Locke che reclama il rispetto dei diritti umani inalienabili, e contratto sociale in Rousseau che rivendica l'autonomia del popolo. Le rivoluzioni che hanno caratterizzato l'età moderna - dalla rivoluzione inglese del 1688 alla rivoluzione americana del 1776, dalla rivoluzione francese del 1789 alla rivoluzione europea del 1848 - hanno rappresentato le occasioni per avviare e approfondire l'istanza democratica nelle sue varie forme.

L'Ottocento assiste poi allo sviluppo sia della concezione liberale da Constant a Mill, sia di quella socialista - da Proudhon a Marx. La prima guerra mondiale per un verso e la rivoluzione bolscevica per l'altro costituiscono lo spartiacque tra Ottocento e Novecento, tra età moderna ed età contemporanea.

A partire dagli anni Venti del nostro secolo, assistiamo al sorgere e all'affermarsi di concezioni totalitarie: dal nazionalismo di Maurras al fascismo di Mussolini, dal nazismo di Hitler al bolscevismo di Stalin: in tutti i casi queste concezioni totalitarie di destra e di sinistra rappresentano la negazione della democrazia. Ci troviamo allora di fronte ad una sfida mor-

\* Se ne potrebbe anche aggiungere un terzo: quello del rifiuto di una qualsiasi forma di fondazione filosofica della democrazia, sulla base della priorità della democrazia sulla filosofia: è, questa, la posizione di Richard Rorty che qui non viene presa in considerazione, proprio per il suo carattere "afondativo" di tipo post-moderno, mentre in questa sede ci occupiamo del dibattito fondazionale della democrazia moderna.

\* Conferenza tenuta ad Ancona l'11 maggio 1990 presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.



Carta fisico-amministrativa delle Marche (prov. Pesaro e Urbino; Ancona; Macerata; Ascoli Piceno).

- A - I territori dove le Marche debordano amministrativamente.
- B - Territori di cui le Marche sono defraudate amministrativamente:
  1. Limite amministrativo;
  2. Limite naturale.

(F. BONASERA)

tale, cui la democrazia non può sottrarsi e pertanto si pone la necessità della sua rifondazione. Si rende così evidente il carattere antitotalitario della democrazia: contro il totalitarismo che si configura come ideocrazia (assolutizzazione dell'ideologia), la democrazia è chiamata a rivedere le proprie radici e le proprie ragioni. Si sviluppa quindi una riflessione ampia e articolata che rende evidente la complessità del problema e l'urgenza di farvi chiarezza. Possiamo dire che non c'è indirizzo filosofico che non si misuri con tale questione.

A voler schematizzare si potrebbero individuare i seguenti momenti nel dibattito che, intorno alla democrazia, si è avuto nel nostro secolo.

Sono a diverso titolo *critici* della democrazia moderna pensatori di differente impostazione come Lenin e Gentile, i quali giungono a identificare la democrazia autentica con il socialismo l'uno e col fascismo l'altro, con il superamento dello Stato l'uno e con lo Stato etico l'altro.

Sul versante *liberale* le posizioni sono pure diversificate: da Croce a Russell, da Dewey a Kelsen, da Popper a Bobbio ci troviamo in presenza di atteggiamenti che vanno dalla critica all'accettazione, alla rifondazione, e sono in particolare Dewey e Popper a rintracciare nello spirito scientifico il fondamento della democrazia.

Sul versante del *personalismo* la rifondazione della democrazia batte invece altra strada: quella del collegamento tra democrazia e spirito religioso: l'essenza della democrazia viene rintracciata nella ispirazione evangelica. Scienza e tecnica (a patto di non degenerare nello scientismo e nella tecnocrazia) possono dare un contributo allo sviluppo della democrazia, la cui natura però - sostengono Bergson, Maritain, Mounier e Simon - è di carattere religioso, spirituale.

Sul versante *neomarxista*, le concezioni di Lukács, Sartre, Marcuse e Gramsci esemplificano bene le novità che caratterizzano il marxismo: l'esigenza umanistica è alla base della democratizzazione che il socialismo intende promuovere.

Ebbene: da Dewey a Popper, da Maritain a Mounier, da Lukács a Gramsci la democrazia risponde alla sfida dei totalitarismi (di destra e di sinistra) in nome, rispettivamente, di una nuova scientificità, religiosità e socialità.

Esaminiamo alcune di queste posizioni, tenendo presente che il pensiero democratico è critico sia del totalitarismo ideologico sia di quello tecnologico e che dalla critica emerge una concezione della democrazia o su base scientifica o su base religiosa.

\* \* \*

Coloro i quali ritengono che la fondazione della democrazia debba poggiare sulla scienza sono autori di diversa impostazione filosofica e metodologica, tutti però accomunati da una concezione relativistica, come dimostrano gli esempi di John Dewey, Karl R. Popper, Hans Kelsen e Felix

E. Oppenheim. Ma vediamo un po' più da vicino lo strumentalismo migliorista di Dewey, il razionalismo critico di Popper il neopositivismo giuridico di Kelsen, il neopositivismo etico di Oppenheim, il razionalismo critico di Popper.

Dewey è un relativista nel senso che, a suo parere, i valori sono instabili, sono relativi all'ambiente in cui si formano. Come nella teoria dell'indagine, anche nell'etica spicca quel senso di interdipendenza e di unità interrelativa dei fenomeni che si preciserà nel concetto di interazione fra individuo e ambiente fisico e sociale. In quest'ottica anche i valori sono fatti tipicamente umani, sono piani di azione attraverso cui risolvere problemi che scaturiscono dalla vita associata degli uomini. Oltreché per la indistinguibilità dei mezzi e dei fini Dewey è un relativista perché non ritiene che esistano metodi razionali per la determinazione dei fini ultimi. Quindi Dewey è contrario all'utopia, che genera normalmente lo scetticismo o il fanatismo, ed è contrario a ogni forma di totalitarismo, che presuppone pur sempre un fine assoluto; è invece convinto assertore della democrazia, che è un metodo che permette di discutere ogni finalità. Da qui la fede nella democrazia come fede in una forma di vita dove le forze creative e critiche dell'individuo non sono soltanto tollerate, ma stimolate perché solo così le necessità possono essere affrontate in modo originale e innovativo. Dewey si fa così sostenitore di una società democratica non pianificata ma che costantemente si pianifica. In questo senso, si può definire la democrazia come quel modo di vita dove tutte le persone mature partecipano alla formazione dei valori che regolano la vita degli uomini associati; a tal fine occorre "abbandonare la ricerca di valori assoluti e immutabili"; per impegnarsi in una ricerca dei valori che possono essere assicurati e condivisi da tutti perché connessi ai fondamenti della vita sociale.

Seppure in un altro orizzonte culturale, anche Popper è un relativista, essendo convinto che la società aperta si configura come una società basata sull'esercizio critico della ragione umana, come una società che non solo tollera ma stimola, all'interno e attraverso le istituzioni democratiche, la libertà dei singoli e dei gruppi in vista della soluzione dei problemi sociali, cioè in vista di continue riforme. Più precisamente Popper concepisce la democrazia come la conservazione e il continuo perfezionamento di determinate istituzioni, in modo particolare di quelle che offrono ai governati la possibilità effettiva di criticare i propri governanti e di sostituirli senza spargimento di sangue, dunque per "democrazia - scrive Popper - non intendo affatto qualcosa di vago come il governo del popolo o il governo della maggioranza, ma un insieme di istituzioni (e fra esse specialmente le elezioni generali, cioè il diritto del popolo di licenziare il governo) che permettano il controllo pubblico dei governanti e il loro licenziamento da parte dei governati, e che consentano ai governati di ottenere riforme senza ricorrere alla violenza e anche contro la volontà dei governanti". Ne consegue che



“l'uso della violenza è giustificato solo sotto una tirannide che renda impossibile le riforme senza violenza e dovrebbe avere soltanto un obiettivo: quello di realizzare uno stato di cose che renda possibile le riforme senza violenza”.

Da un altro punto di vista ancora si collocano Kelsen e Oppenheim con il loro neopositivismo. Hans Kelsen sostiene decisamente il relativismo, inteso non come scetticismo o pessimismo, ma come condizione per una effettiva ricerca che impegni gli uomini, la loro responsabilità. Per Kelsen, l'assolutismo metafisico, cioè la pretesa che esista una verità e che essa sia conoscibile, conduce all'assolutismo. La democrazia deve essere, pertanto puramente formale, cioè non basata su un'idea di bene comune; il suo unico fondamento è il libero consenso di tutti, cioè la libertà è l'uguaglianza di tutti gli individui. Quindi l'unica filosofia che può ispirare la democrazia è il relativismo. Ciò comporta che la libertà sia semplicemente affermata come diritto insopprimibile, senza essere minimamente fondata da un punto di vista teoretico: “Non so, né posso dire, che cosa è la giustizia, quella giustizia assoluta di cui l'umanità va in cerca. Devo accontentarmi di una giustizia relativa e posso soltanto dire che cos'è per me la giustizia. Poiché la scienza è la mia professione e quindi la cosa più importante della mia vita, la giustizia è per me quell'ordinamento sociale sotto la cui protezione può prosperare la ricerca della verità. La “mia” giustizia, dunque, è la giustizia della libertà, la giustizia della democrazia, in breve la giustizia della tolleranza”.

Felix E. Oppenheim ha affrontato la questione della possibilità di dimostrare che i principi dell'etica politica sono veri o falsi oggettivamente, e a tal fine distingue le teorie elaborate sulla conoscibilità dei principi etici in due orientamenti: il cognitivismo e il noncognitivismo: per cognitivismo sono da intendere le teorie secondo cui i principi fondamentali della morale sono affermazioni intorno a degli stati di cose e quindi oggettivi; per non-cognitivismo devono intendersi quelle teorie che sostengono invece che i principi fondamentali della morale non hanno uno status conoscitivo ma esprimono soltanto delle convinzioni morali soggettive, e che quindi non è possibile verificare se sono veri o falsi oggettivamente. Al cognitivismo, nell'ambito del quale vengono individuate due correnti: una intuizionistica e un'altra naturalistica, viene ricondotto san Tommaso che per avvalorare le sue tesi sul diritto naturale si basa su argomenti sia di tipo intuizionistico sia di tipo naturalistico. Anche Maritain viene considerato come un autore che riunisce l'aspetto intuizionistico e quello naturalistico. Oppenheim critica le posizioni cognitive e difende il noncognitivismo dalle accuse di irrazionalismo e nichilismo, concludendo con la seguente riflessione: “All'inizio può essere deludente rendersi conto del fatto che non può esservi nessuna base oggettiva per le nostre convinzioni morali fondamentali. Tuttavia, a me sembra che sia indice di maturità di una persona e di una civiltà

essere capace di reggersi sui propri piedi senza il sostegno di una filosofia che io spero di aver dimostrato errata. Il noncognitivismo ci aiuta ad adeguarci alla necessità della “coesistenza” in un mondo metà del quale non si adatta alle nostre preferenze. Ci aiuta a renderci conto del fatto che non è solo impossibile, ma altresì presuntuoso cercare di modellare il resto del mondo a nostra immagine. Ci aiuta infine a sostenere i valori della dignità umana, con fervore, ma anche con umiltà”.

La concezione *religiosa* della democrazia è condivisa da filosofi europei e americani, cattolici, protestanti ed ebrei. Più precisamente possiamo ricordare numerosi autori cattolici come Romolo Murri, Luigi Sturzo, Alcide De Gasperi, Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira, Giuseppe Lazzati, in Italia; Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Etienne Gilson in Francia; Yves R. Simon negli Stati Uniti, dove è poi da segnalare la presenza del cosiddetto “gruppo di Chicago” che comprendeva studiosi come Mortimer J. Adler di religione ebraica, Robert M. Hutchins, di religione protestante; non vanno poi dimenticati altri autori: i teologi protestanti Emil Brunner, svizzero, e Reinhold Niebuhr, americano.\*

Tutti questi pensatori sono stati impegnati in una rifondazione della democrazia sulla base dell'etica naturale e cristiana. Non ci soffermiamo analiticamente su queste impostazioni, preferendo illustrare il pensiero di quello che è forse il maggiore esponente: Maritain, il quale ha fatto la sua battaglia per la democrazia non solo contro i totalitarismi ideologici ma anche contro quelli tecnologici. A quest'ultimo riguardo è da ricordare che la critica alla tecnocrazia è stata condotta anche e con accenti radicali dalla Teoria critica della prima e della seconda Scuola di Francoforte.

Mentre la prima scuola di Francoforte - da Adorno a Horkheimer, da Marcuse a Fromm - si caratterizza per il rifiuto della razionalità scientifica e tecnica cui si oppone una razionalità dialettica di tipo utopistico-rivoluzionario, la seconda scuola di Francoforte - da Habermas ad Apel -, nel suo intento di fondazione razionale dell'etica e della politica, tenta anch'essa di andare oltre la pura razionalità scientifica, senza tuttavia rifiutarla in blocco, ma al contrario passandovi, per così dire, all'interno, per approdare non più a posizioni politiche di tipo rivoluzionario ed utopistico, bensì ad una chiara difesa e giustificazione razionale della democrazia. Habermas sostiene che al primato del lavoro inteso come produzione deve sostituirsi il pri-

\* Ad un altro gruppo di studiosi che si caratterizza per “un richiamo diretto alla concezione antica, cioè greca, della *polis*, e indipendentemente da qualsiasi ispirazione religiosa”; appartengono: Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt. In tutti questi casi siamo in presenza di una rifondazione etica della democrazia sulla scorta del pensiero platonicoaristotelico, per cui fine della politica è il bene comune: il che reclama una rifondazione della filosofia pratica, secondo Strauss, una democrazia sostanziale e non semplicemente formale, secondo Voegelin, una partecipazione al governo quale autentica vita attiva, secondo Arendt.

mato della comunicazione intesa come forma di agire fine a se stessa, cioè autentica prassi nel senso classico del termine. La sola forma di società in cui sia possibile la comunicazione, la discussione libera, anche la stessa ricerca scientifica, è la democrazia: quindi la democrazia, per Habermas, è giustificabile razionalmente sulla base della stessa razionalità scientifica. Apel, dopo aver mostrato come la stessa logica della ricerca scientifica presupponga un'etica, cioè delle regole della comunicazione, che devono essere rispettate da tutti, per cui la comunità degli scienziati diviene il simbolo di quella comunità ideale illimitata che costituisce l'orizzonte della comunicazione umana, ha indicato - come conseguenza politica - la necessità della democrazia, che risulta così legittimata attraverso una fondazione razionale.

\* \* \*

Dicevamo che si colloca al centro di tutto questo dibattito di rifondazione della democrazia contro le tentazioni totalitarie Jacques Maritain, il quale lungo una riflessione che copre l'arco di mezzo secolo, sviluppa una triplice critica: al democratismo moderno, al totalitarismo ideologico e alla tecnocrazia, proponendo in alternativa una concezione che è democratica in quanto valorizza la persona umana, persegue il bene comune della società e rispetta il pluralismo nelle sue diverse espressioni.

Nell'arco di un trentennio, che va dal 1926 (*Una opinione su Charles Maurras e il dovere dei cattolici*) al 1957 (*Per una filosofia della storia*)\*, è dato di constatare che uno dei punti forti del pensiero maritainiano è proprio la riflessione sulla democrazia, e che si tratta di una riflessione sostanzialmente omogenea, pur nella diversità di accenti dei diversi periodi.

