Informazione Filosofica

Rivista quadrimestrale a cura dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici

N. 7 – agosto 2022

Tradizione e Innovazione







Direttore Scientifico: Silvio Bolognini (Università eCampus)

Comitato Scientifico: Paolo Becchi (Università di Genova), Rolando Bellini (Accademia di Brera – Milano), Enrico Bocciolesi (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Alessandro Bolognini (Università eCampus), Mario Ciampi (Università Guglielmo Marconi), Massimo De Leonardis (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Franco Giuseppe Ferrari (Università Bocconi), Adria Velia González Beltrones (Universidad de Sonora, México), Pier Francesco Lotito (Università degli Studi di Firenze), Sergio Guido Luppi (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Marco Marinacci (Università eCampus), Narciso Martínez Morán (UNED – España), Eloy Martos Nuñez (Universidad de Extremadura, RIUL – España), Roberto Montanari (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli), Aldo Ocampo González (CELEI, Chile), Marina Simeone (Università eCampus)

Comitato Tecnico-editoriale: Attilio Cristiano Vaccaro Belluscio, Roberta Simeone, Luca Siniscalco

Segreteria di redazione: Anna Cattaneo

Per l'invio dei contributi originali, non inviati ad altre riviste (il testo, corredato di un *abstract* in inglese e uno nella lingua di stesura del saggio, ciascuno non più di 500 caratteri, spazi inclusi, e di 5 *key words*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un *file* a parte va spedita un documento con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, email; vanno seguite le norme redazionali disponibili online sul sito www.informazionefilosofica.it nella sezione dedicata): info.informazionefilosofica@gmail.com

I contributi destinati alla pubblicazione nelle sezioni "Autori e Idee" e "Tendenze e dibattiti" vengono preventivamente sottoposti a procedura di *double-blinded peer review* (revisione a "doppio cieco"). Il Comitato Scientifico si avvale di esperti esterni nel processo di revisione tra pari a doppio cieco. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti

Il Codice Etico di *Informazione Filosofica* è consultabile all'indirizzo web www.informazionefilosofica.it

Proprietà: CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE

Via Ariberto 11 – 20123 Milano (MI) www.unitremilano.education.it

Editore: Armando Editore

Via Leon Pancaldo 26 – 00147 Roma

www.armandoeditore.it

La denominazione ed il marchio dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici sono di proprietà del CRIFU, cui appartiene anche la testata «Informazione Filosofica». Fondatori dall'Istituto sono l'avv. Mario Giacomini e famiglia e l'avv. Gerardo Marotta, già presidente dell'Istituto Filosofico italiano di Napoli.

Sito della rivista: www.informazionefilosofica.it

Direttore responsabile: Silvio Bolognini

ISSN: 2724-1637

ISBN: 978-88-945558-6-8

SOMMARIO

Presentazione	4
Introduzione: Tradizione e innovazione	6
Autori e Idee	10
Strapaese e Stracittà: possibili riletture della dicotomia alla luce del paradigma dominante di <i>Silvio Bolognini</i>	12
Produttivismo e "opera" di <i>Francesco Ingravalle</i>	22
Metafisica e ontologia oggi. Il contributo di Gustavo Bontadini di <i>Emilio Mondani</i>	34
Hugo Ball: Dada and the Critique of Modernity di <i>Gabriel Badea</i>	52
Tendenze e dibattiti	74
Dinamiche politico-sociali delle realtà urbane italiane fra XII e XVI secolo: una nuova prospettiva fra tradizione e innovazione di <i>Maurizio Asprino</i>	76
Alle radici della modernità atea: il pensiero di Augusto del Noce di <i>Ippolito Emanuele Pingitore</i>	100
Dalla tradizione all'innovazione: un esempio nell'evoluzione dell'informazione di <i>Daniela Gulino</i>	130

RECENSIONI 140

a cura di Luca Siniscalco

Presentazione

Con il fascicolo nr. 1 (2020), dedicato alla riflessione filosofica sull'Ermeneutica del "Ponte" e del "Muro" e sulla metodologia che vi si accompagna, è rinata *Informazione Filosofica*. Torna così presente nel dibattito accademico nazionale – con una contestuale apertura internazionale – e nella riflessione filosofica in genere una pietra miliare della tradizione editoriale italiana, espressione di ricerca teoretica, storico-filosofica e comparatistica.

Riteniamo dunque doveroso tratteggiare la storia della rivista, segnalandone le peculiarità essenziali. Nata nel 1990 come rivista bimestrale, *Informazione Filosofica* esce a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (con sede a Napoli) in collaborazione con l'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici (con sede a Milano), del quale anche la nuova serie è emanazione diretta. L'ampia Redazione Scientifica, supportata dall'eccellente Comitato Scientifico (che vide la presenza, fra gli altri, dei filosofi Remo Bodei, Domenico Losurdo, Paul Ricoeur, Paolo Rossi e Franco Volpi) e dai numerosi collaboratori, realizzò ben 35 pubblicazioni nell'arco dei sette anni di vita del progetto culturale, conclusosi nel 1997.

Scopo primario della pubblicazione era offrire ai lettori un panorama ampio e variegato della tradizione filosofica occidentale (ma non solo), considerandone i fondamenti storici e teoretici, ma impegnandosi anche, al contempo, in un serrato approfondimento del dibattito attuale e in un accurato vaglio delle nuove prospettive di ricerca, nonché delle attività culturali – pubblicazioni, convegni e seminari – tramite cui i contenuti e il metodo proprio della filosofia vengono trasmessi e veicolari al pubblico contemporaneo.

Per sette anni, insomma, *Informazione Filosofica* ha tradotto in una sistematica rassegna l'evoluzione della filosofia italiana e internazionale, mettendo in evidenza autori e correnti, tendenze e dibattiti, libri, riviste, attività didattiche.

Oggi, a distanza di oltre due decadi, il progetto riprende vita, con rinnovato spirito e sotto l'egida del CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE (Ente di Alta Formazione e Ricerca appartenente al RIUL (Red Internacional Universidades Lectoras) e del da tempo recente connesso Istituto Lombardo di Studi Filosofici e Giuridici. La presente pubblicazione si inserisce, con un nuovo Comitato scientifico e uno tecnico-editoriale, nel solco della tradizione della prestigiosa rivista. Una continuità ideale, questa, che si declina in una metamorfosi – un rinnovamento di forme e finalità. *Informazione Filosofica* diventa infatti un quadrimestrale e acquisisce un taglio pienamente accademico, incentrando il proprio focus sulla valorizzazione della storia delle idee e della filosofia alla luce di tematiche cogenti per la contemporaneità del nuovo millennio. I numeri, integralmente monografici, si presenteranno caratterizzati da una

struttura tripartita: la sezione "Autori e Idee" raccoglie i saggi più corposi, contraddistinti da un impianto critico rigorosamente scientifico e dedicati all'approfondimento di autori e/o percorsi tematici che permettano di gettare nuova luce sulla macrotematica di volta in volta affrontata; la sezione "Tendenze e dibattiti" include contributi che, mantenendo la medesima configurazione accademica, affrontano questioni più specifiche, spesso tramite "sconfinamenti" interdisciplinari, sempre toccando questioni di estrema rilevanza e centralità nel dibattito culturale contemporaneo. A sua volta la sezione "Osservatorio sulla post-contemporaneità" è finalizzata a stimolare riflessioni sugli attuali indicatori di critica/superamento della contemporaneità e di anticipata prefigurazione di necessarie evoluzioni conoscitive ed ermeneutiche. La sezione "Recensioni", infine, presenta una rassegna ragionata di testi utili per inquadrare ulteriormente il problema, anche da prospettive distinte rispetto a quelle toccate nelle precedenti sezioni.

A guidarci, nella serrata trattazione di questioni impellenti non soltanto sul piano della ricerca ma dell'esistenza umana concreta, intesa e vissuta nella sua fatticità, è lo splendido aforisma di Nicolás Gómez Dávila, il quale ci ricorda che, rifiutando ogni giustificazionismo acritico e ogni subordinazione alla vulgata corrente e al *sensus communis*, "il filosofo non è portavoce della sua epoca, ma angelo prigioniero nel tempo".

Introduzione Tradizione e Innovazione

"Tradizione" e "Innovazione" sono un binomio concettuale pregnante all'interno della storia del pensiero filosofico occidentale. Proprio tale rilevanza speculativa determina l'estrema difficoltà, in cui si trova il pensiero contemporaneo, nel considerare in termini realmente critici e fecondi i due termini – e, soprattutto, la loro relazione. Raramente i due lemmi sono infatti propriamente tematizzati in quello che è il loro potenziale fenomenologico, ermeneutico, linguistico, psicologico, metafisico persino. Più spesso ci si limita a considerare l'ancoramento alla tradizione come una forma di sterile conservatorismo e, di converso, l'incedere dell'innovazione come un destino già scritto per un Occidente faustiano-capitalista. In altri casi il dibattito contemporaneo esprime, con maggiore acutezza, la necessità di conciliare tale binomio. Eppure sono pochi gli esperimenti, tanto a livello teoretico-speculativo quanto programmatico, capaci di ricavare conclusioni autenticamente sintetiche e feconde a partire dalla messa a frutto di tale connessione, che tende spesso, in forma riduzionista, a far prevalere in ultima istanza uno dei due poli, sino agli estremi nuovamente divisivi compendiati da due tendenze assiologiche antinomiche e semplificatorie (degli "ismi" più che delle filosofie): da un lato un tradizionalismo rigido e passatista, dogmatico, incapace di confrontarsi efficacemente con lo Zeitgeist (lo spirito del tempo); dall'altro lato un progressismo utopista e accelerazionista, inadatto a comprendere l'eredità del passato, l'importanza delle nozioni di identità e fondamento.

Il presente fascicolo di *Informazione Filosofica* intende invece indagare in una prospettiva "mediana" vari tentativi speculativi contemporanei (o, su di un piano storico-filosofico, la genealogia di quei concetti, tradizioni di pensiero, scuole filosofiche, che tale binomio hanno costruttivamente affrontato) i quali hanno colto in maniera creativa e feconda la commistione di Tradizione e Innovazione.

Particolare attenzione verrà attribuita allo statuto metodologico della filosofia: intercettando contributi particolarmente attenti ai presupposti metodologici delle considerazioni proposte, si mostrerà come la questione del rapporto fra Tradizione e Innovazione non rappresenti soltanto un problema rispetto ai contenuti che vengono attribuiti ai due termini – cosa può essere correttamente definito Tradizione, e cosa Innovazione? Come si definiscono in termini estetici, filosofico-politici, filosofico-religiosi, epistemologici, ecc., questi concetti? –, ma, soprattutto, un dilemma nei riguardi dei presupposti stessi del domandare filosofico – come procede l'interrogazione filosofica fra Tradizione e Innovazione? Quanto del sapere passato è da

conservare, quanto da superare? In che modo? Quali metodologie sono più adatte a sfruttare in maniera bilanciata e feconda le spinte antitetiche che provengono da questi due concetti?

Proprio in questa direzione si muoveranno numerosi contributi, mostrando come l'indagine di questioni tanto storico-filosofiche quanto teoretiche possa muoversi attorno a temi noti secondo movenze sorprendenti e inusuali proprio grazie all'intuizione metodologica: l'ermeneutica, il metodo comparatistico, il dialogo fra filosofia e teologia, le pratiche filosofiche sono solo alcuni dei paradigmi che verranno proposti ed esemplificati.

Tradizione e Innovazione, dunque, come oggetto d'indagine, ma soprattutto, in un senso più ampio, come *pattern* o orizzonte ermeneutico funzionale all'elaborazione di rappresentazioni filosofiche originali. Fondandosi – questa è la cornice comune ai vari contributi – il criterio dell'originalità, sovente, sull'innovazione della Tradizione o, per dirla in termini complementari, sulla continuità tradizionale dell'impulso all'Innovazione. È difatti costruttivo, di contro a tanta retorica riduzionista, rilevare come il Pensiero conservatore e/o tradizionalista abbia espresso al proprio interno, nelle vette intellettuali che ne sono stata espressione, elementi di assoluta originalità e rielaborazione creativa, così come il Pensiero progressista e/o rivoluzionario abbia raggiunto i propri apici speculativi nell'elaborazione di dottrine e sistemi concettuali trasmessi dalle generazioni precedenti e strettamente connessi alle culture di origine, spesso mediante catene di trasmissione (e "tradimento") antiche e, persino, arcaiche.

In questa dimensione relazionale e dialettica di Tradizione e Innovazione, una guida autorevole è rappresentata dalla lezione dell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer (1900-2022), che al ripensamento di tale rapporto ha dedicato pagine di estrema acutezza, soprattutto nel suo capolavoro Verità e metodo. Tradizione, per Gadamer, non è passatismo, bensì un "atto della ragione" che accetta, adotta e coltiva le radici storiche, in una tensione costitutiva fra conservazione e libertà. La "tradizione" è pre-giudizio in quanto prospettiva gnoseologica preliminare ineludibile a qualsivoglia elaborazione di pensiero: è cioè l'orizzonte entro cui si può sviluppare ogni interpretazione. È, quest'ultimo, un esito cui sono giunte parimenti analisi apparentemente distanti dall'ambito di riflessioni che stiamo svolgendo. Valgano, ad esempio, la nozione di "inconscio collettivo", centrale nella psicoanalisi di Carl Gustav Jung, e la similare lettura degli archetipi mitico-fiabeschi da parte del poeta irlandese William Butler Yeats. La tradizione è dunque intesa non come statico e dogmatico portato storico, bensì come il terreno imprescindibile sul quale ogni giudizio – persino quello più "anti-tradizionale" – può sorgere. Qui è riposta la sua funzione nei riguardi dell'Innovazione. La Tradizione, così come l'orizzonte complessivo del mondo, appella l'uomo in modo permanente, lo "chiama" necessariamente all" appuntamento" esistenziale della nominazione, fondando un'esigenza - mai univoca - e stimolando la domanda di senso. Tradizione è dunque trasmissione – dal latino tradere – e insieme

com-prensione, in quanto accoglienza del trasmesso – *traditum*, appunto, verso un orizzonte di Innovazione, essendo che ogni pensiero, nella misura in cui viene concettualizzato, introiettato e vissuto, si fa mondo – un mondo che evolve e si trasforma.

Anche a partire dalle intuizioni gadameriane, il binomio Tradizione e Innovazione merita un approfondimento e una rielaborazione a cui i contributi ospitati nelle seguenti pagine sono efficacemente indirizzati.

Autori e Jdee

Strapaese e Stracittà: possibili riletture della dicotomia alla luce del paradigma dominante

di Silvio Bolognini*

ABSTRACT (ITA)

La contrapposizione fra tradizione e progresso tecnologico a valenza omologante, rivendicazione identitaria e multiculturalismo che animò la querelle fra Strapaese e Stracittà negli anni '30 riemerge, nella contemporanea società globalizzata, come dicotomia interna al paradigma dominante di sviluppo urbano, di cui si tenta un superamento attraverso la rilettura europea della Smart City come Human Smart City. Nell'orizzonte culturale di riferimento, di cui è riconoscibile la matrice neoliberista, la nuova centratura sul fattore comunitario e sull'identità locale si traduce, tuttavia, primariamente nella rivendicazione di una adeguata valorizzazione delle tipicità in grado di creare vantaggio competitivo: dalle smart specialization strategies al city branding, dal turismo "total experience" fino ai tentativi di ingaggio dei cittadini, derubricati come city-users, nella riprogettazione in chiave attrattiva degli spazi urbani (urban rigeneration). Dal punto di vista del confronto sui valori, che caratterizzò la polarizzazione Strapaese/Stracittà, la rilettura del modello di sviluppo presuntivamente volta al recupero della dimensione identitaria e dell'elemento comunitario, in cui vive e in cui si rigenera il genius loci, si limita in sostanza ad un recupero meramente formale, che rischia di sterilizzare altre e più stimolanti prospettive di dibattito e di esplorazione.

Parole chiave: Strapaese, Stracittà, smart city, identità, comunità

Strapaese and Stracittà: possible reinterpretations of the dichotomy in light of the leading paradigm

by Silvio Bolognini

ABSTRACT (ENG)

The contrast between tradition and technological homologating progress, as long as the contrast between identity claim and multiculturalism, which animated the *querelle* between Strapaese and Stracittà in the 1930s, re-emerges, in our contemporary and globalized society, as an internal dichotomy within the dominant paradigm of urban development. The re-interpretation of Smart City as a Human Smart City is the main attempt to overcome this dichotomy. However, in the Smart City horizon, characterised by a strong neo-liberal matrix, the new focus on the community factor and on local identity is primarily expressed as a demand for an effective enhancement of local, typical features to create competitive advantage: from "smart specialization strategies" to city branding, from "total experience" tourism to the various attempts to engage citizens, classified as city-users, in the redesign of urban spaces, to increase their attraction (urban regeneration). As to the discussion on values, which characterized the Strapaese/Stracittà polarization, the reinterpretation of the Paradigm presumably aimed at recovering identity and community, where the "genius loci" lives and regenerates itself, is essentially limited to a mere formal recovery, with the risk of sterilizing other and more stimulating perspectives for debate and exploration.

Keywords: Strapaese, Stracittà, smart city, identity, community

* Università eCampus – Direttore CE.DI.S. (Centro studi e ricerche sulle politiche del diritto e sullo sviluppo del sistema produttivo e dei servizi dell'Università eCampus)

1. Human Smart City: un tema contemporaneo, fra Strapaese e Stracittà

Strapaese e Stracittà hanno rappresentato, come noto, durante il periodo fascista due visioni contrapposte dello sviluppo cui era sottesa, tuttavia, la medesima tensione identitaria, tradotta, sul fronte ruralista, come esaltazione dell'Italia contadina, genuina e autarchica, mentre sul fronte stracittadino come volontà di "sprovincializzazione" e proiezione verso il progresso.

Ricordiamo, del resto, che la chiusura degli strapaesani alle contaminazioni ideologiche e letterarie esterne, così come alla modernizzazione, non è da considerarsi tour court: si tratta piuttosto di una avversione decisa a tutte quelle forme di civiltà che non si confanno o, peggio, siano suscettibili di corrompere la virtù e lo spirito italico nella sua autenticità, o "che guastino, non essendo digeribili, le doti classiche degli italiani", come si legge nella "Fiera Letteraria" del 15 gennaio 1928. Similmente il cosmopolitismo di Stracittà è un cosmopolitismo inclusivo e innovatore, esplicitamente promotore dell'Italianità culturale. I due movimenti diventano in questo senso, nel loro anche aspro contrasto, palcoscenico del dibattito sui diversi topoi dell'identità nazionale, come non ha mancato di sottolineare il contributo di Alessandro Bolognini presente in questo numero di Informazione filosofica.

Rileva come lo sforzo di coniugare la rivendicazione identitaria con il multiculturalismo e con il progresso tecnologico a valenza omologante abbia ripreso consistenza nella contemporanea società globalizzata, con particolare riferimento al periodo che segue la prima decade del terzo millennio. Ci riferiamo, in particolare, allo sforzo europeo di reinterpretare il paradigma dominante, urbano, di sviluppo espresso con la locuzione *smart city*: un modello riconducibile, nella sua versione originaria, alla "città-macchina" ecologicamente orientata, competitiva, progettata per massimizzare funzionalità e *performance* in forza di una tecnologizzazione massiva e capillare gestita dai giganti industriali del settore, con l'appoggio delle grandi società di consulenza. Coerentemente con la logica neoliberista, nella visione emergente il mercato agisce in *partnership* con la pubblica amministrazione, esprimendo tuttavia, di fatto, una posizione di *leadership*, come dimostra la stessa derivazione della visione *smart city* dal *marketing* delle multinazionali dell'TT, i cui contenuti propagandistici traghettati al di qua dell'Atlantico finiscono per essere progressivamente integrati nei documenti di *policy*, nei quali il modello economico si consolida in un costrutto gius-politico a valenza multilivellare.

Al modello *tech driven* spinto di Songdo e Masdar, l'Europa contrappone, tuttavia, la città umanisticamente riletta dello *Human Smart Cities Manifesto* (2013), che riconduce la tecnologia ad una funzione strumentale, enfatizzando la centralità del fattore umano. Nel contesto della città intelligente umanisticamente evoluta la tecnologia abilita, presuntivamente, una democrazia partecipata, caratterizzata dall'allargamento dei processi decisionali e da meccanismi *bottom up* di

co-progettazione dello sviluppo del territorio che ingaggiano università, imprese, società civile fino ai singoli "city-users".

Tale tentativo di "riappropriazione" riporta al centro della riflessione, come anticipato, il tema dell'identità in contrapposizione all'omologazione, da cui la rivendicazione della specificità dei percorsi di sviluppo che devono recuperare e valorizzare, appunto, la dimensione identitaria dei territori di riferimento.

2. Una via identitaria alle smart cities

Lo scenario della *smart city* umanizzata resta, tuttavia, il medesimo scenario di competizione globale della prima *smart city*, così come il medesimo è l'orizzonte culturale e giuspolitico di riferimento. In questo contesto la tensione verso il recupero delle "vocazioni territoriali" e del *genius loci* locale trova riscontro nelle cosiddette *smart specialization strategies* di matrice comunitaria, volte a rafforzare il vantaggio competitivo delle regioni europee nel mercato globale e, in particolare in Italia, nelle politiche dei piccoli comuni che avevano pionieristicamente individuato nella specificità del patrimonio culturale materiale e immateriale diffuso una leva strategica di rilancio economico e sociale.

In Città intelligenti? Per una via italiana alle Smart Cities Andrea Granelli argomenta intorno alla variante che potremmo definire "identitaria" del paradigma:

Le città italiane sono diverse, non solo più piccole, come alcuni player ICT tendono a dire, parlando di "Smart Town". L'aspetto forse più caratterizzante è infatti il loro cuore antico, il centro storico e il patrimonio culturale diffuso: più che un limite verso la loro modernizzazione, questa specificità è invece una straordinaria occasione per una forte caratterizzazione identitaria e può (anzi deve) diventare il laboratorio a cielo aperto dove sperimentare le tecnologie e le soluzioni più avanzate. Ma vi sono altri aspetti che costituiscono la cifra delle città italiane: essere organizzati attorno alle piazze, una forte dimensione turistica, una diffusione della cultura imprenditoriale artigiana e del commercio al dettaglio, una visione unica del welfare, una cultura dell'alimentazione che si declina anche in rapporto con la città. Queste specificità comportano risposte differenziate: non solo efficienza energetica, dunque, né riduzione dell'inquinamento, controllo della sicurezza o mobilità sostenibile, ma anche valorizzazione dei centri storici, creazioni di strade del commercio e distretti artigiani, introduzione di nuove soluzioni di welfare, realizzazione di filiere corte alimentari. L'identità di una città va infatti tutelata e rafforzata e ciò è importante per molti motivi, ma soprattutto per il fatto che le città competono oramai fra di loro: per le risorse comunitarie, per i talenti, per i turisti (Masella, 2012, p. 131).

SILVIO BOLOGNINI

La rivendicazione identitaria si traduce, in sostanza, nella rivendicazione di una adeguata valorizzazione delle tipicità, in grado di creare un importante vantaggio competitivo.

La nuova città ideale italiana riparte quindi, nella competizione globale, dalla sua unicità e dal suo patrimonio storico-culturale, in sintonia con la visione pionieristicamente prefigurata al livello dei "piccoli borghi": ricordiamo che l'Associazione Borghi Autentici d'Italia nasceva nel 2004 per promuovere il rilancio economico e sociale di "piccoli e medi comuni, enti territoriali ed organismi misti di sviluppo locale, attorno all'obiettivo di un modello di sviluppo locale sostenibile, equo, rispettoso dei luoghi e delle persone e attento alla valorizzazione delle identità locali" (Associazione Borghi Autentici d'Italia, 2017).

La morfologia dell'identità cittadina, elemento strategico del capitale territoriale, è articolata in fattori materiali e immateriali che includono la localizzazione geografica, la struttura morfologica e climatica, le risorse naturali e storiche, le tradizioni culturali e produttive, la coesione sociale e la qualità della vita, esplicitamente individuati nel Manifesto pubblicato dall'Associazione testé menzionata nel 2015 come "asset localizzati – naturali, umani, artificiali, organizzativi, relazionali e cognitivi – che costituiscono il potenziale competitivo di un territorio" (Associazione Borghi Autentici d'Italia, 2015, p. 38).

Confermando la coerenza di fondo con il paradigma di riferimento la *smart city* europea di seconda generazione aggancia il tema della comunità (*smart city&community*) interpretandola nell'accezione innovativa di comunità intelligente, *ict-enabled*, capace di creare valore sociale. Si tratta prioritariamente di una comunità di *city-users* che supera i vincoli spazio-temporali della comunità tradizionale, simile alle *community* liquide che popolano il web.

Nella società post moderna la rivendicazione del fattore identitario (e comunitario) non si esprime dunque, sul piano culturale, in una querelle fra due modelli di sviluppo contrapposti, come accadeva ai tempi della querelle fra Strapaese e Stracittà, nel caso specifico fra il modello di sviluppo urbano dominante, la smart city, ed una rappresentazione alternativa che intenda negarlo, bensì nella tensione verso una presunta evoluzione del paradigma stesso che rimetta al centro il fattore umano, comunitario e identitario, contrastando le derive di mercato caratteristiche del modello technology driven che portano ad omologare i processi di sviluppo.

In effetti, l'agricoltura 4.0 – abilitante un cambiamento radicale del lavoro nelle campagne circostanti – genera una *smart land* che riconfigura la dicotomia, reinquadrando la città e la campagna "evolute" nel contesto allargato di una porzione diffusa di "territorio intelligente", atto a garantire un livello elevato di qualità della vita a chi vi abita e potenziale attrattivo in tutte le sue parti.

Emergono tuttavia alcune analogie meritevoli di approfondimento. Se Strapaese non rifiutava il progresso *tout court*, ma solo un progresso ritenuto "alienante", nel XXI secolo il tentativo di

superare la visione di una città iper-tecnologizzata altamente performante, in cui il pubblico cede al mercato la *leadership* dello sviluppo, fa leva su un'evoluzione dalla *smart city* ad una *smart city&community* in cui l'innovazione sociale (comunque tipicamente *ict-enabled*), alimentata dal basso, mette in secondo piano l'innovazione tecnologica "per sé". L'obiettivo è pertanto, anche in questo caso, una sorta di riappropriazione della leva tecnologica, che tuttavia non è una riappropriazione identitaria bensì, astrattamente, una riappropriazione che la mette – almeno teoricamente – al servizio dell'uomo e, nello specifico, del *city user*.

Come nella contrapposizione fra città e campagna interpretata da Strapaese e Stracittà, ulteriormente, accanto al tema dell'identità si pone la questione dei valori. Sebbene il contesto storico sia differente, emerge una interessante analogia fra la morale agreste enfatizzata da Strapaese, che persegue il bene sociale in contrapposizione al soddisfacimento di desideri egoistici e all'edonismo borghese, e la visione umanisticamente riletta del paradigma *smart city*, che ambisce a promuovere un ri-orientamento dell'economia capitalista verso la produzione di valore sociale, riformando il paradigma originario ed arginandone le derive neoliberiste.

Si pone altresì il problema di limitare le criticità dell'urbanizzazione sotto il profilo ambientale: già nella sua versione originaria la *smart city* rifunzionalizza gli spazi verdi all'interno del perimetro urbano, creando nuovi luoghi di relazione/socializzazione all'interno di un rinnovato equilibrio fra uomo e natura, che si esprime nei termini della *green economy* e di una progettazione urbanistica eco-sostenibile.

Tornando al tema dell'identità formalmente rivendicata dalla *smart city* evoluta, o di seconda generazione, se la città intelligente nella sua fase umanisticamente acerba non riesce a tutelare, ed anzi allontana dal perimetro del suo paradigma, la dimensione identitaria, la *city 2.0* la rimette in agenda primariamente, come anticipato, nella stessa logica di accrescimento del vantaggio competitivo che orienta il paradigma dominante. Abbiamo già richiamato l'utilizzo delle *smart specialization strategies* come catalizzatore per il rilancio delle vocazioni produttive dei territori e la valorizzazione del patrimonio materiale e immateriale diffuso dei piccoli borghi per intercettare la domanda turistica emergente, sempre più ispirata alla cosiddetta "total experience" dei luoghi. Un ulteriore aspetto che connota la ricerca di identità nella società postmoderna è il fenomeno del cosiddetto "city branding", ben rappresentato dall'architettura iconica, funzionale al posizionamento delle città nei city ranking, studiato per confezionare un'immagine identitaria della città che la renda onstanding, incrementandone la capacità di attrarre flussi turistici, capitale umano e risorse nella competizione globale.

Ulteriore ambito in cui si declina la valenza identitaria perseguita dalla nuova *smart city* è la cosiddetta "*urban rigeneration*": arena elettiva della pianificazione urbana in cui si riprogettano in chiave innovativa (*social innovation*) i luoghi identitari della città, dalle aree pubbliche abbandonate

ai siti industriali dismessi, con funzione di rilancio economico e sociale. La rigenerazione urbana è verosimilmente l'ambito in cui il rinnovato afflato identitario aggancia maggiormente la comunità della "smart city&community". Lo strumento è, ancora una volta, quello caratteristico del paradigma dominante: il partenariato pubblico-privato, che ingaggia gli stakeholders ricorrendo a formule omologate di cooptazione.

È in questo ambito che, verosimilmente, si riscontrano le analogie più significative con alcuni aspetti specifici della valorizzazione dell'elemento identitario propri, in questo caso, di Stracittà. Quest'ultima rifiuta, come possibile risposta alla rivendicazione di identità, il ritorno alla tradizione:

Vorrei sapere chi è stato – tre, cinque, dieci anni fa – lo sciagurato che per primo ha messo in giro quella parola d'ordine: "Bisogna riattaccarsi alla tradizione" – argomenta Bontempelli –. Ma sarà difficile riconoscerlo. Buon per lui, perché dovrebbe essere subito preso, frustato in piazza, impiccato senza processo. La sua azione è stata peggiore che quella di colui che ha importato l'uso della cocaina; perché la manìa della cocaina non ha attaccato che sugli imbecilli; mentre la manìa della tradizione ha preso anche certa gente, non certo di prima forza, ma che qualche lume d'intelligenza lo aveva, e con quella son diventati del tutto inutili. [...] Questa gente non sa, che la tradizione è la cosa più strana che esista. Anzi, non esiste affatto: è una formula a posteriori, è una finzione giuridica con la quale la Storia Letteraria accomoda tutto (Bontempelli, 1974, pp. 19-20).

Nell'enfatizzazione di una "social innovation" che contamina e rigenera l'elemento tradizionaleidentitario il paradigma culturale della smart city evoluta può essere verosimilmente accostato a
questa tensione caratteristica dei Novecentisti verso il rinnovamento e il superamento perpetuo di
una tradizione che si forma per negazione della stessa, preservando tuttavia un legame intimo fra
passato, presente e futuro. Del resto, similmente alla retorica della human smart city i Novecentisti
esaltavano la creatività individuale. Come, altresì, la città intelligente nella sua versione
"umanizzata" rifiuta il processo di smartness upgrading nella sua valenza omologante, rivendicando
almeno nominalmente l'ancoraggio al genius loci, Bontempelli, argomentando intorno alla
questione del Futurismo, sottolinea che il Novecentismo si pone tra la vecchia idea di tradizione e
l'avanguardistica idea di modernità.

3. Il paradigma dominante: limiti e criticità

Diversi osservatori critici hanno tuttavia sottolineato i limiti rilevanti della rilettura umanistica della *smart city*, fondamentalmente ascrivibili ad un recupero del fattore comunitario nella sua valenza identitaria e creativa che è solo nominale (Bolognini, 2019).

Opachi sarebbero, in particolare, i meccanismi di individuazione e di ingaggio degli attori locali della co-progettazione; debole il rapporto fra la comunità e la frammentata e tendenzialmente liquida aggregazione dei city-users; marginali le aree di intervento oggetto di processi decisionali allargati e poco significative le esperienze di attivazione degli aggregati sociali, in quanto tendenzialmente prodotto di progetti gestiti da partnerships pubblico-private, frutto di operazioni di ingegneria sociale più che di dinamiche autenticamente bottom up, spesso troppo contingenti e limitate nel tempo per impattare sul tessuto relazionale. A monte di tutto ciò starebbe un mancato confronto politico aperto ed esteso sulla visione e sugli obiettivi perseguiti, che chiami in causa sistemi concorrenti di idee e di valori riconducibili alle diverse rappresentazioni dell'identità o delle identità locali. Da qui il sostanziale fallimento della "riappropriazione" prefigurata.

Assumendo questa prospettiva critica possiamo affermare che l'esigenza di un recupero delle identità locali in un contesto di progressiva omologazione, diffusa e manifesta nell'ampia letteratura che mette in luce le criticità del modello attuale di sviluppo, non trovi risposta nella presunta evoluzione in chiave umanizzante della *smart city*.

Se, paradossalmente, nell'Italia fascista la *querelle* fra Strapaese e Stracittà forniva, come abbiamo osservato sopra, un ampio e significativo palcoscenico al confronto sul tema identitario, che si alimentava anche della dialettica bipolare resa possibile dalla valenza non totalizzante delle due visioni, oggi tale confronto non trova di fatto spazio alcuno, stante l'ambizione totalizzante del paradigma dominante, che evolve formalmente per restare sostanzialmente se stesso.

Merita forse di essere menzionato, in questo contesto, un particolare movimento inquadrabile all'interno del paradigma human smart city: il cosiddetto "urbanesimo tattico", o "urbanistica tattica", teorizzata dall'urbanista americano Mike Lydon solo due anni prima della pubblicazione dello Human Smart Cities Manifesto (2013). Si tratta di un approccio che prevede, come noto, interventi su piccola scala, a breve termine e a basso costo che favoriscono e abilitano il proattivismo di residenti e utenti del quartiere, che investono le loro energie nel loro ambiente di vita, nello sforzo di recuperare uno spazio pubblico. Si tratta di un ambito emergente e meritevole di approfondimento delle politiche urbane volte al coinvolgimento della società civile e della comunità nella trasformazione della città, in particolare nella creazione di luoghi di partecipazione, con l'obiettivo di creare nuove forme di identità generando contestualmente senso di responsabilità civile.

In effetti il movimento dell'urbanesimo tattico è stato espressamente individuato come declinazione attuativa della nuova *human smart city* in contrapposizione alla prima *smart city*, tecnocentrica e soggetta a nefaste derive di mercato:

SILVIO BOLOGNINI

Originally a predominantly Anglo-American approach, tactical urbanism is also frequently associated with the concept of "urban acupuncture" – argomenta ad esempio Carlos Moreno (2015) –. Both of these concepts are essential to the perspective of an "agile", "ingenious", "clever" or "frugal" city, able to evolve and adapt as needed, and are diametrically opposed to the technocratic concept of the centralising and globalising smart city [...]. This concept brought to the fore internationally in a living, human, adaptive and sensitive approach to the city, is a prime example of the human smart city for all.

Moreno non riconosce la continuità con la versione precedente del paradigma, assumendo con ciò una posizione abbastanza diffusa tra i fautori della "nuova" *smart city*, che la interpretano in termini di contrapposizione piuttosto che di evoluzione.

L'urbanismo tattico introdurrebbe nel paradigma neoliberale dello sviluppo urbano una effettiva dimensione di democrazia partecipativa tesa a promuovere la coesione sociale, misurandosi con problemi urbani cui la pianificazione istituzionale non ha fornito risposta adeguata. Muovendosi effettivamente secondo una dinamica *bottom-up*, metterebbe sperimentalmente in atto progetti e interventi che siano effettivamente riflesso della cultura e della percezione identitaria dei luoghi, favorendo la riappropriazione e la rigenerazione di spazi inutilizzati.

Anche in questo caso, tuttavia, osservatori critici hanno messo in luce la funzione di riassorbimento delle "sacche di resistenza" caratteristica di un approccio che pur sovvertendo nell'ispirazione democratica tesa alla giustizia sociale le logiche dell'ideologia neoliberista, primariamente indirizzata verso obiettivi di crescita economica e, conseguentemente, verso una governance urbana orientata al mercato, non minaccia sostanzialmente gli equilibri e le geometrie di potere esistenti. Del resto, l'urbanismo tattico fa proprio il modello neoliberista teso a minimizzare il ruolo delle istituzioni pubbliche e a rinforzare la componente privata. Ulteriormente – si eccepisce – anche in questo caso gli interventi prendono tendenzialmente forma in ambiti marginali, o quantomeno non suscettibili di generare una minaccia per il sistema.

4. Oltre i city-users: identità possibili, da Strapaese e Stracittà alle nuove smart cities

Coerentemente con questa prospettiva, della "città intelligente evoluta" sono lecitamente possibili due letture: secondo una prima lettura si tratterebbe di una teorizzazione effettivamente alternativa che non riesce tuttavia, nelle sue modalità attuative, ad emanciparsi dal paradigma di sviluppo dominante, replicandone le geometrie di potere; in una seconda lettura, che concede ancora meno, in termini di significatività e di impatto, alla presunta evoluzione umanisticamente orientata, la *smart city* di nuova generazione sarebbe un mero adattamento della *smart city* al contesto europeo e nazionale, avente il duplice obiettivo di cogliere le opportunità emergenti di

crescita e sviluppo e di riassorbire una critica vieppiù diffusa alle derive di mercato del modello city machine.

Verosimilmente la rappresentazione più fedele della dinamica evolutiva del fenomeno *smart city* coniuga entrambi gli aspetti, quello della revisione culturale – coerente del resto con le politiche per la città che hanno preso progressivamente forma nella cornice comunitaria (UE) – e quello che enfatizza la trazione esercitata dal mercato.

In ogni caso, comunque, alla luce della letteratura critica, l'istanza di superamento, che rivendica la valorizzazione dell'elemento comunitario e dell'identità locale quali presupposti di un processo ampiamente partecipato di riappropriazione degli spazi e del futuro delle città, resta priva di risposta.

Stracittà e Strapaese ambivano entrambi a rappresentare – ed hanno entrambi provato a farlo - la modalità espressiva più autentica dell'identità nazionale nel loro tempo. Non si ebbe allora, esplicitamente un tentativo di sintesi, che affermasse efficacemente il fattore identitario ricondotto all'interno delle dinamiche del progresso. La strategia del Fascismo fu in questo contesto piuttosto un utilizzo alterno delle due visioni in questione, proprio in quanto complementari all'interno del paradigma culturale di riferimento (centralismo/localismo; spinta urbanista/ruralismo; apertura culturale/autarchia).

Nella società postmoderna la rivendicazione identitaria trova di fatto modo di esprimersi concretamente nell'unica modalità abilitata dal paradigma dominante: come risorsa spendibile in chiave di vantaggio competitivo.

Dal punto di vista valoriale e della visione di fondo, che è quello da cui muovono Strapaese e Stracittà, il presunto tentativo europeo e italiano di attuale recupero della dimensione dell'identità locale e dell'elemento comunitario in cui vive e in cui si rigenera il *genius loci*, come abbiamo osservato, fallisce, salvo un recupero meramente formale.

La comunità "tradizionale", rappresentata da Tönnies come insieme di valori di senso contrapposto a un sistema di valori funzionali, sembra in effetti richiamare proprio quella dimensione partecipativa estesa alla "visione" e agli obiettivi, eticamente orientata, che secondo i suoi osservatori critici manca alla *smart city*, pur nella versione umanisticamente evoluta.

Se negli anni '30 mancò esplicitamente (ma non fu del tutto assente) una sintesi della contrapposizione fra città e campagna che animò la *querelle* culturale fra Strapaese e Stracittà, che riuscisse ad esprimere univocamente il fattore identitario in rapporto al progresso e ad un mondo sempre più aperto alle contaminazioni culturali, oggi manca il dibattito stesso, annichilito da una visione totalizzante che sterilizza il confronto, depotenziando l'elemento comunitario (e dunque identitario) al punto da esaurirne il potenziale centrifugo.

SILVIO BOLOGNINI

Ricordiamo tuttavia che, argomentando intorno alla dinamica evolutiva del binomio comunitàsocietà, nella seconda edizione della sua opera Ferdinand Tönnies puntualizza che i germi sparsi
della comunità "possono rimanere vitali, l'essenza e le idee della comunità possono di nuovo
ricevere alimento, e sviluppare una nuova cultura nell'ambito di quella che si estingue" (Tönnies,
1963, p. 295), perché "la forza della comunità persiste, sia pure attenuandosi, anche nell'era della
società, e rimane la realtà della vita sociale" (Tönnies, 1963, p. 297).

Tale cultura sarebbe necessariamente una cultura identitaria, suscettibile di ridefinire percorsi di sviluppo sostenibile non solo sotto il profilo ambientale ed economico ma anche perché compatibili con il *genius loci* stratificato nel tempo caratteristico dei luoghi, riconoscibile anche sotto il profilo valoriale, eticamente orientato, unico proprio in quanto espressione dell'identità locale che vive e si rigenera nella comunità dei residenti, intesi in sintonia con quella visione tradizionale che li proietta oltre la dimensione dei *city users*.

Bibliografia

Associazione Borghi Autentici d'Italia. (2015). *Manifesto BAI*. https://www.borghiautenticiditalia.it/sites/default/files/Manifesto%20BAI-versione%20integrale.pdf

Associazione Borghi Autentici d'Italia. (2017). L'Associazione. https://www.borghiautenticiditalia.it/lassociazione

Bolognini, S. (2019). Il paradigma della globalizzazione geopolitica comunitaria. Morfologia e criticità dei fattori di omogeneizzazione. Giuffrè Francis Lefebvre.

Bontempelli, M. (1974). L'avventura novecentista. Vallecchi.

Masella, R. (2012, novembre). Progettare una Smart City. Pubblicità Italia, 10, 131-133.

Moreno, C. (2015, 24 giugno). *Tactical urbanism: a different approach to reinventing the city (EN, FR, ESP)*. https://www.moreno-web.net/tactical-urbanism-different-approach-to-reinventing-city/Tönnies, F. (1963). *Comunità e Società* (G. Giordano, trad.). Edizioni Comunità.

Produttivismo e "opera"

di Francesco Ingravalle*

ABSTRACT (ITA)

La società produttivistica inibisce le attività fini a sé stesse che Hannah Arendt ha denominato "opera" e Aristotele "prassi" nelle quali consiste la libertà umana. La produttività è spinta all'infinito conformemente agli obiettivi dell'economia finanziaria oggi dominante.

Parole chiave: produttivismo, infinito, denaro, opera, prassi

Productivism and "work"

by Francesco Ingravalle

ABSTRACT (ENG)

Productivist society inhibits the activities for their own sake that Hannah Arendt called "work" and Aristotle "praxis", in which human freedom consists. Productivity is pushed in infinity in accordance with the objectives of today's dominant financial economy.

Keywords: productivism, infinity, money, work, praxis

^{*} Università degli Studi del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro

1. Alcuni concetti su cui riflettere

La critica della società orientata unicamente al produrre sempre di più è stata, di recente, nuovamente sviluppata, soprattutto grazie al volume di Naomi Klein, *Il mondo in fiamme. Contro il capitalismo per salvare il clima* (2019). Rispetto alla tradizionale critica dell'economia politica di Karl Marx e Friedrich Engels e alla critica dell'imperialismo di V. Lenin, il momento negativo della dialettica della produzione capitalistica è costituito principalmente dal degrado ambientale e l'obiettivo da conseguire è "tutelare la possibilità di un futuro vivibile, non per l'astratto concetto 'generazioni a venire', bensì per miliardi di persone oggi viventi" (Klein, 2019, p. 17). Anche il degrado delle condizioni sanitarie globali è entrato in questa diagnosi di negatività, ad esempio con il volume di David Quammen, *Spillover*, che riconduce fondatamente lo sviluppo della recente pandemia al degrado ambientale.

Se, fino allo sviluppo della coscienza ecologica globale, la critica del produttivismo presentava un carattere prettamente etico-politico, ora non si tratta più di denunciare soltanto i meccanismi alienanti tipici dell'economia capitalistica (avanzata e non), ma di denunciare soprattutto politiche economiche pericolosissime per la sopravvivenza della specie-uomo sulla Terra. Sono note le tesi sostenute, a suo tempo, da Herbert Marcuse (One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, 1964) e da Peter Kénde (L'abondance est-elle possible?, 1971). Sia Marcuse, sia Kénde individuano un'alternativa possibile, rispettivamente, nella "dimensione estetica" - "l'arte sovverte la coscienza dominante, l'esperienza comune" (Marcuse, 2002, p. 11) - e nella dimensione di quella che Hannah Arendt (1994) ha denominato vita activa, "un equilibrio multiplo tra 'lavoro', 'opera', 'azione', 'gioco', in un legame di solidarietà su cui il reddito non potrebbe essere il solo a dominare" (Kénde, 1973, p. 203); il "lavoro" è l'impegno produttivo che richiede fatica, l"opera" è la "creatività non utilitaria", l"azione" è il complesso dei rapporti sociali. In questi termini il problema assume una serie di connotati filosofico-sociali su alcuni dei quali è opportuno, oggi, riflettere brevemente. Perché l'obsolescenza della prassi e della teoria ci ha consegnati alla pura poiesis che si realizza nella tecnica proiettata all'infinito e nella sua ombra: il degrado ambientale.

2. Teoria, prassi, "opera"

L'antropologia filosofica sviluppatasi dalla decomposizione dell'idealismo assoluto negli anni Quaranta del XIX secolo con la critica dell'economia politica e l'antropologia filosofica desunta dalla riflessione sulla tecnica e sulla "biologia del comportamento" con Arnold Gehlen hanno configurato l'essere umano come soggetto "pratico-teorico" (Spengler, 1970; Neurath, 2015),

mettendo in discussione soprattutto la nozione dell'uomo come puro "soggetto teoretico" comune alla tradizione filosofica moderna da Cartesio a Schopenhauer.

Che l'essere umano sia soggetto "pratico-teorico" significa che le basi delle teorie umane vanno ricercate nella prassi umana (Marx & Engels, 1957, parte I) e che non è opportuno, sotto il profilo conoscitivo, contrapporre prassi e teoria, azione e idee (come, del resto, riconosceva già Friedrich Engels nella celebre lettera a J. Bloch). La prassi è stata illustrata da Marx nelle note Tesi su Feuerbach; nella prima tesi Marx rileva il lato attivo della sensibilità colto dall'idealismo, ma come realtà non materiale; nella seconda tesi Marx afferma che è nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero; nell'ottava tesi si afferma che la vita sociale è, essenzialmente, pratica. Che cosa significa "prassi" (e "pratico") per Marx? Niente di meno che la cittadinanza attiva, come è chiarito nella Questione ebraica del 1844: il controllo dal basso dell'operato delle istituzioni reso possibile dall'uguaglianza sociale. La cittadinanza attiva è la cittadinanza che ha come presupposto lo statuto giuridico di "libero", sia in Marx, sia in Aristotele. Nel libro VI della Metafisica Aristotele identifica l'aggettivo "pratico" con l'aggettivo "scelto"; ma il presupposto della scelta libera sul piano etico e giuridico è la libertà politica che si contrappone alla condizione di schiavo; e la libertà politica, al tempo di Aristotele, ha, al nostro sguardo, un carattere "oligarchico", perché essa implica la proprietà fondiaria, della cui produzione realizzata dagli schiavi si vive, e che permette al cittadino di occuparsi esclusivamente di politica e della realtà che le è connessa, la guerra. Per Marx, sulla scia della Critica della ragion pratica di Kant, l'essere umano è naturalmente libero e soltanto le contingenze sociali fanno della maggioranza degli esseri umani esseri subordinati, privi di potere decisionale. Per Marx occorre, invece, realizzare l'uguaglianza sociale senza la quale l'uguaglianza giuridica e l'uguaglianza politica si riducono a vuote forme.

La rivoluzione industriale offre la possibilità, in prospettiva, di una liberazione dal lavoro inteso come fatica fisica, spossessamento di sé tale che "l'uomo (l'operaio) si sente libero soltanto nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare, e tutt'al più ancora l'abitare una casa e il vestirsi; e invece si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane. Ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale" (Marx, 1970, p. 75). La rivoluzione industriale offre, in prospettiva, la possibilità di realizzare, in forma estesa a tutti gli esseri umani, la prassi nel senso aristotelico: il "fare", l'"operare", il governo degli affari pubblici, il comportamento come governo di sé e delle cose. La rivoluzione industriale potrebbe realizzare, a determinate condizioni, la pòlis antica, senza la schiavitù. Ma la rivoluzione industriale ha in sé anche una fortissima componente poietica: il "fare dal niente" nel senso della tecnica, della fabbricazione di oggetti, con operazioni orientate alla realizzazione di una forma, in una imitazione del processo della generazione naturale (Aristotele, *Poetica* 1447a; *Retorica* 1354a): la

medicina, l'architettura, la realizzazione di calzature, la fusione dei metalli, la realizzazione dei vasi sono tutte forme della tecnica. Se la prassi è fine a sé stessa e si realizza all'interno dei soggetti agenti e nella loro interazione, la poiesis è finalizzata alla creazione di un oggetto esterno al soggetto che lo crea. Essa è tecnica, nel senso più pieno. Al tempo di Aristotele la poiesis è strumento della prassi e la vita della società è fondata sul lavoro degli schiavi e di chi deve lavorare per conto di altri per vivere; al tempo di Marx la poiesis inizia a divorare, progressivamente, ogni spazio per la prassi, e la società vive del lavoro salariato, dopo la scomparsa della schiavitù. La sfera della prassi tende a restringersi tra XIX secolo e XX secolo: la nozione di "prassi" non riesce a trasferirsi in una società nella quale vengono progressivamente realizzati i presupposti giuridici dell'uguaglianza, anche se la forbice fra abbienti, meno abbienti e non abbienti si mantiene notevolmente aperta. Nella vita pubblica tende a realizzarsi il predominio dell'esigenza del produrre e, quindi, la centralità della tecno-scienza. Non più la scienza che cerca il sapere nelle arti manuali, ma la tecnica che subordina a sé ogni sapere e ogni agire e dirige managerialmente, e poi digitalmente, le arti manuali e i loro addetti. Con conseguenze socio-antropologiche inquietanti, oltre che rilevanti: "Le 'relazioni' tra umani cedono velocemente il passo alle 'connessioni' intermediate digitalmente ovvero all'irruzione di un etero-regolatore artificiale che tende ad assumere una funzione sempre più estraniante e dominante in ogni aspetto della nostra esistenza di specie. In ciò, anche la sociabilità fra umani, con flebili resistenze, come afflitta da un malessere incapace di parole, sembra soccombere tristemente all'artificio" (Curcio, 2017, p. 6).

3. Produttivismo e culto (implicito) dell'infinito

Quali sono le conseguenze di questo sviluppo che viene considerato prettamente occidentale (per lo meno quanto alla sua origine)? Si può dire che nelle culture che hanno elaborato la centralità socio-psicologica dell'individualità lo sviluppo del produttivismo, prima della digitalizzazione e poi attraverso essa, si sono sviluppati numerosi tentativi di salvare l'individualità in un contesto socio-tecnologico che tende a ridimensionarne il peso e l'importanza.

Se, però, si considera lo sviluppo produttivistico da un angolo visuale diverso, le cose cambiano aspetto, almeno in parte. L'essere umano (e, quindi, le sue variabili individuali) è un essere predisposto all'azione, alla modificazione dell'ambiente esterno (Gehlen, 2010), quindi, per natura, *faber*, cioè tecnico e, altrettanto naturalmente, incline a differenziarsi individualmente. Sennonché gli esiti standardizzanti del dominio tecnologico confliggono con la tendenza alla differenziazione individuale. La psicologia delle masse, con Gustave Le Bon (2012; 2022), Sigmund Freud (1983), Sergeji Čakotin (1964), ha rilevato un movimento dialettico che va

dall'individualizzazione estrema alla massificazione e dalla massificazione all'individualizzazione¹, il quale caratterizza, in particolare, proprio la società tecnologica e costituisce una delle ragioni della tendenziale instabilità delle istituzioni liberal-democratiche nella loro realtà concreta. Il predominio dell'esigenza del produrre, dell'esigenza della crescita economica indefinita, di fatto, presuppone la società di massa in tutte le estrinsecazioni politico-istituzionali, dalle più totalitarie alle meno totalitarie.

Peter Kénde (1973, pp. 19-20) ha osservato che la tecnica ha unificato – con le guerre e la diffusione delle ideologie –² l'umanità, un tempo chiusa in tribù, città, nazioni. Al di là di tutte le contrapposizioni, tutti vogliono lo sviluppo, l'aumento della produttività. L'economia è divenuta, così, la principale preoccupazione delle società contemporanee. Incremento della produzione e della crescita economica sono considerati doveri politici e sociali indiscutibili, nonostante i guasti ambientali del produttivismo siano ormai evidenti da molto tempo. Stando così le cose, all'essere umano viene riservata la duplice funzione di produttore e di consumatore, che sono le dimensioni caratteristiche del soggetto poietico, non del soggetto pratico, né di quello teoretico; in questo consiste l'unidimensionalità del produttivismo come ideologia e come realtà concreta. L'accrescimento della produttività, lo sviluppo della produttività, è considerato, inoltre, implicitamente, come un processo che va all'infinito, nel tempo e nello spazio, perché la misura della produttività è la scala numerica dei profitti, virtualmente infinita.

Questo concreto – anche se non esplicito – elogio dell'infinito rappresenta la frattura decisiva rispetto alla concezione (aristotelica) della tecnica come imitazione della natura; per Aristotele, come per la maggior parte dei pensatori dell'antica Grecia, la natura si muove in un circolo eterno, che va dalla nascita alla maturità, sino alla morte; in esso s'inscrive l'attività tecnica dell'uomo. Da questo punto di vista, non stupisce che la famosa sfera di Erone, che, per noi, è il primo modello di macchina a vapore, fosse concepita, al suo tempo, soltanto come un divertente giocattolo. Non soltanto l'antica società schiavista era aliena dall'idea di accrescere quantitativamente la produzione di beni, ma le stesse utopie greche ci parlano di società in cui ciascuno ha quanto naturalmente gli serve e non ha necessità di lavorare oltre misura (Bertelli, 1972). Ci parlano di una situazione di autosufficienza, non di un progresso produttivo infinito. Rispetto al nostro mondo, al mondo greco antico mancano le catene di investitori internazionali che costituiscono il fondamento della nostra economia finanziaria e che stimolano, più o meno direttamente, le spinte produttivistiche sempre oltre i punti raggiunti.

¹ Dialettica rilevata anche da Julius Evola (1972, pp. 65-75). Si veda, sul tema, anche Horkheimer & Adorno (1966), in particolare la lezione sul concetto di "massa".

² È opportuno rilevare, qui, che noi, oggi, non ci troviamo affatto in un'èra "post-ideologica", ma in un'èra in cui una sola ideologia si è diffusa quasi in tutto il mondo: l'ideologia del libero mercato (Ramonet, Giovannini & Ricoveri, 1996).

Se il culto dell'infinito, storicamente, è romantico/idealistico, esso è il senso metaeconomico della coeva rivoluzione industriale. Il culto dell'infinito è implicitamente operante nell'economia del credito e l'economia del credito è, ormai, l'economia tout-court, che si alimenta della produzione di beni e di servizi e, al tempo stesso, rende possibile la produzione di beni e servizi e dei bisogni che debbono stimolare la continua espansione della produzione. L'"insoddisfazione romantica" ha il suo corrispettivo nell'insoddisfazione costante del consumatore che lo spinge a cercare nuove fonti di consumi e nell'insoddisfazione dell'investitore che lo spinge a cercare nuove fonti di profitto. Che, in questo contesto, lo spazio per l'agire fine a sé stesso sia, se non impossibile, assai ridotto, dovrebbe essere chiaro. Caratteristica della prassi, nel senso voluto da Aristotele, è, appunto, quella di essere fine a sé stessa, non mezzo per conseguire altro; essa, dunque non è "lavoro", cioè trasformazione della "materia", attività di dipendenza esercitata per conto di qualcun altro. Del resto, per la cultura greca antica, l'uomo libero non lavora, né deve lavorare, ma vive del lavoro degli schiavi. In altri termini, la concezione aristotelica della prassi è strettamente legata alla struttura schiavistica della società ateniese (e non solo ateniese).