Invariata rimane la *distinzione tra democrazia e pseudo-democrazia*, cioè tra democrazia vera, autentica, nuova o rinnovata (che Maritain caratterizza come organica, personalista, umanista, fraterna, evangelica, pluralista) e

\*In realtà, però, si potrebbe arrivare fino all'ultimo Maritain, giacché anche ne *Il contadino della Garonna* (che è del 1966) si ribadiscono alcune convinzioni tipiche della concezione democratica di Maritain, anche se in quest'opera Maritain non parla mai esplicitamente di democrazia; ma non era questo, d'altra parte, il tema del libro. Ci pare opportuno riportare un passo del volume dove Maritain parla della missione temporale del cristiano: "Si tratta di rendere la città temporale più giusta e meno inumana, di assicurare a ciascuno i beni fondamentali per la vita del corpo e dello spirito e il rispetto, in ciascuno, dei diritti della persona umana, di condurre i popoli a un'organizzazione politica sovranazionale capace di garantire la pace del mondo, insomma di cooperare all'evoluzione del mondo in modo tale che la speranza terrena degli uomini nel Vangelo non sia frustrata e che lo spirito del Cristo e del suo regno vivifichi in qualche modo le cose stesse della Terra. Tale opera ha bisogno di essere così vivificata, poiché, senza i conforti della grazia di Cristo, la nostra natura è troppo debole per condurla a termine. La giustizia è inumana senza l'amore, e l'amore per gli uomini e per i popoli, "il quale va oltre quanto può assicurare la semplice giustizia", è "esso pure fragile senza la carità teologale. Senza l'amore di carità si avrà un bel fare, non si farà nulla".

pseudo democrazia, o democrazia mancata, o democrazia anarchica, o democraticismo, come quello di Rousseau o di Proudhon le cui idee di democrazia sono espressione di un umanesimo antropocentrico, che è un umanesimo parziale e unilaterale, nel senso che risolve l'uomo solo nella sua dimensione immanente, e scambia la sua (legittima) degnificazione con la sua (illegittima) deificazione. Per voler valorizzare l'uomo l'umanesimo antropocentrico tende ad assolutizzarlo, e con ciò determina la caduta in qualche forma di totalitarismo che finisce proprio per svalutare l'uomo in nome della società o dello Stato, della classe o della razza, del potere o del profitto. È, questa, la *tragedia dell'umanesimo moderno* che vizia anche il concetto moderno di democrazia facendolo degenerare nel *democraticismo*, per cui la libertà scade nell'anarchismo, l'eguaglianza nell'egualitarismo, il personalismo nell'individualismo, il solidarismo nel collettivismo, il pluralismo nel conflittualismo.

Come non si tratta di rifiutare l'umanesimo, ma solo l'antropocentrismo, così non si tratta di rifiutare la democrazia, ma solo il democraticismo, e la riconciliazione di umanesimo e cristianesimo è secondo Maritain alla base di una rifondazione della democrazia che permetta di coglierla nel suo valore di impostazione di vita e sistema sociale: umano e umanizzante. Anzi, proprio la democrazia, che per sua natura è spirituale, evidenzia la necessità di un umanesimo integrale di cui parla Maritain nell'omonimo libro, e che è alla base di tutta la sua filosofia. Si tratta di un umanesimo che è integrale in un duplice senso: sia perché prende in considerazione l'uomo nella sua integralità (cioè nella sua dimensione tanto naturale che soprannaturale, tanto immanente che trascendente), sia perché prende in considerazione ogni concezione dell'uomo operando una integrazione degli elementi di verità che ciascuna di esse presenta, grazie ad un uso aperto e dinamico della filosofia di san Tommaso: "si nutre dell'eredità di una lunghissima tradizione, ma per penetrare con tanta maggiore forza nei problemi del tempo ed avanzare verso cose nuove con più tranquillo ardimento. Ha l'ambizione di dare a tutti gli sforzi verso la verità, da qualunque terra e da qualunque sistema provengano, una voce nel concerto". Così Maritain nel 1961 sintetizzava il senso del tomismo.

Accanto alla distinzione tra democrazia e pseudodemocrazia un altro motivo rimane costante nella riflessione politica di Maritain: l'*opposizione tra democrazia e machiavellismo* che equivale all'opposizione tra una politica umanistica e una politica disumana, tra una politica come parte (specificata) dell'etica, e una politica come mera tecnica; ancora una volta si tratta di riconoscere una verità tipica del moderno, e distinguerla dal suo impazzimento, si tratta cioè di far propria l'istanza della razionalizzazione, ma di non ridurla alla razionalizzazione tecnica (come fa il machiavellismo) bensì di concepirla come razionalizzazione etica. Con ciò la politica nulla perde della sua autonomia, ma nello stesso tempo non perde nemmeno la sua

specificità: una politica machiavellica (quale politica all'insegna della razionalizzazione tecnica, finalizzata al successo immediato attraverso l'esercizio del potere assoluto, risulta in ultima istanza "impolitica", perché la sua caratterizzazione tecnica e non etica la configura inevitabilmente come una politica totalitaria che strumentalizza l'uomo, non guarda alle ragioni dell'uomo ma alle ragioni di stato.

Al contrario la politica democratica, proprio perché è al servizio dell'uomo, ne riconosce il valore di persona, e dunque di soggetto che ha valore in sé, che è sempre fine e mai puro mezzo, risulta essere e a ben vedere una politica autenticamente "politica": politico è dunque l'umanesimo, impolitico l'antiumanesimo. Il machiavellismo pertanto non si condanna per motivi moralistici, ma per motivi politici: è una politica di piccolo cabotaggio anzi è una politica destinata al naufragio quella che va contro l'uomo: che si serve dell'uomo anziché servirlo.

La rivendicazione del carattere etico della politica (attività cioè che si colloca nell'ordine dell'agire e non del fare, e riguarda pertanto l'azione dell'uomo, non la sua produzione) non ha nulla di moralistico: la rivendicazione della moralità intrinseca alla politica è solo la rivendicazione che il fine della politica è il bene comune, cioè il bene della società in quanto composta di persone; riconoscere il valore morale della politica comporta quindi evitare sia l'ipermoralismo che l'amoralismo. In questo senso si può dire che anche con Machiavelli ci troviamo ancora una volta davanti alla necessità di riconoscere che cosa c'è di positivo e insieme di evitare ciò che v'è di negativo; in altri termini possiamo dire che è, per un verso, da riconoscere l'importanza capitale della presa di coscienza che Machiavelli ha determinato (far emergere a livello di consapevolezza la verità su ciò che gli uomini fanno) e, per altro verso da denunciare i rischi di pervertimento che esso comporta (considerare l'immoralità di fatto dei politici come la legge stessa della politica).

Se la critica della politica alla Machiavelli e della democrazia alla Rousseau costituisce la *pars destruens* del pensiero maritainiano, la *pars construens* è rappresentata dall'ideale storico concreto che Maritain disegna in *Umanesimo integrale*, cioè la costruzione di una società personalista, comunitaria pluralista egualitaria e fraterna, ciò equivale a dire: una società che afferma la priorità e il primato della *persona* rispetto allo Stato (quella che Maritain chiama la "extraterritorialità della persona"), che identifica il fine della società col *bene comune* come "fine infravalente" (quindi né meramente strumentale né assolutamente ultimo: il che comporta riconoscere l'*autonomia del temporale*, senza peraltro cadere nella sua assolutizzazione), che afferma il valore del *pluralismo* (ma senza enfatizzarlo nella conflittualità fine a se stessa, e senza strumentalizzarlo in vista della egemonia di qualcuno), che si basa su una parità essenziale nella comune conduzione di uomini votati al lavoro, e che si costruisce attraverso un'ope-

ra umana all'insegna dell'amicizia fraterna. Una tale società, che si configura come una società sana (nel senso che è a misura d'uomo) e che nei confronti dell'uomo ha una concezione veramente realista, cioè senza pessimismi (alla Machiavelli) e ottimismo (alla Rousseau) sulla natura umana, nutre fiducia nell'uomo, pur rendendosi conto della sua condizione. Una tale società combatte il primato della ideologia e della tecnologia sull'uomo; è pertanto antitotalitaria sia nei confronti dell'ideocrazia (totalitarismo della ideologia) che della tecnocrazia (totalitarismo della tecnologia).

Dopo aver accennato alle *costanti* della filosofia politica di Maritain, vediamo ora di segnalare la *diversità* di accento nei vari periodi.

Una osservazione al riguardo nasce dal fatto che nel primo Maritain prevale la preoccupazione critica, mentre *successivamente* il pensiero maritainiano diventa più propositivo. In merito s'impone un'altra osservazione, e cioè che la democrazia organica (affermata fin dagli anni Venti) si coniuga (negli anni Trenta) con l'umanesimo integrale; l'accento viene poi messo (negli anni Quaranta) sulla ispirazione evangelica, e infine (negli anni Cinquanta) sullo Stato costituzionale.

Si potrebbe rintracciare in questo percorso una progressiva laicizzazione del pensiero maritainiano, a patto di intendersi sul significato di "laicizzazione", che è da concepire come una crescente consapevolezza del carattere secolare della politica, senza che mai però la rivendicazione della *secolarità* comporti una caduta del *secolarismo*: il processo di secolarizzazione (si potrebbe dire) si configura per Maritain come un processo che può portare o al nichilismo nel secolarismo o all'umanesimo della secolarità: in questo secondo caso la società che ne è frutto supera il secolarismo, come anche il sacralismo, e si configura come una società profano-cristiana, che si fonda su un pluralismo finalizzato alla collaborazione sul piano pratico sia degli individui (amicizia) che di movimenti (dialogo); invece sul piano teorico l'atteggiamento è quello che s'ispira alla giustizia intellettuale, e pertanto non può accettare compromessi di sorta; si badi: i compromessi sul piano pratico non hanno nulla della compromissione negativa, perché rappresentano piuttosto la capacità di intendersi sulla base di valori condivisi: di quei valori che costituiscono il credo umano della libertà. Una tale impostazione reclama - ecco il punto - l'ingresso del popolo nella sua maggiore età politica e sociale.

Potremo ricondurre tutta la riflessione politica di Maritain a questo intento fondamentale: contribuire a rendere il popolo maggiorenne. Da questo punto di vista si può capire perché *Luomo e lo Stato* sia da considerare il capolavoro del Maritain politico: l'opera sua più completa e più matura, che è stata lentamente preparata negli anni Venti da *Primato dello Spirituale e Riflessioni sull'intelligenza*, negli anni Trenta da *Umanesimo integrale e Il crepuscolo della civiltà*, negli anni Quaranta da *I diritti dell'uomo, Cristianesimo e democrazia, L'educazione al bivio, e Per una politica più uma-*

na.

Ne *L'uomo e lo Stato* il discorso acquista uno spessore politico di grande rilevanza e interesse: la *pars destruens* si specifica come critica di quel concetto di sovranità che è alla base dell'assolutismo e del democratismo, e la *pars construens* s'incanta sulla creazione di "un credo umano comune, il credo della libertà", che è "un insieme di convinzioni dello spirito e del cuore, una fede temporale o secolare nei dati essenziali del vivere insieme nella città terrena", per cui "uomini di principi metafisici o religiosi del tutto diversi o addirittura opposti possono, in virtù non di qualche identità di dottrina, ma di qualche somiglianza analogica dei principi pratici, incontrarsi nelle stesse conclusioni pratiche e partecipare alla stessa fede secolare pratica purché essi rispettino, magari per motivi del tutto diversi, la verità e l'intelligenza, la dignità umana, la libertà, l'amore fraterno e il valore assoluto del bene morale". Così Maritain ne *L'uomo e lo Stato* individua nella "carta democratica" il denominatore comune della società postmoderna (laddove la società medievale lo aveva rintracciato nell'unità religiosa e la società moderna nella sovranità statale).

In tal modo la democrazia configurata da Maritain si presenta come personalista e insieme pluralista, e grazie a questa duplice connotazione è possibile evitare che il personalismo scada in un umanesimo astratto e il pluralismo in un conflittualismo inconcludente. L'entrata nella maggiore età politica e sociale comporta la coscienza della dignità della persona e il riconoscimento delle diversità tra gli uomini: è così che le differenze non si trasformano in disegualianze, ma risultano diversità che esaltano il valore originale delle persone operanti collaborativamente nella prospettiva del bene comune.

CLAUDIO PIZZORUSSO

## LA PITTURA MARCHIGIANA DEL SEICENTO\*

Esiste un libro che la maggior parte di voi non ha mai letto. Nessuno si senta in colpa per questo. È un volume uscito nel 1908, scritto da un dilettante, fiorentino di anagrafe, ma di fatto cittadino d'Europa. Un cosmopolita, com'era di moda dire allora. Si chiamava Carlo Placci. Questo suo volume sarebbe oggi totalmente dimenticato se non avesse portato un titolo curioso, per quella data: *In automobile*. Un anno prima del ben noto manifesto futurista, il Placci, uomo di grande finezza e di vasti contatti culturali, amico di Bernard Berenson, raccolse appunto tra quelle pagine le più disparate osservazioni fatte durante un *tour* compiuto per tutt'Italia su quel roboante mezzo meccanico, vero moltiplicatore dell'esperienza umana.

Tra le sue tappe figurano anche le Marche. E alla pagina 327 si legge: «A somiglianza di un ragazzino applicato che fa tesoro delle sue gite, mi sono divertito dopo, sull'ottima carta del Touring, a segnare coll'inchiostro rosso l'itinerario compiuto, finché la carta, quale è ridotta adesso, par che abbia nel mezzo un sistema di vene talmente complesso che un anatomico ne sarebbe deliziato. Su e giù, a giri minuti, la penna rossa è passata coscienziosamente per Ascoli, Amandola, Sarnano, Montelupone...», eccetera. Devo esprimere la mia gratitudine a Carlo Pirovano e a Mina Gregori per avermi offerto la possibilità di ricostruire oggi quel sistema di vene rosse sulla cartina del Touring. È stato un modo per uscire da quell'universo sospeso, un po' lunare, che è Urbino: città paradossalmente più fuori delle Marche che dal resto d'Italia. Insomma il vero organismo della regione si è andato configurando dinanzi a me proprio come un pulsante sistema circolatorio. Ma ben presto ho dovuto anche constatarne le attuali malformazioni.

Il nostro amico dilettante, qualche pagina dopo quella già citata, registra una sua osservazione assai interessante in rapporto all'epoca che, ripeto, è il 1908: «Come regola generale, l'immenso vantaggio per il dipinto di valore che gode altresì la divozione zelante dei parrocchiani, è quello di non viaggiare a scossoni, che non gli si confanno, fino alle mostre adesso di moda del capoluogo, di non esulare dal suo ambiente tranquillo ed intonato per diventare un numero di catalogo di una sala dove gli tocca scompa-

\* Conferenza tenuta ad Ancona il 22 maggio 1990 in occasione della presentazione del volume *sul Seicento de La pittura italiana del '600 presso la Loggia dei Mercanti*.

rire...». E poco oltre ricorda l'episodio della protesta della cittadinanza di Belforte sul Chienti per l'invio della pala di Giovanni Boccati all'esposizione di Macerata. Questa attenzione per la conservazione *in situ* delle opere d'arte, il Placci la ereditava dalla cultura inglese e in particolare dal principio di interrelazione, più volte espresso da John Ruskin, che l'opera istituisce con il suo contesto di destinazione. Ora, se dovessimo misurare su tale principio l'attuale territorio marchigiano, giungeremmo a conclusioni davvero amare.