La prassi, dunque, non rientra nel numero degli oggetti di cui, secondo il nostro comune modo di vedere, si occupa l'economia – che, del resto, come disciplina distinta dalla politica, prende corpo soltanto con la *Aritmetica politica* di William Petty (1690), con il *Quadro economico* di François Quesnay (1759) e con l'*Indagine sulle origini e sulle cause della ricchezza delle nazioni* di Adam Smith (1776). Prassi sono l'etica, la politica (che già Platone denominava "sapere architettonico", sapere che conferisce ordine al vissuto comunitario) e l'economia lo è soltanto nei limiti ristretti di "governo dell'òikos" della dimora del proprietario fondiario. Quelle che noi denominiamo, a partire dall'estetica romantica (Plebe, 1969), complessivamente "arte" (come la musica, la scultura, la pittura, la letteratura) non sono attività fine a sé stesse, ma intimamente vincolate alle esigenze della committenza e l'"artista", secondo il comune modo di sentire ellenico, è un artigiano, un lavoratore (nessun nobile ateniese, pur ammirando Fidia, vorrebbe che il proprio figlio seguisse la strada professionale di Fidia, notava Plutarco). Del resto, possiamo notare, oggi, che le opere che denominiamo "estetiche" sono merci sul mercato dell'arte, allo stesso modo in cui su altri mercati, lo sono altri beni.³

Si constata, comunque, che anche l'accumulazione del profitto giunge a essere un fine in sé (Simmel, 2007) e, quindi, se volessimo utilizzare la categoria aristotelica, dovremmo definirla, in questo suo "punto di approdo", prassi, o teoria, oggetto di contemplazione fine a sé stessa – del resto come ogni oggetto di desiderio che risponde unicamente alla domanda: "Mi piace?", "Non mi piace?". Se questo è vero, il giudizio estetico è una delle categorie fondamentali che orientano

³ L'"arte per l'arte" rappresenta una vicenda assai particolare nella storia delle arti occidentali, dal punto di vista della motivazione degli artisti, motivazione che non li ha sottratti, comunque, alla mercificazione dell'arte "fine a sé stessa"

le scelte umane (per lo meno in Occidente), individuali e collettive, come aveva intuito già Kant, Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime. Il peso del gusto estetico nella determinazione delle scelte sociali e politiche è noto, del resto, dai movimenti di massa della prima metà del XX secolo (Goebbels, 2015; Zdanov, 1934): sia Le Bon, sia Freud hanno osservato che le masse amano, odiano, ma non riflettono, anche se ciascun loro componente, individualmente, è in possesso di normali capacità di giudizio. Ed è negli "oggetti estetici di massa", oltre che in qualsiasi prodotto commerciabile, che il produttivismo, al di qua e al di là del crinale della Seconda Guerra mondiale, e, poi, al di qua e al di là della cosiddetta "Cortina di Ferro", celebra i propri fasti (Kénde, 1973, pp. 17-40).

4. Capitalismo e "opera" impossibile

L'economia capitalistica rende impossibile l'"opera" di cui scrive Hannah Arendt e che Peter Kénde richiama nel suo volume *La crisi della società produttivistica* (1973, pp. 201-226). Per il mero motivo che quello che non è traducibile in denaro e quello di cui non sia possibile formulare un algoritmo (se ci riferiamo alla tecnologia digitale nostra contemporanea) è socialmente, ormai, quasi inesistente (per quanto possa, privatamente, assurgere a livelli di valore, appunto, inestimabile) o, se si preferisce, socialmente quasi ininfluente e non può competere, quanto ad attrattiva e a fascino, con la "illimitatezza delle possibilità di utilizzazione del denaro" (Simmel, 2019, pp. 186-236).

L'opera stessa, quando vale socialmente, è inserita nel flusso del denaro e non può rappresentare né un punto fermo, né un'alternativa (come si è accennato, anche l'accumulazione di profitto può essere un fine in sé). Sotto questo profilo, tuttavia, l'"opera" viene assimilata alla *poiesis*, alla tecnica, e inserita, comunque, nel flusso del denaro che diventa oggetto di contemplazione, oggetto (plurale) estetico. In fondo, in questo modo, la *poiesis* continua a essere espressione della realtà sociale che la innerva, proprio perché essa è espressione della circolazione del denaro. In essa il soggetto contempla sé stesso nelle condizioni date, ma in una sorta di "sospensione del tempo" coglie il legame che lo connette alla condizione ontologica di base: il suo essere immerso nel flusso della sorte, del caso (di cui l'epistemologia probabilistica fornisce la struttura e la dinamica fondamentale).

Il flusso della sorte è infinito; fin dalle prime tematizzazioni, la sorte è la dissoluzione della forma (Diano, 1993; Simmel, 1994),⁴ l'antagonista di *Ananke*, la Necessità, che la filosofia pre-sofistica ha individuato come legge del *kòsmos*. Se nel *Prometeo incatenato* di Eschilo si dice (v. 514) che "Techne è più debole di Ananke", la vicenda dell'Occidente ha mostrato che Techne è più forte

⁴ Simmel denomina Leben "quello che noi, fin qui abbiamo denominato 'Sorte".

di Ananke e che essa, nel suo svilupparsi, riesce a trasformare Ananke in una sua funzione. Il tardo aristotelismo, con Alessandro di Afrodisia (2014), suddividerà gli ambiti di pertinenza. Il moto immutabile dei cieli e l'ambito della fisica alla Necessità, la sfera della prassi e della *poiesis* alla Sorte e al Caso.

L'età moderna svilupperà l'ideologia del divenire nei termini di una lotta fra il soggetto e la Sorte, eliminando quasi del tutto la Necessità (Machiavelli, 2013), se non come epifenomeno della téchne e della Sorte, sulla scia del De fortuna Romanorum di Plutarco di Cheronea, salvo a tentare di scorgere nella natura (con Cartesio e con Hobbes) i tratti caratteristici di una meccanica Necessità. La lotta fra il soggetto e la Sorte si è trasformata nel fronteggiarsi del soggetto tecnico (armato dell'epistemologia probabilistica) e della Sorte, che proietta l'ombra del suo agitarsi nel degrado ambientale. Vero è che uno dei volti della sorte è proprio l'economia del denaro, quella formula che Marx, nel Capitale schematizza in "Denaro-Merce-Denaro'"; una formula che indica, con chiarezza, la funzione di mezzo che la merce, il bene, svolge nella circolazione del denaro. E il lavoro umano è una merce, come tutte le altre, assoggettata a tutte le fluide regole della flessibilità (Sennett, 1999, pp. 45-62).

Se le cose stanno così, l'unico spazio per l'"opera" di cui scriveva Hannah Arendt sembra essere la dimensione dell'interiorità, secondo le indicazioni dello stoico Epitteto. Il suo Manuale si apre con una affermazione difficilmente contestabile: "Tra le cose che esistono, talune sono in nostro potere, talaltre no" (Epitteto, 1996, p. 1); soltanto le cose che sono in nostro potere sono libere, prive di ostacoli e di interferenze, cioè sono oggetto di prassi (in termini aristotelici), o, nei termini di Hannah Arendt, di "opera". Non diversamente si esprimeva l'imperatore Marco Aurelio, nei Ricordi (2014, IV, 3): "Le cose non toccano l'anima, ma stanno immobili all'esterno, mentre i turbamenti vengono soltanto dall'opinione che si forma all'interno". Ma queste indicazioni ci parlano o di un ritiro dalla vita sociale o di una sua estraniata contemplazione e partecipazione. L'essere umano diventa, così, "opera a sé stessa" e rinuncia a qualsiasi forma di empatia e di partecipazione autentica al mondo che lo circonda. La società produttivistica si sviluppa, così, all'esterno del soggetto umano. Ma come è possibile una effettiva societas fra soggetti reciprocamente distanti, oppure estranei? È conciliabile la societas con il distacco interiore dalla societas stessa? L'"opera" è possibile, ma soltanto in una sorta di isolamento dalle condizioni della produzione capitalistica della ricchezza e dalla produzione stessa della società. Cioè in una condizione di isolamento sociale?

5. I porcospini di Schopenhauer e il prosieguo del XXI secolo

In *Parerga e paralipomena* Arthur Schopenhauer narra un apologo che vale la pena di riportare e di commentare a proposito della *societas* umana:

Una compagnia di porcospini, in una fredda giornata d'inverno, si strinsero vicini, vicini, per proteggersi, col calore reciproco, dal rimanere assiderati. Ben presto, però, sentirono le spine reciproche; il dolore li costrinse ad allontanarsi di nuovo l'uno dall'altro. Quando poi il bisogno di riscaldarsi li portò di nuovo a stare insieme, si ripeté quell'altro malanno; di modo che venivano sballottati avanti e indietro fra due mali, finché non ebbero trovato una moderata distanza reciproca, che rappresentava per loro la migliore posizione (Schopenhauer, 1998, p. 884).

I porcospini non usano il denaro, il mezzo più idoneo a una socializzazione moderata, né i sistemi digitali, anch'essi idonei a una socializzazione moderata; essi si trovano nella condizione in cui si trovavano gli uomini premoderni. Ma il messaggio dell'apologo è che gli esseri umani, pur costretti dal bisogno alla socializzazione, non sono naturalmente socievoli; la produzione dei beni presuppone non l'armonia, ma il possibile conflitto di interessi assai diversi (come ricordava Adam Smith nella sua Ricchezza delle nazioni). Inoltre, la produzione dei beni non compendia in modo totale le aspirazioni degli esseri umani, inclini, com'essi sono, ad attività fini a sé stesse nelle quali unico arbitro è il piacere di praticarle e non il profitto da trarne. L'unico modo di praticarle, tuttavia, è aprire delle "parentesi" nel flusso dell'attività produttiva; parentesi che evocano non soltanto uno spazio virtuale, ma anche un tempo virtuale. Il grande sviluppo della virtualità riesce a inglobare nel flusso dell'attività produttiva queste "parentesi", offrendo nuove possibilità. Nuove possibilità non innocue: "Tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione", notava già Guy E. Débord (1991, p. 85); era l'epoca in cui una nota pubblicità francese recitava all'incirca: "Amo il mondo perché amo la mia macchina fotografica", cioè "amo l'originale perché amo la fonte della sua copia". Oggi è possibile riprodurre la realtà in movimento e trasformarla in un game nel quale siamo protagonisti all'incirca quanto lo eravamo, a suo tempo, giocando al flipper. Notoriamente, il flipper, come ha osservato a suo tempo Aldo Ricci (1980, p. 110), è un gioco per far perdere, non per offrire opportunità di vittoria; la sconfitta del giocatore è preordinata dalla struttura stessa del gioco; i diversi games sono varianti, assolutamente più perfezionate del *flipper*, che offrono alternative obbligate ignorando come nella più semplice alternativa "o a destra o a sinistra" sia possibile chiedere: "Che senso ha quest'alternativa?" (Plebe, 1971). "Produrre sempre di più o decrescere", a esempio, è un'alternativa di questo tipo, un'alternativa che esclude la domanda: "Quali sono i bisogni reali di una vita dignitosa, degna dell'essere umano?". L'alternativa richiama l'atto del produrre a quella che è la sua finalità, la soddisfazione di bisogni; ma anche i bisogni sono stati ridefiniti in modo che sia possibile ampliarli all'infinito, garantendo, così, la spirale infinita del produrre e tollerando le isole in cui si praticano le attività definite da Hannah Arendt con il termine "opera". Tuttavia, l'alternativa presuppone la valutazione della centralità dell'individuo caratteristica della cultura illuministica e liberale, cultura quanto mai a disagio nell'èra delle masse. Ogni scelta politica presuppone, infatti, il consenso maggioritario (Bobbio, 1971, p. 7; Herman & Chomsky, 1982) e recentemente, è stato lanciato l'allarme per l'"assalto" degli incompetenti alla pratiche della liberal-democrazia (Nichols, 2018).

Si potrebbe obiettare che, in fondo, l'"opera", proprio perché è aristotelicamente prassi, presuppone una cultura nella quale l'individuo non ha alcuna importanza, perché egli è ricompreso a priori nella collettività di appartenenza (in Atene il démos, la città) e non è considerato in alcun modo autonomo. Non a caso, le maggiori esperienze filosofiche che hanno preso l'antichità greca come modello sono state tutte anti-individualistiche (Rousseau, Hegel, Marx, Nietzsche, Evola) nella misura in cui hanno privilegiato l'"opera" rispetto alla produzione. A questa obiezione si potrebbe contro-obiettare che il nesso fra individuo e collettività è dialettico e che, quindi, non è possibile, realisticamente, né ridurre la collettività a somma di individui (come nota Rousseau nella sua teoria della "volontà generale"), né cancellare l'individualità nel collettivo (come mostrano, sul piano teorico, i vistosi influssi della riflessione di Max Stirner sul pensiero di Marx [di Marco, 1970]). Nella realtà, in effetti, come già ha osservato Simmel nella sua teoria della "legge individuale" in relazione alle "cerchie sociali" e Hegel nella Fenomenologia dello spirito, quel che "io" sono mi deriva da un riconoscimento esterno a me, da un riconoscimento sociale, e quello che è la realtà sociale non può prescindere del tutto dal "mio" riconoscimento (se la legge deve valere ugualmente "per tutti e per ciascuno", come recitava il Corpus Iuris giustinianeo). Nel momento in cui il singolo riconosce la legge che sta fuori di lui come la sua propria legge, notava già Johann G. Fichte, la libertà si realizza senza residui nel "pubblico potere". Ma questo momento presuppone che il "sistema dei bisogni" non sia dilatabile all'infinito, che la collettività sia solidale nel controllo del pubblico potere e che sia formata al controllo dell'attuazione della pubblica utilità. Presupposti, tutti, che si configurano certamente come utopici alla luce del nostro presente. Il che non significa che, per questo, essi vadano abbandonati.

Ne *La fine dell'utopia* Marcuse (1968, pp. 8-9) ha distinto fra "utopia assoluta" e "utopia relativa", fra quello che, data la realtà psico-fisiologica umana, è impossibile a realizzarsi e quello che non lo è. I presupposti che abbiamo elencato poco sopra appartengono all' "utopia relativa".

PRODUTTIVISMO E "OPERA"

Che cosa permette il passaggio dall''utopia relativa" alla realtà? Ecco una domanda che, per molti aspetti, ci proietta all'indietro, ai fatidici anni Quaranta del secolo XIX, gli anni delle controversie fra "destra" e "sinistra" hegeliane, quale "porta possibile" al prosieguo del XXI secolo.

Bibliografia

Alessandro di Afrodisia. (2014). La sorte, il caso e il destino (F. Ingravalle, a cura di). Mimesis.

Arendt, H. (1994). Vita activa (S. Finzi, trad.). Bompiani.

Bertelli, L. (1972). L'utopia greca. In L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. (Vol. 1). (pp. 463-581). UTET.

Bobbio, N. (1971). Saggi sulla scienza politica in Italia. Laterza.

Cakotin, S. (1964). Tecnica della propaganda politica (P. Angarano, trad.). Sugar.

Curcio, R. (2017). La società artificiale. Miti e derive dell'impero virtuale. Edizioni Sensibili alle foglie Società cooperativa.

Débord, G.E. (1991). Commentari alla società dello spettacolo. La società dello spettacolo (F. Vasarri & P. Salvadori, trad.). Vallecchi.

Diano, C. (1993). Forma ed evento. Principii per una interpretazione del mondo greco (R. Bodei, trad.). Marsilio.

di Marco, R (1970). Introduzione. In Max Stirner, L'Unico e la sua proprietà (pp. VII-XXI). ENNESSE.

Epitteto. (1996). Manuale. Con la versione di giacomo Leopardi (M. Menghi, a cura di). Rizzoli.

Evola, J. (1972). Gli uomini e le rovine. Volpe.

Freud, S. (1983). Psicologia delle masse e analisi dell'Io (E.A. Panaitescu, trad.). Boringhieri.

Gehlen, A. (2010). L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo (V. Rasini, trad.). Mimesis.

Goebbels, J. (2015). Il romanticismo d'acciaio (N. Vincenzi, trad.). Edizioni di Ar.

Herman, E.S. & Chomsky, N.A. (1982). La fabbrica del consenso. Il Saggiatore.

Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1966). Lezioni di sociologia (A. Fontana, trad.). Einaudi.

Kénde, P. (1973). *La crisi della società produttivistica* (A. Crespi Bortolini, trad.); ristampa con introduzione di F. Ingravalle, OAKS, 2022.

Klein, N. (2019). Il mondo in fiamme. Contro il capitalismo per salvare il clima (G. Carlotti, trad.). Feltrinelli.

Le Bon, G. (2012). Psicologia dele folle (L. Morpurgo, trad.). TEA.

FRANCESCO INGRAVALLE

Le Bon, G. (2022). Psicologia politica (A. Popa, trad.; F. Ingravalle, introduzione). OAKS.

Machiavelli, N. (2013). *Il principe*. Edizione del Cinquantennale (C. Donzelli, trad.; G. Pedullà, introduzione e commento). Donzelli.

Marco Aurelio. (2014). Pensieri a sé stesso (E.V. Maltese, trad.). Garzanti.

Marcuse, H. (1967). L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata (L. Gallino & T.G. Gallino, trad.). Einaudi.

Marcuse, H. (1968). La fin de l'utopie. Delaclaux et Niestlé-Éditions du Seuil.

Marcuse, H. (2002). La dimensione estetica. In H. Marcuse, La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza (P. Perticari, a cura di) (pp. 9-50). Guerini e Associati.

Marx, K. (1970). Manoscritti economico-filosofici del 1844 (N. Bobbio, trad.). Einaudi.

Marx, K. & Engels, F. (1957). L'ideologia tedesca (F. Codino, trad.). Editori Riuniti.

Neurath, O. (2015). Modi della concezione scientifica del mondo (1929). In O. Neurath, *La fisica del mondo* (N. Zippel, trad.). (pp. 5-37). Castelvecchi.

Nichols, T. (2018). La conoscenza e i suoi nemici: l'èra dell'incompetenza e i rischi per la democrazia (C. Veltri, trad.). LUISS University Press.

Plebe, A. (1969). Processo all'estetica. La Nuova Italia.

Plebe, A. (1971). Filosofia della reazione. Rusconi.

Quammen, D. (2012). Spillover (L. Civalleri, trad.). Adelphi.

Ramonet, I., Giovannini, F. & Ricoveri, G. (1996). Il pensiero unico e i nuovi padroni del mondo. Strategia della Lumaca.

Ricci, A. (1980). Postfazione. In R. Curcio & M. Rostagno, Fuori dai denti (G. Bocca, prefazione) (pp. 109-122). Arcana.

Schopenhauer, A. (1998). Parerga e paralipomena (M. Carpitella, trad.). Adelphi.

Sennett, R. (1999). L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale (M. Tavosanis, trad.). Shake.

Simmel, G. (1994). Concetto e tragedia della cultura. In G. Simmel, *Saggi di cultura filosofica* (M. Monaldi, trad.). (pp. 189-212). Neri Pozza.

Simmel, G. (2007). Psicologia del denaro (F. Ingravalle & F. Freda, a cura di). Edizioni di Ar.

Simmel, G. (2019). Filosofia del denaro (A. Cavalli & L. Perucchi, trad.). Ledizioni.

Spengler, O. (1970). Ascesa e declino della civiltà delle macchine (C. Quarantotto, introduzione). Edizioni del Borghese.

Zdanov, A. (1934). On Literature. http://zdanov.blogfree.net/?t=4402979.

Metafisica e ontologia oggi. Il contributo di Gustavo Bontadini

di Emilio Mondani*

ABSTRACT (ITA)

Sull'esempio di Gustavo Bontadini s'intende sostenere la fecondità dell'incontro fra la tradizione (il messaggio cristiano e l'ontologia) e le interpretazioni innovative di essa, nella prospettiva di poter vivificare l'opzione culturale per la metafisica di trascendenza, funzionale alla scelta esistenziale religiosa. Per converso si esamina brevemente anche l'opzione metafisica orientata all'immanenza, evidenziando nel contempo il suo avvilupparsi in problemi tanto ardui quanto forse irrilevanti per il senso comune quotidiano.

Parole chiave: essere, metafisica, trascendenza, immanenza, categorie

Metaphysics and ontology nowadays. The contribution of Gustavo Bontadini

by Emilio Mondani

ABSTRACT (ENG)

Starting from Gustavo Bontadini's legacy, the article supports the fruitfulness of the encounter between tradition (Christian message and ontology) and the innovative interpretation of it. The perspective is that of being able to enliven the cultural option for metaphysics of transcendence, which is functional to the existential religious choice. Conversely, the metaphysical option oriented towards immanence is also briefly examined, highlighting at the same time its entanglement in problems as difficult as perhaps irrelevant to everyday common sense.

Keywords: being, metaphysics, transcendence, immanence, categories

^{*} Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano

1. Metafisica ed ontologia

Non pare ozioso ricordare che il termine "metafisica" si afferma in età antica con i quattordici libri scritti da Aristotele e da lui propriamente denominati, in greco, "ontologia", scienza che studia l'essere in quanto essere e le proprietà che gli sono insite per sua natura (Met., IV, 1, 1003b). L'oggetto riguarda tutte le cose che gli uomini affermano accomunate dall'esistere e quindi attribuite (predicate) dall'essere in quanto essere. Dopodiché Aristotele tematizza altre modalità dell'essere (sostanza, cause e principi primi, dio/sostanza immobile) e ancora nella trattazione introduce altri modi di manifestarsi dell'essere: accidente, categorie (essere per sé), vero, atto e potenza. Di fatto, otto concetti diversi, tra cui il vocabolo "categorie" è il più estensivo, perché comprende le determinazioni generalissime che ogni ente ha e non può fare a meno di avere (Abbagnano & Fornero, 2006 p. 304). Aristotele ne considera notoriamente dieci: sostanza, qualità, quantità, relazione, agire, subire, luogo, tempo, avere, giacere (realtà situata). Fra di essi è privilegiabile la sostanza (ousia in traslitterazione, "essenza"), concetto che tutti gli altri presuppongono essendo attribuiti sempre a un qualcosa che "sottostà". Aristotele vi giunge con un ragionamento particolare: riconosciuto che chi preferisce il puro conoscere sceglierà quella che è scienza al massimo grado, ora "sono conoscibili al più alto grado i primi principi e le cause (mediante i quali sono conosciute le altre cose) e il bene è una delle cause" (Met., IA, 1, 982b). Per fare ciò analizza le varie scienze, le quali procedono per astrazione, cioè spogliando le cose da tutti i caratteri diversi da quelli di loro interesse. Allo stesso modo deve procedere questa scienza (la filosofia): deve ridurre tutti i significati della parola essere ad uno solo e fondamentale. Per far ciò si serve di un principio (assioma) generalissimo, enunciabile in due modalità:

- a) Impossibile che una cosa sia e non sia (Met., IV, 3)
- b) Impossibile che la stessa cosa inerisca e no ad una seconda secondo il medesimo punto di vista (Met., IV, 4)

Viene così enunciato il principio di non contraddizione, rispettivamente nella formulazione ontologica e logica (Abbagnano & Fornero, 2006, p. 305), principio che fonda il concetto (categoria) di sostanza, ossia di ogni ente dotato di propria identità (è se stesso e nel contempo non un altro), pena vanificare il pensiero/linguaggio.

Rievocate le premesse che innervano l'ontologia di Aristotele, ricordiamoci anche la genesi della nozione di "metafisica": non è Aristotele a usarla, probabilmente fu Andronico di Rodi a introdurla, collocando nel primo secolo a.C. il testo dopo i libri sulla *Fisica* (realtà in movimento attestate dai sensi); il successo arriso al vocabolo si spiega con gli oggetti considerati: qualitativamente sono più quelli postulati privi di corpo – introdotti anche per credo religioso – rispetto a quelli materiali, quindi "scienza che va oltre le cose corporee, *metà tà phisikà*.

Da ultimo resta da differenziare la metafisica dall'ontologia: il successo incontrato nei secoli dal testo aristotelico e dalla dottrina platonica delle idee hanno notoriamente influenzato l'elaborazione filosofica scolastica medievale, funzionale all'inculturazione del messaggio cristiano. In particolare, consideriamo due capitoli della *Metafisica* d'Aristotele: quelli che postulano l'esistenza del dio uno, motore immobile, atto puro privo di potenza, causa finale dell'universo, pensiero di pensiero indiveniente (*Met.*, XII, 6, 1071b; 7, 1702a; 1703a; 9, 1073b). Su questo concetto filosofico (termine della cosiddetta teologia naturale o razionale) si costruirono la metafisica negativa di Plotino e la teologia rivelata di Tommaso d'Aquino. Ricordiamo qui le "cinque vie" tomiste, ragionamenti volti a mostrare la pensabilità e l'esistenza di ciò che "tutti dicono/comprendono che è Dio" (*Summa Theol.* 1, q. 2, a. 3), e la ripetuta scelta, da parte dei papi, di privilegiare la filosofia tomista nella preparazione dei sacerdoti (si pensi, in merito, alla bolla *Mirabilis Deus*, 1567 e all'enciclica *Aeterni Patris*, 1879).

Ci basti, da ultimo, rammentare la permanenza della metafisica nella cultura moderna, con le elaborazioni di Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel.

In età contemporanea la declinazione di temi metafisici parte dall'insegnamento celebre di Heidegger e Sartre. Questi autori, a partire dal loro maestro Husserl, che introduce le ontologie regionali (Trincia, 2021) presiedono alla distinzione tra metafisica ed ontologia immanentista; negano infatti l'intenzionabilità di un Dio trascendente ed incentrano la propria ricerca sulla nozione di essere.

2. La neoscolastica in Università Cattolica

In questo contesto filosofico si colloca la fondazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano nel 1921, con due facoltà umanistiche (Filosofia e Scienze sociali). Il fondatore, Agostino Gemelli, frate francescano laureato in medicina, primo psicologo in Italia, già nel 1909 aveva dato vita alla Rivista di filosofia neoscolastica, operando con il sostegno di due pronunciamenti pontifici (le encicliche Aeterni Patris, 1879 e Pascendi, 1907).

In concreto, mentre il papa Leone XIII fu attento al suo contesto culturale, "mettendo in guardia sulle soverchie sottigliezze di alcuni filosofi scolastici", il successore Pio X si presenta ostile al pensiero contemporaneo dominante, condannando vari intellettuali cattolici con l'accusa di modernismo (come A. Fogazzaro ed E. Bonaiuti) ed ordinando che "a fondamento degli studi sacri si ponga la filosofia scolastica e precipuamente quella di san Tommaso d'Aquino" (Coviello, 2021, p. 145).

Nella conseguente riviviscenza di studi tomistici s'impegnano le università di Lovanio (Belgio), Notre Dame (USA), Friburgo (Svizzera) Québec (Canada), nonché i filosofi J. Maritain ed E. Gilson in Francia. Nasce così la filosofia neoscolastica, che si distingue dal pensiero cristiano in genere, in quanto a partire dalla scolastica medievale e dalle opere di san Tommaso riprende specificamente il metodo, al fine di una migliore interpretazione delle verità di fede (la dimostrazione su Dio e la razionalità delle norme morali), ricercando una maggior completezza argomentativa. Dal punto di vista teoretico sono ripresi alcuni temi del pensiero classico (essere e fondamento, astrazione logica, anima come forma del corpo). Nella Cattolica di Milano operano dalla sua fondazione i sacerdoti Emilio Chiocchetti, Amato Masnovo e Francesco Olgiati.

Chiocchetti è frate francescano come Gemelli e predilige gli autori del suo ordine (Bonaventura da Bagnoregio e Duns Scoto); gli si riconosce d'aver mutuato elementi costruttivi della tradizione filosofica francese: da Pascal attraverso Maine de Biran arriva a Blondel in senso agostiniano; esemplare la sua interpretazione dello storicismo di G.B. Vico (Bontadini, 1971, vol. II, p. 320).

Olgiati si afferma come storico, abile nell'interpretare gli autori studiati a partire da una tesi fondamentale, da lui detta "anima". Questo approccio fu peraltro anche il suo limite, perché lo portò a prendere le distanze dagli autori qualora il principio da essi sostenuto non fosse accettabile in chiave cristiana. Fu convinto che la concezione della realtà come ente conciliasse i dati materiali con il mondo intelligibile, spirituale. Nel 1950 "il realismo aristotelico-tomista, lungi dallo sprezzare il mondo sensibile, lo considera stazione di partenza per le più alte speculazioni metafisiche. Così nel fatto si annida l'idea, nel significato di ogni ente i valori di intelligibilità, purché il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto siano considerati essenze di un essere più profondo; realtà inoppugnabili, indipendenti dal modo in cui appaiono" (Coviello, 2021, p. 147). La sua maggior fatica, due volumi su Cartesio, resterebbe però condizionata da una lettura monotematica (cogliere Dio come idea, contenuto di coscienza), oppure Kant viene còlto come interprete del reale nella sola ottica della "sintesi a priori". Teoreticamente focalizza due sole metafisiche prevalenti in età contemporanea: la fenomenistica (Husserl) e l'idealistica (coltivante l'autocostruttività logica), entrambe in contrasto con la concezione realistica coltivata dalla metafisica classica. Tutto ciò gli precluderebbe la considerazione adeguata dei nuovi indirizzi esistenziali (Heidegger e Sartre in primis) (Bontadini, 1971, vol. II, p. 339).

Il contributo specifico del magistero di Olgiati si riconosce peraltro espresso in chiave strettamente religiosa nel celebre *Sillabario del Cristianesimo*, il cui centro unificatore sta nel soprannaturale: "Nella concezione cristiana non abbiamo mai la debolezza dell'isolamento; uniti a Cristo con la grazia sentiamo la forza che ci corregge ed incoraggia" (Bontadini, 1971, vol. II, p. 341).

Sul ruolo svolto da Amato Masnovo nel pensiero scolastico troviamo indicazioni essenziali nell'*Enciclopedia Italiana*: nativo della provincia di Parma si addottorò in teologia alla Pontificia Università Gregoriana in Roma nel 1902. Sacerdote nell'anno seguente, dal 1906 pubblicò sulla

Revue néo-scolastique de philosophie, fondata da Mercier. Cofondatore dell'Università Cattolica, conseguita la libera docenza con G. Gentile divenne ordinario di Storia della filosofia medievale e dal 1934 aggiunse la cattedra di Filosofia teoretica, partecipando a vari congressi su preciso mandato del rettore Gemelli.

Si evidenziano nel suo lavoro storiografico cinque centri d'interesse: l'originalità del pensiero tomista, i dibattiti accademici del XIII secolo con Guglielmo d'Auvergne, i legami tra Agostino e Tommaso, il neotomismo del XIX secolo (Buzzetti), il fondamento razionale della filosofia cristiana (in polemica con Gilson). Speculativamente, per Masnovo l'ente (id cui competit esse) è oggetto formale sia della logica sia dell'ontologia, ma mentre la prima tutela l'evidenza la seconda ricerca la non contraddittorietà attraverso atti conoscitivi. Di questi il primo è l'apprensione astraente, che nel singolare coglie l'essenza (universalizzabile e non solo empiricamente generalizzabile); la nozione di ente va però semantizzata con riferimento a concetti di contenuto reale. Il principio di non contraddizione è caratteristico della ratio entis (l'ente è incontraddittorio) ed esclude da essa gli elementi che ne implicherebbero contraddittorietà (è anche principio di ragione sufficiente).

Masnovo supera l'uso del latino e si svincola dalla tradizionale scansione della materia teologica in trattati; pone Dio come chiave risolutiva del vivere umano, esito dello iato tra il fine ultimo di fatto (implicito in ogni azione umana) ed il fine ultimo di diritto (l'Assoluto). Rigorizza il principio di causalità dalla locuzione tomista (omne quod movetur, ab alio movetur) nell'enunciato "tutto ciò che diviene, in quanto diviene, non ha in sé la ragione sufficiente del suo divenire" (Pagani, 2008). Detta ragion sufficiente è l'Assoluto, indiveniente creatore del divenire, perché se fosse solo ordinatore di una materia preesistente risulterebbe coinvolto in un originario divenire della materia, esposto alla contraddizione.

Infine, da Masnovo viene confermata la teoria scolastica del "fondamento intrinseco del possibile": fondamento remoto ne è l'essenza divina, fondamento prossimo l'incontraddittorietà (non valida però per gli elementi più semplici nelle strutture complesse, che vanno desunti solo dall'osservazione).

Una pur relativa attualità del magistero espletato dal Masnovo è rintracciabile nella recente ristampa di un suo testo del 1931, *La filosofia verso la religione*, con presentazione di Sofia Vanni Rovighi.

3. Il magistero di Gustavo Bontadini

Milanese (1902-1990), primo laureato in Filosofia nell'Università Cattolica ed attento a ricordarlo, insegnò dapprima nelle università statali di Urbino, Milano e Pavia, pur restando incaricato dal

1928 in Cattolica. Nel 1951 sostituì Masnovo nella cattedra di Teoretica e prese la direzione dell'Istituto di Filosofia. Per oltre un quarto di secolo condusse un dibattito serrato con i colleghi esponenti dei vari indirizzi di pensiero laico presenti in Italia, a partire da un proprio punto di vista che negli anni divenne la sua missione: la difesa della metafisica classica come premessa per la scelta razionale di militanza cristiana. Negli anni del pensionamento, da Docente emerito curò le Istituzioni di filosofia per le matricole e promosse un Laboratorio di apologetica, decrittando i presupposti filosofici della stampa. Fondò nel 1980 un "Centro di ricerca metafisica". Membro effettivo dell'Istituto lombardo di scienze e lettere, socio corrispondente dell'Accademia dei Lincei, portò un nuovo modo di rapportarsi con i contemporanei tra gli ambulacri della Cattolica. Così lo descrive un allievo:

Chi lo avvicinava subito si rendeva conto della freschezza del suo temperamento, del suo precisare sempre, del bisogno di fare di ogni dato il termine di una discussione; uomo di apparenza forte e gagliarda, dinamico amante della montagna (e della bicicletta), era uno spirito tormentato come lo era la sua fede; il suo cattolicesimo fu un rovello che l'acutezza del suo pensiero cercava di ridurre e comporre (Coviello, 2021, p. 151).

Sul piano teoretico la sua elaborazione filosofica prende le mosse dall'idealismo attualista di Gentile, che Bontadini riduce ai minimi termini del giudizio "l'essere è pensato". Ne deriva l'argomentazione secondo cui "il pensiero s'innalza effettivamente all'idea dell'essere in generale e della totalità del reale, benché solo in qualche modo, poiché il rapporto tra determinato e indeterminato non è di distinzione ma di identità (l'indeterminato è il determinato appreso indeterminatamente)" (Bontadini, 1971. vol. I, p. 12).

L'immanenza dell'essere al pensare, ridotta ai suoi termini generali, va peraltro svuotata in nome dell'oggettività, che impone di riconoscere come "le cose sono anche quando non le penso, prima che le pensi e saranno dopo che le avrò pensate" (Bontadini, 1971. vol. I, p. 15). Conclude per la genericità della tesi idealista (identità di pensiero ed essere) purché la si intenda come intenzionale (non strettamente coincidente con la realtà, poiché tollera la possibilità dell'errore) (Bontadini, 1971. vol. I, p. 19).

Ancora il giovane Bontadini dialoga con l'Idealismo quando riconosce l'origine storicistica del problema gnoseologico: "Ogni problema che l'uomo si pone e risolve è storico, in quanto storica è l'attività della mente umana. La stessa filosofia – scrisse Aristotele – non poté sorgere se non quando l'uomo ebbe provveduto al necessario per vivere" (Bontadini, 1971. vol. I, p. 25).

Si esplicita già qui la singolare capacità del Bontadini di dialogare con le varie teorie filosofiche, di coglierne la funzionalità positiva in rapporto all'esistenza umana. Ci basti osservare in merito questo passo, che rivede l'opposizione manualistica tra idealismo e realismo:

Il realismo come concezione dell'essere al di là del pensiero (di contenuto contraddittorio al suo esser dottrina) non deve essere identificato con la metafisica classica. Il fatto che la filosofia ellenica sia terminata con lo scetticismo non deve ingannare; ci basta richiamare la tesi ben classica dell'identità intenzionale di conoscente e conosciuto (perno della discussione sull'idealismo) per scorgere che se il realismo si definisce secondo il detto comune, la metafisica classica deve qualificarsi idealistica (Bontadini, 1971. vol. I, p. 27).

Tuttavia, già negli anni Venti Bontadini supera le iniziali posizioni filo-attualiste, accertando come infondata la limitazione del pensiero al perimetro dell'esperienza (di marca gentiliana). Riabilita la metafisica e abbozza la propria "protologia" (discorso sull'origine dell'essere e del pensiero) (Berlanda, 2022).

In estrema sintesi, consideriamo a questo punto le più caratteristiche tesi del nostro Autore, approdato ad armonizzare il nucleo centrale delle fedi religiose ebraica e cristiana (Dio creatore) con le conclusioni del suo pensiero metafisico:

- a) Origine del conoscere umano non è il pensiero ma l'Unità dell'esperienza, intesa come pura presenza e non ricettività dal mondo esterno (al contrario di Kant);
- b) la presenza constatata suscita una domanda che culmina col Principio di Parmenide (l'essere è, impossibile che non sia; il non essere non è, impossibile che sia) (Platone, *Parmenide*, 127 a-c);
- c) alla luce di questo principio si pone la domanda sul divenire (spiegato ma non fondato da Aristotele);
- d) il divenire è contraddittorio rispetto al Principio di Parmenide, ma non si può negare, perché attestato dall'esperienza;
- e) esso si spiega come creato (posto dal nulla) da parte di un Essere trascendente, il Dio biblico che si rivela a Mosè con la locuzione "Io sono colui che sono" (*Es*, 3, 14), ripresa da Gesù Cristo nel detto evangelico "da prima che Abramo fosse io sono" (*Gv*, 8, 51-59);
- f) il pensiero moderno, a partire da Cartesio, è viziato dal pregiudizio gnoseologistico (di dubitare che la realtà sia coglibile da parte umana);
- g) ne è inficiata anche la nozione kantiana di esperienza, limitata alla funzione ricettiva dei fenomeni (Bontadini, 1971, vol. I, pp. 43-45; Martucci, 2022).

Il metodo di Gustavo Bontadini si fonda sul pensare speculativo, che è tale non quando si giustifica in base alla mera constatazione, bensì quando è introdotto per sanare una contraddizione.

Senonché sappiamo che il Principio di non contraddizione per sé solo non fonda che tautologie; perché sia fecondo deve unirsi ad un altro fattore non empirico: allora si genererà un movimento dialettico. Hegel

EMILIO MONDANI

ha potuto ridonare al principio di contraddizione la virtù sintetica, in quanto riportava nell'unità dell'Intero le determinazioni che gli erano state storicamente presupposte (Bontadini, 1971, vol. I, p. 270).

Dalla metà degli anni Sessanta Bontadini giunge ad essenzializzare il suo discorso metafisico nella modalità protologica:

Dal momento che il divenire è reale ed è contraddittorio, la mediazione metafisica dell'esperienza interviene per rimuovere la contraddizione che si presenta sul piano fenomenologico; la rimozione si produce col *teorema di creazione* (l'Immobile crea il diveniente), la creazione è condizione sufficiente per il superamento della contraddizione; in quanto riporta il negativo al puro positivo è anche condizione necessaria (Lamanna & Mathieu, 1971, p. 123).

Al VI congresso tomistico internazionale Bontadini suscitò vivo dibattito con la comunicazione Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio (Bontadini, 1971, vol. II, p. 176). Riassumendo, "questa nuova prova s'avvale di due soli elementi: a) l'essere del divenire è contraddittorio; b) il divenire è effetto dell'atto intemporale della creazione" (Coviello, 2021, p. 154). Dio viene introdotto dialetticamente come creatore: ciò equivale a riconoscere che l'epifania del vero si ha col principio/teorema di creazione e solo con esso. Beninteso, col ragionamento autonomo a questo principio non si attribuisce che una verità puramente formale, analogamente al principio di non contraddizione (il quale più che verità è criterio di verità) (Bontadini, 1971, vol. II, pp. 192-193). In altri termini, crediamo sia la fede religiosa cristiana a costituire la chiave di volta che consente al filosofo il ragionamento speculativo dialettico qui riassunto.

Il magistero di Gustavo Bontadini si documenta organicamente con i due volumi che raccolgono le *Conversazioni di Metafisica*, comparsi in prima edizione nel 1971. Dal testo ci pare utile trarre quattro passi antologici, esemplificativi del suo modo d'argomentare, denominato anche "analisi di struttura": due riguardano il pensiero laico contemporaneo, altri due sono argomentazioni rigorizzatrici di metafisica neoscolastica.

1) La considerazione preliminare occorrente intorno al rapporto di opposizione tra metafisica e problematicismo è che alla radice delle due posizioni stanno delle istituzioni originarie diverse, per la metafisica e l'antimetafisica. Si può parlare di primi principi e richiamare l'effato: contra impugnantes principia non est disputandum; differenza antropologica perciò, con cui convivere volendosi bene, beninteso (vol. I, p. 289).

- 2) Il diapason di eloquenza antimetafisica mi sembra toccato da Maria R.R.: "l'indecisione, ecco l'essenza dell'uomo; la nostra scelta non è mai vera scelta, è solo un adattamento temporaneo, è un dir di sì pensando chissà". Ce ne è già per un annullamento di matrimonio... (vol. I, p. 163).
- 3) Tornando all'equazione metafisica = fenomenismo, c'è da ricordare che il mio maestro Martinetti ci cadeva veramente, per alto e appassionato che sia stato il contributo alla metafisica. Infatti la concepiva come fondata su un'analisi dell'esperienza, che permettesse di cogliervi gli elementi più idonei a rappresentare il fondo dell'essere. Senonché la metafisica classica è di tutt'altra natura, perché si fonda sulla considerazione dell'essere in quanto essere (vol. I, p. 239).
- 4) [Recensendo gli atti del VI Congresso internazionale tomistico (Roma, 1965) il Nostro sostiene:] È opinione prevalente fra i tomisti che il testo famoso ed esemplare delle *cinque vie* debba essere sottoposto ad una rigorizzazione; soddisfacente per l'uomo medievale, non lo è più per uno dei giorni nostri. Ripercorriamo brevemente l'esame delle vie tomistiche: i.) nella prima le 143 parole [...] provano che se qualcosa è mosso è mosso da altro, ma non provano che ciò che si muove debba esser mosso; ii) nella seconda l'ordo causarum è dato come dato (quindi la via è meno estesa della prima); iii) nella terza via si trova l'enunciato più radicale [...]; è contraddittorio affermare che tutti gli esseri sono contingenti, giacché ad un certo punto essi non esisterebbero più, mentre ora qualcosa esiste.
bisogna dunque affermare che c'è un certo essere necessario. La terza via è la più potente, giacché la quarta e la quinta appaiono più lontane dall'avvistamento della contraddizione feconda [il divenire come tale -n.d.r.-]. Quando parliamo di aspetto dialettico della dimostrazione ci riferiamo all'esigenza di vincere quell'impazienza che non sopporta di trovarsi dinanzi ad un dato contraddittorio. Per cui si vorrebbe aggiustarsi il dato stesso, e non ci si avvede che se ciò potesse venir fatto sarebbe così tolta ogni possibilità d'inferenza metafisica (vol. II, p. 295).

La rigorizzazione protologica perseguita dal Bontadini nel 1965 e nel '73 è notoriamente collegata alla contestazione rivoltagli da uno dei suoi più dotati allievi, in seguito divenuto celeberrimo: Emanuele Severino. I cultori di metafisica ben sanno che questi nel 1964, con un articolo titolato Ritornare a Parmenide contestò la nozione tradizionale dell'essere diveniente e di riflesso il pensiero di Bontadini. Il maestro rispose all'allievo con l'articolo Sòzein tà fainòmena ("salvare i fenomeni"), avviando un confronto protrattosi per quasi vent'anni, pur senza che le diverse interpretazioni ledessero la reciproca stima dei due Autori. Severino dovette lasciare l'Università Cattolica e trovò cattedra a Venezia, donde si manifestò compiutamente la sua genialità filosofica.

Per riassumere la vicenda, ci si consenta di schematizzarne le tappe (Damiani, 2021):

a) Severino contesta la tradizione metafisica classica che con Platone e Aristotele avrebbe travisato il Principio di Parmenide ("l'essere è e non può non essere", e viceversa), culminando

nel passo aristotelico "È necessario che l'essere sia, quando è, e che il non essere non sia, quando non è" (De interpretazione); ad ogni ente, insomma, si applicherebbe il principio parmenideo;

- b) Bontadini richiama la constatazione del cambiamento evidente nell'esperienza e la contraddittorietà logica di questo;
- c) Severino risponde con un *Poscritto* in cui sostiene che l'esperienza non attesta il mutamento ma la sola presenza dell'ente, non il suo transito nel non essere (vedo una carta che brucia, il suo annullamento lo inferisco, lo penso, ma non lo vedo);
- d) con una Postilla Bontadini contesta almeno il divenire dell'apparire (dei fenomeni);
- e) intervengono soggetti terzi ad interpretare le due posizioni; riportiamo un giudizio a nostro parere equanime: "La critica di Bontadini <u>non</u> riesce a togliere la tesi di Severino, secondo cui l'autentica fenomenologia non attesta il divenire in senso d'annullamento. Ma B. ha delle ragioni per restare insoddisfatto, perché S. <u>non</u> ha fornito ragioni al variare dell'apparire" (Messinese, 1985).

Conclusione: la diatriba si manifesta incomponibile per la diversità dei due punti di vista circa il ruolo della filosofia: per Severino l'ultima parola spetterebbe alla filosofia astrattamente intesa, per Bontadini l'uomo ha natura imperfetta (che reclama una salvezza, religiosamente sperata) e la sua filosofia, coerentemente col nome, non può raggiungere la verità incontrovertibile. Al bisogno antropologico di verità si risponde col dialogo, procedendo ad oltranza, semmai, ma con la consapevolezza del proprio limite.

La figura e l'opera di Gustavo Bontadini sono state attualizzate in tempi recenti da nuove pubblicazioni e dalla ristampa di testi pregressi. Ne segnaliamo alcuni di particolare spessore per contenuto ed argomentazioni:

i) Berlanda, M. (2022). L'unica svolta di Bontadini. Dal fideismo attualistico alla metafisica. Vita e Pensiero.

Il volume sostiene l'attendibilità dell'interpretazione dell'attualismo proposta dal filosofo Gustavo Bontadini in gioventù; inoltre esamina l'itinerario del suo pensiero metafisico in una prospettiva di continuità.

- ii) Messinese, L. (2022). Il filosofo e la fede. Il cristianesimo moderno di G. Bontadini. Vita e Pensiero.
- Già impegnatosi nello studio degli autori di metafisica, l'autore, sacerdote e Professore ordinario presso la Pontificia Università Lateranense, affronta i due pilastri che reggono l'impegno teoretico di Gustavo Bontadini: l'affermazione della metafisica come opera della ragione e la scelta esistenziale della testimonianza cristiana cattolica. Fa chiarezza sui rapporti tra fede e scienza e sull'impegno del filosofo contro la de-ellenizzazione del cristianesimo, da Bontadini vissuta come una spoliazione del supporto razionale al messaggio cristiano.
- iii) Bontadini, G. (1995). Saggio di una metafisica dell'esperienza. Vita e Pensiero.

Pubblicato in prima edizione nel 1938, il saggio s'interroga sul significato razionale del vivere umano nell'orizzonte della coscienza, prima certezza del pensiero moderno. Coglie nell'orizzonte unitario dell'esperienza la base strutturale del problema filosofico e giunge all'idea dell'Assoluto come condizione inevitabile per fondare sia il pensiero umano, sia il divenire universale.

iv) Bontadini, G. (1996). Metafisica e deellenizzazione. Vita e Pensiero.

Scritto nel 1975, il testo colloca la metafisica classica sul nucleo essenziale del principio di Parmenide, che a confronto con l'esperienza del divenire postula il principio di creazione. L'Autore si confronta poi con la separazione del cristianesimo dal fondamento metafisico e, quindi, col rischio di una pratica religiosa soltanto esigenziale in chiave esistenziale, ma poco fondata razionalmente.

v) Vigna, C. (a cura di). (1995). Bontadini e la metafisica. Vita e Pensiero.

Volume collettaneo, si avvale dei contributi di tre generazioni di allievi del filosofo, tutti approdati alla cattedra universitaria. Mostra la metafisica come il luogo del confronto dialettico non solo del pensiero antico e medievale, ma anche della modernità. Si commenta il discorsobreve di G. Bontadini, che si incentra sull'essere di Parmenide, posto oltre l'unità dell'esperienza, per traguardare l'Intero.

vi) Sacchi, D. (2007). Lineamenti di una metafisica di trascendenza. Studium.

L'Autore, attualmente Professore ordinario di Filosofia teoretica in Università Cattolica, si interroga su una classica domanda teoretica: se il mondo dell'esperienza abbia o meno in se stesso la propria ragion d'essere. La risposta comporta il suo trascendimento, e quindi un impegno metafisico nel senso classico del termine. Richiede di decidere se l'Assoluto coincida o no con l'esperienza stessa e pone la distinzione tra immanenza e trascendenza. Il pensiero del maestro Bontadini è ripensato criticamente: si valorizza la contraddittorietà del divenire còlta negli anni Cinquanta del secolo scorso, quando il filosofo rinvenì contraddizione nel divenire se considerato originario e non nel divenire come tale (passaggio dall'essere al non essere e viceversa), come sostenuto da Bontadini nel '65 e nel '73. Il divenire come tale non imporrebbe di per sé la mediazione metafisica, posto l'adagio scolastico del "contra factum non valet argumentum" (Sacchi, 2007, pp. 66-74).

4. Il XXII simposio rosminiano

Un'occasione programmatica di rigorizzazione degli studi metafisici in lingua italiana si è data con la recentissima XXII edizione dei Simposi rosminiani, tenutasi a Stresa (23-26 agosto 2022), a cura del Centro Internazionale di Studi Rosminiani, dell'Università Lateranense e della CEI sul tema "Antonio Rosmini e le ontologie contemporanee". In occasione del convegno è stato

ripresentato e distribuito il *Saggio storico critico sulle categorie*, scritto nel 1846 da Antonio Rosmini, celebre sacerdote e filosofo cattolico, ostracizzato nella seconda metà del XIX secolo e riconosciuto beato nel 2007.

Tra le relazioni presentate, si segnalano due contributi di contenuto teologico ed uno che puntualizza le ontologie contemporanee. Per le citazioni puntuali sarà peraltro giocoforza attendere i testi scritti.

Don Giuseppe Lorizio è intervenuto sul tema "Oltre l'essere: l'urgenza di denominare Dio"; una prospettiva per contrastare il nichilismo imperante e la deriva della morte di Dio (Nietzsche). Dinanzi al Dio metafisico indicato soltanto come causa sui, l'uomo non può rivolgere preghiere suonare o danzare (come dice Heidegger) anche perché sfugge la sua relazione con Gesù. Occorre domandarsi come l'essere faccia il suo ingresso nella teologia (rivelata), propone il relatore. A partire del roveto ardente che parla a Mosè (Es., 3, 14) si considera la suggestiva interpretazione ebraica che valorizza l'espressione "Sarò colui che sarò" e la lettura di A. Schönberg che dà al divino la voce del coro; le successive parole di Dio potrebbero significare "sarò quello che tu saprai farmi essere per te". Nel Quarto Vangelo, che ambisce ad interpretare il Dio ineffabile veterotestamentario, troviamo un passo decisivo come pronunciamento del Cristo: "In verità vi dico, prima che Abramo fosse io sono". Il che autorizza ad ipotizzare per Gesù un ordine di esistenza al di fuori del tempo. Così l'ontologia si impone alla teologia rivelata (riflessione razionale sulla parola divina) e la orienta alla cristologia. Lorizio sostiene quindi l'opportunità di ridenominare l'Eterno, non solo alla luce dell'atto di essere, ma di quello dell'actus amandi, della nozione di gratuità che consente di pensare la creazione, la redenzione e il mistero della Trinità, come amore incondizionato (Lorizio, 2022).

Don Giulio Màspero, teologo dell'Università pontificia della S. Croce, propone l'elaborazione di un'ontologia sintattica (attenta al confronto tra le calibrazioni dei vari aspetti dell'essere). A partire da Gregorio di Nissa, contempla la relazione nella sostanza divina, superando la nozione aristotelica. Anche Platone, nel dialogo del *Sofista*, compiuto il "parricidio" nei confronti di Parmenide, pratica, secondo Màspero, una lettura varia della nozione d'essere, distinguendo tra ente sostanziale ed ente relazionale. Se peraltro Platone ed Aristotele sostengano in prevalenza un'ontologia semantica, i Padri della Chiesa si aprono ad un'ontologia sintattica: l'essere è relazione aperta attraverso il Cristo rivelato; Giovanni Damasceno contempla varie immagini significative della realtà: Cristo, il pensiero di Dio sul mondo, l'uomo immagine divina, l'immagine tipizzata, l'icona (il cui valore è sintattico, il fare memoria). Anche Rosmini, conclude don Màspero, suggerisce la teologia trinitaria, che tematizza il Cristo generato e rivelatore del Padre.

Paolo Valore, docente agli Atenei Statale e Bocconi di Milano, nonché alla Columbia University (USA), ha puntualizzato la "Riabilitazione della metafisica nell'ontologia analitica più recente". La filosofia analitica nordamericana passa attraverso tre fasi: rifiuto della metafisica, di pratica dell'ontologia, di recupero della metafisica, per esigenze della ricerca ontologica. Se Carnap rifiuta l'ontologia, considerandola insignificante, Quaine mostra che alla base del rifiuto dei dogmi ve ne sono due non discussi a sufficienza: la distinzione tra analitico e sintetico e la riducibilità di ogni concetto all'esperienza immediata (e per discuterli si dovrebbe praticare metafisica). Se già Leibniz aspirava a trovare un lessico specifico per la metafisica, oggi si tenta di elaborare un paradigma formale per definire "che cosa esiste", ricercando un lessico condiviso. I pensatori analitici non si domandano insomma che cosa siano le idee, ma se e come esistano.

In conclusione, l'ontologia indaga le categorie fondamentali dell'essere in quanto essere (con un'immagine potremmo dire che ridisegna l'albero medievale della realtà); da qui la sua contiguità di fatto con il *Saggio* sulle categorie di Antonio Rosmini. Come si determinano quindi generi della realtà? Formuliamo alcuni criteri: somiglianza (si pensi alla teleologia della kantiana *Critica del giudizio*); distinzione (es. vita/morte; morte cerebrale o cardio-polmonare – cfr. in merito gli esempi dialettici in Platone); utilità/importanza (ad es. le scienze biomediche – accostandosi alle ontologie regionali husserliane). Metodologicamente si propone ai cultori di ontologia di riconoscere consapevolmente le proprie supposizioni, a fronte di strategie alternative di ordinamento (praticare la *disclosure* sui criteri fondanti di un'ontologia).

5. Sviluppi della ricerca metafisica

Lo studio fin qui proposto ci autorizza da ultimo a proporre due piste di riflessione metafisica, suscitate in chi scrive dalla frequentazione parallela, benché rapsodica, di due testi classici: il *Saggio sulle categorie* di Antonio Rosmini, funzionale ad una metafisica di trascendenza, e l'introduzione a *L'essere e il nulla* di Jean Paul Sartre, suggestivo per un percorso metafisico di immanenza.

5.1 Il Saggio di Rosmini

Come P. Bayle per il suo Dizionario del 1695, anche Rosmini qualifica storico e critico il suo *Saggio sulle categorie*, ultimando il manoscritto nella tarda estate del 1846. Contestualmente aveva iniziato la *Teosofia*, per interromperla poi nella primavera del '48, preso dalle vicende politiche del Risorgimento italiano. Il *Saggio* fu pubblicato una prima volta nel 1883, anticipato da uno studio non favorevole da parte di Donato Jaia (Rosmini, 2022, p. 11). Nella prefazione introduce la

EMILIO MONDANI

definizione delle categorie: "Le classi ultime a cui si riducono tutte le varietà dell'essere concepibili alla mente umana" (Rosmini, 2022, p. 19).

Segnaliamo alcuni passi, fecondi per la riflessione ontologica, ancorché formulati in prospettiva storiografica:

Quello che trasse l'attenzione dei primi speculatori fu l'unità che tutto unisce, perché questo la mente cerca, ma si presentava sotto diversi aspetti specialmente per difetto del linguaggio filosofico (p. 23).

I primi due aspetti dell'unità nascono da due gradi di astrazione, cioè il puro e il sostantivato. Quindi l'uno e l'unità furono in principio confusi e per la stessa ragione furono confusi dai Pitagorici i numeri e le cose, come attesta Aristotele [...] pure se non li supponevano distinti, distinguendo implicitamente il numero astratto dagli enti reali (p. 25).