Pietro Zampetti sa meglio di me quanto esso sia oggi, per il Seicento come per i secoli precedenti, talora illeggibile. Prendiamo, a titolo di esempio, una città che pure è, per certi aspetti, tra le meno alterate: Fano. La *Madonna di Loreto e Santi* del Domenichino, dalla chiesa di San Francesco, si vede a Raleigh, museo della North Carolina; la *Madonna della rosa* dello stesso Domenichino, da casa Nolfi a Poznan; la *Consegna delle chiavi* di Guido Reni, da San Pietro in Valle al Louvre; e il Guercino della stessa chiesa al museo Fabre di Montpellier. Per non dire dell'infinità di quadri che hanno lasciato i loro altari per confluire nella locale Pinacoteca. Se poi ci allarghiamo all'intera regione, abbiamo la fondamentale *Natività della Vergine* per Loreto di Annibale Carracci al Louvre; la pala Olivieri di Guido Reni da Pesaro alla Pinacoteca Vaticana; il Pietro da Cortona di Amandola a Milano; il Rubens e il Lanfranco di Fermo non più nelle loro chiese, così come una parte dei Gentileschi di Fabriano e Ancona. E si potrebbe seguire.

Voi direte; soppressioni, spoliazioni, vendite, hanno colpito ovunque. Il fatto è che le Marche, più di altre regioni, nel Seicento, più che in epoche precedenti, sono culturalmente fragili: un filo sottilissimo è intessuto da queste continue presenze 'forestiere', e sulla trama che ne deriva si sovrappongono gli artisti locali, non uniti da una forte scuola, come accade a Bologna a Firenze o a Napoli. Ne consegue che ogni spostamento d'opera non è solo una sottrazione numerica, ma l'interruzione di una catena che rischia di rendere indecifrabile ciò che precede e ciò che segue. Prendiamo ad esempio i quattro maggiori artisti marchigiani del nostro periodo: Giovan Francesco Guerrieri, Simone Cantarini, il Sassoferrato e Carlo Maratta. Tutti e quattro, temporaneamente o definitivamente, maturarono la loro attività fuori dalla regione; ma ognuno di loro portò con sé il bagaglio mentale della propria terra. Il Guerrieri a Roma non dimenticò le bizzarrie di Simone De Magistris nonostante le frequentazioni caravaggesche alle quali peraltro poté essere indotto dal Gentileschi marchigiano. Il Cantarini, profondamente segnato dal naturalismo dello stesso Guerrieri, trovò nella pala Olivieri del Reni il decisivo impulso a lasciare Pesaro per Bologna. Il Sassoferrato ebbe sempre impresse nella memoria le immagini di Lorenzo Lotto a cui univa i più recenti ricordi dei Gentileschi e del Domenichino. E per Maratta sarà inutile ricordare quanto possa aver inciso sulla sua forma-

zione la linea classicistica che si snoda sino a lui da Raffaello ad Annibale Carracci e all'intera schiera di pittori bolognesi scesi nelle Marche. Ecco dunque che se oggi non vediamo più a Pesaro, a Fano, ad Ancona e in molti altri luoghi gli episodi chiave che ne connotavano la cultura figurativa, la nostra comprensione si fa lacunosa più che altrove.

Un caso inverso è offerto da Camerino, che presenta tuttora un esempio di straordinaria omogeneità, dettata dalla forte presenza di un unico committente, il cardinale Angelo Giori, che seppe rispecchiare nella sua città alcune delle tendenze dominanti della cultura romana al tempo dei Barberini. Così il Valentin, Andrea Sacchi, Giacinto Gimignani, Alessandro Turchi, Giacomo Giorgetti e lo scultore Giuliano Finelli, si trovano tutti riuniti tra la Cattedrale, San Venanzio e Santa Maria in Via, a testimonianza del complesso gusto del loro committente che spaziava dal luminismo di origine caravaggesca al pittoricismo neo-veneto, dal classicismo bolognese a quello romano.

Camerino tuttavia può considerarsi un episodio compiuto ma isolato. Intorno alle grandi possibilità che si offrono alle Marche nel corso del Seicento non si coagularono mai vere e proprie tendenze: né il caravaggismo intorno all'asse Caravaggio (che si dice presente a Tolentino) - Gentileschi, né il barocco intorno a quello Rubens-Lanfranco-Cortona-Baciccio. Forse solo alle soglie del Settecento, il Maratta e soprattutto la rinascita con gli Albani di una forte e aggiornata committenza locale poterono ricreare se non una 'scuola', almeno quella configurazione di identità che aveva caratterizzato i tempi trascorsi fino al Barocco.

Concludo con un invito. Terminata la fortunata esperienza della Storia della pittura, la casa editrice Electa potrebbe intraprendere un'operazione analoga sulla scultura: tanto appartati, quasi settari, sembrano gli studi in questo campo, quanto necessaria si avverte l'esigenza di un'opera a vasto raggio che sappia rilanciare l'interesse per un patrimonio centrale della cultura italiana, che tra l'altro appare oggi spesso in via di disfacimento. Anche in questo caso, le Marche avranno il loro ruolo, nient'affatto marginale.

LUIGI ALICI

## IL FUTURO DELLA PERSONA E IL DIBATTITO SULLA INTELLIGENZA ARTIFICIALE\*

Debbo iniziare con una espressione di gratitudine per l'opportunità che l'Accademia mi ha offerto di trovarmi una seconda volta insieme a loro. Il tema che questa sera sono chiamato a sviluppare, come si può evincere dal titolo, riguarda il futuro della persona e il dibattito intorno all'intelligenza artificiale. Si tratta di un tema piuttosto complesso che richiederebbe, per un approfondimento sufficiente, un approccio di tipo interdisciplinare, che in questa sede non è possibile. Per parte mia posso limitarmi a proporre alcune considerazioni di carattere filosofico intorno al problema articolandole come segue: in primo luogo vorrei porre una breve premessa di carattere culturale che tende a giustificare la rilevanza del problema e tentare di individuare in qualche modo i termini del problema stesso; in secondo luogo intendo precisare alcune delle linee secondo le quali si sviluppano attualmente le ricerche di intelligenza artificiale; in terzo luogo evidenziare le implicazioni poste da queste ricerche, sia da un punto di vista teorico, riguardo cioè al tema della differenza tra l'uomo e la macchina, sia morale, riguardo cioè alla ricaduta che sul piano del costume e sul piano della vita pratica l'avvento dei sistemi di intelligenza artificiale può determinare.

Vorrei partire da una frase che Heidegger riporta in un suo libro su Kant: «Nessuna epoca ha saputo meno della nostra cosa sia l'uomo, mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni». Le parole di Heidegger, aiutano a capire quali sono le linee di tendenza all'interno delle quali si sviluppa la riflessione culturale del nostro tempo, che sembra veramente sempre più divisa tra senso del trapasso, del passaggio, della svolta da un'epoca all'altra e nello stesso tempo come paralizzata dalla incapacità di vivere questo senso di crisi con uno stile di progettualità e quindi guardando avanti.

In questa prospettiva sicuramente uno degli elementi che sembrano caratterizzare in maniera preponderante questo momento attuale, che da più parti si tende a caratterizzare con il termine di post-modernità, sembra essere essenzialmente la crisi dell'ideale della modernità, caratterizzabile essenzialmente come un ideale illuministico nato da un progetto di dominio

*\*Conferenza tenuta ad Ancona l'8 giugno 1990 presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.*

sulla natura, che l'uomo avrebbe esercitato attraverso la ragione, e in subordine la ragione scientifica o la tecnologia. Tale crisi compromette la fiducia illuministica della ragione di gestire in maniera sicura questo processo di assoggettamento della natura da parte dell'uomo. Il progetto fondamentale che starebbe alla base della cultura moderna, quindi, sarebbe un progetto antropocentrico, attraverso il quale l'uomo tenderebbe, per mezzo della scienza e della tecnica, a sancire una forma di dominio totale e assoluto nei confronti del mondo della natura.

Il passaggio dall'epoca moderna all'epoca post-moderna è il passaggio a una prospettiva di tipo antropocentrico a una prospettiva di tipo biocentrico, cioè da una prospettiva nella quale si tende a legittimare il potere dell'uomo sulla natura, ad una prospettiva di segno opposto, nella quale invece si tende a delegittimare questo dominio, anzi a far venire meno quei presupposti teorici sui quali quel dominio si fondava, cioè il presupposto della superiorità dell'uomo sulla natura. In altri termini il progetto di dominio dell'uomo sulla natura sarebbe stato fallimentare sul piano teorico, perché l'uomo non è riuscito a trovare le categorie alla luce delle quali poter legittimare questo suo primato, e a livello pratico, perché lo sviluppo della tecnologia sembra essere sempre più ingovernabile rispetto alla stessa ricerca scientifica, e il danno ambientale di gran lunga superiore agli aspetti positivi.

Ecco, in questa prospettiva non entra soltanto in crisi l'idea di un primato dell'uomo sulla natura, ma anche l'identità dell'uomo, la possibilità di individuare una soglia differenziale appunto tra l'uomo e la natura. All'interno di questo contesto si colloca il nostro problema.

In rapporto a questo contesto oggi sembrerebbe che il primato dell'uomo nei confronti della natura possa essere messo in discussione almeno in due direzioni: da un lato nell'ambito del mondo naturale, con il riconoscere una rilevanza puramente biologica al comportamento umano; da un altro lato, nell'ambito del mondo cosiddetto artificiale, teorizzando il disegno di una sostanziale riproducibilità delle strutture dell'intelligenza umana a livello artificiale.

Per quanto riguarda il primo aspetto credo che in questa sede si possa soltanto accennare a tutti gli interrogativi che oggi in un certo senso si vanno addensando su quella nuova disciplina che è appunto la bioetica, alla quale compete il compito e quindi anche il dovere di disciplinare, attraverso un codice, una sorta di deontologico, la possibilità di intervenire attraverso forme di biotecnologie sempre più avanzate sulla struttura genetica dell'uomo, tentando di interferire su questa struttura genetica in direzioni diverse. Per quanto riguarda il secondo aspetto, che è quello che in questa sede interessa in maniera più diretta, vorrei soffermarmi fondamentalmente sul tema del rapporto tra il futuro della persona e il dibattito intorno alla intelligenza artificiale.

Nella cultura moderna, che entra in crisi verso la fine del secolo scorso di cui alcune correnti, come per esempio l'esistenzialismo, rappresentano in maniera più drammatica il senso di smarrimento, porre il problema dell'uomo significava fondamentalmente porre il problema del rapporto tra umano e sovraumano, intendendo il sovrumano sia in senso religioso, sia in altri sensi, come per esempio la storia, la rivoluzione, la ragione, il progresso e così via, categorie in qualche misura collocate ad un livello che eccedeva, trascendeva il singolo individuo.

Porre il problema dell'uomo nell'epoca post-moderna sembra equivalere esattamente al contrario, cioè a porre il problema del rapporto tra umano e infraumano, tra la dimensione fisica e la dimensione biologica, fra la dimensione culturale e la dimensione naturale. La verità dell'uomo nell'epoca moderna veniva cercata «in alto e in avanti», nell'epoca post-moderna invece «alle spalle e all'indietro». Molte discipline sono orientate in questo senso, soprattutto nell'ambito delle scienze umane, dalla psicanalisi alla sociologia, dall'antropologia culturale all'etologia. Quello che l'uomo è lo si capisce non mettendo a fuoco il progetto verso il quale l'umanità si orienta, ma riportandolo all'indietro, perché l'uomo è il risultato di una serie di tensioni che a livello pulsionale si determinano nei primi anni dell'infanzia. L'uomo è semplicemente un fascio di relazioni sociali, la manifestazione di un codice genetico che ha ricevuto e che in un certo senso rappresenta il suo ancoraggio naturale.

In linea di massima esiste quindi una tendenza a ritrovare la verità dell'uomo all'indietro, a livello infraumano. Anche lo sviluppo delle ricerche intorno all'intelligenza artificiale si colloca in questa prospettiva. 400 anni or sono, ha scritto Steinbuch, si riconobbe che l'uomo non è il punto centrale dell'universo; probabilmente la nostra generazione si trova oggi di fronte ad un avvenimento storico altrettanto importante e cioè al riconoscimento che non solo nella mente umana si possono svolgere processi psichici. Di qui la sua convinzione che l'uomo non è né il punto centrale degli avvenimenti astronomici, né l'unica possibile sede di processi mentali.

Quella parabola di declino del primato umanistico, iniziata con la sostituzione del sistema copernicano al sistema tolemaico, oggi tocca il suo punto di maggiore radicalità con il riconoscimento che le categorie della soggettività, della coscienza, dell'io, della memoria, che erano come l'ultimo riparo all'interno del quale l'uomo trovava una identità da far valere nel confronto del mondo della natura, sono in realtà dimensioni perfettamente riproducibili a livello artificiale sia pure attraverso una gradualità di approcci e di metodologie. Ed effettivamente a partire dallo sviluppo della cibernetica il progetto che le ricerche di intelligenza artificiale e di informatica stanno portando avanti sembra andare proprio in questa direzione, nella direzione di un io che viene spodestato nel suo luogo apparentemente

più inviolabile e più irraggiungibile.

Con lo sviluppo dell'informatica e poi successivamente con lo sviluppo della robotica, si è determinata una linea di tendenza all'interno della quale, sia pure attraverso prospettive di segno diverso, si fa strada una nuova forma di neo-illuminismo che in un certo senso ci aiuta anche a comprendere il carattere problematico e paradossale di questa nostra epoca nella quale l'uomo constata e proclama la sostanziale rinuncia ad ogni suo privilegio, la sua omogeneità rispetto al mondo della natura, e poi attraverso la tecnologia cerca di riprodurre un suo primato sia pure attraverso delle forme sottili e spesso inafferrabili di dominio e di potere.

Lo sviluppo incrociato e simultaneo di informatica e di robotica non può essere in questa sede illustrato attraverso precisazioni di carattere tecnico che ci porterebbero un po' lontano e per le quali ci sarebbe bisogno di altre competenze, però la linea di tendenza sembra abbastanza evidente. Entrato in crisi il dominio dell'uomo sulla natura, sembra che questo ideale illuministico oggi tenda a rinascere in una forma nuova, come il dominio dell'uomo sul suo sosia, il dominio dell'uomo sul suo duplicato artificiale. E qui si affaccia all'orizzonte il sogno-realtà dell'uomo artificiale verso il quale si sta lavorando nelle due direzioni che ho indicato, delle biotecnologie e dei sistemi di intelligenza artificiale.

L'obiettivo verso il quale si sta andando sostanzialmente sembra essere lo stesso, la costruzione di un uomo artificiale, di una sorta di androide, che alla fine rischia di entrare in competizione con il suo padre padrone. È un po' la favola di Pinocchio, del burattino che diventa figlio e che a un certo momento assume i contorni suggestivi e inquietanti di una metafora del futuro sempre meno sfumata e sempre meno leggendaria. Nel quadro di questi sviluppi le ricerche e gli studi intorno all'intelligenza artificiale costituiscono un ambito ancora più specifico e interessante.

Un evento storico che in un certo senso può servirci a dare una coordinata elementare al nostro discorso e che sovente viene considerato come la nascita ufficiale delle ricerche intorno all'intelligenza artificiale, è la conferenza di Dartmouth del 1956, che riuni scienziati provenienti da diversi ambiti disciplinari (Minsky, Shannon, Simon ecc.), con l'obiettivo di sviluppare un progetto di ricerca su tutto quello che riguardava i processi di intelligenza, di simulazione dell'apprendimento da parte dell'uomo. Questo programma si è sviluppato gradualmente con l'intento di emulare l'intelligenza umana, tentando di gestire con modalità nuove le informazioni, di cui l'intelligenza umana sarebbe stata fino ad alcuni anni fa monopolio esclusivo. Non è possibile seguire le tappe di questo sviluppo e soprattutto le varie generazioni che segnano la crescita dei sistemi di intelligenza artificiale; però in prima approssimazione potremmo distinguere almeno due fasi attraverso le quali sono passate tali ricerche appunto.