Platone spinse più avanti l'analisi perché si accorse che i soggetti reali dei numeri erano due, il puro spazio e i corpi, onde pose [a livello intermedio – ndr –] tra i sensibili e le specie, le cose matematiche, perpetue ed immobili (p. 27).

Il numero come idea elementare dell'essere è un'astrazione facilissima della mente umana (ma) venendo a considerare le cose singole si trovava in ciascuna una molteplicità di tal fatta che anche per essa sola si potevano così caratterizzarle (p. 28).

Ma quando considerarono i numeri come cause delle cose riformarono la dottrina e Platone finì di perfezionarla: si accorse che nel numero c'era qualcosa che non era numero (e senza cui) il numero non poteva sussistere (essendo un astratto nella mente), onde distinse l'uno dall'ente o anche dall'ente l'uno (singolo) e a quel fondo diede il nome di essenza (ousia) (p. 29).

I numeri pitagorici: finienti (finiti), indefiniti, finiti (enti), cause. E si dice che l'unione dell'indefinito con l'uno costituisca l'ente definito [...]. Che poi i Pitagorici riconoscessero necessaria una causa suprema che congiungesse il finito con l'indefinito, risulta da molti documenti (p. 31).

Critiche al sistema di Plotino:

i) la gran mente che si fa causa dell'altre, essendo generica e in potenza, è più imperfetta di una mente in atto; ii) non è spiegato come le menti inferiori possano avere un'esistenza a sé (p. 93).

Non crediamo che si possa accusare il sistema plotiniano di panteismo, ma le definizioni del primo Uno e della prima mente sono arbitrarie ed insufficienti ad esprimere la natura divina; in secondo luogo il Dio di Plotino, detto Uno, Primo, Bene, è un Dio imperfetto (e) non si può dire perfetto se non con un sofisma. L'Uno non appetisce (desidera) nulla e non conosce nulla, dunque è sufficiente a se stesso, non gli manca cosa alcuna (p. 100).

METAFISICA E ONTOLOGIA OGGI. IL CONTRIBUTO DI GUSTAVO BONTADINI

[Sull'anima Plotino, quasi dubitando, dice:] Per fermo a me pare (che) l'anima nostra non entra tutta nel corpo ma qualcosa sta nel mondo intelligibile, qualcosa poi nel mondo sensibile (*Enn.*, IV, 8, 3) (p. 107).

Critica ad Hegel:

Confuse l'intuizione e il verbo con la stessa idea, cioè il soggettivo con l'oggettivo, e attenendosi a questa volle trovare in essa ogni cosa. Onde i seguaci di Hegel lodano il loro maestro di logica rigorosa e non può negarsi che egli abbia procurato di render l'errore coerente a se stesso (p. 250).

Confondere l'idea col verbo, il concetto col giudizio, è lo stesso che confondere l'oggetto dell'intuizione con l'operazione soggettiva del giudizio (e), poiché l'operazione è reale, confondere il mondo ideale col reale. La dialettica per Hegel è il movimento dello stesso concetto (pp. 250-251).

Con questa scelta di passi ci limitiamo ad evidenziare la genialità di Rosmini sia nel ricercare le cause storiche del pensiero metafisico, sia nell'evidenziare gli errori o le aporie in cui incorsero alcuni autori.

5.2 L'essere e il nulla: una introduzione

Il pensiero metafisico dell'immanenza (sull'essere postulato come in grado di esprimere la ragione di se stesso) trova nel capolavoro di Sartre uno dei documenti di maggior rilievo e successo. Dall'introduzione (Sartre, 2013) estrapoliamo una quindicina di passi indicativi della prospettiva esistenzialista, notoriamente sostenitrice del punto di vista secondo cui l'esistenza precede l'essenza.

Il pensiero moderno ha realizzato un notevole successo col ridurre l'esistente alla serie di apparizioni che lo manifestano; la forza, per esempio, è l'insieme dei suoi effetti. Il dualismo di essere e apparire non deve trovare cittadinanza in filosofia (p. 11).

L'essere di un esistente è ciò che esso appare; al di là di sé non indica più un essere vero, perché si rivela com'è; correlativamente viene a cadere il dualismo di potenza e atto: tutto è atto; possiamo egualmente confutare il dualismo di apparenza ed essenza (p. 12).

La serie delle apparizioni è legata da una ragione che non dipende dal mio beneplacito (p. 13).

L'apparizione che è finita esige di essere superata verso l'infinito; la polarità di infinito nel finito si sostituisce a quella di essere/apparire (p. 13).

EMILIO MONDANI

Husserl ha dimostrato come una riduzione eidetica è sempre possibile, che si può oltrepassare il fenomeno verso la sua essenza; per Heidegger la realtà umana è ontico/ontologica (p. 15).

L'essere del fenomeno non può ridursi al fenomeno d'essere; il fenomeno d'essere è ontologico nel senso in cui si chiama ontologica la prova di S. Anselmo e Cartesio (p. 16).

Ogni coscienza è coscienza di qualche cosa: non c'è coscienza che non sia posizione di un oggetto trascendente (p. 17).

La coscienza di sé non è coppia; per non andare all'infinito essa deve essere un rapporto immediato di sé a sé. La prova è che i bambini, che sono capaci di fare un'addizione spontanea, non possono poi spiegare come ci sono riusciti. La coscienza preriflessiva rende possibile la riflessione; c'è un cogito preriflessivo che rende possibile quello cartesiano (p. 19).

L'essere del fenomeno risiede nel suo "percipi". [...] "Percipi" è passivo [...]. Che cos'è la passività? È relazione con un altro essere e non col nulla (p. 25).

Husserl introduce la passività nella noesi: la hyle, puro flusso del vissuto, materia di sintesi passive. Non può essere coscienza, altrimenti svanirebbe in trasparenza (p. 25).

La coscienza nasce rivolta ad un essere che non è lei; è ciò che chiamiamo prova ontologica (p. 28).

Certo potremmo applicare alla coscienza la definizione che Heidegger riserva al *Dasein* (essere che si fa questione del proprio essere), ma bisognerebbe integrarla così: "in quanto questo essere implica un altro distinto da sé" (p. 29).

La chiara visione del fenomeno è viziata spesso dal pregiudizio del creazionismo. La teoria della creazione continua, togliendo la *Selbständingkeit*, fa svanire la soggettività divina (p. 31).

L'essere è opaco a se stesso perché è ricolmo di sé, è ciò che è. L'espressione designa la sola regione dell'essere in sé (p. 32).

L'essere in sé no ha segreti, è massivo, non è possibile né necessario, l'essere in sé è (p. 33).

L'essere in sé non ci permette di stabilire e spiegare le relazioni con il per sé (coscienza?) Quale il senso profondo di questi due tipi di essere? (p. 34).

Come concludere? Le constatazioni e le domande formulate dal futuro premio Nobel della letteratura, e fin qui evidenziate, testimoniano in definitiva la freschezza della curiosità metafisica, che si ripropone a uomini e donne da Talete ad oggi.

Se poi ci lasciassimo interrogare dalla provocazione insita in un fatto recentissimo di cronaca, la beatificazione del papa Giovanni Paolo I (al secolo Albino Luciani, riconosciuto collegabile ad una guarigione medicalmente inspiegabile), recupereremmo anche la domanda sulla dimensione trascendente dell'Intero.

A ciascuno di noi la sua risposta...

Bibliografia

Abbagnano, A. & Fornero, G. (2006). Il Nuovo. Protagonisti e testi della filosofia (vol. 1). Pearson.

Berlanda, M. (2022). L'unica svolta di Bontadini. Vita e Pensiero.

Bontadini, G. (1971). Conversazioni di Metafisica. Vita e Pensiero.

Bontadini, G. (1995). Saggio di una metafisica dell'esperienza. Vita e Pensiero.

Bontadini, G. (1996). Metafisica e deellenizzazione. Vita e Pensiero.

Coviello, D. (2021). Schegge del Novecento filosofico (vol. 3). Rangoni.

Damiani, A. (2021). La controversia tra Severino e Bontadini: spunti e riflessioni. Filosofico.net. filosofico.net/bontadiniseverinocontroversia.htm

Lamanna, P. & Mathieu, V. (1971). Storia della filosofia del Novecento (vol. 4). Edmond Le Monnier.

Lorizio, G. (2022, 23 agosto). Ripensare Dio partendo dal suo essere amore. Avvenire.

Martucci, M. (2022). Gustavo Bontadini, La metafisica dell'esperienza. *CulturaCattolica*. https://www.culturacattolica.it/cultura/filosofia/contemporanea/gustavo-bontadini-la-metafisica-dell-esperienza

Masnovo, A. (2021). La filosofia verso la religione. Morcelliana.

Pagani, P. (2008). Masnovo, Amato. *Dizionario Biografico degli Italiani – Treccani* (vol. 71). https://www.treccani.it/enciclopedia/amato-masnovo_%28Dizionario-Biografico%29/

Rosmini, A. (2022). Saggio storico critico sulle categorie. Città Nuova.

Sacchi, D. (2007). Lineamenti di una metafisica di trascendenza. Studium.

Sartre, J.P. (2013). L'essere e il nulla. Il Saggiatore.

EMILIO MONDANI

Trincia, F.S. (2021, 31 luglio). La storia e la riattivazione dell'originario in Husserl: l'"origine della geometria". *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, a. 23, https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/francesco-saverio-trincia-05

Hugo Ball: Dada and the Critique of Modernity by Gabriel Badea*

ABSTRACT (ENG)

The purpose of this research is to sketch a lesser known face of Ball's personality, barely compatible with the most iconic image from his Cabaret Voltaire period. His thought reaches more complex areas than the Dada sequence, and his critique of modernity is not only an anarchist rebellion or a cult of the nonsense. Generally speaking, Ball stands against the destruction of the moral and religious traditions for the sake of modern values (Reason, Progress, Ego, Subject), accepted by suspending the critical thinking or by applying it only towards the past. As a result, his critique was set against the excessive nominalism of the modern spirit, whose direct consequences were the processes of alienation and objectification, the moral indifferentism, the obsessive affirmation of the Ego, exhibiting one's passions and interests, the imposing of the natural against the supernatural, and the confusion between material and real, which has led to imposing the material as the only ontological category.

Keywords: Hugo Ball, Dada, modernity, crisis, performance

Hugo Ball: Dada e la critica alla Modernità di Gabriel Badea

ABSTRACT (ITA)

Scopo della presente ricerca è prendere in considerazione un lato meno noto della personalità di Ball, difficilmente compatibile con la più iconica immagine del suo periodo legato al Cabaret Voltaire. Il suo pensiero raggiunge infatti aree più complesse del semplice scenario Dada, nella misura in cui la sua critica alla modernità non è soltanto una ribellione anarchica o il culto del non-senso. In termini generali, Ball è contro la distruzione della morale e delle tradizioni religiose a vantaggio dei valori moderni (ragione, progresso, ego, soggetto). Come risultato, la sua critica fu volta contro l'eccessivo nominalismo dello spirito moderno, le cui dirette conseguenze furono il processo di alienazione e oggettificazione, l'indifferezialismo morale, l'affermazione ossessiva dell'ego, che esibisce le passioni e gli interessi individuali, l'imposizione del naturale contro il sovrannaturale, infine la confusione fra materiale e reale che ha condotto alla riduzione delle categorie ontologiche alla sola materia.

Parole chiave: Hugo Ball, Dada, modernità, crisi, performance

^{*} Institute of History and Literary Theory "G. Călinescu", Romanian Academy

1. Preliminaries

Within the Dada movement, Hugo Ball is among one of the seven founding members and he occupies a special place. If in the most general sense, Dada is the equivalent of the aesthetic anarchism, the absolute nihilism, the violent denial, the cult of romantic irony, the amplification of the contradictions underlying modernization, for Hugo Ball these are included in a broader view, which delves more into the universal spiritual tradition. Through his ideas Ball acted against the scientism and materialism that characterized the Nineteenth century; one of his landmarks is the work of Kandinsky, *Concerning the Spiritual in Art*, and in his footsteps Ball believed that the artist through his art must lead to knowledge of the non-sensible on a separate path from rationalism and scientism. He regarded technical progress suspiciously, in the sense that with its advances he saw a pale attempt of animating dead matter (a point of view that was in contradiction with Tzara's).

In this paper I intend to dwell on the Cabaret Voltaire and Dada Gallery in Zürich moment, viewed from the perspective of Hugo Ball, who, unlike Tzara, was not interested in Dada becoming an avant-garde movement following the pattern of Futurism: "There are plans for a 'Voltaire Society' and an international exhibition. The proceeds of the soirees will go toward an anthology to be published soon. Huelsenbeck speaks against 'organization'; people have had enough of it, he says. I think so too. One should not turn a whim into an artistic school" (Ball, 1996, p. 60). In the beginning, Dada did not mean a total break from the cultural tradition based on the logocentric and conventional meaning of language. 1 Ball was more concerned with Novalis or Kandinsky's aesthetic mysticism, which in their anti-materialist creed, sought to transform art (word, sound, image) into a channel/medium for expression of spiritual realities belonging to the non-sensible. He tried to put into practice the intuitions of his predecessors through "the verses without words", through performances achieved with Emmy Hennings and other Dadaists. He was interested in the inner or spiritual resonance which could be achieved through sounds' alchemy, unusual juxtaposition with gestures, costumes and masks, believing that by returning to the primitive background, the deep state of anxiety that haunted Europe in the First World War years could have been overcome. The fact that he did not identify himself entirely with the Dada movement is confirmed by his conversion to Roman Catholicism and then by the works he wrote in his relatively short life (he died when he was forty-one).

Before the Dada moment, he had written plays inspired by the Expressionism (Die Nose des Michelangelo/ Michelangelo's Nose, 1907; Der Henker von Brescia/ The Executioner of Brescia, 1911) and after Dada, Zur Kritik der deutschen Intelligenz/ Critique of German Intelligentsia, 1919; a Journal/ Die

¹ For a similar case, in the Italian context, see Luca Siniscalco (2021).

Flucht aus der Zeit, 1927, a book on Hermann Hesse's work (1927), two novels (Flametti oder Vom Dandysmus der Armen, 1918; Tenderenda der Fantast, 1967) and an orthodox theological treatise dedicated to Saint Dionysius the Aeropagite, Symeon the Stylite and John of the Ladder (1923). In regard to his thought, Ball attaches great importance to the knowledge of the intuitive personality type, distinct from the rational one; one of his main arguments was that technology, seen as the powerful arm of reason, has become a force out of human thought's control. Given the importance of intuition at the expense of reason, results the aphoristic style, enriched with ellipses and paradoxes, laconic expressions, though Ball had a deep understanding of the philosophical and religious texts commented in his Journal.

His analysis aims at the essential, not the accidental, the truth, not the appearances, ethics to the detriment of aesthetics. Terms like beautiful and sublime cannot be found in his writing, which is equivalent to the fact that their experience is no longer relevant for the new modern subjectivity. In contrast, Tristan Tzara was far more interested in placing the Dada movement within the historical avant-garde, and this endeavor also had other important moments (Berlin, Paris, New York). Within the Dada-myth, Ball's influence was seen only on the level of his performances and not at the level of his spiritual search. It is not less true that, although it was influenced by both Nietzsche (he was his student in Basel and studied his iconoclasm in a dissertation) and the Anarchist Communist literature (Bakunin, Kropotkin), Ball rejected the aesthetic anarchism, the using of propaganda against art and its transferring into the field of politics. It must be said that unlike Ball, almost all the members of the Dada movement were involved in political activism through their affiliation to the Spartacist League, the surname of the German communist faction after the war. Their affiliation becomes obvious in their works, situating themselves far away from Adorno and Poggioli's desideratum of an autonomous art. If the Dada-Berlin favored the politicization of the aesthetic, the Dada-Zürich seems to be what Peter Sloterdijk has named the "existential avant-garde". The German philosopher sees in Dadaism a new significant stage in the evolution of the modern subjectivity, precisely a new awareness regarding the relationship between the self and the world:

Dada demanded from Existence an absolute simultaneity with the tendencies of its own time – an existential avant-garde. Only what is most advanced lives in the Time's first line: war as mobilization and self-disinhibiting; the most advanced destructive procedures even into the arts; anti-psychology, anti-bourgeoisie. It is the pathos of truth in this current to have the times in one's nerves and to think and to live in their rhythms (Sloterdijk, 1983, p. 716).²

² The translation of all the not-English sources quoted in the essay is due to the author.

Dada overpasses the limitations of an artistic avant-garde, isolated from the social, political and cultural milieu in which it manifests, only under particular auspices. Dada does not want to change the world through the "autonomous art" (condition imposed by Adorno and Poggioli), but to bring the strategies and the consequences of war (the newest product of Modernity) in the field of art. From a moral point of view, Sloterdijk situate the Dadaists "beyond good and evil", which sends us to the title of Nietzsche's work. Coincidence or not, Modernity owes to Nietzsche the possibility of exploring the aesthetic experience seen as a "powerful means to establish a new mythology as to what the eternal and the immutable might be about in the midst of all the ephemerality, fragmentation and chaos of the modern of life". This hypothesis is confirmed by a note from Ball's Journal, regarding the release from any moral constraint: "As Dadaists, we demanded that we had to seek out and prepare the young man with all his virtues and defects, with all his good and evil, with all his cynical and ecstatic aspects; we had to be independent of any morality..." (Ball, 1996, p. 79). But, looking back, he admits that this attempt was unsuccessful, because, unlike Rousseau, he does not believe in the goodness of the natural man: "For is natural childhood and youth divine? It is very unlikely" (Ball, 1996, p. 79). Instead, he admits that man becomes a moral being only when he makes part of society, obviously not in the sense of losing his Self or his individuality, but through a discipline of Ego's drives, depending on the moral standards which exists in that society. The problem which appears then is: who has the right to establish these moral standards? Ball thinks that religion could adjust this mechanism by limiting the Modern State's interests, which builds its legitimacy through the emergence and development of a false conscience, of a false idea of freedom, based on the confusion between vices and virtues, through the leveling of consciences, the glorification of physis against mythos, and the confusion between logic and logos. Then there is the narrow way in which Ball tries to avoid falling into two abysses: the evil of individualism and the evil of collectivism. The error that he sees when he looks back to the Zürich period is that he did not understood the trap of individualism, that man should situate himself beyond good and evil not only in relation with society, but also with his own drives.

2. The Crisis of Language

Hugo Ball was particularly interested in the relation between the self, the world and the language. Like many other modernist authors, his suspicion was the fact that the world, the group, the collectivity manifest their control over the subjectivity/individuality through language when used

³ "Modernity", wrote Baudelaire in his seminal essay *The painter of modern life* (published in 1863), "is the transient, the fleeting, the contingent; it is the one half of art, the other being the eternal and the immutable" (Harvey, 1992, p. 10).

as an instrument. In *The Lord Chandos Letter*, Hugo von Hoffmanstahl focuses on an extreme pessimism aggravated by the inadequacy between inner reality (subjectivity) and the external one, a relation mediated by language. Therefore, the main character lives a drama which characterizes modernity:

Now [...] the social edifice disintegrates; the unifying concepts of 'spirit' and 'soul' can no longer be uttered; the disappearance of its mysterious unifying centre has shut off entire areas of his personality and only rarely does he feel a 'flood of higher life' breaking through the crust surrounding him. Abstract concepts formerly real to him 'crumble in his mouth like mouldy fungi', while areas of social discourse become incredible. [...] Because the social order has proved factitious, its wisdom not worth knowing, he can no longer bother to compile an *Apophtegmata* (Sheppard, 1991, p. 325).

The solution foreseen by Lord Chandos was the future birth of a new language, that may become the ideal adequacy between word and image: "The language in which I might have been granted the opportunity not only to write but also to think is not Latin or English, or Italian, or Spanish, but a language of none of whose words is known to me, a language in which inanimate things speak to me and wherein I may one day have to justify myself before an unknown judge" (Hofmannstahl, 2005, pp. 127-128). These inanimate things that might lead to a different language, could be

a watering can, a harrow left in a field, a dog in the sun, a shabby churchyard, a cripple, a small farmhouse – any of these can become the vessel of my revelation. Any of these things and the thousand similar ones past which the eye ordinarily glides with natural indifference can at any moment – which I am completely unable to elicit – suddenly take on for me a sublime and moving aura which words seem too weak to describe (Hofmannstahl, 2005, p. 123).

In a similar way, Ball considers that the ideal towards which art may aim consists in the perfect superimposition amid word and image, realized in the case of the crucifixion of Christ: "The word and the image are one. Painter and poet belong together. Christ is image and word. The word and the image are crucified" (Ball, 1996, p. 66). What does it mean that the language became unnatural, that its contact with reality became so weak that it no longer represents this one? How can these problems be linked with the Subject's splitting specific to modernity? The Self (consciousness, the unconscious and the ego as a subject of reflection and the will of being), is suffocated by the roles imposed to the Ego by linguistic clichés, by absurd rules so it cannot establish points of contact with a reality that it can no longer influence, in the sense by which the Subject engaged in history may alter its course to his aspirations and ideals: "If the

aesthetic modernism contributed to the breaking of the Ego and of the classical system, it did not share less, together with all moderns [hence the avant-garde] the faith in a possible restoration of the Subject's unity, in a certain grandeur of man, even if it was rather in the order of the tragic" (Alexandrescu, 1999, p. 325). The breaking of the Ego or the subject's splitting can be understood as a differentiation between philosophers' traditional Subject (the Cartesian *cogito*, the Leibnizian monad, the Kantian noumenon, the Hegelian spirit), as subject of knowledge, and the Freudian ego, which is encompassing the conscious and preconscious and is eccentric to the subject.

The main problem for modernity was that the divinity occupied an overwhelming position in the economy of the traditional and the pre-modern ego, and after the fatal blows of Marx, Nietzsche, Freud, this place became a vacuum, thereby endangering the entire edifice of the mental functioning. A certain part of the artistic and literary modernism, including Dadaism, was very sensitive to the imbalance of the psychic apparatus, immediately translated into absurd and existential vacuum. The Freudian topic showed no particular importance to the traditional categories of knowledge (Reason, Will, Intellect), focusing instead on the irrational side of the psychic apparatus.

Even if it had an utopian side, which led to dramatic consequences, the moral revolution imagined by the Avant-gardes and the radical modernists actually aimed to restore the Subject's unity, under the face of a new Man and of an ideal society, of a new World. But all these attempts to restore the lost unity of the Subject have failed, either as radical political action, which led to the totalitarian regimes of the XXth century and to the armed conflicts between ideological blocs, culminating in tens of millions of deaths; either to individual solutions, such as regeneration of the subjective experience by opening the unconscious, in the case of surrealism; either by suspending the meaning and conventions, coupled with extreme linguistic skepticism, as in the case of Dada. These solutions have worked only on a particular time segment, offering some hope for a humanity frightened by the specter of a bloody war. But to invoke an image conceived by Kandinsky, one of Ball's mentors, "when one stage has been accomplished, and many evil stones cleared from the road, some unseen and wicked hand scatters new obstacles in the way, so that the path often seems blocked and totally obliterated" (Kandinsky, 1977, p. 4).

In a note from 1915, Ball meditates on the relationship between the thinking of one author (Proudhon, in this case) and the language used for its transmission to others. Starting from the stylistic peculiarities of the French thinker ("a fluctuating style that avoids substantives and shuns concentration"), ⁴ Ball discovers the problematic relationship which exists in this particular case:

⁴ "Proudhon, the father of anarchism, seems to have been the first to understand its stylistic consequences. [...] For once it is recognized that the word was the first discipline, this leads to a fluctuating style that avoids

"I do not think it is easy for a consistent anarchist to achieve harmony between person and doctrine, between style and conviction. And yet ideals should be identical with the person who advocates them: the style of an author should represent his philosophy, without his expressly developing it" (Ball, 1996, p. 23). This quote anticipates the linguistic experiments from the Cabaret Voltaire period, realized as a protest against the imposing of discipline once with the process of the construction of meaning, of the interiorizing of the social practices together with the practice of the language, according to the Saussurean later distinction langue/parole. The syntactical disintegration is the renouncing to the semantic dimension of language, not as pun or satire, but in a state of high consciousness. Even if it does not appear explicitly mentioned in his *Journal*, the deconstruction of language can be also seen as a ratio of forces between the thinking of the negative type and the one of the dialectic type, respectively the way in which the avantgardes are inscribed in this stream of negative thinking. Thus, the construction of meaning can be seen as a synthesis between the hypostasis of the modern subjectivity and the limits of language, or as an inscribing place for a semantic utopia, a synthesis between language's form and the teleological elements of a spiritual *Stimmung* (Cacciari, 1976, p. 157). The main problem is that the subjectivity is also made through language, and the Dada linguistic experiment proposed itself to signify this very crisis of the modern subjectivity.

Ball saw very promptly this constitutive violence of language, superposing the intuitions of anarchist authors (such as Proudhon, aforementioned) with the later effects of these linguistic practices in the case of destructions and the loss of human lives during the first World War: "If language really makes us kings of our nation, then without doubt it is we, the poets and thinkers, who are to blame for this blood bath and who have to atone for it" (Ball, 1996, p. 29). In a work of synthesis on the philosophy of language, André Jacob identified two of its main dimensions (the repressive side and the expressive one), insisting on the first one especially: "Its form is doubly binding: as submission to grammatical *rules* and mostly as conformity to social *norms*" (Jacob, 1976, p. 292). Thus, language is not just an expression of Reason, governed by the same principles of economy, clarity, concision, order etc., it is also a field of manifestation for the symbolic violence, and of individual or collective passions or interests:

As well as thought is obtained only through a "work" of language, the "dialogic" blooming of language results only due to a progressive and difficult decreasing of violence. The fact that language bathes in passion before appearing homologous to Reason, it is something out of which the interindividual life gave much examples for long time, inasmuch as the political life (Jacob, 1976, p. 292).

substantives and shuns concentration. The separate parts of the sentence, even the individual vocables and sounds, regain their autonomy" (Ball, 1996, p. 22).

Returning to Ball's case, the rejection of language must be understood implicitly also as a rejection of the ideology, and "lantgedichte" can be seen as a praxis of his ideas exposed in the book Zur Kritik der deutschen Intelligenz. Ball thought continuously about the relationships between the individual and the collective, between the subjective conscience and the cultural environment in which it is forming; henceforth it results the problem of freedom subsumed to the ancient ideal of self-knowledge: where can be found the authenticity of this Ego shaped by the strong currents of education and culture, literature and politics?

His intuition was that the birth of the subjective conscience is conditioned by the interiorizing of the violent order of language, a pre-conscious process, which is beyond the representation of reality in the categories of the dualist thinking type (a more visible phase through which the language becomes the instrument of a certain ideology). So, his "phonetic poetry" can be understood as a face to face disposition of the subjective conscience with its own forming process, with the dissolution of the linguistic structures and the arbitrary regrouping of the phonemes so that the subject can experiment a way out of the codified limits of representation and can begin an approach of all that it is not the sum of those roles imposed to the Ego. This phase of dissolution of the social ego (Self) can correspond to the anarchic phase of Ball's life, completed with his conversion to Catholicism. After this, it follows his interest in Christian mysticism, magic and demonology, a period of seclusion and search of silence understood as a means of mediation in order to understand the divine language.

From his disposition for intuitive knowledge, it results a paradoxical aspect of Ball's personality, his equal proportionate interest for anarchism and Christian mysticism, two areas that apparently cannot intersect on any plan. The only common elements that can be glimpsed are the utopian side, which propose to resolve the contradictions and the injustice of the "real" world on an ideal plane, as well as promote the subjective experience from the individual/collective relation: "Utopia wants speech against power and against the reality principle which is only the phantasm of the system and its indefinite reproduction. It wants only the spoken word; and it wants to lose itself in it" (Baudrillard, 1973, p. 145).

Ball presumed that language has first of all a social function, that it can become an obstacle for inner freedom which it may transform in a simple illusion. His critique directed towards the abusive use of language by the official propaganda and the amoral and cynical journalism, is a direct consequence of the horrific events that were witnessed during the war.—Concepts like country, heroism, sacrifice, honor were suddenly perceived as simple abstract notions in the name of which millions of people died, and his solution and other Dadaists' was the destruction of the commonly accepted social sense and the invention of the verses without words. So, it was about a process that brings the destruction of the meanings which were built inside the language

by the state and authority so that people would easily accept the required sacrifices in the name of the war. From this perspective, Dadaists can be seen as ethical revolutionaries, a distinctly different type from the social revolutionary like Lenin, who was in Zürich at that time. For a better understanding of the figure of the ethical revolutionary I would give two examples. The first regarding Viennese modernity, and especially the figure of Schönberg: "Like Loos a moral rather than a social revolutionary, Schönberg leveled his critique not against the social system, but against its self-deceiving culture, its illusion of order and the screens of beauty that sustained it" (Schorske, 1979, p. 358). For Wittgenstein, however, ethics is transcendental because people do not conduct themselves after ethical principles. Thus, the ethical revolutionary tries to bring in front of the society these principles, mainly through his art and his critique so that people should follow them.

Sorin Alexandrescu identified two main directions in the case of modernism: an aesthetic one, associated with liberal modernity, represented by names such as Proust, Valéry, Gide, Joyce, Pound, Kafka, and an ethical one, which includes the principles of the aesthetical one on a more complex level, interested in a certain non-institutional spirituality, with a more ecumenical character. Facing these two, the historical avant-garde occupies a distinct position, due to the fact that most of its members are taking extreme-left political positions. But Ball's position is an equivocal one, because although in his youth he was a sympathizer of anarchist thinkers (Bakunin, Kropotkin), in the second part of his short life, he returned to a strict Catholicism.

A second feature through which the avant-garde distinguishes itself from the ethical modernism, is the rejection of art as an institution, defined by its autonomy compared to other social practices, aestheticism, unity of the work of art (Alexandrescu, 1999, p. 322). An author like Werner Hofmann asserts that Dadaism is a deviation from *Jugendstil*, a reaction against the false objectivity of *realism*, but a deviation with *anti-aesthetic* features.

If the expressionism of the end of the century, which dreamt about a total artwork, wanted to aestheticise and to give form to all the particles of the surrounding world produced by man, and in this manner to dissolve the mere existence of the artwork in the sphere of the object of consumption, Dadaism aimed at the annexation of the pre-existing reality, not gilded, in its entire accidentality, unpredictability and banality (Hofmann, 1977, p. 157).

From another point of view, what links can be established between Ball's anti-war activism and the destruction of the semantic bonds, of logic and syntax of the language? Was the destruction of language an effect of his fascination with anarchism? In fact, as a very receptive reader of Kandinsky's work *The Spiritual in Art*, Ball aspires that his poetry addresses to that "interior sound" or "inner ear", avoiding the mediation of language. Abstract painting had already

achieved this leap by not accepting any longer the representations of the so-called "realism" of the objects from the environment.

The image of the human form is gradually disappearing from the painting of these times and all objects appear only in fragments. This is one more proof of how ugly and worn the human countenance has become, and of how all the objects of our environment have become repulsive to us. The next step is for poetry to decide to do away with language for similar reasons (Ball, 1996, p. 55).

By analogy with the evolution of modern painting, its purpose was the disappearance of the author's figure from the frame of the language so that the meaning of the text, understood as the adequacy between language and reality, should reflect the crisis of this relationship. Perhaps Ball noticed the illusory power of language, which could create artificial realities, through which the monstrosities of the "real" world could have been camouflaged. Thus, the destruction and the reconstruction of language were a necessary process that actually operates on reality, firstly on the subjective level, internalized through language, and secondly, on the "objective" layer, built and experienced on a social level. The Dadaist defiance anticipated the future developments in the philosophy of language, a vast field of reflection inaugurated by the work of the Vienna Circle and Ludwig Wittgenstein. Regarding language, Ball's problem could be summed up as it follows: the bond between word and image is essential for the development of the individual conscience and to every word designating an external reality there must be corresponding an inner image, thus, from the myriad images resulting the universe of imagination. The problem is that language has become a social organ first of all, therefore within the langue de bois the words are being deprived of internal images: "The objects of our environment that are inside us are only images that we like to think we can replace or obliterate at will. But the images are the objects themselves, even if the objects are not just images. As respect for language increases, the disrespect for the human image will decrease" (Ball, 1996, p. 76). In other words, the increase of the respect for language is not equivalent with its purification from stereotypical formulas, lacked of any inward resonance. Language has become a social practice to some degree, suffocated by conventions and dead letters. By consequence, Ball claims that we ought to abandon such a useless tool:

Language as a social organ can be destroyed without the creative process having to suffer. [...] Language is not the only means of expression. It is not capable of communicating the most profound experiences.[...] The destruction of the speech organs can be a means of self-discipline. [...] In these phonetic poems we totally renounce the language that journalism has abused and corrupted. We must return to the inner most alchemy of the word, we must even give up the word too, to keep for poetry its last and holiest refuge. We

must give up writing secondhand: that is, accepting words (to say nothing of sentences) that are not newly invented for our own use (Ball, 1996, pp. 76-77; 71).

The order of language, its display in a discursive form according to logical and syntactical principles, presuppose the objective reflection of the external unfeigned reality at a first level, but, on a secondary level, the real stake is the consistent repetition of the authority which manifests itself as an individuality and an Ego behind this discourse: "The commentary-principle limits the chance element in discourse by the play of an identity which would take the form of repetition and sameness. The author-principle limits this same element of chance by the play of an identity which has the form of individuality and the self" (Foucault, 2004, p. 15). From this perspective the Dadaist verses without words can be seen as a suspension of this Ego or discursive instance, as an authority which produces a discourse. Within the framework of the techniques of reproduction and multiplication of the power structures, language occupies a central dominant place, and in this way Dada anticipated the later theoretical developments proposed by Michel Foucault.

Returning to the semantic utopia of language, the historical moment of its apparition as theory and its subsequent evolution, must be mentioned. Having its origins in the Enlightenment, in the same time period as the birth of linguistics as a modern discipline, it began with the premise that language is an immediate mediator with an ontological function between thinking and external reality (Mancinelli, 1978, p. 21). But the ensuing evolution demonstrated that there is no causal reaction between language and objective reality, but only between language and thinking. Prior to the Dada moment, this rupture was detected by authors like Hugo von Hofmannstahl (The Lord Chandos Letter) and Robert Musil (The Confusions of Young Törless). Hofmannstahl brightly intuited the false pretension of the Enlightenment according to which language governed by clear and immutable rules is expressing the external and objective reality: "For Hofmannstahl [...] the crisis of language is the crisis of thinking, of conscience that does not succeed to give order for the results of experience" (Mancinelli, 1978, p. 23); "Hofmannstahl intuits [...] that the experiences received in his mind are not disposed according to an order of values, but are aligning to a single plan, or are overlapping outside of a scheme of thinking, for which nothing is more important than another thing, neither valid, neither truer" (Mancinelli, 1978, p. 21). If language can reflect only this crisis of thinking, then the solution, felt as necessary by more and more authors starting from the beginning of the XXth century, was the creation of a new language, which would overpass the crisis of the knowing subject's metaphysics from that period. The obsolete formulas, the clichés devoid of substance, bourgeois hypocrisy and mercantile character, all these should have made room for new linguistic methods and formulas, keeping pace with developments in

the scientific domains of the epoch. The thesis of Enlightenment was that the principles of order and hierarchy are both to be found at the level of thinking and objective reality, and also on the plan of language, so that the relations between the three plans cannot be lacunar or incomprehensible. Modernity instead has questioned this pure rationality of the knowing subject, reflected in the plans of objective reality, which become clear and intelligible through the mediation of the language governed by the same dogmatism of rationality. So, for modernity the unity and coherence of the knowing subject cannot be sustained anymore, but we can only speak about a fragmentation due to the incomprehensible and irrational parts. The definition of subject is made according to its position in relation to some hypostases of objective reality. As result, the demands for the new language were that it should reflect/mirror the loss of the subject's unity, as well as the crisis of thinking as a result of disposing of a hierarchy and a center according to which it should order its experiences. The inadequacy or incongruence between the experience lived on the inner, spiritual level and its expression through language, is felt as a real existential trap by the teenager Törless, a character found in a perpetual seeking of the self. Trying to communicate his experiences and his dilemmas to the others, he feels the artfulness of the language built on the foundations of the so-called sensus communis, but which in fact levels the depth of the subjective experiences through the equivocal formulas, emptied of substance. Törless feels that he is using words which are not his own, that he is spoken by language:

It occurred to him that once, when he had been standing with his father, looking at one of those landscapes he had suddenly cried out: "Oh, how beautiful it is!" – and then been embarrassed when his father was glad. For he might just as easily have said: "How terribly sad it is". It was the failure of language that caused him anguish, a half-awareness that the words were merely accidental, mere evasions, and never the feeling itself (Musil, 2003, p. 182).

Facing this crisis of language, Ball and other Dadaists chose the rejection of a language which pretends to reflect reality, but in fact that falsifies it most often. From this results the irony, the non-sense, the verses without words, the babble, the simultaneous poetry, the negro verses, all these for the humiliation of the daily/usual language. Unlike the Dadaist solution, Torless tries to solve the aporia of the language through a specter of methods which converges on a certain focal point: the cultivation of a brute sensoriality, the seeking of the depths of the Self through the limit-experiences, to which adults' languages cannot reach, attention's concentration to the dynamic of the stream of consciousness, the seeking of the *quid* which theoretically is to be found in every individual, alternatively called soul or character, and situated beyond thoughts, decisions and acts.

3. The Crisis of modern subjectivity

But how to interpret Ball's notes regarding the disappearance of the human figure from the modern painting or on the effect produced over the carrier's states of consciousness by putting a simple mask? Without making reference to the new theories that were emerging in psychoanalysis, Ball still records very accurately the transformations of subjectivity during modernity, a certain weakening of the self-awareness, which occurs, paradoxically, with the rise of individualism and the collapse of metaphysical tradition, or in other words, the unity of Being and thinking (Touraine, 1992, p. 143). According to Luc Ferry (1991), in the case of modernity the work of art becomes an expression, a manifestation of subjectivity, an affirmation of individual experience to the detriment of the traditional paradigm, which compels allegiance to a canon of representation. The formal innovation and the cult of the new become the guarantees for the existence and affirmation of this new subjectivity, in which the historical avant-gardes are the visible manifestation of the process rooted in the social unconscious. The case of Dada is the limit or the culmination of this process because it not only breaks with the cultural tradition and historic heritage, but it was even more - a process of destruction of the social meaning and conventions regarding the nature and significance of art, the relationship between the language and reality - subjective and objective, individual and collective. The major aim of Ball and other Dadaists was to shed light on the instances of modernity's false consciousness, its character of construction situated at the crossroads of political, economical and cultural planes: "For modern thinking, conscience is always a false conscience" (Touraine, 1992, p. 263). For Ball, the goal is to reveal the illusory character of the modern ego, reflected in personal and selfish interests, a hypocritical cult of beauty, nostalgia after an idealized historical past, and beyond all these traits, the pragmatic and mercantile character of the bourgeois. The main thesis of Luc Ferry's book is the following:

While among the ancients the work of art is conceived as a microcosm – authorizing to think that outside of it, in the macrocosm, an objective, or better, substantial criterion of Beauty exists – it is given meaning among the moderns through reference to subjectivity, finally becoming, for contemporaries, the pure and simple expression of 'individuality': an absolutely singular style which does not see itself in any way as a mirror of the world but rather the creation of the world, the one within the artist acts (Ferry, 1991, pp. 14-15).

This process is very visible in Ball's conceptions on art, poetry and language, a modernist discourse *par excellence*, built on the tensions between inward and outward, subjective and objective, and in which the work of art becomes a mark of the intersubjectivity. Referring to the

evolution of abstract art, Ball observed that it conquered its own background tonality, which means an autonomy in relation with other domains of the social system (life); on its footsteps, poetry should also aspire to a detachment from the schemes of the daily (common) language used in journalistic and propagandistic media. Unlike Ferry's scheme of interpretation, which unifies the field of art history in relation to an absolute and external Beauty, which is characteristic for the classical Antiquity and Renaissance, respectively, a Beauty conceived of as an expression of the modernist subjectivity, internal and relative, Ball is almost never preoccupied by the aesthetic aspect of art but by the reflection of the ethical dimension of the existence through it. On the other hand, the modern individualism is rising on the conscience's horizon in the moment in which the idea of an objective reality fades, a reality which offered until then the ideal model of the structuring of the human society (according to hierarchical, immutable and finalistic principles). Through Dada performance and secondly through his religious conversion, we can affirm that Ball protests against the social and cultural Super-Ego which dominated that age. References to this Freudian topic don't appear in his Journal, albeit Ball had an astonishing intuition when he spoke about the plurality of the Egos from within a certain Subjectivity: "There are people who cannot bear to give up their Ego. They imagine that they have only one specimen of it. But man has many Egos, just as the onion has many skins. It is not a matter of one Ego more or less" (Ball, 1996, p. 29). In other words, the Ego is mainly made by accidents, apparently part of a Bildungsroman, but without the strength to ever reach and satisfy that Ideal of the Ego, because of its inessential character. Ball's aim is to overpass this armor made by the social roles, the arbitrary imperatives, the balance of forces, the collective's domination over the individual. In his Journal there are many places where he names this genuine essence of the Ego: "The most tender, innermost being of man must be very sensitive; but it is without doubt also very wonderful" (Ball, 1996, p. 29). But Ball's position is more complex than one of a simple praise for individualism and violent rejection of tradition, understood only in its negative dimension. He understands that the feature of modernity is the monstrous affirmation of the Ego, unlike other historical ages in which for example an artist did not have the inclination to put their name on their work. Ball realizes even a critique of individualism: "The emphatic Ego always has interests, whether they are greedy, domineering, vain, or lazy. It always follows appetites and instincts, as long as it does not become a part of society: Renunciation of interests means renunciation of one's Ego" (Ball, 1996, p. 90). He is an avid opponent of psychologism, in that it is the attempt to limit the development of the dynamic of human personality (conscious and pre-conscious) through the suppression of the conscious will, of the religious free-arbiter, of the inscribing in a process of historical development. The freedom of will, the opposition between the Ego and the world, the relations between individual and collective Ego were very important themes for Ball,

which did not accept what he called "the excessive nominalism of the modern times", the intentionally confusion between *logos* and *physis*. To what extent is the Ego engaged or projected in language? I have already said that Dada means the renouncing to the semantic utopia of language or from a Wittgensteinian perspective – a game with its limits. But this perspective does not include Ego's relation with the language either, the ways in which the two entities are coalescing, through which the Ego is rooted or inscribed in language and its self-recognition are conditioned by the structuring principles of language (syntax, order, difference).

Returning to the interpretation of the Dada movement according to the principles of abstract art and knowing Kandinsky's influence on Ball, it must be remembered that abstractionism did not mean only the release of art from the concrete reality, but also, in the same time, a disengagement of the Ego from the process of representation, a suspension of the social skin of the Ego: "Pure composition, as abstract as any natural tendency as much as the approach perspective of the Ego" (Cacciari, 1976, p. 156). In the same manner, it does not exist an objective language, external and immutable, but only different tonalities/usages/methods through which the Ego is engaging with language, the result being rather a synthesis between "its form and the teleological contents of the spiritual *Stimmung*" (Cacciari, 1976, p. 158).

From this point of view, the Dada and the Abstractionism can be seen as divergent methods of knowing the Self, through a type of negative thinking: the suspension of meaning, the assault on the limits of language, and the aim to find what the Ego can be after the disintegration of the intersubjectivity. This approach is parallel with the psychological method, the one that tries to reconstitute and to interpret the original meaning which governs the human psyches by establishing dialectical relations between the Ego and the world, between what is inner and outer, by surprising its dynamics especially in its moments of crisis.

4. Hugo Ball on performance

Until now we have seen the two main themes that shaped the crisis of modernity from the beginning of the XXth century; thus, it is expected that they should appear also in the forms through which these transformations of modern subjectivity are reflected: art and literature. I propose that Ball's idea of performance finds its origin in the problematic core of the crisis of language and of subjectivity, having an intensity of how they were lived and perceived in that time. Ball's *Journal* remains a very important source, with the help of which we can retrace the context in which the performances during the Cabaret Voltaire period took place. Therefore, we have access to testimonials with regard to the strong cutting-edge elements introduced by the Dadaists. what back then were called cabaret or public representations. We find how the poems

without words, the simultaneous poem, the disharmonious songs appeared. For Ball this was not the first experience. Together with Huelsenbeck, he organized an Expressionist soirée in commemoration of fallen literati, at the Harmoniumsaal in Berlin in 1915. Regarding Huelsenbeck's joining of the Zürich group, we can read: "He pleads for stronger rhythm (Negro rhythm). [...] Polydirectional, syncopated rhythms are taken to be reflective of modern fragmentation and alienation and inscribed as metaphors for (cross) cultural shifts and exchanges" (Ball, 1996, p. 51). In this way, we can link the Dadaist sound poetry to "the futurist music". Early records of Futurists and Dada artists could be seen as "sound poetry": both movements used non-sense words obtained by mixing different phonemes, words which were chosen only for their musicality (Marinetti's Zang-Tumb-Tuumb, Hugo Ball's Karawane); also, they took different sounds from the environment (natural and artificial), forming a rhythmic bed on which they were laying different human voices (primarily, Marinetti reading his poems), and this procedure was called - "radio sintesi". Also, they saw music as a spatial construction similar to a house; creating music as a construction which encloses silence behind his walls. Luigi Russolo wrote in the manifest The Art Of Noises (1913): "At first the art of music sought purity, limpidity and sweetness of sound. Then different sounds were amalgamated, care being taken, however, to caress the ear with gentle harmonies. Today music, as it becomes continually more complicated, strives to amalgamate the most dissonant, strange and harsh sounds. In this way we come ever closer to noise-sound" (Russolo, 2019).

In a similar way it should be mentioned that during the Cabaret Voltaire performances, Ball was using the piano not as a harmonic instrument, but as one of percussion. On the other hand, Hugo Ball states that he felt the closest to Marcel Iancu, the posterity retaining that it is due to him that Dada created a less anthropological and memorabilia/museum-like rapport with the masks. Ball wrote about the force of the mask in a *Journal* entry in 1916:

We were all there when Janco arrived with his masks, and everyone immediately put one on. Not only did the mask immediately call for a costume; it also demanded a quite definite, passionate gesture, bordering on madness. [...] What fascinates us all about the masks is that they represent not human characters and passions, but characters and passions that are larger than life. The horror of our time, the paralyzing background of events, is made visible (Ball, 1996, p. 64).

Ball's enthusiasm for the masks created by Iancu can be linked with another sign or symptom of the modern art, the disappearing of the human face, according to the classical way of representation. His intuitions are confirmed by the historian of religions, Mircea Eliade, who wrote on the function of the mask: Whether ritual, funerary, or for any spectacle, the mask is an instrument of ecstasy. He who wears one is no longer himself, since he is projected beyond his personal temporal identity. He becomes "other", even when the mask is his own portrait. The mask's capacity for existence on another time level perhaps explains its dual function: alienation of the personality (ritual and theater masks) and preservation of the personality (death masks and portraits) (Eliade, 1985, pp. 70-71).

Ball observed the obliteration process of the human face from the modern consciousness (see above, p. 68), and this should be a model also for poetry, to stop making sense through "the verses without words". Regarding the word-images, it should be added that at least in the case of Ball, combinations were not accidental, but some based on musicality and their resonance; for example, he notes that some spectators at Cabaret Voltaire have testified that certain words haunted them even after four or five days after the performance. Thus, we can say that Ball privileged the suggestive element (*Einfühlung*) at the expense of the semantic one.

I have invented a new genre of poems, *Verse ohne Worte* [poems without words] or *Lautgedichte* [sound poems], in which the balance of the vowels is weighed and distributed solely according to the values of the beginning sequence. I gave a reading of the first one of these poems this evening. I had made myself a special costume for it. My legs were in a cylinder of shiny blue cardboard, which came up to my hips so that I looked like an obelisk. Over it I wore a huge coat collar cut out of a cardboard, scarlet inside and gold outside. It was fastened at the neck in such a way that I could give the impression of wing like movement by raising and lowering my elbows. I also wore a high, blue-and-white-striped witch doctor's hat (Ball, 1996, p. 70).

We must notice the major contrast between the rigidity of the costume, Ball's captivity in several geometrical forms and the extreme freedom of the poetry, unbound from the rigor of the ordinary and journalistic language, decrepit and abhorred formulations despised by Ball. On the other hand, he was extremely aware of the very strong connection between word and image, of the interior image that the sonority of a certain word produces in the human spirit alike to the impressions produced by rhythm, color, light. Kandinsky wrote as well about this power of the word in his work *Concerning the Spiritual in Art*.

The protest against art as an institution manifests itself especially at the level of practice. The realization techniques of the Dadaist collage and photomontage brought into discussion the already established aesthetic values in the fine arts: originality, uniqueness, autonomy of artistic production, the value of individual touch and craft, the traditional idea of creativity and its mimetic fundamental function in the case of all arts. As a result, Dadaism did not create a total work of art, it had an anti-aesthetic character, implicitly through the fact that it intensely

politicized the aesthetic act, with the goal of deleting the differences from other social practices. In a similar way, for Jean-Francois Lyotard, the avant-garde means to experiment and to research, to question the realism "which can be defined only by its intention of avoiding the question of reality implied in the question of art" (Lyotard, 1997, p. 7).

Relative to the protest of Dada movement against the institutionalization of art, there can be two major stages distinguished: the first is equivalent with the entire rejection of the cultural system, in its utopian moment in Zürich; and the second being the Berliner stage, which requires specific attention. The Dadaists from Berlin intended to use the new media as a response to modernity. When conceiving the messages of the works of art and happenings, they use exactly what characterizes modernity: new technologies, mass-media, mass culture etc. The materials used for the photomontages and installations are the objects and the images themselves which flood daily existence in the flux of modernity. Through their manifestations, they mock modernity when they appeal to the traditional oil painting technique as it was still the case of expressionism. From this prospect, Ball seems trapped in the anti-modern paradigm which looks with suspicion at the gradual abduction of the world by the technological paradigm.

Ball's apprehension regarding art is marked by the opposition between the demonic and divine so that his thinking is impregnated with dualism. He understands/interprets the modernization process as an assault of the *physis* over the *mythos*, of the technology over religion: "Technology versus myth' was the slogan here, harsh and threatening. An alternative concept was offered: a rebirth of one *physis*, seen in the light of the ancient world – sport, hunting, movement. The discordance between technology and myth, between machine and religion, must be firmly abolished in favor of the patented achievements" (Ball, 1996, p. 4). His vision is critical, but distinct from the futurists' one, in spite of the fact that he maintained a correspondence with Marinetti and he was interested in the innovations of the Italian avant-garde. Regarding the hegemony of reason, Ball and Ernst Bloch "saw in the mechanized destruction brought on by the war the power of rationalization gone mad. They both saw theology and history as inseparable discursive fields" (Freeman, 2006, p. 226).

Related to the simultaneous poem as a performance made by Tzara, Janco and Hueselbeck during the nights at Cabaret Voltaire, Ball writes down the opposition between the human voice and the noise of the modern world that aggress the spirit which expresses itself through the human voice.

The simultaneous poem has to do with the value of the voice. The human organ represents the soul, the individuality in its wanderings with its demonic companions. The noises represent the background – the inarticulate, the disastrous, the decisive. The poem tries to elucidate the fact that man is swallowed up in

the mechanistic process. In a typically compressed way it shows the conflict of the vox humana [human voice] with a world that threatens, ensnares, and destroys it, a world whose rhythm and noise are ineluctable (Ball, 1996, p. 57).

In his *Journal* and other writings, Ball reflected in a relatively complex manner, which blends the lucid analysis with irony, the paradox with skepticism over the major themes that define the ascension of modernity: the birth of a new subjectivity; the occurrence of a new temporal reified model; the installment in the center of the modern world of an instrumentalized reason that tends to impose its hegemony over all planes of the existence; the advent of "a false consciousness of modernity". The birth of this new subjectivity is heralded by the mutations suffered at the level of artistic expression: the crisis of the language, the abandonment of the classical perspective in painting, the changes that occurred in the representations of the human figure, the pervasion of noise and syncope in music.

The fact that he perceived with worry these symptoms is reflected in the brief period of time, not even eight months, he was involved with Dada in Zürich. At the same time, he closely observed the emergency of a new temporal model, instrumentalized and reified, belonging to modernity in particular. In fact, the title of his diary reflects his efforts to avoid this time which leads to the alienation of subjectivity, to its captivity, to rigid frameworks of experience.

5. Conclusions

Unlike his younger fellows from Cabaret Voltaire, Hugo Ball arrived after a short Expressionist stage, spent in the company of certain playwrights (Herbert Eulenberg and Franz Wedekind) and in Max Reinhardt's theatrical company. Moreover, he belonged to the generation dominated by the so called *Kulturpessimismus*, being fully aware that the language of art must internalize and express the profound crisis lived throughout Europe of that time. He was not only interested in anarchism, which he considered a utopia; but one might say that he had an existential project, and Cabaret Voltaire was the moment in which he found himself in that existential avant-garde identified by Sloterdijk. All the novelties brought inside the performances realized by the other Dadaists were solutions found at the end of long interior searches, reflected in his *Journal*.

The first aim of this article was to demonstrate that the expressionist, Dadaist and religious stages of Ball's life were not divided by fractures in his thinking, but all together were part of his existential project.

GABRIEL BADEA

The second aim was to underline the idea that while for Wittgenstein and the Vienna Circle, the crisis of language was a gnoseological problem, the Dada approach was different, celebrating through satire and paradox the birth of a new form of subjectivity.

Bibliography

Alexandrescu, S. (1999). Privind înapoi, modernitatea [Looking back, modernity]. Univers.

Ball, H. (1996). Flight Out of Time: a Dada Diary. University of California Press.

Baudrillard, J. (1973). Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique. Casterman.

Cacciari, M. (1976). Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Feltrinelli.

Eliade, M. (1985). Symbolism, the Sacred and the Arts (D. Apostolos-Cappadona, ed.). Crossroad.

Ferry, L. (1991). Homo Aestheticus. L'invenzione del gusto nell'età della democrazia. Edizioni Costa&Nolan.

Foucault, M. (2004). L'ordine del discorso. Einaudi.

Freeman, J. (2006). Ernst Bloch and Hugo Ball: Toward an Ontology of the Avant-Garde. In D. Jones (ed.), *Dada Culture. Critical Texts on the Avant-Garde* (pp. 225-253). Rodopi.

Harvey, D. (1992). The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Blackwell.

Hofmann, W. (1977). Grundlagen der Modernen Kunst/ Fundamentele artei moderne (vol. 2). Meridiane. von Hofmannsthal, H. (2005). The Lord Chandos Letter and Other Writings. New York Review Books

Jacob, A. (1976). Introduction à la philosophie du langage. Gallimard.

Kandinsky, W. (1977). Concerning the Spiritual in Art. Dover Publications.

Lyotard, J.-F. (1997). The Postmodern Explained: Correspondence, 1982-1985. The University of Minnesota Press.

Mancinelli, L. (1978). Il messaggio razionale dell'avanguardia. Einaudi.

Musil, R. (2003). I turbamenti del giovane Törless. Einaudi.

Russolo, L. (1913). The Art of Noises. http://www.unknown.nu/futurism/noises.html

Schorske, C.E. (1979). Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture. Weidenfeld and Nicholson.

Sheppard, R. (1991). The Crisis of Language. In M. Bradbury & J. McFarlane (eds.), *Modernism. A Guide to European Literature 1890 – 1930* (pp. 323-336). Penguin Books.

HUGO BALL: DADA AND THE CRITIQUE OF MODERNITY

Siniscalco, L. (2021). Dadaisti inconsapevoli. Le fonti inaspettate dell'Evola teorico Dada. In G. de Turris, A. Scarabelli & G. Sessa (a cura di), *Studi Evoliani 2020. Evola in Dada – Cent'anni di*

"Arte Astratta" (pp. 109-140). Fondazione Julius Evola-Ritter.

Sloterdijk, P. (1983). Kritik der zynischen Vernunft (vol. 2). Suhrkamp.

Touraine, A. (1992). Critique de la modernité. Fayard.