In una prima fase che è collocabile all'incirca attorno agli anni '60-

'70, il progetto che queste ricerche portano avanti sembra affidato quasi esclusivamente a criteri desunti dalla logica formale, dalla logica linguistica, dall'informatica e si basa sul presupposto che la costruzione di sistemi di intelligenza artificiale potesse avvenire per lo più a livello astratto, cioè prescindendo dal supporto che doveva servire alla gestione di questi sistemi. Le categorie di software, e di hardware corrispondono grosso modo alle categorie cartesiane della *res cogitans* e della *res extensa*, ad una impostazione astrattamente dualistica secondo la quale si può benissimo distinguere tra il progetto e la macchina; il progetto è una sequenza di operazioni logiche che poi trova il suo supporto operativo in una serie di strumenti materiali.

In tempi più recenti questo dualismo sembra essere entrato in crisi e ci si è resi conto che se si voleva imprimere una svolta decisiva, questa doveva mettere in discussione i presupposti teorici sui quali si era lavorato sin da allora. Di conseguenza gli studi di intelligenza artificiale gradualmente si sono sempre più accostati alle ricerche di psicologia, allo studio delle neuroscienze, e il solco tra le discipline di ordine logico-formale e le discipline di tipo psicologico-comportamentale, si è attenuato sempre di più, e si è sviluppato un orientamento di tipo connessionista che trova oggi uno dei suoi teorici più convinti in Marvin Minsky.

In un suo libro recente intitolato «La società della mente» egli sostiene che se noi vogliamo studiare la struttura complessiva di un sistema di intelligenza artificiale, non possiamo ignorare il rapporto tra l'intelligenza umana e il suo supporto naturale, cioè il cervello, perché effettivamente questo rapporto è molto stretto e da esso si può prescindere solo pagando un prezzo molto alto. Quindi rispetto all'idea di una intelligenza artificiale che si sviluppa secondo una sequenza di tipo lineare, per cui ad una operazione ne fa seguito un'altra, si è passati ad un progetto diverso che concepisce la mente appunto come una società, come un modello, come una rete di unità interconnesse tra loro, le quali sono in grado di modificare costantemente la natura del loro rapporto con le altre, in maniera simultanea e non appunto in sequenza lineare. E questo ha stimolato sicuramente lo studio di quella che nella letteratura americana si chiama «Philosophy of Mind», cioè uno studio delle forme di interazione che presiedono appunto alle attività operative di psicologia applicata.

È chiaro che l'obiettivo fondamentale di queste ricerche sembra essere quello di giungere ad una concezione che alla fine riesce a fare dell'intelligenza artificiale una sorta di dimensione speculare rispetto alla psicologia. Lo studio della mente e lo studio della macchina alla fine, secondo i teorici di questo progetto, verrebbero fondamentalmente a coincidere. Su queste basi si dovrebbe così arrivare ad elaborare una teoria unica, per spiegare fenomeni apparentemente diversi, una via unica per spiegare comportamento umano e comportamento della macchina.



Le prospettive che si aprono a questo punto sono veramente magnifiche e terribili nello stesso tempo. Perfettamente in linea con questa concezione, già i teorici della cibernetica sostenevano, per esempio Norbert Wiener, che un giorno sarà possibile telegrafare il modello di uomo da un posto all'altro. Se questo oggi non è possibile, le difficoltà sarebbero soltanto di natura tecnica e non di natura teorica. Altri autori vanno ancora più avanti, cioè sono convinti che è possibile estrarre dal cervello dell'uomo dei cosiddetti nastri mentali, cioè sequenze operative, che permettono di radiografare in toto l'identità dell'uomo e da questo punto di vista possono essere perfettamente duplicati a livello materiale. Sorgono allora una serie di questioni spesso stravaganti, ma dietro le quali si indovinano anche alcuni degli interrogativi che peseranno sul futuro dell'umanità: poniamo che sia possibile tecnicamente separare il cervello di una persona dal suo corpo, allungando le terminazioni nervose che collegano il cervello con il suo corpo (è il famoso esempio del cervello in una bacinella che troviamo nella letteratura americana e che ha suscitato una serie di discussioni). Ad un certo momento si potrebbe benissimo collegare attraverso terminazioni nervose di tipo artificiale, un cervello in una bacinella che si trova in un determinato laboratorio come il corpo di una persona posta a migliaia di km. di distanza. Ebbene, dove sta la persona in questo caso? Nel laboratorio o nel corpo che cammina per strada? Se queste terminazioni nervose si possono staccare e sostituire con altre, allora il corpo è un involucro puramente esteriore che può essere collegato a qualsiasi cervello oppure no?

Queste domande a livello teorico suscitano due ordini di problemi simmetrici e complementari. Da un lato sembra delinearsi l'idea dei cosiddetti sistemi esperti che entrano direttamente in competizione con l'intelligenza umana, perché sarebbero in grado di fornire prestazioni simili e addirittura superiori non solo sul piano quantitativo, ma sul piano qualitativo. Dall'altro si profila l'immagine di una intelligenza umana completamente riproducibile a livello artificiale e dunque traducibile senza resti in termini di rappresentazione linguistica. Come dire? Se la macchina funziona come l'uomo, l'uomo si può spiegare perfettamente come una macchina. Se l'ideale funzionale della macchina è l'uomo, l'ideale culturale dell'uomo è la macchina.

Di conseguenza il fenomeno viene ad avere anche una ricaduta sul piano della cultura e del costume. All'idolatria della macchina umanizzata, del robot che può prendere il posto dell'uomo, si sovrappone anche la tendenza, secondo me forse ancora più pericolosa, dell'uomo a meccanzarsi, cioè ad assumere modalità di comportamento, modalità di espressioni, modalità di linguaggio, sempre più semplificate e fredde, che lo avvicinano alla macchina, che in certo senso tendono ad accelerare questa sorta di avvicinamento. Del resto nelle attuali ricerche che si fanno nell'ambito dei cosiddetti problemi di traduzione automatica, nei confronti dei quali esi-

stano ancora difficoltà teoriche piuttosto grandi, queste difficoltà si vanno colmando sul versante contrario, nel senso che se noi continueremo a privilegiare linguaggi molto semplici, di tipo giornalistico, questi saranno perfettamente traducibili in termini automatici. Ora è chiaro che questi linguaggi saranno premiati a livello culturale, perché saranno i linguaggi che, essendo traducibili in maniera automatica, avranno una maggiore garanzia di diffusione.

Tutte le modalità espressive di tipo «caldo», e non di tipo «freddo», come il linguaggio della poesia, dell'esperienza interiore e religiosa, tanto per fare alcuni esempi immediati, conosceranno in futuro una crisi sempre più forte di identità e di legittimità.

Giunti a questo punto credo che se vogliamo interrogarci sul rapporto tra l'idea stessa dell'intelligenza artificiale e l'idea dell'uomo, lo potremmo fare distinguendo due questioni, o almeno distinguendo il problema in due diversi aspetti. In un primo momento potremmo porci soprattutto il problema del rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza naturale, interrogandoci sulle possibilità o meno di concepire questo rapporto in termini di identità. Una questione diversa, invece, e più ampia, di carattere più morale che tecnica, è il confronto tra intelligenza artificiale nel suo complesso e mondo della persona, dell'uomo, della cultura umana nel suo complesso. Un conto è confrontare alcune prestazioni intellettuali, e un conto è confrontare la totalità dell'uomo e la totalità del sistema informatico dall'altra. Ecco, sono queste due questioni che tenderei a distinguere e attorno alle quali vorrei svolgere brevemente alcune considerazioni.

Partendo dalla prima questione dovremmo fare una distinzione che è ormai accreditata nei dibattiti intorno all'intelligenza artificiale. Si tende a distinguere oggi tra una intelligenza artificiale in senso forte e una intelligenza artificiale in senso debole. Secondo la tesi debole, il principale valore del computer nello studio della mente è che ci dà uno strumento molto potente. Ci dà la possibilità di formulare ipotesi in modo più rigoroso, e quindi in un certo senso ci aiuta per analogia a comprendere le prestazioni intellettuali della mente.

Invece secondo i teorici dell'intelligenza artificiale in senso forte, il computer non è semplicemente uno strumento nello studio della mente, ma piuttosto se adeguatamente programmato, è realmente una mente nel senso che capisce, possiede degli stati cognitivi, così come degli stati cognitivi li possiede quell'animale biologico che è l'uomo. Ecco, è chiaro che la sfida più radicale viene posta da questa seconda versione forte, perché la tesi debole non pone problemi a livello teorico e a livello pratico, sicuramente determina più vantaggi che svantaggi, almeno nel senso che mette in luce una serie di analogie operative tra la macchina e l'uomo, e può offrire delle implicazioni interessanti per studiare il comportamento dell'uomo, oltre che ovviamente può mettere nelle sue mani uno strumento molto potente

che potrebbe fungere, come qualcuno ha detto, da «protesi pensante» per l'uomo stesso. Da questo punto di vista la storia dell'umanità è andata sempre in questa direzione, nella direzione cioè di un tentativo di «allungare» le capacità operative dell'uomo attraverso una serie di protesi, dai bastoni alla ruota, agli occhiali, al canocchiale, ai computer.

Problemi diversi, invece, sono posti dalla sfida avanzata dai teorici dell'intelligenza artificiale in senso forte, per i quali a livello teorico non esistono ostacoli per poter affermare che veramente la mente esiste nei cervelli ma in futuro potrà esistere anche nelle macchine. Se e quando queste macchine compariranno sulla scena, i loro poteri causali deriveranno non dalle sostanze di cui sono fatte, bensì dal loro progetto e dai programmi che vi si svolgeranno. Nei confronti di questa tesi dell'intelligenza artificiale in senso forte, il filosofo americano John Searle ha avanzato un argomento che costituisce un test di discussione molto interessante e valido per valutare la plausibilità di questa tesi. Egli si rifà al cosiddetto test o macchina di Turing, uno psicologo americano il quale aveva ipotizzato questa specie di test: immaginiamo di costruire una macchina posta in una stanza con la quale un uomo può dialogare, in grado di dare all'uomo che dialoga attraverso uno strumento (come può essere una tastiera), di dare risposte alle domande che l'uomo pone. Ebbene, quel giorno in cui la macchina darà all'uomo risposte tali per cui questi non sarà in grado di dire se al di là del muro c'è una macchina o un uomo (nel senso che la macchina potrà bluffare, potrà scherzare, potrà dare risposte spiritose); in quel giorno in cui l'uomo non sarà più sicuro di avere a che fare con una macchina, il test sarà stato superato positivamente. La macchina è come l'uomo, perché chi dialoga con la macchina non ha più la certezza della differenza.

Ebbene Searle si rifà a questo testo di Turing e porta l'argomento della cosiddetta stanza del cinese. L'argomento grosso modo si articola in questi termini: immaginiamo, dice Searle, che un individuo, chiuso in una stanza, senza conoscere per niente la lingua cinese, riceva delle istruzioni che gli consentano di manipolare dei simboli cinesi, che per lui sono incomprensibili, mettendoli in rapporto tra di loro, e ammettiamo che dall'altra parte della stanza ci sia un individuo che gli ponga dei quesiti in cinese. Ebbene la persona che sta in questa stanza non capisce assolutamente niente di questi quesiti, però ha una serie di istruzioni in virtù delle quali sa che a quel determinato ideogramma ne deve corrispondere un altro; è bravissimo a correlare ideogrammi cinesi, senza capire nulla in ciò di cui sta parlando. Ebbene, dice Searle, in questo caso il test di Turing viene superato perché chi sta nella stanza riesce a dare risposte perfettamente comprensibili al suo interlocutore, e questi viene ingannato, poiché crede di aver a che fare con qualcuno che comprende le risposte che dà, mentre ciò non è vero.

Il computer è così, questa è la tesi di Searle, ha una sintassi ma non ha una semantica, cioè è bravissimo nel correlare simboli che gli sono perfetta-

mente sconosciuti. Questo argomento, secondo Searle, invalida il test di Turing e mette in crisi la tesi dell'intelligenza artificiale forte, nel senso che è in grado di ipotizzare una macchina perfetta dal punto di vista sintattico bravissima nel correlare simboli e quindi nel dare risposte perfettamente attendibili, ma è una macchina che non ha stati cognitivi, cioè non sa che sta facendo, pur facendo delle cose formalmente dotate di senso logico. Questa risposta di Searle ha suscitato un dibattito tuttora molto acceso, ma, nonostante alcune critiche, ritengo che abbia una sua validità.

Effettivamente Searle coglie un aspetto fondamentale del problema: nella possibilità di prestazione che caratterizza la macchina non si può confondere il livello sintattico con il livello semantico. La semantica è la scienza del significato, che ci consente di correlare determinati concetti con determinati oggetti in maniera perfettamente consapevole, pone una relazione consapevole tra un segno e una cosa, mentre la sintassi pone un segno in relazione con un altro senza che ciò comporti, almeno come condizione necessaria, di conoscere il senso del segno.

Da questo punto di vista, dinanzi alla sfida di Searle, i teorici dell'intelligenza artificiale in senso forte hanno risposto semplicemente con l'argomento della «cambiale in bianco» (Popper), cioè dicendo che le difficoltà che allo stato attuale non si possono risolvere, saranno risolte in futuro. A livello teorico questa sicuramente non è una risposta perché si confonde tra questione di fatto e questione di principio; si possono benissimo di fatto non avere gli strumenti tecnici per compiere una operazione, ma ciò non significa che a livello di principio noi non siamo in grado di definirne i termini, altrimenti non potremmo affrontarla né adesso né mai.

Il problema più fondamentale è l'ultimo che vorrei toccare e riguarda il rapporto tra mondo della persona e mondo dell'intelligenza artificiale, toccando l'identità stessa dell'essere umano al di là delle sue prestazioni occasionali. La tendenza a confondere queste due dimensioni è uno dei termini di maggiore confusione in questo dibattito, perché altro è dire che l'uomo fornisce determinate prestazioni intellettuali che la macchina può emulare, simulare, e altro è dire che l'uomo è quelle sue prestazioni intellettuali. Se si dà per scontata questa equazione tra identità della persona e occasionalità delle sue prestazioni intellettuali, allora hanno veramente ragione i teorici dell'intelligenza in senso forte. Mentre possibilmente è su questa equazione che varrebbe la pena di riflettere; si tratta, perciò, di compiere un ulteriore passo avanti e interrogarci sulla legittimità della operazione che tende a ridurre l'identità della persona alla occasionalità delle sue operazioni.

Ecco, a questo livello la sfida diventa sicuramente più radicale, almeno nella misura in cui sembra determinarsi una certa saldatura tra questi sviluppi delle ricerche di intelligenza artificiale e il processo, al quale ho accennato all'inizio, di decostruzione culturale che costituisce veramente il

filo conduttore soprattutto delle scienze umane a livello moderno. In gran parte delle scienze umane c'è la fiducia che l'identità dell'uomo si possa cogliere smontandolo, passando dal piano molecolare al piano atomico. Decostruire significa riportare alle strutture elementari, nella convinzione (è questo il punto), che nell'uomo la totalità delle funzioni sia equivalente alla somma delle parti. Già la psicologia della forma ci ha insegnato che effettivamente quando si parla dell'uomo l'intero non è affatto uguale alla somma delle parti, sia sommando le parti anatomiche di un corpo umano, sia sommando l'insieme delle funzioni psichiche. La vita dell'uomo non si sviluppa mai in modo atomistico per somma aritmetica di esperienze, ma si sviluppa sempre all'interno di un intero che ci orienta verso il mondo, ci fa assumere nei confronti del mondo determinati atteggiamenti. L'uomo non è mai una tabula rasa, una lavagna sulla quale l'esperienza si limita ogni giorno ad aggiungere qualcosa; è una totalità, e se noi perdiamo di vista l'orizzonte della totalità e assumiamo invece un atteggiamento di tipo atomistico, per cui X più Y più Z, alla fine è eguale all'identità della persona, veramente tale identità non si coglie, è come pretendere che un calco estrinseco sia la stessa cosa di un organismo vivo.