Zendenze e dibattiti

Dinamiche politico-sociali delle realtà urbane italiane fra XII e XVI secolo: una nuova prospettiva, fra tradizione e innovazione di Maurizio Asprino*

ABSTRACT (ITA)

In questo articolo si cercherà di esaminare il complesso tema della dicotomia tradizioneinnovazione attraverso uno sguardo ed un approccio storico, ovvero andando a delineare tutti quei sommovimenti del corpo sociale promossi dalla mobilità sociale sia essa di carattere eminentemente ascensivo che discensivo. Si analizzeranno per questo scopo diverse realtà urbane italiane che vanno dagli esempi offertici dalla "cultura" comunale dell'Italia centro settentrionale fino alla "cultura" monarchica del Mezzogiorno tentando così di poter offrire il più ampio quadro delle convulse trasformazioni politico-sociali, culturali ed economiche che interessarono le città medievali.

Parole chiave: tradizione, innovazione, mobilità, società, Medioevo

Socio-political dynamics in Italian urban contexts between XII and XVI centuries: a new perspective, between tradition and innovation

by Maurizio Asprino

ABSTRACT (ENG)

In this article we address the complex topic of tradition-innovation dichotomy through an historical approach, i.e. outlining all the upheavals of the social body promoted by social mobility, whether ascending or descending. Various Italian urban contexts will be thus analyzed: both the municipal "culture" of Central and Northern Italy and the monarchical "culture" of the South will be taken into account. The aim will be eventually to offer the broadest picture of the convulsive socio-political, cultural and economic affairs which characterized medieval cities.

Keywords: tradition, innovation, mobility, society, Middle Age

^{*} UniTreEdu

1. Tradizione-Innovazione, una dicotomia dai tratti evanescenti

L'argomento di cui ci occuperemo in questo articolo è assai complesso e colmo di varie sfaccettature. Partiamo dalle definizioni prettamente terminologiche di "tradizione" e "innovazione": il primo lemma va ad indicare la trasmissione di usi, costumi, racconti e leggende, mentre il secondo sottolinea l'avvento di una novità che tende a imporsi e a soppiantare i costumi già presenti. Ebbene, in queste due definizioni che evidentemente nel linguaggio quotidiano stanno agli antipodi, costituendo due categorie ben distinte e fortemente antinomiche, sono in realtà in un rapporto distinto. Queste due categorie dell'umano vivere sono infatti in realtà profondamente intrecciate, ed è assai difficile scinderle. Insomma, la dicotomia tradizione-innovazione non va certamente declassata a mera illusione, bensì riscoperta nella sua intrinseca complessità.

Nel campo della storia medievale e, in generale, della medievistica questa dicotomia ci mostra la sua estrema complessità nella figura e nelle forme della mobilità sociale e nelle dinamiche di affermazione politico-sociale che interessarono le élite del tempo. Tramite l'attento studio e l'analisi delle fonti e della letteratura secondaria si cercherà di offrire una panoramica sui multiformi aspetti che investono i ceti dominanti di molte realtà urbane italiane, tentando di fornire uno spettro che possa interessare tutta la penisola italiana, mostrando come in ogni grande realtà cittadina tali ceti trovassero soluzioni oppure mutassero i loro costumi (leggasi innovazione) per poter mantenere i luoghi del potere (leggasi tradizione).

2. L'Italia centro-settentrionale: Lucca e la mobilità sociale fra XII e XIV secolo

Apriamo questo nostro viaggio attraverso le dinamiche sociali delle realtà urbane italiane con alcuni edificanti esempi offerti dal mondo sia comunale, ovvero l'area centro-settentrionale, sia monarchica, ovvero l'area centro-meridionale.

Prima di poter iniziare questa dissertazione si mostra necessario dare uno sguardo al concetto di mobilità sociale attraverso un intrigante studio di Sergio Tognetti, il quale si è occupato di tale tema entro le coordinate cronologiche tra la metà del Trecento e il primo Cinquecento. I grandi cambiamenti derivati dal *boom* economico del Duecento diedero occasione a molti individui di poter rapidamente ascendere economicamente sullo scenario della vita sociale (Tognetti, 2017, p. 126). La successiva crisi che segna profondamente il continente europeo alla fine della prima metà del Trecento ha dato adito ad una serie di interpretazioni storiche e di scuole storiografiche, che si limitarono a negare l'importanza cruciale proprio della fatidica "crisi del Trecento", definendo tale periodo semplicisticamente come fase di sola stagnazione e non vedendo tutti quei

profondissimi mutamenti che proprio a partire dal XIV secolo interessarono l'Italia e l'Europa (Tognetti, 2017, p. 121). La metodologia di indagine che si rende particolarmente utile in questi casi è lo studio eminentemente prosopografico, ovvero le letture delle vicende economiche e politiche familiari di uno o più lignaggi. Abbiamo così i primi esempi offertici dalla famiglia fiorentina dei Tecchini, che costruì in breve tempo un vero e proprio impero commerciale in Catalogna fra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo, riuscendo attraverso servigi resi alla corona aragonese ad ottenere ricompense e investiture cavalleresco-nobiliari. Tale trend portò la famiglia ad abbracciare l'idea di un graduale radicamento nella società di Barcellona, abbandonando, così facendo, il mondo degli affari per concentrarsi maggiormente nel ramo militare (Tognetti, 2017, p. 128). Analogamente ritroviamo il caso della famiglia lucchese degli Accettanti, la cui storia mostra come in effetti riuscire ad entrare all'interno del ceto aristocratico-militare partendo dalla pratica della mercatura fosse concretamente possibile. Pertanto il quadro offertoci da una certa storiografia che dipinge il lungo Trecento come un'epoca di chiusure politiche alla domanda sociale tramite le celeberrime e oleografiche scene delle "serrate del Maggior Consiglio" vanno osservate, lette ed interpretate con occhio assai più attento e critico, poiché celano una realtà di gran lunga più vivace e dinamica (Tognetti, 2017, p. 129). Una gran mole di esempi ci viene offerta dalla crescita demografica ed economica dell'area lombardo-veneta realizzata da una vasta gamma di lignaggi originari di aree urbane limitrofe o comunque di secondaria importanza, in piena fase di ascesa economica. Ancora possiamo osservare una grande vivacità socio-economica da parte di tutta una serie di lignaggi i quali già erano parte integrata del ceto dirigente e che non rinunciarono mai alla pratica della mercatura come nel caso di Verona e Vicenza per gli Scaligeri, Padova per i Carraresi, Brescia e Bergamo per i Visconti (Tognetti, 2017, p. 129). Interessante il caso particolare di Verona nella famiglia degli Spolverini i quali, impegnati nell'attività di mercanti panni, presentano propri esponenti nel consiglio municipale ininterrottamente dal 1408 al 1610 (Tognetti, 2017, p. 129). Caso molto simile per Cremona, nella quale ritroviamo la famiglia degli Affaitati, sui quali prima del XV secolo non abbiamo alcuna notizia, immersi completamente nelle questioni mercantili e di cui il cognome stesso rimanda al mestiere di conciatore. Esponenti di questa famiglia attestano la loro presenza nelle piazze commerciali di Lisbona, Valladolid, Anversa e Venezia e addirittura nel 1523 a seguito della scomparsa di Pietro Martire Affaitati, costui viene definito come uno dei più importanti mercanti della Penisola nonché gentiluomo cremonese (Tognetti, 2017, p. 130).

Insomma, possiamo osservare come il concetto e l'identificazione nobiliare sia alquanto molto più duttile e adattabile alle circostanze, contrariamente a una vecchia visione che vorrebbe una sorta di impermeabilità del ceto nobiliare-dirigente nei confronti di questi fenomeni sociali. Non a

caso le vicende di un personaggio che è riuscito ad affermarsi sul piano economico ci segna un certo grado relativamente alto di cooptazione di questi *parvenu* arricchiti (Tognetti, 2017, p. 130).

Ma allora dov'è che si mostra nella sua forma maggiormente concreta e vistosa un alto grado di frizione e di scontro? Ebbene, il campo di battaglia è quello dei seggi consiliari e, più in generale, delle magistrature cittadine. Per poter fornire un quadro completo dobbiamo fare alcuni passi indietro e osservare le fasi di genesi e sviluppo del comune italiano posando principalmente il nostro sguardo nella fase duecentesca e dei primi esperimenti dei comuni di popolo.

Per poter dare una più vasta e chiara disamina che riesca a carpire le modalità di sviluppo del comune italiano ci viene in soccorso un interessante raccolta di saggi che hanno esaminato l'opera di Jean Maire Vigeur. In primo luogo, dobbiamo soffermarci non tanto sul rango dei membri delle istituzioni cittadine quanto piuttosto sul ruolo che tali soggetti ricoprirono (Grillo, 2014, p. 163). Infatti, interessanti studi hanno mostrato come non ci fosse un sostanziale contrasto fra i milites addobbati e altri uomini che potevano permettersi di combattere a cavallo. La cavalleria in sostanza si mostra come un gruppo sociale assai complesso comprendente un ampio ventaglio multiforme di professionisti della guerra a tal punto da poter integrare nelle funzioni di governo, relativamente senza troppi problemi, anche personaggi di modesta origine come artigiani, mercanti e così via. Del resto la guerra può essere tranquillamente definita e paragonata ad una impresa commerciale dell'epoca ovvero una differente forma di "società d'affari o commerciali, interessata alla gestione scrupolosa delle riserve e dei capitali" (Grillo, 2014, p. 164). Chiave di volta che portò gradualmente all'affermazione dei primi esperimenti di comuni di popolo fu una questione meramente economica ovvero i risarcimenti di guerra che le casse dell'erario dovevano ridistribuire a tutti quei milites che avevano subito danni durante il servizio militare. Se da un lato tali rimborsi erano giustificati dal fatto che la cavalleria era il nucleo principale e fondamentale del sistema difensivo urbano, dall'altro lato le continue frodi ai danni dell'erario collettivo e l'insorgere di tutta una serie di privilegi, come esenzioni fiscali o assegnazioni di donativi, determinò uno stato di malessere interno al corpo sociale (Grillo, 2014, p. 165). La grande rivoluzione economica del Duecento determinò nell'arco di pochi anni cambiamenti economico-sociali impressionanti, che diedero possibilità a nuovi gruppi di praticare la via di relative rapide ascese sociali decretando nei fatti una graduale marginalizzazione di antichi lignaggi. Si rileva di particolare interesse notare come nelle istituzioni fiorentine del XII secolo i rappresentati di antiche schiatte nobiliari dell'epoca funzionariale non fossero più di quattro famiglie, mentre la quasi totalità del gruppo dirigente fu impersonato da famiglie di origine prettamente urbana. Insomma, anche se la militia deteneva il controllo dell'istituzione consolare è vero anche che tale gruppo non viveva in uno stato di autoreferenzialità, ma, al contrario in una sorta di apertura sociale a nuovi lignaggi che erano riusciti ad immettersi e di

conseguenze a partecipare attivamente alla vita politica del comune (Grillo, 2014, pp. 170-173). In breve, la forza della *militia* risiedette in un atteggiamento di relativa apertura ai fenomeni di mobilità sociale nei quali ritroviamo nuovi protagonisti della vita economica del comune.

Proseguiamo attraverso la lettura critica di una delle fasi più delicata della formazione dei comuni ovvero la fase che potremmo definire come "angioina", cioè quell'arco temporale in cui molte realtà urbane italiane si trovarono sotto l'influenza signorile di Carlo I d'Angiò e dei suoi magistrati. La dominazione angioina, la quale andò di pari passo con la grande stagione guelfa italiana, influenzò profondamente gli istituti e gli ordinamenti politici comunali. Tale influenza, ovviamente, differì su un piano geografico e cronologico, pur presentando nella maggioranza dei casi una forte ridefinizione e riarticolazione delle realtà politiche cittadine. Uno degli emblemi di tale dominazione fu la magistratura dei rectores la cui nomina poteva avvenire attraverso differenti modalità andando in un certo modo a salvaguardare l'autonoma cittadina (Barbero, 2014, pp. 10-11). Oltre ai rectores, l'Angioino si servì anche di una vasta pletora di magistrati selezionati all'interno del mondo aristocratico e pertanto estranei alle realtà comunali come camerari, vicari, giudici e notai di nazionalità francese o regnicola.

Nel caso di Roma, la città sperimentò la signoria angioina attraverso non solo magistrati angioini ma anche provenienti dalle realtà comunali stesse (Barbero, 2014, p. 12).

Il caso fiorentino ci mostra un interessante esempio di riarticolazione delle istituzioni politiche cittadine. Infatti, Carlo, in primo luogo, viene eletto potestas sive dominus e, proprio nel centro fiorentino e in generale nelle città toscane, sperimenta una nuova forma di espressione del proprio ruolo signorile. Nelle città toscane, infatti, gli ufficiali angioini sono prima di tutto funzionari della corte medesima ed esponenti dei grandi lignaggi a lui fedeli come sostiene il Zorzi (Barbero, 2014, p. 13). Grillo altresì ribatte mostrando come invece nelle città di Alessandria, Piacenza e Brescia possiamo ritrovare, nella maggioranza dei casi, una certa continuità nella nomina di funzionari reclutati nelle realtà tradizionalmente esportatrici di magistrati e non per questo necessariamente soggette al dominio angioino (Barbero, 2014, p. 14). Il primo grande fattore che determinò un cambio relativamente profondo delle realtà comunali va registrato nella "facile" carriera che una vasta gamma di magistrati e funzionari potevano percorrere semplicemente attraverso la fedeltà a casa d'Angiò. Ciò unito ad una sorta di "internalizzazione" di aree urbane topograficamente poste, per i flussi commerciali, in zone limitrofe. La forte connessione fra le regioni poste sotto il dominio angioino andò così a rivitalizzare le economie locali creando corridoi preferenziali fra queste suddette città e i grandi porti commerciali di Genova e della Provenza (Barbero, 2014, pp. 14-15). Tali moventi andarono verosimilmente a costruire un consenso attorno alla figura di Carlo I, decretando in questo modo un circolo virtuoso che vedeva altre città caldeggiare l'idea di porsi sotto la signoria angioina.

MAURIZIO ASPRINO

La questione del consenso purtroppo non si esaudisce solo questa semplice dicotomia causaeffetto. Un altro fattore da non sottovalutare è la pressante faziosità di cui molte realtà urbane
dell'Italia centro-settentrionale soffrivano. Una faziosità che conduceva ad una sorta di costante
stato di conflittualità intestina oramai concepita dalle élite locali come intollerabile (Barbero,
2014, p. 16). Potremmo quindi chiudere la questione vedendo in questo la nascita del forte
consenso politico che avvolse Carlo I, ma in realtà anche ciò sarebbe alquanto riduttivo. La
potenza della signoria angioina si tradusse fondamentalmente nell'essere catalizzatrice della
politica italiana dando per così dire ai comuni stessi una forma più propriamente politica. Non a
caso sulla base della documentazione si può notare come la faziosità e la formazione strutturata
del "partito" guelfo si sia verificata proprio durante la signoria angioina e per pressione di Carlo I
stesso come nel caso lombardo dove la *pars ecclesiae* viene profondamente rinforzata. Analogo
discorso sulla prassi della persecuzione politica delle fazioni ghibelline che porterà proprio in
questa fase alla nascita della tradizione del fuoriuscitismo italiano (Barbero, 2014, p. 17).

Il rapporto che in questo modo si instaura fra l'Angioino e il corpo sociale delle città a lui soggette prende una piega assai complessa e composita. Infatti il rapporto fra il monarca e il populus è assai singolare e dipendente dalle circostanze del momento. Se a Firenze il governo angioino mostra i muscoli reprimendo e perseguitando i rappresentanti delle societates popolari, così facendo causando una sostanziale paralisi della vita politica comunale, dall'altro il sovrano si fa, paradossalmente, promotore delle istanze popolari nonché catalizzatore per tutto quel mondo popolare composto da ricchi mercanti che si vedono, così, integrati all'interno del ceto dirigente cittadino (Barbero, 2014, p. 20). Come Firenze, anche Siena sperimenta un destino analogo poiché le istituzioni del comune di popolo ovvero il capitano del popolo viene represso, atto coincidente con la prese del potere dei mercanti senesi legati al papato. La figura di Carlo I diviene in questo modo forza distruttiva e creativa. Demolisce ciò che era il governo di popolo costruendo i nuovi contorni dell'agone politico cittadino dando una profonda ristrutturazione del ceto dirigente cittadino. Ciò fu poi ampiamente condita con un fortissimo senso pratico da parte del sovrano, il quale nel solco di una politica estera pragmatica adottò strategie diverse per ogni contesto finalizzato nell'avere l'appoggio di una fitta rete di sostenitori economici come le famiglie dei banchieri e affaristi. Se Siena e Pisa si trovarono ad avere le aspettative della fazione popolare alquanto soddisfatte sostenendo persino una legislazione anti-magnatizia, centri minori come Pistoia, San Gimignano, Colle e Montepulciano vi fu una collaborazione con le forze popolari (Barbero, 2014, pp. 20-21).

Finita la grande stagione duecentesca, il XIV secolo potrebbe sembrarci un periodo di relativa stagnazione e di un generale irrigidimento sociale attraverso cui le istituzioni politiche cercano di dotarsi di strumenti di controllo e di disciplinamento degli spazi politici (Poloni, 2014, p. 282). La

realtà si mostra in realtà di gran lunga più complessa e articolata. In primo luogo, l'industrializzazione del Trecento ebbe dei risvolti politico-sociali alquanto significativi dato che possiamo riscontare un relativo rigonfiamento quantitativo del ceto medio cittadino composto da piccoli e medi imprenditori, mercanti e dai i più importanti artigiani della città. In secondo luogo, anche il "proletariato" si trovò nutrito da una serie di operai salariati operanti nelle botteghe e che nel caso fiorentino erano detti appunto "ciompi" (Poloni, 2014, p. 288). Possiamo affermare senza per questo allontanarci troppo dalla verosimiglianza che i fenomeni di ascesa e di discesa sociale non si arrestarono né tanto meno subirono processi di stagnazione o di cristallizzazione sociale come per molto tempo si è erroneamente ritenuto poiché in molte realtà possiamo ritrovare un gran numero di "uomini nuovi". La profonda differenza che possiamo ascrivere al Trecento, rispetto il Duecento, è la mancanza pressoché totale di tutta una serie di movimenti tellurici che possono nei fatti dare l'impressione di un'apparante immobilità. Ma appunto ciò è solo un'apparenza, nella realtà dei fatti il periodo compreso fra il 1343 e gli anni Sessanta del medesimo secolo sono per la città di Firenze un periodo di forti tensioni sociali e di repentini cambiamenti (Poloni, 2014, pp. 290-291). Le posizioni del potere furono assunte da tutta una serie di individui e famiglia che fino a quel momento erano rimaste ai margini della vita istituzionale del comune. Gli stessi autori del tempo ci mostrano nei loro scritti le loro perplessità e anche le loro preoccupazione nei confronti di questo fenomeno. Un esempio molto interessante ci viene offerto da un anonimo commentatore che nel 1377 definiva questa nuova gente che si affacciava alla vita pubblica come "comunità di mezana gente" e che "ogni huomo che era merchatante si può dire che haveva uficio s'egli era buono huomo" (Poloni, 2014, p. 291). L'anonimo sottolinea senza mezzi termini un sostanziale ricambio sociale ai vertici del potere cittadino.

Il caso senese si mostra ancor più eclatante nella sua chiarezza. Nella seconda metà del Trecento il comune di Siena sperimenta una serie di sommovimenti sociali caratterizzati da rapidi e radicali mutamenti ai vertici politici cittadini, tali per cui potremmo tranquillamente definire questo periodo come una seconda fase squisitamente duecentesca (Poloni, 2014, p. 291). Questa stagione di forte cambiamento politico-sociale fu possibile grazie a tutta una serie di fattori che funsero da catalizzatori, ovvero una vasta gamma di associazioni come la Felice Società dei balestrieri e dei pavesati che riuscivano a riunire un gran numero di individui ottenendo una base sociale trasversale e ampia con la quale conseguirono strategiche collaborazioni con esponenti di quella tradizionale nobiltà che deteneva il potere cittadino (Poloni, 2014, p. 295). Nella Pisa del biennio 1368-69 era attiva la compagnia di San Michele, organismo fondato ad immagine e somiglianza delle società armate delle prime fasi popolari del Duecento. Il ceto dirigente di questa società era composto da personale dalla scarsa esperienza politica, ma che riscuoteva altresì un

gradimento molto vasto trovando in questo modo l'appoggio trasversale del corpo cittadino pisano. Nelle fonti del tempo possiamo notare come la descrizione dei membri della compagnia di San Michele fossero tutti definiti appunto come "huomini di mezzo" e "mercanti" ricalcando in questo modo analoghe definizioni che abbiamo osservato nella Firenze trecentesca. Il discorso politico che queste società cittadine vanno costruendo ricalca perfettamente i "programmi politici" delle medesime associazioni duecentesche. Ritroviamo infatti le tematiche della pacificazione sociale fra le fazioni cittadine, la concordia urbana, la giustizia e l'allargamento della base di reclutamento del personale politico del comune.

Nel caso specifico di Pisa dobbiamo sottolineare come nel marzo-aprile del 1369 il collegio anzianale non comprendesse nessun membro di un lignaggio aristocratico-mercantile (Poloni, 2014, pp. 295-296).

Questi fenomeni che abbiamo rapidamente osservato vanno ad indicare un lungo percorso di costruzione di un'identità politica di gruppo che è la base della nascita di un nuovo gruppo dirigente. Infatti, anche se esperienze politiche come quella pisana furono nei fatti alquanto brevi ed effimere, esse riuscirono a provocare una serie di conseguenze che non possiamo in alcun modo tralasciare, come una sostanziale riarticolazione del corpo sociale e una relativa maggiore apertura delle magistrature politiche a nuovi gruppi dirigente, i quali, attraverso lo stretto contatto con i vecchi ceti politici, si formarono nell'arte del governo.

Un ultimo punto da toccare e osservare è la questione delle sommosse del popolo minuto. Aldilà della grande esperienza dei ciompi fiorentini, il Trecento si presenta come un secolo di grandi sommovimenti e rivolte sociale. Queste insurrezioni nascondono però processi assai più complessi, dato che fino agli anni Settanta del Trecento anche il popolo minuto aveva subito positivamente gli effetti di una sostanziale crescita economica che aveva favorito l'avvicinamento dei salariati a stili di vita del ceto medio/medio-piccolo. La recessione del 1370, nonostante certuni malcontenti nella sostanza non erose significativamente le conquiste economiche dei salariati. Da un punto di vista politico, invece, gli anni Settanta si mostrarono di gran lunga più tesi e conflittuali dato che vi furono riforme politiche elettorali che ridussero ulteriormente il potere delle grandi famiglie nelle istituzioni comunali e azioni che tentarono di democraticizzare la vita interna delle corporazioni dei mestieri. Insomma, già questo trend ci può indicare come i fatti del 1378 legati alla rivolta dei ciompi debbano avere uno sguardo critico e interpretativo diverso: dovrebbero essere interpretati non come una risposta popolare ad una generale chiusura in senso oligarchico del potere, quanto piuttosto di una riformulazione degli equilibri politici cittadini (Poloni, 2014, pp. 299-300).

Scenario analogo è quello di Siena, dove nella rivolta del 1371 si concretizzò un'eccezionale apertura politica a favore dei salariati. Anche in questo caso possiamo parlare senza troppi

problemi di un'elaborazione di una propria identità sociale compiuta, capace di esprimere e di elaborare un proprio programma politico (Poloni, 2014, p. 301).

Arriviamo così, dopo questa vasta panoramica sui trend politico-sociali ed economici, nell'analisi del caso specifico del comune di Lucca. Attraverso le analisi prosopografiche di lignaggi e famiglie dell'élite lucchese Alma Poloni è riuscita in modo chiaro e preciso a delineare tutta una serie di interessantissimi leitmotiv che abbiamo potuto già osservare nelle pagine precedenti. Partendo dai grandi sconvolgimenti economico-sociali del XIII secolo possiamo osservare come nel periodo circoscritto fra il 1219 e il 1224 tramite i grandi tumulti seguito ai primi tentativi di affermazione del comune di popolo, compaiono molti esponenti di famiglie in piena ascesa sociale come la famiglia dei Martini i cui esponenti Arrigo e il di suo figlio Guido raggiungono con relativa facilità l'obiettivo di entrare nella cerchia del gruppo dirigente consolare. La scelta dei Martini di puntare sul Popolo e di dare voce alle nuove istanze politiche espresse dalla cittadinanza fruttarono molto dato che nell'arco temporale che va dal 1255 agli anni Novanta del secolo saranno protagonisti della vita istituzionale dell'Anzianato. L'ascesa era stata possibile grazie alla graduale specializzazione professionale raggiunta da molti esponenti di famiglie che grazie alla rivoluzione commerciale del secolo avevano iniziato a puntare sull'istruzione dei più giovani membri come proprio nel caso dei Martini dove abbiamo il già citato Arrigo esperto di materie giuridiche con il titolo di causidicus definizione che rimanda ad una formazione di stampo bolognese invece del generico iudex che indicava una preparazione giuridica espletata nelle aree locali. Anche gli Onesti puntarono sul Popolo e nel 1224 troviamo tale Noradino come membro del consiglio generale accanto proprio ad Arrigo e Guido Martini. Negli anni Cinquanta del secolo possiamo dire con una certa sicurezza che gli Onesti erano divenuti parte integrante del gruppo dirigente cittadino come espressione all'interno dell'Anzianato dell'élite dirigente popolare (Poloni, 2009, pp. 22-25).

Medesimo cursus honurum possiamo riscontrarlo per altri lignaggi come i Terzendi e i Carincione, ciò che notiamo è in buona sostanza la genesi di una coscienza di gruppo che andasse formandosi e diffondendosi fra tutte quelle famiglie che avevano appoggiato la causa popolare e forti dei loro capitali e della loro formazione giuridica entrarono nella cerchia del gruppo dirigente lucchese (Poloni, 2009, p. 27). Questa coscienza di gruppo verosimilmente prese a formarsi lentamente attraverso una vasta gamma di cooperazione orizzontale che determinò ad un generale stato di coesione attraverso la costruzione di reti di soccorso e di sostegno. Tale processo ebbe maggior forza e vigore durante l'istituzionalizzazione delle già citate societates peditum avvenute a Lucca intorno al 1197. Quella forma fluida di coordinamento orizzontale e dai tratti gerarchici sfumati prese forma solida nei quadri della mobilitazione militare divenendo strumento di fortissima pressione politica (Poloni, 2009, p. 33). Inoltre, la rivoluzione commerciale del Duecento aveva

spinto molti personaggi dediti al commercio a costruire nuove e complesse forme societarie che oltre a determinare maggiori e relativamente sicuri introiti andarono a consolidare sempre più stretti rapporti inter-familiari osservabili, ad esempio negli atti notarili concernenti la tutela dei figli minorenni e il soccorso economico reciproco (Poloni, 2009, p. 56).

Negli anni Sessanta e Settanta del Duecento questa nuova élite che si era venuta a creare formata dai Martini, gli Onesti, i Peri e altri, i quali avevano partecipato attivamente al processo di affermazione delle istanze della fazione popolare si ritrovarono a dover trovare nuovi strumenti e strategie di legittimazione. Gli anni Sessanta avevano rappresentato infatti il momento della presa del potere del Popolo e tutte queste famiglie si ritrovarono a costituire un gruppo dirigente compatto coeso e omogeneo: in questo modo, da fenomeno innovativo divennero potere tradizionale. Le nuove strategie che questo ceto dirigente sviluppò per mantenere il potere furono di ordine giuridico e soprattutto culturale. Iniziano infatti a comparire definizioni come dominus indicante la dignità cavalleresca conseguita proprio durante l'influenza angioina sulla Toscana. Queste famiglie non a caso sfruttarono le contingenze politiche della calata in Italia di Carlo I d'Angiò, potendo in questo modo avere un definitivo riconoscimento di egemonia politicosociale nella realtà urbana lucchese (Poloni, 2009, pp. 69-70). Ebbene, proprio quando oramai i giochi sembrano conclusi osserviamo un nuovo, profondo cambio di paradigma. Nella seconda metà del Duecento a Firenze e a Lucca inizia la grande stagione delle leggi anti-magnatizie. La dignità cavalleresca è vista come rappresentazione di un'élite scomoda. Questa situazione non deve però trarre in inganno dato che i lignaggi in piena ascesa sociale fra anni Sessanta e Ottanta del secolo, secondo la documentazione, tendenzialmente si tiene lontana dalla vita politica dedicandoci quasi esclusivamente agli affari. Questo fattore unito anche alla pressoché inesistenze di forme di associazione politica che potesse decretare azioni antagoniste del gruppo dirigente ci mostra uno scenario di relativa calma e stabilità politica. Verosimilmente attraverso l'attenta lettura dei registri economici della città possiamo evincere che il generale miglioramento delle condizioni di vita della popolazione abbia in un certo senso dissuaso dall'impegno politico e fatto sfumare ogni velleità di antagonismo politico da parte della cittadinanza e, in particolare, delle nuove famiglie che stavano attraversando percorsi di ascesa sociale (Poloni, 2009, pp. 70-71).