Insomma per poter impostare il problema occorre discutere i presupposti culturali sui quali si fonda la fiducia di questa sostanziale omologazione della persona a un insieme di parti perfettamente riproducibili. Una prima considerazione per avvalorare questa tesi la potremmo fare soprattutto a livello pratico. È vero che si parla molto di prestazioni operative che la macchina fornisce, però qui bisogna operare una distinzione fondamentale tra il fare e l'agire, tra la categoria produttiva e la categoria pratica. Aristotele direbbe tra la poesia e la praxis. Il fare è una forma di comportamento guidato da un sapere precedente, orientato alla produzione di un risultato, che alla fine assume una sua autonomia distinta dall'attività che lo ha prodotto; l'attività produttiva è quella che alla fine determina un oggetto che prima non esisteva e che è distinto da colui che lo ha prodotto. Questo è il fare, l'attività produttiva, la poiesis.

È più complessa invece la dimensione dell'agire ed è questa che segna la differenza dell'uomo rispetto alla macchina. L'agire, in fondo, è la realizzazione pratica, il conseguimento pratico di uno scopo attraverso una forma di attività immanente. Una persona che fa una passeggiata non produce niente, al termine della passeggiata non ha prodotto un oggetto, ha compiuto una azione. Io qui sto parlando e loro ascoltando, si sta compiendo una azione, non si sta producendo a livello materiale qualcosa di concreto, o almeno se lo si produce, sicuramente questo è ad un livello diverso nel senso che ci saranno alla fine di questa conversazione i nastri magnetici che hanno un contenuto che prima non avevano, però questa è una cosa diversa dall'agire.

Ora è chiaro che la categoria dell'agire non si può definire in termini

poietici. Se una persona costruisce un'automobile, è chiaro che ci sono dei criteri, in un certo senso standard, per valutare l'attività produttiva, e questo è un caposaldo su cui si fonda l'economia industriale. Nel caso dell'attività pratica, cioè dell'agire, questi criteri non possono essere standardizzati, ma dipendono da alcune scelte. Mi spiego: in questo momento io sto compiendo una azione e questa azione potrebbe essere il fare una conferenza, ma potrebbe benissimo anche essere l'emettere delle vibrazioni sonore che vengano amplificate da questo microfono. Io posso compiere una passeggiata e dire sto compiendo una passeggiata, oppure che sto muovendo i muscoli del mio corpo in direzione di Sud Est e le cose che io sto compiendo sono le stesse, però l'azione cambia a seconda della intenzione che io ho posto alla base del mio agire. A livello per esempio giuridico questo pone dei problemi notevoli. Di solito i filosofi del linguaggio fanno questo esempio: ammettiamo che una persona prenda in mano una pistola e spari e questa è una azione in rapporto al quadro da cui si parte, ma l'azione da che cosa è determinata? La si può riportare ai suoi componenti elementari? Alla fine avremo un dito che si muove, un proiettile che attraversa la canna di una pistola, ma quale è l'azione? In altri termini chi va in tribunale? Il dito che ha spostato l'angolo del grilletto o una persona che ha infranto alcune norme, alcuni comportamenti? La categoria dell'agire è una categoria complessa che non può essere oggettivata, questo è il punto. Un computer produce, un uomo agisce; la attività produttiva si può pesare, si può contare, si può ridurre in termini quantitativi, l'attività pratica no, perché c'è bisogno di una serie di categorie di carattere intenzionale alla luce delle quali il mio agire diventa un agire. Così, se mentre si sta giocando una partita di calcio, un aborigeno dell'Australia piombasse in uno stadio, quella per lui sarebbe una azione, sarebbe una forma di comportamento scombinato e assolutamente insensato, perché egli manca delle categorie culturali alla luce delle quali il dare i calci ad un pallone diventa un'azione.

Alla luce di questa considerazione di base, proviamo ora a chiederci quali sono le condizioni a livello antropologico, che nell'uomo giustificano questa differenza. Qui brevemente vorrei limitarmi ad indicare tre piste di riflessione che aiutano a cogliere la soglia differenziale tra l'uomo e la macchina. La prima è la *direzione della intenzionalità*, la seconda della *interiorità*, la terza della *libertà*. L'intenzionalità è la proprietà degli stati mentali tramite la quale essi sono costitutivamente rapportati, relazionati, diretti a qualcosa di esterno rispetto ad essi. Se sono malinconico, se sono contento, se decido di fare una passeggiata, se prometto una cosa, lo stato mentale è in uno stato intenzionale, perché è essenzialmente caratterizzato da un rapporto tra la mia persona e un contenuto. L'intenzionalità è una proprietà esclusiva dell'essere umano. Se prendiamo una molecola del nostro cervello, o una parte di un computer, la molecola del nostro cervello o la parte del computer sono un oggetto perfettamente quantificabile, che può essere

descritto secondo parametri obiettivi; una sezione del cervello o un pezzo di una macchina sono una cosa. Uno stato intenzionale non è una cosa, è una relazione tra un soggetto e un oggetto.

La differenza tra uno stato mentale e un grumo di cellule, sta in questo: lo stato mentale non è oggettivabile; se in questo momento venisse meno davanti a me questa sala con le persone che mi stanno ascoltando, le cose che sto dicendo, i contenuti mentali che sto provando, non sarebbero più gli stessi, perché ciò caratterizza la dimensione mentale dell'uomo e la capacità di entrare in rapporto, e il rapporto è costitutivo proprio perché ciò che mi sta davanti mi costituisce, mi fa essere quello che io sono.

E quindi, in quanto essere intenzionalmente proiettato nel mondo, la persona si costituisce come soggetto di azione, come soggetto di praxis, mentre nessuno stato del cervello, preso in se stesso, presuppone l'esistenza di una realtà esterna. L'intenzionalità della mente, invece, è apertura su una dimensione che è oltre l'immediatezza della percezione e in questa prospettiva sta la possibilità di ribadire la priorità della riflessione sui fini rispetto alla mera contabilità dei mezzi, la responsabilità dell'agire rispetto all'efficacia del produrre.

La responsabilità è una categoria propria dell'agire e non del produrre; il produrre è una attività tecnica che è perfettamente regolabile, l'agire, invece, comporta una responsabilità perché comporta la capacità di mediare un comportamento con l'idea del bene attraverso un fine. Quindi nella prospettiva che pone in luce il carattere intenzionale della persona, cioè la capacità che la persona ha di vivere costantemente un rapporto con il mondo, sta anche l'elemento di insuperabilità rispetto alla macchina.

In secondo luogo si potrebbe indicare la direzione della interiorità, che potremmo intendere come la capacità riflessiva della persona di assumere una serie di atteggiamenti avendo costantemente presente a se stessa l'orientamento che assume nei confronti delle azioni che sta compiendo. E quindi, in un certo senso, qui si pone il problema della coscienza non come una sorta di *res cogitans* che galleggia all'interno di un meccanismo perfettamente riproducibile, ma come quella capacità autoriflessiva di essere in grado di fare continuamente il punto delle coordinate del proprio agire.

Già nella riflessione agostiniana, quando si parla di memoria era abbastanza evidente questa distinzione tra una «memoria continens» cioè una memoria come deposito di esperienze, di sensazioni, di emozioni, e una «memoria sui», intendendo appunto con «memoria sui» la capacità autoriflessiva della persona che conosce, o almeno è potenzialmente in grado di conoscere, la posizione che assume di volta in volta nei confronti del mondo. Ecco, alla luce di questa idea di interiorità, emerge ancora una volta una idea di persona come una realtà originaria e non oggettivabile che fonda l'agire dell'uomo, giustifica la responsabilità, giustifica l'esistenza di leggi e di tribunali.

In un certo senso alla luce di questa idea di interiorità come capacità autoriflessiva della persona, appare anche l'impotenza di ogni macchina a riflettere su se stessa, sul senso complessivo della sua origine, a risalire alle spalle del programma che per essa è l'orizzonte intrascendibile. Ogni macchina potrà fornire prestazioni eccezionali all'interno di quel programma che le è stato dato, ma è una capacità soltanto di quell'ente autoriflessivo risalire alle spalle del suo programma per coglierne la propria identità complessiva. Ancora una volta, altro è la totalità della persona, altro è l'occasionalità delle sue prestazioni. Questo ci dà anche l'opportunità di ripensare lo scarto tra essere e apparire. Noi viviamo nella società dell'immagine che tende a farci credere che l'immagine esaurisca la totalità dell'uomo, mentre nella prospettiva che sto cercando di sottolineare emerge uno scarto tra essere e apparire, nel senso che l'identità dell'uomo non si riversa mai completamente nelle cose che l'uomo fa, nelle idee che possiede, negli atteggiamenti che assume.

Nasce da qui anche un principio morale che condanna ogni tentativo di invadenza nella sfera privata da parte dell'informatica, perché in nome di questo scarto tra essere e apparire si dovrebbe accreditare il dovere di promuovere uno spazio di rispetto nei confronti della persona (potremmo forse dire anche di pudore) che oppone al disegno di una totale codificazione informatica il valore irripetibile, intimo, raggiungibile, della coscienza umana. Da qui anche l'esigenza di ricentrare sulla persona il cammino che ci apre al mondo e agli altri senza quella concupiscenza del consumo che oggi ha prodotto una serie di effetti abbastanza evidenti. Se di nessun uomo si può dare allora una esaustiva rappresentazione esteriore, di nessun uomo si deve tentare una assoluta manipolazione oggettiva. Non c'è nessuna forma di agire umano e interpersonale che possa essere lecitamente disfatta, come invece una macchina può essere interamente azzerata, e riportata alle sue condizioni iniziali.

In terzo luogo vorrei indicare brevemente la condizione della libertà che in un certo senso riassume in termini definitivi la tesi che sto cercando di presentare. La direzione della libertà caratterizza l'agire dell'uomo oltre la categoria produttiva, che si presenta come una catena di rimandi; invece l'atto dell'uomo, nella misura in cui è un atto libero, anche se è sempre relativamente libero, è un atto che interrompe la catena dei rimandi e ci pone dinnanzi ad un soggetto. Nella spiegazione scientifica, nel modello di tipo causale, ogni effetto ha una causa e il modello della spiegazione consiste nel risalire costantemente all'indietro. Quando abbiamo a che fare con un atto libero, la catena dei rimandi si interrompe, perché nella libertà l'atto non nasce da qualcosa che stava alle spalle, l'atto libero nasce da se stesso, la libertà nasce da se stessa. Qui la catena dei rimandi si interrompe e il modello causale non ha più armi per poter penetrare questo mistero.

Proprio per questo l'intelligenza artificiale non può che qualificarsi in

questa prospettiva come un valore relativo, perché si colloca all'interno di una catena di rimandi il cui inizio si riporta in un atto di libertà dell'uomo mentre l'atto di libertà dell'uomo pone la persona dinanzi alla sua responsabilità. Nessuna macchina sarà mai responsabile di se stessa, ma dovrà cercare una responsabilità fuori di sé, mentre nella catena delle responsabilità alla fine ogni persona, nonostante i condizionamenti sociali è inchiodata ad una responsabilità, fosse anche la responsabilità di lasciarsi vivere dalla vita e di lasciarsi condizionare dagli altri. Il valore della libertà pone la persona dinanzi alla responsabilità dei propri pensieri, dei propri progetti, delle proprie scelte, delle proprie omissioni. La richiama alle conseguenze storiche e sociali, educative, delle proprie azioni.

Ha scritto Kierkegaard: «La cosa più alta che si possa fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa di esso è renderlo libero. Per poterlo fare è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti, ma se si vuole veramente concepire l'onnipotenza si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessa nella sua manifestazione, in modo che la cosa creata possa per la via della onnipotenza, essere indipendente». Solo un essere onnipotente, direbbe Kierkegaard, può rendere un altro libero, l'uomo nel suo agire non può regalare la sua libertà alla macchina perché la libertà non si può trasmettere ma ognuno di noi è inchiodato alla sua libertà e posto dinanzi alla responsabilità delle proprie scelte. E qui si scopre veramente, si tocca, credo, l'aspetto più ampio del problema cioè quella tensione tra finito e infinito, tra senso del limite e nostalgia di trascendenza che sarà piuttosto difficile riprodurre all'interno di un programma di un computer.

Quindi si tratta veramente credo, di ripensare questo problema delle differenze, di ripensarlo facendo i conti con tutta una tradizione di tipo dualistico, che tendeva ad accreditare una visione semplicisticamente divaricata tra la materia e lo spirito, nello stesso tempo tentando di riflettere su quegli aspetti che sottolineano la totalità dell'essere umano rispetto alla provvisorietà e alla precarietà delle sue prestazioni.

Vorrei concludere con un testo piuttosto antico di un dialogo di Platone, il Gorgia, che potrebbe sembrare anacronistico rispetto ad un argomento di così grande attualità; in realtà è un testo che mi pare molto pertinente perché vi troviamo una considerazione messa in bocca a Socrate intorno all'arte del nocchiero, del pilota della nave, che ha una profonda parentela concettuale, e anche etimologica, con la cibernetica. «Tale arte – dice Socrate – (queste parole si possono benissimo intendere come applicabili alla cibernetica, alla intelligenza artificiale come allora le si applicava ai capitani delle navi) non solo salva le anime ma anche i corpi e le ricchezze, dagli estremi pericoli, eppure essa è riservata e modesta e non si vanta pomposamente come se compisse cose fuori dell'ordinario. E colui che possiede

questa arte e che ha fatto questo, sceso a terra passeggerà sulla riva del mare accanto alla nave, con aspetto dimesso. Io credo infatti, – continua Socrate – che egli sappia rendersi conto del fatto che non può sapere a quali passeggeri egli abbia giovato con non averli fatti colare a fondo, e ai quali abbia nociuto, ben sapendo che non li ha fatti sbarcare migliori né nel corpo né nell'anima, rispetto a quando si imbarcarono». C'è dunque una sorta di impotenza radicale da parte del nocchiero ad entrare nella profondità dei passeggeri della nave. Mi sembra una metafora significativa per poter cogliere le grandi potenzialità ma insieme anche i grandi limiti della intelligenza artificiale. Anche il mondo dell'intelligenza artificiale, come il nocchiero platonico, che ne è la metafora originaria, potrà sbarcare gli uomini su spiagge sempre più lontane limitandosi però, credo, a tutelarne la incolumità con gelida efficienza, senza però poter mai decifrare e soprattutto condividere la loro inquietudine e le loro speranze.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI ESSENZIALI

- J.R. SEARLE, *Menti, cervelli e programmi. Un dibattito sull'intelligenza artificiale*, a cura di G. Tonfoni, Milano 1984.
- AA.VV., *L'io della mente. Fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima*, a cura di D.R. Hofstadter, D.C. Dennet, ed. it. a cura di G. Tratteur, Milano 1985.
- W. BARRETT, *La morte dell'anima. Da Cartesio al computer*, trad. it. di R. Dini, Laterza, Bari 1987.
- J.R. SEARLE, *Mente cervello intelligenza*, trad. it., Bompiani, Milano 1988.
- M. MINSKY, *La Società della mente*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1989.
- AA.VV., *Intelligenza e intelligenza artificiale*, a cura di S. Biolo, Marietti, Genova 1991.
- L. AUCI, *Presenza e ulteriorità*, Porziuncola, Assisi 1992.

CORRADO FUÀ

## LE PESTILENZE NELLA STORIA DELL'UMANITÀ\*

La microbiologia, cioè lo studio e il riconoscimento dei germi responsabili delle malattie infettive, nasce nella seconda metà del XIX secolo: nel 1894 Yersin isola da un bubbone di appestato ad Hong Kong il bacillo che porta il suo nome e Koch riconosce l'agente del colera. Da cento anni fa, quindi, queste malattie epidemiche sono bene definite, individuate anche sierologicamente.

In precedenza con peste o pestilenza si indicavano genericamente le malattie ad alta contagiosità, diffusione, gravità e anche letalità. Il sostantivo derivava dal latino *peius*, comparativo o superlativo di *malus*: circostanza calamitosa, sciagurata, flagello. Nei precedenti secoli dell'era moderna e anche nel basso medioevo i medici, senza disporre degli attuali mezzi di laboratorio, avevano tuttavia individuato su elementi clinici quadri morbosi tipici, che avevano chiamato con i nomi di tifo, vaiolo, lebbra, oltre che peste; quindi noi possiamo in molti casi, sui documenti che ci sono pervenuti, comprendere quali malattie siano state in causa nelle epidemie di cui ci è giunta notizia. Invece per l'alto medioevo e per periodi anteriori ci è spesso impossibile perfezionare il giudizio di quali malattie si trattasse, forse addirittura malattie, infettive o non, successivamente estinte dalla terra.

La presente lettura non vuole essere una storia della medicina, ma piuttosto un discorso per così dire antropologico: analizzare quale impatto alcune pestilenze, di cui ci è giunta notizia, abbiano avuto sulla situazione demografica, etnica, politica, economica, sociale in genere, delle popolazioni che sono state coinvolte. Ovviamente mi limiterò a cenni esemplificativi di questo discorso, indicando al termine voci bibliografiche per chi fosse interessato ad approfondire la conoscenza.

L'evento di rovinose pestilenze in epoche molto remote affiora nell'Antico Testamento e in Omero. Le «piaghe di Egitto» nella Genesi (presumibilmente XV sec. a.C.) e la moria dei Filistei nel libro dei Re (XI sec. a.C.); l'ira di Apollo che bersaglia il campo dei Greci attorno a Troia (presumibilmente XIII sec. a.C.) tramandano il ricordo di grandi pestilenze. Emerge in questi testi il concetto popolare della punizione di Dio come causa del flagello apocalittico; concetto che persisterà nei secoli e che forse

*\*Conferenza tenuta ad Ancona il 22 giugno 1990 presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.*

ancora oggi non è del tutto rimosso.

Successivamente si avvanzeranno ipotesi razionalistiche: astrologiche (comparsa di comete, incontri di pianeti), e genericamente climatiche («i miasmi»).

La ricerca di capro espiatorio porterà a violenze contro minoranze (ebrei in occasione delle Crociate o della Peste Nera) o caccia all'untore.

Il concetto di contagio interumano è relativamente recente: la prima «quarantena» è attuata all'inizio del XIV secolo e l'esplicitazione di malattie contagiose risale a Fracastoro nel 1500.

La prima pestilenza di cui abbiamo una dettagliata descrizione è la peste di Atene. Siamo nel V secolo a.C., è in atto la guerra del Peloponneso per il predominio della Grecia: scoppia un'epidemia in Attica, muore Pericle; Tucidide, che comanda una nave, si ammala ma sopravvive; descriverà l'epidemia nelle sue Storie. Elenca i sintomi clinici (non sufficienti per un'attribuzione eziologica), narra il comportamento delle popolazioni colpite. In preda a disperazione, angoscia, terrore; esaltazione delle caratteristiche individuali, emergono dagli uni criminalità, sciaccallaggio, da parte di altri spirito di sacrificio, altruismo. Sono descritti episodi di straordinaria vivacità. È lo stereotipo della raffigurazione di una pestilenza, che riappare poi attraverso i secoli nelle opere di Lucrezio, Boccaccio, Manzoni sino ai nostri tempi con Mann e Camus.

Alcune pestilenze hanno avuto conseguenze imponenti sulla demografia. La peste «nera» del '300 ha spopolato l'Europa con 25 milioni di vittime in Europa (un terzo circa degli abitanti); la sifilide all'inizio del XVI secolo ha ucciso circa 20 milioni di europei; la mortalità della pandemia di influenza nel 1918-1919, non esattamente calcolata, è stata altissima. Reciprocamente le condizioni demografiche hanno influito sullo scoppio delle epidemie, correlate alla presenza di alta concentrazione di abitanti. L'endemia della tubercolosi nel XVII e XIX secoli è correlata all'urbanizzazione e industrializzazione verificatesi in quei periodi.

Le pestilenze hanno determinato avvenimenti militari e politici in ogni tempo: la peste di Atene favorì il predominio di Sparta; nel V secolo d.C. la «peste di Giustiniano» indebolì le difese di Bisanzio e favorì le invasioni dei barbari: Avari e Longobardi dal Nord, Mori dal Sud. In occasione della «scoperta dell'America» Spagnoli e Portoghesi importarono nelle Americhe infezioni cui gli indigeni erano immunologicamente vergini e provocarono alta mortalità: vaiolo, parotite e influenza spopolarono il Messico; nel centro e sud America gli indios soccomberono a malaria e febbre gialla importate dagli schiavi africani al seguito di Pizarro.

Inversamente lo stato di guerra, attraverso affollamento, promiscuità, scadimento delle condizioni igieniche ha spesso favorito lo scoppio di epidemie.

Il tifo petecchiale nelle guerre napoleoniche ci dà numerosi esempi di

questa reciproca influenza.

In altra sede (presso la Facoltà di Medicina) dettaglierò i dati tecnici e storici che ho qui sinteticamente accennato. Dirò anche come sia oggi prematuro parlare delle conseguenze antropologiche dell'AIDS, che è stata definita la «peste del secolo». Le previsioni emesse da varie parti negli anni '80 su catastrofici effetti demografici sono ora, per quanto riguarda l'Europa, riconsiderate in senso meno pessimistico. Troppe incognite (modificazioni immunologiche, patomorfosi, possibilità di futuri interventi efficaci della medicina) consigliano di rimandare un giudizio sulle conseguenze demografiche di questa malattia a un'obiettiva valutazione a distanza di tempo (almeno alcuni decenni).

#### OPERE MONOGRAFICHE CONSIGLIATE

G. COSMACINI, *La medicina e la sua storia*, Rizzoli 1988.

IDEM, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Laterza 1987.

C.M. CIPOLLA, *Cristoforo e la peste*, Il Mulino 1976.

W.H. MCNEILL, *La peste nella storia*, Il Mulino 1976.

J. LE GOFF, J.C. SOURNIA, *Per una storia delle malattie*, Dedalo 1986.

J. ROUFFIÉ, J.C. SOURNIA, *Le epidemie nella storia*, Editori Riuniti 1985.

VITTORIO LANTERNARI

## CHE COSA C'INSEGNA OGGI L'ANTROPOLOGIA\*

Fino a 30-40 anni or sono parlare di «antropologia» significava perlopiù riferirsi allo studio dell'uomo visto secondo i caratteri fisici e somatici esterni, distintivi dei vari gruppi razziali o etnici nel mondo. Esiste tuttora nelle Università una disciplina denominata «Antropologia», che conserva quel carattere originario, di «antropologia fisica». Fatto sta che fino alla svolta segnata dalla seconda guerra mondiale, con il nuovo imporsi, nell'orizzonte della storia mondiale, dei popoli del Sud con i loro movimenti di emancipazione anticolonialisti, le società cosiddette «primitive» non erano degne d'attenzione in Occidente salvo che per interessi di controllo da parte delle potenze coloniali, o per la curiosità scientifica di alcuni specialisti «etnografi» addetti a descrivere costumi o strumenti, oppure «antropologi fisici», relativamente ai caratteri visibili, esteriori, in quanto diversi da quelli della cosiddetta «razza europide». I libri di scuola nei paesi occidentali, come in Italia, non accennavano mai ai popoli «altri» come popoli dotati di culture proprie, di loro valori, d'un distinto mondo etico-sociale e religioso; ma soltanto come popoli «inferiori» e perciò giustamente dominati dai popoli «superiori», gli occidentali. Oggi con uno spirito autocritico maturato attraverso gli eventi dell'ultimo cinquantennio, noi rileviamo con il senno di poi che l'intero rapporto fra il Nord e il Sud a livello conoscitivo, valutativo e operativo-politico era impostato su una ideologia, quella dell'etnocentrismo, che funse da alibi addotto come legittimazione delle conquiste territoriali e della sottomissione di popoli altrimenti liberi e autonomi: dapprincipio nelle Americhe, poi via via in Africa, Asia, Oceania, là dove si espanse l'imperialismo espansionista delle nazioni europee, volte alla conquista di territori nuovi da sfruttare nei loro prodotti superficiali e minerari, come pure nella manodopera locale, per di più imponendo agli abitanti tributi per pagare le spese delle amministrazioni coloniali, ossia delle forze occupanti.

Fu così che là dove sorsero scuole coloniali per gli indigeni, per esempio nelle colonie francesi, gli africani venivano educati a parlare dei «loro antenati Galli», come se fossero nati in Francia; mentre nulla si insegnava di storia africana. Fu così che in Sudafrica s'instaurò, ad opera dei Boeri e

*\*Conferenza tenuta ad Ancona l'11 maggio 1989 presso la Sala delle riunioni dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti.*



poi dagli inglesi, il regime razzista dell'*apartheid* – che soltanto oggi abbiamo visto finalmente soppresso dopo un secolo di lotte –, e che si fondava sul principio calvinista della genetica «inferiorità» degli africani. Infatti scriveva Calvino, nella sua *Istituzione cristiana*, che «anche se sembra esternamente che gli africani facciano qualche cosa di buono, tuttavia questo è sempre peccato, perché essi non hanno la nostra nozione di Dio, e dunque non indirizzano la loro azione al giusto fine»: in altri termini, gli africani sono pagani, dunque «non cristiani», e questo è un marchio di inferiorità incolmabile. È qui una delle profonde motivazioni del razzismo: quella che Roger Bastide chiama «razzismo teologico».

Del resto l'interesse che la chiesa, per suo conto, ebbe a volgere – dalla Conquista del Messico e del Perù ad opera di Cortez e di Pizarro – verso i popoli in passato detti «primitivi», si fermò per secoli entro un ambito ben riduttivo, come oggi la stessa chiesa autocriticamente ammette. L'opera di evangelizzazione mirava infatti con criterio empirico e superficiale, a ottenere l'accettazione del battesimo e la rinuncia (dichiarata) ai rituali tradizionali «pagani». Poi ci si avvide che il risultato ottenuto consisteva di norma in una sorta di compromesso fra uno pseudo-cristianesimo tutto esteriore, e un perdurante tradizionalismo interiore. Soltanto oggi, infine, la revisione critica e autocritica svolta dal cattolicesimo postconciliare, ha fatto passi notevoli con far propri i criteri anti-etnocentrici già diffusi in largo nella cultura laica dei paesi occidentali, tesi al rispetto delle «culture locali», riconosciute come espressioni di una propria dignità. E su questo «rispetto» la chiesa oggi si propone di imbastire la cosiddetta «inculturazione», com'essa usa chiamare il processo d'innesto cristiano che in antropologia, viceversa, si usa denominare «acculturazione». Qui comunque giova rimarcare come, pur tardivamente, la chiesa si adegui in parte a rinunciare al pregiudizio inveterato di essere, come fu carattere della civiltà europea in generale, l'espressione del grado supremo della scala evolutiva della civiltà umana. Infatti il primo insegnamento che proviene dall'antropologia oggi – e parliamo dell'antropologia come scienza della cultura, non delle razze –, è precisamente questo: che ciascuna società, ciascun gruppo etnico ha elaborato una propria cultura, cioè un insieme di risposte ai propri bisogni pratici, conoscitivi, morali, sociali, spirituali; e questo insieme – che costituisce appunto la «cultura» di ciascuna comunità – contiene quei valori che danno senso alla vita dell'individuo e della collettività.

Da queste fondamentali premesse, che sono il primo risultato delle ricerche di generazioni di antropologi scesi sul terreno di società «altre», per raccogliere elementi e documenti dei tanti sistemi di vita e di valori ivi inclusi, discende un orientamento necessariamente volto a porre in discussione tantissime categorie mentali, valutative, interpretative, logico-argomentative, scientifiche, prevalse e seguite prima d'ora nella nostra grande civiltà occidentale. La quale certamente ha il vanto di aver elaborato pro-

dotti di pensiero, di arte, di tecniche e scienza da due millenni ad oggi – dall'antichità greca all'era informatica –, che costituiscono il glorioso corredo ereditato dalle generazioni presenti, e che sono fonte di conforto e di speranza per un più equilibrato e più equanime destino fra tutti i popoli. Ma senza dubbio, poiché abbiamo scoperto le reali condizioni di disparità storiche, sociali, culturali che dividono il mondo, e poiché sono ormai chiaramente denunciati gli squilibri esistenti fra un Sud soffocato da carestie e sconvolto da torbidi conflitti disumani, attizzati o favoriti da regimi corrotti con complicità occidentali, e un Nord cinico, perfino perverso con il suo commercio di armi e il perdurante sfruttamento postcoloniale del Terzo Mondo, dobbiamo denunciare con vigore la lacerante contraddizione tra una presa di coscienza aperta autocriticamente verso principi di riequilibrio del mondo nei rapporti fra genti e nazioni, e l'efferatezza pertinace di spinte particolariste, neo-nazionaliste, cinicamente xenofobe e razziste.

L'antropologia è nata fin dappprincipio come scienza del confronto tra culture differenti: cioè fra entità etniche segnate da storie e condizioni generali, anche ambientali, totalmente eterogenee rispetto a quelle proprie della civiltà cui appartenevano i vari studiosi. Il più delle volte, anzi, si trattava di rapporti nettamente o cripticamente antagonisti fra genti fatte oggetto di studio, e paesi d'origine dei soggetti ricercatori. È il caso dell'antropologia messa in atto soprattutto dal secolo XIX da studiosi di nazioni colonialiste, volti a fare conoscenza delle culture dei colonizzati. È questa la scienza in Italia nota dappprincipio come Etnologia. Bisogna ammettere che, anche se all'epoca, e fino al II conflitto mondiale, dominava il clima della cultura colonialista, col tipico segno dell'etnocentrismo spesso duro e dogmatico, tuttavia emergevano anche studiosi e studi intelligentemente attenti a segnare conquiste di pensiero dettate da confronti culturali tra i «popoli altri» e noi occidentali, estremamente feconde. Basti ad esempio pensare alle osservazioni che l'antropologo Malinowski (di formazione inglese benché polacco) poté fare sul tema psicoanalitico proposto da Freud in quel tempo, circa il complesso edipico, secondo il quale sarebbe universale nell'umanità un'inconscia avversione contro il padre e l'inconscia attrazione verso la madre, secondo il noto mito greco di Oreste protagonista di patricidio e d'incesto con la madre. Malinowski, alle prese con una società da lui studiata in Melanesia, caratterizzata da rapporti matrilineari e per i quali non il padre, bensì lo zio materno funge da educatore per i figli di sua sorella, e dove vige una rigorosa evitazione di rapporti dei fratelli con le sorelle, scopriva che dai sogni e dai miti risulta un'avversione inconscia riversata sullo zio materno, e un'attrazione diretta verso la sorella. Malinowski scopriva dunque che i complessi psichici inconsci sono a loro volta condizionati dalle strutture di parentela e dalle relative norme e inibizioni tradizionali. La scoperta aveva un'implicanza critica assai generale. Vi si legge che non c'è solo la civiltà occidentale, nel mondo, e che certe categorie

mentali date come universali sono invece il riflesso – a sua volta vario per le varie civiltà – delle condizioni generali, delle strutture sociali di ciascuna civiltà. L'etnologia, e l'antropologia (che, nominalmente diverse, il più delle volte si equivalgono a livello semantico) si avviavano da allora sulla via della messa in crisi e in discussione di molti dei presupposti psicologici e mentali che per millenni hanno fondato interi sistemi di conoscenza in Occidente, prima di accorgersi – ad opera di queste nuove discipline sociali e neoumanistiche – che il nostro mondo culturale è solamente uno dei tanti, e non l'unico esistente: e che la nostra superiorità maturata nel grande sviluppo del senso critico, nell'attitudine all'elaborazione tecnologica e alla riflessione scientifica, può ben ritorcersi contro il nostro orgoglio, se riusciamo a renderci conto del valore relativo delle nostre conquiste, rispetto ad altre, differenti conquiste di cui troviamo documento presso tante culture differenti dalle nostre. Basti pensare al senso di coesione sociale dominante presso le più differenti comunità e culture tribali d'Africa o d'altri continenti. Basta pensare alla civiltà indù con la possente impronta religiosa, spiritualista, contemplativa e ascetica. E proprio oggi, in Occidente, non sono pochi coloro, specie tra i giovani, che si domandano – frustrati dalle tante promesse eluse e dall'inconcludente trionfalismo della civiltà tecnologica occidentale – dove stia il meglio, se in Occidente o piuttosto in Oriente. Non per caso stiamo assistendo in questi giorni ad un'ondata buddhista nel pieno d'un mondo finora monoliticamente cattolico, in Italia, seguendo una moda promanante dagli USA, poi affermatasi in Francia, e ora giunta da noi favorita dai mass-media (cinema e TV soprattutto). Del resto una precedente ondata di movimenti neo-orientali, portata da numerosi guru o loro «apostoli», pur essi provenienti generalmente da quartieri generali stanziati negli Stati Uniti, è quella pur oggi presente, dei seguaci di un noto profeta coreano, Moon, o dell'indù Maharishi («Movimento della Meditazione Trascendentale») o del guru (oggi ufficialmente compromesso) Shree Rajneesh (gli «Arancioni»), ecc. Il loro arrivo da noi risale agli anni '60-'70, con le prime avvisaglie della crisi nucleare ed ecologica: i segni più vistosi e allarmanti dell'inadeguatezza reale, della scienza e delle tecniche nuove, di dare risposta alle attese delle genti, reclamanti valori umani e significati autentici, interiormente fruibili.

Come si diceva, in una prima lunga fase l'approccio degli antropologi (o «etnologi»), anche se spesso viziato da pregiudizi etnocentrici, dava avvio a prendere atto d'un complesso assai articolato di dati concernenti le culture delle società «altre», specialmente delle società che noi chiamiamo «tradizionali». Tale denominazione va riferita ad una caratteristica di grande significato nei confronti dei caratteri dominanti della nostra civiltà moderna d'Occidente. Sta di fatto che nelle società tribali del Terzo mondo la tradizione, costituita da un enorme corredo di ammaestramenti, modelli comportamentali, organizzativi, psicologici e di orientamento mentale,

provenendo dal mondo degli antenati, si carica di un valore sacrale e si impone come norma assoluta, ineludibile. È un carattere che ha spinto queste società e queste culture a persistere tenacemente sulle posizioni acquisite, seguendo una tendenza piuttosto marcata a resistere ai mutamenti. Il confronto con la civiltà moderna cui noi apparteniamo rivela dunque una differenza costitutiva di orientamenti: tanto legate alla continuità le culture «tradizionali», quanto assetata di mutamento e innovazioni la civiltà moderna, a partire specialmente dalla rivoluzione industriale, fino all'inebbriamento di trasformazioni dell'era dell'informatica, della telematica, della mediatica.

Dai primi lavori di ricerca di antropologi, ed anche di missionari, abbiamo appreso quanto complesso sia il mondo delle strutture di parentela presso quelle società: strutture che comunque legano ciascun individuo ad un numero di parenti (di clan, di lignaggio, di «famiglia estesa»), entro cui vigono rapporti ben stretti di solidarietà, di mutuo scambio di diritti e doveri. Di fatto il soggetto individuale, fin da bambino fruisce di assistenza, modi di controllo e prestazioni utili da un parentado esteso pur fuori del proprio villaggio. Nulla accade insomma a una persona che non si ripercuota su una intera comunità. Ciò dà una prima misura delle differenze esistenti rispetto alla nostra maniera di vivere la parentela, specialmente oggi in ambito urbano, dove assistiamo perfino alla crisi della famiglia nucleare. Non possiamo dunque non ripensare alla storia della famiglia, tenendo conto di quanto ritroviamo presso le società più arcaiche e «tradizionali». E ci avvediamo con precisione in quali modi e per quali fattori (ambientali, socio-economici) sia mutato il sistema che procede dalla «famiglia estesa» alla nostra «famiglia semplice o nucleare», e alla sua crisi odierna.

Infatti una crisi altrettanto grave si affaccia oggi, quanto ai rapporti di parentela tradizionali, per quei nativi abitanti di villaggi, per esempio per quegli africani i quali sotto la spinta del declino dell'agricoltura tradizionale, soffocata dalle monocoltivazioni coi loro prodotti d'uso commerciale e industriale al servizio dei bianchi (olio di copra e di palma, cacao, caffè, gomma...), lascino il loro villaggio e si trapiantano in città in cerca di lavoro. È questo un aspetto saliente del processo di modernizzazione, automaticamente acceso dalla disgregazione delle strutture socio-economiche, e dalla forza d'attrazione oggi incentivata dai modelli occidentali. L'urbanizzazione si accompagna con la disgregazione dei legami tribali, clanici e di lignaggio. L'uomo o la donna inurbati si trovano a dover affrontare in solitudine situazioni ostiche, il più delle volte frustranti, tanto da cadere facilmente nella rete insidiosa e avvolgente della corruzione, della prostituzione, della criminalità o, nei casi più coraggiosi, fino a decidere di affrontare la grande avventura dell'emigrazione. E noi Europei li vediamo, allora, giungere da noi dopo precedenti esperienze di ricerca in patria, tutte fallite, perché la città chiama a sé, seduce, fa sperare, ma poi delude, respinge,

rimanda indietro: oppure, appunto, devia verso nuovi lidi. Questo destino sociale e umano ci viene illustrato dal prendere diretta visione di quanto accade in Africa, cioè nelle patrie dei nostri immigrati terzomondiali. Ed è bene tenere conto di queste conoscenze, dateci appunto dall'antropologia e dalla etnologia, per collocare i problemi dei nostri rapporti con il fenomeno degli immigrati nella loro matrice storica e culturale.

Nel mettere in evidenza, come testé abbiamo tentato di fare, l'importanza delle differenze che toccano la parentela tra le culture tradizionali e la nostra, e nel sottolineare poi le trasformazioni in corso tra quei sistemi di parentela per effetto della modernizzazione, siamo giunti a toccare il grande problema degli immigrati dal Terzo mondo. A tale proposito conviene ricordare anzitutto che il processo di emigrazione dalle loro patrie per approdare in siti nei quali è matura una civiltà moderna sviluppata, visto in una prospettiva antropologica, cioè nel quadro dei precedenti, antichi rapporti stabilitisi fra Europa e paesi colonizzati, assume un significato inequivocabile. L'immigrazione dal Terzo mondo in Europa non è che la nemesi storica dell'occupazione coloniale dei paesi del Terzo mondo, compiuta dalle nazioni europee oltre un secolo fa in Africa e in Asia.

Se gli Europei occuparono le terre e le sottrassero ai nativi, se sottoposero gli abitanti a corvées al proprio servizio, se imposero loro gravi tributi, se ne sfruttarono la manodopera sottopagata nelle miniere, se poi con la decolonizzazione politica continuarono – e oggi continuano – a esercitare la loro egemonia economica neocolonialista basata sullo «scambio ineguale» fra il pagamento sottocosto delle materie prime locali, e la «sovrafatturazione» dei prodotti fabbricati in Occidente, se queste sono le premesse, oggi vediamo i nativi del Terzo mondo rispondere senza vendetta, chiedendo ai paesi sviluppati di dar posto e lavoro a loro, che sono i migrati del sottosviluppo. La richiesta assume un valore moralmente elevato, in quanto alla prepotenza antica degli Europei risponde in termini umani, richiamandosi silenziosamente all'etica africana della reciprocità, che noi potremmo uguagliare all'etica cristiana. Una notazione più precisa ci aiuta a sottolineare il debito dei paesi sviluppati nei confronti di quelli sottosviluppati. Noi sappiamo che la forbice del divario tra sviluppo e sottosviluppo, lungi dal ridursi, s'è allargata con l'età del neocolonialismo.

Non intendo in alcun modo proporre un'immagine idealizzata delle società tradizionali secondo una moda che nel '700 ispirò l'idea del «buon selvaggio» a Rousseau, e che anche ora è seguita da qualche antropologo contemporaneo (Jaulin). Nelle società tradizionali, come in tutte le società viventi, esistono conflittualità e disarmonie.

Neppure intendo demonizzare in senso acritico e autodenigratorio la storia del colonialismo, come tutta e soltanto storia di sopraffazioni senza effetti valutabili – in una larga e serena prospettiva storiografica – in senso positivo, cioè di progresso culturale ed umano. Basti pensare quale apertura

al superamento di antiche chiusure tribali portò l'introduzione e quindi l'apprendimento di lingue «veicolari» europee tra nativi, messi in condizione di comunicare non solo con gli Europei, ma tra etnie diverse. Si pensi poi alla forte spinta data, con la conoscenza e il confronto fatto con la civiltà occidentale, al mutamento culturale, secondo il criterio di integrazione tra continuità e innovazione.

A questo punto mi pare utile segnalare alcuni modelli di comportamento comunitari e individuali, quali emergono nella pratica quotidiana di gruppi etnici di cultura tradizionale. Servirà almeno per denotare sostanziali differenze di condotta e di idee, nei rapporti con la realtà, rivelando qualche «valore» che nella nostra ultrasviluppata civiltà postmoderna rischia d'essere perduto, pur lasciando un evidente vuoto foriero di sofferenze e mali.

È ben noto anzitutto il carattere onnipervadente della dimensione religiosa nel rapporto con la realtà, presso le società dette tradizionali. In effetti l'intera «cultura», fra queste genti, s'appoggia, trae senso e legittimazione, su una base religiosa, cioè sulla base di credenze che postulano la presenza, fervidamente viva sul piano simbolico, di alcuni enti sovrumani, gli spiriti, geni, o divinità. Tali enti rappresentano le autorità supreme, preposte al controllo dei comportamenti dei viventi, ossia regolatrici della osservanza, da parte loro, delle norme etico-sociali vigenti per tradizione, degli obblighi dovuti alle medesime «autorità» mitico-simboliche. Gli spiriti sovrumani inoltre controllano il rispetto delle interdizioni o tabù imposti come marchi della identità etnica e culturale.

A questo proposito, ho visto un contadino del popolo nzema, nel Ghana, il quale prima di dissodare un pezzo di terra per coltivare un orto nuovo, prima di aprire uno spazio libero dalla foresta – che doveva venire abbattuta –, indirizzava una libagione rituale ed una formula propiziatoria verso gli dèi occupanti appunto lo spazio della foresta, per domandare l'autorizzazione di distruggere – per propria utilità – gli alberi ch'essi occupavano secondo la fede locale. Prescindendo dall'evidente «ingenuità» dell'operazione rituale, diciamo che il contadino era indotto dalla sua formazione culturale – e nel caso presente dalle regole rituali –, ogni qualvolta si rendeva necessario aprire una nuova coltivazione, a ribadire la propria consapevolezza dei limiti umani nell'operare quotidiano. Limiti che si trovano riflessi appunto nel sistema mitico degli spiriti padroni del mondo selvaggio, cioè della foresta.

Non suoni strano, né sembri sprezzantemente ingenuo il comportamento di quelle società tradizionali, ormai rarissime come i Pigmei e Boscimani, viventi di caccia e raccolta, che osservavano nel confronto degli animali da selvaggina precise cautele e rigorose regole per la caccia. Anzitutto vigeva il divieto di uccidere selvaggina più di quanto risultasse necessario per il nutrimento del gruppo: e naturalmente incombevano penalità

gravi, del tipo «l'insuccesso nelle cacce successive», per il trasgressore del divieto sacrale. Noi possiamo sorridere, certamente, dinanzi a condotte e idee di questo genere, per l'evidente senso di dipendenza da forze oscure e onnipotenti ch'esse implicano. Tuttavia proprio noi che vantiamo sicurezza e spregiudicatezza nelle nostre intraprese economiche e pratiche, per una concezione maturata in noi di totale signoranza dell'uomo sulla natura, e di spavalda certezza nell'affrancamento tecnico definitivo da ogni precarietà, limite o rischio, noi oggi sperimentiamo, proprio al culmine dello sviluppo delle tecnologie più potenti e raffinate, l'allarme pauroso di un'apocalisse ecologica, frutto della millenaria imprevidenza dell'uomo, protratta e sfrenatamente aggravata nell'epoca più recente, sprovvedutamente distruggendo le fonti primarie di un armonioso equilibrio fra vita umana e vita della natura. Quella cautela verso gli spiriti della foresta, messa in atto dal contadino nzema su ricordato, può ben indicare la rispettosa attenzione di una cultura verso la foresta come datrice di bene per gli uomini. E la cautela posta dai cacciatori primitivi nel non uccidere senza riguardo la selvaggina, può ben ricordarci quanti e che gravi errori si stanno compiendo nella nostra civiltà a spese dell'equilibrio faunistico e della sopravvivenza di intere specie animali.

Si può ben dire, mi pare, che al di sotto delle pur infantili strutture culturali di genti ancorate ad una «religione del rispetto della natura», si nasconde un valore importante per l'umanità, si celano le premesse di una autoconsapevolezza di quel senso dei limiti umani, che noi rischiamo di compromettere, con un danno irreparabile per noi stessi, e per il destino dell'umanità. Mi pare una lezione elementare di bioetica, che viene dall'antropologia. Anche se qui si potrà gridare allo «scandalo culturale», per aver messo a fronte tra loro, esempi di popoli e società così «primitive», cioè prive d'ogni elaborazione d'ordine scientifico, e la civiltà che vanta il più alto sviluppo della riflessione e della previsione scientifica. Ma proprio la capacità di previsione data dallo sviluppo scientifico, tra noi in Europa urta tragicamente contro la cinica e selvaggia prepotenza di un'incontrollata, cieca utilità particolare e immediata, destinata a ritorcersi presto in danno generale.

Abbiamo fin qui rimarcato alcuni interessanti aspetti delle culture tradizionali extraoccidentali, che la scienza antropologica ha fatto oggetto delle proprie ricerche da decenni. Innumerevoli altri aspetti possono raccogliersi, capaci di fornire suggestioni di particolare interesse conoscitivo. Mi limito a segnalare il complesso mondo delle medicine e delle psicoterapie tradizionali vigenti tra le più varie società tradizionali: dai culti terapeutici di possessione dei popoli d'Africa, al complesso sciamanico delle culture asiatiche e americane. Basti qui segnalare due elementi specialmente notevoli per il riconoscimento che è stato dato ad essi dalla Organizzazione Mondiale della Sanità. Anzitutto va ricordato che nella medicina empirica

tradizionale, il complesso «erbalistico», basato sull'impiego di sostanze vegetali per la terapia di numerose specie di affezioni, non viene più oggi disdegnato come un cumulo di banalità, superstizioni, né i guaritori locali sono in ogni caso trattati tutti come impostori. Risulta infatti dalle ricerche via via condotte sul piano dell'antropologia medica, che la gran parte delle medicine erbaliste sono il prodotto di esperienze lunghissime, pur lontano dal mondo dei laboratori di biochimica. Ma ancor più importanti si sono rivelati i sistemi di terapia rituale, condotti da guaritori o guaritrici per un verso formati con un proprio apprendistato, ma per altro verso su una base carismatica, come sacerdote, o più spesso sacerdotessa avente rapporto con spiriti. Fatto sta che tali terapie rivelano un margine di efficacia riconosciuto dai medici e psichiatri di formazione scientifica. Tanto che si sta diffondendo con slancio, nella scienza psichiatrica contemporanea, l'interesse per lo studio sul terreno di questi sistemi terapeutici ritualizzati. Non per caso si è venuta sviluppando negli ultimi decenni, soprattutto dagli anni '70, una particolare disciplina, l'etnopsichiatria o psichiatria transculturale, che si fonda su un arricchimento della psichiatria e della medicina biochimica convenzionale, alla luce delle esperienze dedotte dai riti di guarigione praticati nelle culture tradizionali del Terzo mondo.

Anche in questo caso conviene inoltre sottolineare come la religione con la sua ritualità e il rapporto con gli enti sovrumani (le «grandi autorità»), investa aspetti i più diversi dell'umana esperienza. Ciò avviene infatti a proposito della eziologia e delle terapie di numerose turbe psichiche e malattie, prese in carico dai locali guaritori carismatici, presso le varie società tradizionali del Terzo mondo.

Ma il mutamento nella considerazione di questi sistemi medico-terapeutici, dalla derisione e dal disprezzo riservati in passato verso manifestazioni date come insulse prove di superstizione prive di qualunque efficacia, all'esame diligente e approfondito di sistemi assunti come degni di positiva considerazione soprattutto in relazione alla loro possibile efficacia, tale mutamento dell'atteggiamento degli europei è potuto attuarsi solo recentemente. Esso rientra nella maturata attenzione data alle culture tradizionali, volta a coglierne e comprenderne aspetti prima semplicisticamente sdegnati ma ora assunti come possibili integrazioni conoscitive e pratiche, rispetto ai modelli propri della cultura occidentale convenzionale.

Si tenga presente che oggi in Europa, in Italia, in America, pullulano culti terapeutici di carattere carismatico, che costituiscono semplicemente altrettante manifestazioni parallele e omologhe ai culti terapeutici africani. Il seguito di massa ottenuto da questi sistemi terapeutici alternativi nella odierna fase di gravissima crisi che investe la più «svilupata» fra le civiltà, cioè la civiltà occidentale, la dice lunga a proposito dell'antica, cartesiana demarcazione fra «razionalità» e «irrazionalità» dei comportamenti umani: una demarcazione che - almeno in certe occasioni - dimostra di perdere

peso non solamente entro contesti socio-culturali che possiamo classificare «di livello prescientifico», ma anche in altri contesti che pur vantando il più alto sviluppo della Weltanschauung scientifica «razionalista», versano in una condizione di smarrimento di punti fermi di ancoraggio psicologico e di significato.

In questo senso la «lezione» che ci vien data dal confronto antropologico esteso alle culture tradizionali del Terzo mondo acquista il valore di un ampliamento e d'una integrazione dei livelli di conoscenza per l'innanzi limitati ai fatti pertinenti al solo Occidente. Questo tipo di comparazione, indetta dalla scienza antropologica, fa luce insieme su differenze e su omologie. Vale a meglio conoscere noi stessi, attraverso lo specchio che viene dalla luce fatta sugli «altri da noi».

È dal secondo dopoguerra che l'antropologia si è aperta - in modo sempre più critico e approfondito - a questo criterio comparativo, ponendo in questione i termini e i modelli propri della civiltà occidentale, alla luce dei dati provenienti dallo studio attento delle culture «altre». Se in Italia si cominciò dagli ultimi anni '50 a studiare con i nuovi criteri le culture del Terzo mondo - e vennero gli studi dello scrivente, sui movimenti di liberazione dei popoli ex-coloniali: studi che misero in luce le implicanze religiose, e i riferimenti messianici che connotavano in modi per noi nuovi e sorprendenti tali movimenti -, d'altra parte a cominciare dai medesimi anni '50 vi fu chi diede il via in Italia a un nuovissimo modo di guardare e interpretare la cultura dei ceti poveri, contadini del nostro Mezzogiorno, lasciati in totale abbandono, «fuori della storia» per secoli. Ernesto De Martino scopriva, attraverso le sue metodiche ricerche sul campo in Lucania, nel Salento, in Calabria, nuovi e impensati significati culturali e psicologici di certe manifestazioni di ritualità folklorica fin allora classificate nell'inerte categoria delle «curiosità» o delle «stravaganti sopravvivenze» di chissà quali antichi riti e costumi.

La messe delle persistenze culturali ancorate a rituali antichissimi del paganesimo precristiano, come i riti e le credenze della fascinatura e rispettive cure magiche, degli scongiuri ricchi di elementi sincretici derivati dal nome e dal culto dei santi, il perdurante rito del lamento funebre, sdegnato dalla chiesa come scandalo per la inaccettabile violenza autolesionistica praticata dalle lamentatrici, e il ciclo dei rituali agrari calendariali con i loro simbolismi legati a speranze mondane di fertilità, benessere e salute, in una prospettiva totalmente terrena pur essa rifuggita dalla chiesa, e altri specifici riti di guarigione come il tarantismo con la sua complessa e articolata procedura connessa con un nucleo mitico dato come accadimento fisico naturale: l'intero mondo di questi magismi De Martino lo destruttura, ne ricostruisce le radici storiche, ne svela i significati psico-sociali, e lo riconfigura secondo un significato generale: quel mondo magico costituisce documento del limite del cristianesimo nella sua opera di evangelizza-

zione, dinanzi a una società per millenni lasciata nell'emarginazione dalla cultura ufficiale, oggetto semplicisticamente di una evangelizzazione che trattava la detta società come «las indias de por acá», «le Indie di casa nostra».

Ma il perdurante mondo magico del Sud è anche, per De Martino, il segno della resistenza delle plebi rurali del Sud, cui il cristianesimo non offriva l'aiuto adatto, per chi sulla terra è oppresso dal bisogno, e per chi non ha posto per concepire l'aldilà come miglioramento. Così il pianto funebre diviene per De Martino il segno preciso d'una concezione della morte che nega il paradiso e l'inferno, perché essa si configura come perdita definitiva: perdita dunque insopportabile, e perciò espressa in termini distruttivi e autolesionistici: ma subito dopo riscattata psicologicamente con la tecnica rituale dell'iterazione di formule quasi in dialogo col morto, con la rievocazione, pur essa modulata in stereotipie, con l'effetto di superare la primissima fase esplosiva del dolore incontrollato. Così funziona la terapia del lutto, questo rito arcaico, sostitutivo d'ogni messa funebre per una comunità che non ha potuto ancora accettare il cristianesimo come efficace terapia contro il dolore. Perché - come scrisse Carlo Levi in quel torno di tempo in cui De Martino stava per cominciare la sua ricerca, «Cristo si è fermato ad Eboli». De Martino riesce a sciogliere il nodo: ci sa spiegare perché, appunto, Cristo, fino ai primi anni '50 di questo secolo, non era giunto in Lucania.

L'opera di De Martino rimane tuttora valida per la sua eccezionale forza stimolatrice per ogni studio volto a «comprendere» su piano storico, culturale, psicologico la sofferenza, i bisogni, i desideri degli uomini visti nel loro contesto sociale e culturale. La prima originalità di questo studioso sta nell'aver sbarazzato il terreno di analisi del mondo paganeggiante del Mezzogiorno d'Italia dall'inveterato e denigratorio pregiudizio etnocentrico, come altri l'hanno fatto rispetto ai popoli del Terzo mondo, pure questi, visti come esponenti di culture ben lontane dai modelli ufficiali nostrani. Per De Martino come per gli antropologi dedicatisi al recupero delle culture «altre» - culture ora valorizzate come costrutti carichi di significati e di creatività -, il problema fondamentale è di riconoscere proprio quei significati, quelle valenze che, messe a fronte della civiltà moderna di casa nostra in Europa e nell'Italia «svilupata», si presentano come alternative di non trascurabile senso, anzi di preziosa utilità per riconoscere i nostri limiti e i pregiudizi di boria culturale che hanno per secoli deviato il corso dei rapporti valutativi e interpretativi, fra il mondo cosiddetto «ufficiale» o «culto», e il mondo dei popoli o dei gruppi sociali marginalizzati.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALBANO M., *Sud Africa. L'apartheid del capitale*, Mazzotta, Milano 1976.
- BALANDIER G., *Le società comunicanti. Introduzione all'antropologia dinamista*, Laterza, Bari 1973.
- BASTIDE R., *Noi e gli altri*, Jaca Book, Milano 1971.
- BEATTIE J., *Uomini diversi da noi. Lineamenti di antropologia sociale*, Laterza, Bari 1972.
- DEI BOCA A., *La decolonizzazione dell'Africa*, «Studi Piacentini», 7, 1990, pp. 63-96.
- DE MARTINO E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.
- DE MARTINO E., *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1961.
- DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 1958.
- FABIETTI U., *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 1991.
- GALLINI C., *La ballerina variopinta*, Liguori, Napoli 1988.
- GLOZZI G., *La scoperta dei selvaggi*, Principato, Milano 1971.
- JAULIN R., *Les chemins du vide*, Bourgois, Paris 1977.
- HARRIS M., *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Il Mulino, Bologna 1971.
- KILANI M., *Antropologia. Una introduzione*, Dedalo, Bari 1994.
- LANTERNARI V., *Ripensando l'antropologia italiana. La svolta del secondo dopoguerra*, «Lares», 3, 53, 1987, pp. 299-318.
- LANTERNARI V., *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli 1978.
- LANTERNARI V., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960, 1974.
- LANTERNARI V., *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari 1968.
- LANTERNARI V., *L'incivilimento dei barbari*, Dedalo, Bari 1983.
- LANTERNARI V., *Profeti, dèi, contadini. Incontri nel Ghana*, Liguori, Napoli 1988.
- LANTERNARI V., *L'immigrazione come confronto-scambio di culture*, in *Crescita democratica e sviluppo umano*, CIDIS, Perugia 1991, p. 55-66.
- LANTERNARI V., *Dall'etnicità all'etnocentrismo al razzismo*, in *Le tribù della città pianeta: migrazioni e razzismo*, Regione Toscana, Firenze 1992, pp. 11-24.
- LANTERNARI V., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983.
- LANTERNARI V., *Dalla nazione pluriculturale alla identità supernazionale*, «La critica sociologica», 100-101, 1991-92, pp. 44-58.
- LANTERNARI V., *Europa/Africa: ieri, oggi, verso quale domani?*, «Studi Piacentini», 14, 1993, pp. 119-130.
- LANTERNARI V., *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli 1994.
- LANTERNARI V., *I curatori di anime*, «Scuola Secondaria», Maggio 1990.
- LANTERNARI V., *L'acculturazione e i suoi problemi*, in *Antropologia e imperialismo*, Einaudi, Torino 1974.
- MARAZZI A., (a cura di), *Antropologia. Tendenze contemporanee*, Hoepli, Milano 1989.
- MORIN E., KERN A.B., *Terra-Patria*, Cortina, Milano 1994.
- PARONETTO VALIER M.L., *Problemi dell'educazione in Africa*, Il Mulino, Bologna 1973.
- REMOTTI E., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati-Boringhieri, Torino 1990.

## INDICE

Presentazione (A. Trifogli)		
INAUGURAZIONE DELL'ANNO ACCADEMICO		
Inaugurazione dell'anno accademico 1989-1990 e consegna dei Premi "G. Crocioni" 1987 (A. Trifogli)	Pag.	7
Manifestazione in onore di Valentino Bompiani		
Saluti delle autorità (P. Venarucci, F. Del Mastro)	"	14
Ritratto di Valentino Bompiani (G. Zaccaria)	"	17
Valentino Bompiani (R. La Capria)	"	27
PERSONALI RICERCHE		
Serie nona		
La nascita della detection (S. Agostinis)	"	33
Epidemiologia ed aspetti sociali della patologia dell'equilibrio (F. Nobili Benedetti)	"	47
L'importanza della raccolta dei dati metereologici e gli studi di micrometereologia nelle Marche (M. Veltri)	"	57
Serie decima		
Fede e morale in Kant. Problemi e interpretazioni (G. Dall'Asta)	"	65
Il problema delle scienze umane oggi (G. Galeazzi)	"	93

La parabola dell'antimetafisicismo nell'epistemologia (V. Mencucci)	Pag. 97
<i>Serie undicesima</i>	
Il guado della Marca settentrionale e nella Romagna (sec. XV-XVIII). Le mole ed il loro riuso (D. Bischì)	" 117
Il design delle Marche: profilo storico (G. Pierlorenzi)	" 127
Il culto cattolico delle reliquie fino al concilio di Trento (1548-1563) (S. Prete)	" 163
Il futurismo fiorentino di Ugo Tommei (M. Verdenelli)	" 167
CONFERENZE	
Il danno biologico (G. Giorgetti)	" 175
Corpo e persona: aspetti della filosofia contemporanea (L. Alici)	" 179
Ancora sul ricorso al contratto di censo nelle Marche in età moderna particolarmente nel sec. XVIII (W. Angelini)	" 193
L'ergonomia come rapporto uomo-ambiente (G. Pierlorenzi)	" 207
Ricerca di spazi urbani in Ancona nei secc. XV e XVIII per la formazione di nuove piazze (V. Pirani)	" 233
Le triremi attiche. Sono realmente esistite? (L. Susat)	" 257
Il problema della lingua italiana e l'Accademia della Crusca (G. Nencioni)	" 273
Aspetti etici di problemi ecologici (S. Ranzi)	" 279
Flavio Giuseppe e il <i>Contro Apione</i> : cultura greca e cultura ebraica (P. Janni)	" 289

Riflessioni sul pensiero economico italiano fra le due guerre mondiali (R. Faucci)	Pag. 305
Presentazione dell'"Enciclopedia Pedagogica" (M. Laeng)	" 315
Leopardi e le 'fonti' classiche greche e latine (S. Sconocchia)	" 329
Ettore Ricci, il simbolo della geografia delle Marche (F. Bonasera)	" 363
I filosofi e la democrazia (G. Galeazzi)	" 379
La pittura marchigiana del Seicento (C. Pizzorusso)	" 389
Il futuro della persona e il dibattito sulla intelligenza artificiale (L. Alici)	" 393
Le pestilenze nella storia dell'umanità (C. Fuà)	" 409
Che cosa c'insegna oggi l'antropologia (V. Lanternari)	" 413

*Finito di stampare  
nel mese di luglio 1995  
presso lo stabilimento Sagraf  
Castelferretti su incarico  
dell'Accademia Marchigiana  
di Scienze Lettere ed Arti - Ancona*