La grande rottura si verificò a cavallo fra Duecento e Trecento sulla scia dello scontro accesissimo fra guelfi e ghibellini. La Poloni sostiene una teoria molto interessante, ovvero che lo scontro si concretizzò nella cementificazione graduale del gruppo dirigente e di una sua relativa chiusura o comunque di una mancata o parziale integrazione di nuovi lignaggi all'interno del ceto istituzionale decretando nei fatti la nascita di una fazione antagonista. Questo scontro prese corpo nella lotta fra guelfi e ghibellini e soprattutto negli approcci del guelfismo moderato, espressione delle famiglie che detenevano il controllo dell'Anzianato e dell'anti-ghibellinismo

radicale figlio di un nuovo gruppo politico che in questo atteggiamento fondava il primo tassello della sua identità politica (Poloni, 2009, pp. 146-148). Caso emblematico di questa fase della storia lucchese ci viene perfettamente mostrata dalla famiglia dei Mordecastelli poiché riuscì ad intessere rapporti di varia natura con tutta una serie di famiglie dell'élite aristocratica lucchese molte delle quali fortemente ramificate e potenti. Questo comportamento, diffuso a molti lignaggi in ascesa, giustifica in questo modo perché le famiglie della nuova élite popolare lucchese alla vigilia degli anni Sessanta-Settanta ambissero alla dignità cavalleresca. L'acquisizione dei modelli comportamentali e culturali propri dell'aristocrazia diveniva sinonimo di legittimità del potere e della preminenza di questi nella vita politica cittadina (Poloni, 2009, pp. 151-154).

Completamente diverso, invece, il caso dei Rosciompelli: questi come altre famiglie espressione della *leadership* popolare, rifiutarono ogni forma di aristocratizzazione, decretando in questo modo una spaccatura relativamente netta del corpo sociale e la definizione di due distinte identità politiche, fra un gruppo popolare dominante aristocratizzato ed uno, per così dire. zelota nell'esasperazione delle istanze popolari (Poloni, 2009, p. 156).

In conclusione, possiamo dire che in buona sostanza i fenomeni di mobilità sociale non sperimentarono mai generali chiusure o ostruzioni da parte di un potere "tradizionale". Altresì registriamo come la mobilità sociale fosse attiva e viva decretando una sostanziale conflittualità politica e sociale nell'agone istituzionale cittadino. La tradizione e l'innovazione che si in inseguono e si completano nella complessità

3. Il Mezzogiorno italiano e i complessi percorsi di preminenza sociale nella Napoli angioino-aragonese

L'argomento trattato in questa sezione è estremamente vasto e richiede necessariamente una riduzione sintetica, seppure non semplicistica. Prendiamo le mosse dalle complesse dinamiche di preminenza e di affermazione sociale che hanno interessato il Mezzogiorno italiano, osservando in particolare le assai preziose realtà che si manifestarono nella città di Napoli capitale di un vasto stato e "unico" centro dal quale si irradiava la monarchia. Questo elemento era assai "esotico" nel panorama politico peninsulare, costellato altresì da una serie di regimi oligarchico-cittadini o oligarchico-signorili, nel quale la presenza reale di uno sovrano era ormai un ricordo legato alle vicende del Barbarossa e alle effimere istanze di riaffermazione imperiale nell'Italia centro-settentrionale. Un primo sguardo che dobbiamo necessariamente offrire riguarda l'evoluzione politico-dialettica normativa che interessa le città del regno di Napoli. Una vecchia scuola storiografica riteneva, erroneamente, che le realtà urbane meridionali, a causa della fastidiosa e ingombrante presenza dell'istituzione monarchica, non fossero mai riuscite a darsi uno statuto al pari di altre realtà cittadine del settentrione (Terenzi, 2019, pp. 95-96). Già Francesco Calasso era

entrato a gamba tesa nel dibattito affermando che tali tesi erano di per sé assurde, poiché le città regnicole, anche se possedevano solo il titolo di superiorem non recognoscentes, potevano comunque produrre statuti e, pertanto, avevano un certo grado di libertà giuridica, non solo nel diritto consuetudinario (Terenzi, 2019, p. 96). Le tesi di Calasso andarono così a mostrare come durante fasi storiche in cui il potere centrale-monarchico tendeva a ritirarsi dalle aree più periferiche i soggetti urbani trovarono spazio per esercitare una de facto potestas condendi statuta, contrattando e negoziando con il potere centrale, ovviamente entro i limiti istituzionali della monarchia (Terenzi, 2019, p. 96). Queste nuove configurazioni giuridiche che le città regnicole cercarono di sintetizzare si volsero principalmente alla costruzione di rapporti di sudditanza il più possibile vantaggiosi per la città medesima, toccando quindi, il comparto fiscale e il rapporto fra i diversi spazi di potere, ovvero fra gli ufficiali regi e i "consigli" cittadini (Terenzi, 2019, p. 97). Le aree che maggiormente sperimentarono questo fenomeno furono quelle ascrivibili al Settentrione del Regno, ovvero Terra di Lavoro e gli Abruzzi, che presentarono sviluppi istituzionali simili e di conseguenze una ipotetica "domanda sociale laclauana" analoga alla loro controparte centrosettentrionale (Terenzi, 2019, p. 98). Altrimenti si potrebbe immaginare, ma è un'illazione, una sorta di processo per imitazione rispetto alle realtà urbane "più mature", appunto, dell'Italia centro-settentrionale. Questi primi esperimenti di redazione di statuti ebbe una vita pressoché breve poiché già Federico II pose il divieto categorico per ogni città di fornirsi di uno strumento giuridico del genere. L'esperimento, seppur breve, ebbe effetti sul lungo periodo molto interessanti per la nostra disamina. Infatti, nel periodo angioino la lunga fase di gestazione iniziò a dare segni di una sua fine. Il corpo politico delle varie città, infatti, non si era mai spento, si era solo assestato in attesa di tempi migliori, e già durante il governo di Carlo I d'Angiò si riattivò con forza, cercando attraverso una graduale negoziazione di ottenere una nuova cornice istituzionale all'interno della monarchia (Terenzi, 2019, p. 101). Figlio di questa riattivazione del dialogo fra centro e città fu la costruzione di un nuovo rapporto di governo nella gestione amministrativa della città stessa. Nella seconda metà del Duecento registriamo un aumento esponenziale di realtà urbane governate dal capitano regio (appunto di nomina regia) e del parlamento cittadino (Terenzi, 2019, p. 101). Questa riconfigurazione istituzionale interessò principalmente le città di confine, ad esempio Terra di Lavoro e Abruzzi, come già sopra menzionato. In altri centri più continentali e dalla demografia più modesta restò in azione l'ufficio del baiulo come perno dell'amministrazione locale e lo iudex che gradualmente rivestì sempre di più mansioni squisitamente giudiziarie (Terenzi, 2019, p. 101). Gradualmente, a partire dal regno di Roberto, la figura del capitano si diffuse in tutte le città demaniali. Al pari, le assemblee generali dei cittadini acquisirono compiti e profili di gran lunga più marcati, dando così origine a una vera e propria sintesi "hegeliana" dell'amministrazione locale regnicola. Si realizzò

una trasformazione politico-istituzionale fondamentale, ovvero il passaggio da magistrati nominati a magistrati eletti (ovviamente sotto il controllo della corona). Tale passaggio fu essenziale, poiché rimescolava fortemente le carte sul tavolo da gioco dando maggiore margine di azione giuridica alle città, al punto che, nel corso del Trecento, i cittadini riuscirono ad assumere compiti amministrativi di crescente valore mettendo voce persino sulla ripartizione della tassazione dovuta al sovrano. Fu così che le città riuscirono ad avere maggior potere di negoziazione nei confronti della corona (Terenzi, 2019, pp. 101-102). Da questo momento le realtà urbane regnicole presero un nuovo percorso: per ovviare a possibili intoppi nel meccanismo decisionale costituirono consigli ristretti come testimoniano alcuni esempi offerti da città come Napoli, Salerno, Ortona, Lucera, Crotone, Molfetta e Trani, le quali già a fine Duecento hanno nei loro organigrammi istituzionali consigli dai tre ai dieci membri (Terenzi, 2019, p. 103).

Ovviamente questi processi di sviluppo politico-istituzionali durante il XIV-XV secolo non furono per nulla lineari, anzi incontrarono tutta una serie di profende contraddizioni, accidenti e riformulazioni. Elemento che fu perno di questi andamenti fu rappresentato dalla monarchia e dai tutti quei sovrani che intesero disciplinare la partecipazione politica inseguendo gli obiettivi della pacificazione sociale, la sterilizzazione degli scontri intestini e la sicura regolarità delle entrate fiscali – insomma, in una parola, la stabilità (Terenzi, 2019, p. 104). Proprio per questo la monarchia si infilò con una certa forza all'interno del complesso mondo urbano, da un lato osservandolo e dall'altro alimentando tutti quei fenomeni che ai suoi occhi potessero essere visti come fattori stabilizzanti. Interessante, a tal proposito, fu l'articolazione dei sistemi urbani, che nel corso del Quattrocento passarono da una sostanziale bipartizione in nobili e popolari ad una ben più complessa tripartizione con l'avvento di un nuovo corpo sociale espressione dei mercanti (Terenzi, 2019, p. 105). Su questo tema la monarchia fu molto astuta, adottando un metodo dinamico fissò dove era necessario la tripartizione, mentre in altri casi ridefinì la bipartizione, già esistente, come nel caso di nobili-notai e artigiani-popolari. Insomma, la monarchia cavalcò l'onda delle trasformazioni sociali urbane ridefinendole e rimodulandole secondo gli usi e le tradizioni giuridiche locali, ma sempre perseguendo i propri scopi di stabilizzazione. Proprio su questo tema, il metodo di governo angioino e aragonese trovano un punto di forte similitudine se non di identità. L'approccio alla gestione della fiscalità vide la monarchia come forza coordinatrice, mentre sulla giustizia fu preferito un principio di esclusività per la giustizia criminale, nel quale i cittadini prendevano parte al processo giurisdizionale solo e unicamente attraverso quei canali che ogni singola comunità aveva contrattato con la monarchia (Terenzi, 2019, p. 105).

Già in questi pochi esempi possiamo osservare come la dicotomia tradizione-innovazione vada in un certo qual modo riformulata, dato che la monarchia, la quale ai nostri occhi potrebbe di per sé rappresentare la conservazione dello *status quo* e della tradizione, fu invece capace di affrontare la questione delle istanze politiche cittadine con notevole buon senso e pragmaticità.

Passiamo, ora, ad osservare alcuni casi specifici di riformulazione del diritto e di negoziazione continua con il potere centrale. Se nella maggioranza dei casi esaminati dalla letteratura scientifica è emerso sostanzialmente un *trend* che vede le comunità e i loro corpi sociali attivi soprattutto nella figura di "fissatori" di norme e di uffici già esistenti, a discapito del ruolo di "produttori" di nuove norme, vi sono altresì delle interessanti eccezioni. Tali casi ci sono offerti da una pletora alquanto vasta, concentrata principalmente in nell'area abruzzese, con le città di L'Aquila, Teramo e Penne, e nell'area casertana coincidente con la città di Caiazzo (Terenzi, 2019, p. 112). L'azione politica di queste città ci interessa particolarmente alla luce delle loro corrispettive raccolte normative quattrocentesche, le quali includono, oltre alla già citata fissazione normativa, anche una ridefinizione attiva di nuovi consigli e uffici cittadini. Ciò evidenzia come la separazione fra norme consuetudinarie e norme dedite alla definizione e all'erezione di nuove istituzioni non fosse tanto un obbligo giuridico quanto più una mera prassi (Terenzi, 2019, p. 112).

A maggior ragione l'area abruzzese, per la sua vicinanza geografica al mondo urbano centro italiano, con il quale intesseva stretti rapporti di natura commerciale, ha potuto generare un fenomeno di imitazione giuridico-normativa da parte delle città abruzzesi. Il caso di Teramo e di Penna ci offre uno ampio sguardo al riguardo poiché delle 311 rubriche degli statuti teramani organizzati secondo un rigido schema in cinque grandi sezioni ne ritroviamo un'organizzazione parallela negli statuti pennesi. Teramo, nello specifico, ci mostra un'architettura istituzionale originale da cui possiamo evincere il peso delle realtà locali nella definizione del proprio sistema giuridico-istituzionale (Terenzi, 2019, pp. 115-116). Si apre così un nuovo capitolo riguardante la partecipazione "attiva" delle città nella dialettica normativa all'interno del Regno e con la monarchia stessa. Principio giuridico regolatore delle relazioni con la corona fu già fissato al tempo di Ruggero II d'Altavilla attraverso le disposizioni note come Assise di Ariano, che in pratica decretavano l'ammissione di leggi consuetudinarie locali a patto che non dovessero contrastare le norme regie. Tale principio fu mantenuto anche dalle successive casate regnanti, ma ciò con impedì alle comunità urbane di vivere in una sorta di bolla giuridica fittizia creata dalla monarchia. Anzi, le città riuscirono ad influenzare il sistema normativo regio trovando intelligenti soluzioni e negoziando di volta in volta le materie da regolamentare con la monarchia stessa (Terenzi, 2019, p. 118). Questa continua dialettica andava ad accontentare tutte le parti in gioco. Se da un lato le comunità urbane ottenevano ridefinizioni sul fisco, sulle magistrature interne e sulle istituzioni interne, la corona otteneva e promuoveva una generale pacificazione sociale del Regno, riuscendo nel suo grande intento di acquisire lealtà ed entrate sicure per le regie casse (Terenzi, 2019, p. 124).

La rapida ricapitolazione della configurazione normativa delle città regnicole attraverso il saggio di Pierluigi Terenzi ci ha fornito delle basi per poter ora entrare nel vivo di questo paragrafo, ovvero i processi di affermazione sociale della Napoli angioino-aragonese. Il soggetto che andremo ad analizzare sarà la "strana" nobiltà di seggio napoletana, un tipo di aristocrazia urbana che per molti versi risulta alquanto simile ad esempi nobiliari delle realtà urbane centro-settentrionali, mentre per altri possiede una sua singolarità difficilmente definibile attraverso rigide categorie interpretative. Il nostro obbiettivo, tuttavia, non è tanto definire questo soggetto nobiliare quanto altresì capirne i viscerali meccanismi che lo portarono ad ottenere in toto il controllo della vita economica, politica, sociale, istituzionale e ideologica non solo della città partenopea, ma anche della corte, e, per brevi lassi di tempo, del Regno.

In primo luogo è di importanza fondamentale indicare le origini della nobiltà di seggio. La genesi dei sedili si perde fra le penombre della scarsità documentaria di cui gli archivi soffrono. La nobiltà di seggio può essere sinteticamente definita come un gruppo di famiglie che, a partire dal Duecento e nel corso del Trecento, riuscirono attraverso percorsi di affermazione sociale avvenuti in momenti di forte mobilità sociale ad affermare una propria preminenza sul complesso apparato politico-istituzionale, economico e sociale della città di Napoli (Vitale, 2003, p. 27). Nelle fasi più antiche la Vitali attraverso l'attentissima lettura critica degli storici eruditi, genealogisti e degli autori di inizio secolo è riuscita a tracciare una falsa riga su chi in origine potessero essere queste famiglie. Attraverso la lettura del Marchese e del Borelli la studiosa sottolinea la presenza all'interno del corpo sociale napoletano dei cosiddetti mediani, interpretabili come fascia sociale emergente (Vitale, 2003 p. 28). Questo gruppo si mostra come il nucleo primigenio che, assieme all'inclusione di famiglie emergenti gradualmente inurbate, diede infine origine ai lignaggi che ritroveremo dominare la scena sociale napoletana tre-quattrocentesca. Le linee di sviluppo che interessarono questo complesso gruppo sociale vanno a delinearsi su uno schema essenzialmente topografico. Infatti, possiamo parlare di una vera e propria strategia del controllo spaziale (Santangelo, 2013a, p. 274). Con questa definizione indichiamo uno specifico manufatto architettonico, ovvero il sedile o seggio, che è composto da due moduli, un atrio e un vano chiuso per le riunioni. Oltre a indicare una distinta struttura architettonica, esso possiede altresì un'indicazione di valore prettamente ideologico-culturale. Il seggio-sedile, infatti, le cui forme più antiche sono riscontrabili nelle plateae-piazze, designa un ben determinato inquadramento socio-topografico delle famiglie aristocratiche (Santangelo, 2013a, p. 274). La città medievale di Napoli era infatti suddivisa mediante un'articolazione amministrativa, normalizzata in età angioina, in cinque sezioni politico-amministrative, ovvero Montagna, Capuana, Nido,

Porto e Portanova (Santangelo, 2013a, p. 274). I cinque seggi, dotati di determinati compiti di natura giudiziaria, suntuaria e religiosa, esprimevano propri magistrati all'interno del Tribunale di San Lorenzo, ovvero il governo cittadino composto da sei Eletti nobili per i sedili e a fasi alterne da un Eletto del seggio di Popolo (Santangelo, 2013a, p. 274). La stessa aristocrazia era di per sé suddivisa in due macro-gruppi: uno di più antico radicamento (Capuana e Nido), che esprimeva una tradizione molto più antica, vantando addirittura un'origine direttamente collegata alla Napoli romano-bizantina, e un secondo (Porto, Portanova e Montagna), che andava a raccogliere e rappresentare tutte quelle famiglie di più recente radicamento e inurbamento (Santangelo, 2013a, p. 275). Le vie che questi lignaggi percorsero per raggiungere i più alti livelli politico-sociali possono essere identificate in un ventaglio di tre opzioni percorribili: la carriera ecclesiastica, la carriera politico-burocratica negli officia cittadini e regnicoli al servizio della corte e, infine, la carriera militare all'interno della militia (Vitale, 2003, p. 49). Nel primo caso, ovvero la strada ecclesiastica, possiamo notare come importantissimi esponenti e protagonisti delle vicende legate allo Scisma d'Occidente, ovvero lo scontro tra il papato avignonese e quello romano, furono in moltissimi casi napoletani appartenenti proprio a famiglie di seggio. Fulgidi esempi sono le vicende legate alle famiglie dei Prignano, dei Bozzuto e dei Tomacelli, le cui fortune furono legate ai pontificati dei loro parenti quali Bartolomeo Prignano (Urbano VI), Pietro Tomacelli (Bonifacio IX) e Baldassare Cossa (Giovanni XXIII) (Vitale, 2003, p. 55). Forse il caso di papa Urbano VI può darci una panoramica molto più chiara rispetto a questi fenomeni di affermazione sociale. Papa Prignano, per consolidare la sua alleanza con Carlo III d'Angiò-Durazzo, pretese dal sovrano che il nipote Francesco Prignano detto Butillo ottenesse possessi enormi quali il principato di Capua, il Ducato di Amalfi, la contea di Caserta e di Fondi nonché la città di Minervino, Aversa, Sorrento, Castellammare e Nocera. Una richiesta impressionante che se in un primo momento vide Carlo III accettare per motivi di necessità, ormai stabilizzatosi sul trono rifiutò categoricamente (Vitale, 2003, p. 55). Ciò che ci interessa di questa vicenda sono fondamentalmente due aspetti, uno di ordine culturale e l'altro di ordine personale. Il primo offre una impressionante visione ad ampio raggio sulle metodologie strategiche adottate da nobili di seggio, ovvero uno spiccato senso della famiglia, il quale si materializza in una lucida azione di cooptazione dei membri della famiglia stessa all'interno di varie funzioni pubblicoamministrative. Ora aldilà delle bulimiche richieste di Urbano VI, questo schema lo rivediamo perfettamente oleato e funzionante durante tutta la fase di governo angioina (Vitale, 2000, p. 384).

Ma da dove hanno inizio i processi che portarono questi lignaggi ad arrivare ai livelli più alti, in questo caso ecclesiastico, del potere? Ebbene, l'origine si attesta attraverso un complesso sistema di sfruttamento dei beni regi, le *apothecae* del Re. Tali strumenti erano in sostanza delle concessioni

di natura feudale che il monarca concedeva a determinati personaggi in cambio del cosiddetto servitium o, meglio, del corrispettivo pecuniario. Queste concessioni feudali consistevano nello sfruttamento di tutta una serie di attività commerciali in prossimità del mercato o del porto della città di Napoli, le quali essendo di natura demaniale erano nell'immediata disponibilità assegnabili da parte del re ai membri dei seggi (Vitale, 2003, p. 37). Già durante l'età sveva, come riportato da una ricca documentazione di cancelleria, molti esponenti di famiglie che si sarebbero affermate come lignaggi di seggio, sono descritti come forniti di "feudi di aria" o "feudi di camera" o "feudi di borsa", ovvero di introiti fissi su di una ben determinata fonte di reddito che nel caso potevano essere botteghe o prelievi sulle entrate fiscali cittadine o altro ancora. Questo sistema pose i milites napoletani nella posizione in cui potevano in modi e in tempi relativamente breve accumulare grandi capitali di partenza sui quali poter poi attuare tutta una serie di strategie per poter affermare sé e la propria famiglia sulla scena sociale urbana (Vitale, 2003, p. 37).

Riportiamo a tal proposito un denso passo della Vitale (2003, p. 38) che ci offre con chiarezza la formidabile mobilità sociale che interessò la Napoli della seconda metà del XIII secolo e nello specifico del 1269:

Nel 1269 il re disponeva che i doganieri, e fondachieri di Napoli consegnassero quanto dovuto ai procuratori eletti dal gruppo dei milites napoletani che avevano diritto all'assegnazione di quote sulle 200 once tratte da quell'entrata fiscale. L'elenco delle famiglie interessate all'introito ci fornisce un quadro indicativo della composizione della militia napoletana dell'epoca. Sono annotati 57 nominativi [...] le famiglie Boccapianola, Caracciolo, de Aversana, Boccafingo, Oliopesce, de Aprano, Tomacelli, Capece, Galeota, Figimondo, Baraballo, de Arbusto, Caracciolo-Casciano, Minutolo, Zambarella, Tortello, Barile, Piscincelli, Latro, Scondito, Caracciolo-Pisquinzi, Caracciolo-Viola, Caracciolo-Rossi, Brancaccio, de Acerris, Siginolfo, Guindazzo, Bonifacio, Scriniario, Caputo, Fellapane, Melia, Poderico. Procuratori erano stati nominati Bartolomeo Tomacelli, Ligorio Capece-Minutolo e Martuccio de Arcu [...]. L'assegnazione rimase [...] costante [...], se ancora nel 1341 Bartolomeo de Arcu e Andrea Brancaccio (entrambi) milites [...] rilasciavano ricevuta al doganiere e fondachiere della Dogana di Napoli per una somma di 50 once riscosse sugli incassi del trimestre.

Infine, la natura feudale di tali assegnazioni è dimostrata dalle esenzioni dell'adoha. Si presenta ai nostri occhi di particolare interesse il fenomeno che la Vitale definisce come di trasmissione, frazionamento ereditario e quotizzazione di tali cespiti. Riportiamo qui il caso del miles Pietro Vulcano, il quale nel 1319, assieme ai nipoti Petruccio e Riccardo, vendeva alla zia, monaca in San Gregorio, la loro quota della piazza maggiore detta Cacapici al prezzo di 28 tarì (Vitale, 2003, p. 40). Questo fenomeno era venuto ad ingrandirsi sempre più proprio grazie alla fortunata congiunzione storica che vide i monarchi angioini investire una grande forza economica nella

riqualificazione dell'impianto urbano e commerciale di Napoli, soprattutto a seguito della guerra dei vespri. Il nuovo *trend* di sviluppo commerciale diede un maggiore impulso ai fenomeni sopra citati, al cui interno le famiglie di seggio affermarono e consolidarono ancor più le rispettive posizioni economiche e sociali.

Così giungiamo alla seconda strada che i nobili di sedile intrapresero per affermare la loro preminenza sociale nel tessuto urbano della città, ovvero la via burocratica. La grande opportunità offerta alla militia napoletana si presentò all'alba della conquista angioina del Regnum Sicilie. Infatti quello che era stato l'apparto burocratico normanno svevo imperniato sui ceti burocratico-dirigenti di area amalfitana, a seguito della sconfitta degli svevi nella battaglia di Benevento del 1266 e di Tagliacozzo del 1268, portò Carlo I d'Angiò ad effettuare una vera e propria epurazione interna del corpo istituzionale. La questione è, in realtà, alquanto complessa, dato che vi sono attestazioni che in modo molto chiaro affermano che anche l'amministrazione del primo Angioino in effetti si servì del ceto dirigente amalfitano (Vitale, 1998, p. 536). Studi recenti pongono altresì l'attenzione su una serie di circostanze che molto probabilmente spinsero Carlo I a liquidare senza tanti fronzoli gli amalfitani. Tali eventi si concretizzarono principalmente attraverso due necessità di ordine e di carattere politico-sociale. In primo luogo, le vicende belliche che videro gli amalfitani patteggiare chiaramente per gli svevi e in secondo luogo la ricerca di un colpevole a cui attribuire le colpe dello scoppio della rivolta siciliana del Vespro. Insomma, Carlo I nell'ottica di una più sostanziosa stabilizzazione del regno da poco conquistato verosimilmente trovò negli amalfitani un perfetto capro espiatorio. Interessante al riguardo sono tutta una serie di azione giudiziarie rivolte proprio conto gli esattori delle tasse amalfitani, i quali venivano, con una grande frequenza, accusati di malversazioni (Vitale, 1998, p. 536). Tali azioni potrebbero essere lette nell'ottica della "costruzione dello Stato" d'impronta squisitamente angioina come dimostrato anche da analoghi esempi nella contea di Provenza. Questa azione si lega infine anche a quel processo definito come "francesizzazione dell'amministrazione regia", la quale però presenta anch'essa dei problemi non trascurabili. Poiché se è vero che Carlo I portò con sé un nutrito gruppo di nobili francesi ai quali furono date importantissime posizione nei gangli dell'amministrazione regia, è anche vero che nel periodo immediatamente successivo osserviamo come vi siano anche personaggi napoletani e/o regnicoli. Su questo riportiamo dei tanti casi, quello dell'ufficio del protonotaro che venne affidato a Roberto di Bari, il quale ebbe sempre il favore del monarca (Vitale, 1998, p. 539). Quello che ci interessa è la vastissima boscaglia degli uffici minori che divennero in brevissimo tempo territorio di appannaggio della nobiltà napoletana. Attraverso la costruzione di legami clientelari, che in breve divennero anche familiari con il gruppo aristocratico francese, questi riuscirono in rapide ascese sociali.

Un caso molto interessante ci viene offerto dai Siginolfo, lignaggio appartenente al seggio di Capuana, che tramite legami, di natura esogamica estranei alla tradizione di seggio, con i de La Gonesse, gli Etendard, i Jamville i de Lautrec e i Miliac sperimentarono una stagione di forte affermazione politico-sociale (Vitale, 1998, p. 541).

Nel corso del tempo i lignaggi aristocratici napoletani una volta entrati all'interno dell'amministrazione regia riuscirono attraverso un fortissimo senso di gruppo sociale ad espandere le loro influenze, come nel caso di una certa ramificata diffusione di membri della stessa famiglia all'interno dei vari uffici del regno (Vitale, 1998, p. 546). Questo fenomeno può essere spiegato tramite il concetto di proliferazione dei lignaggi, ovvero la complessa trama di strategie matrimoniali che tendeva a costruire all'interno del gruppo dirigente napoletano reti relazionali inter clanico-familiari finalizzati alla solidarietà reciproca. Come indicato nel brano sopra citato, si può notare come alcuni cognomi ritornino più di una volta. Ebbene, tale fenomeno è la concretizzazione di tale avvenimento. Questi fenomeni sinteticamente trattati e definiti ci portano in questo modo al problema suggerito dal Galasso ovvero di una sostanziale e progressiva "nazionalizzazione" dell'apparto burocratico di età angioina. Se durante il regno di Giovanna I tale fenomeno è già ampiamente consolidato, esso inizia a mostrarsi con un certo peso specifico già durante il governo di Carlo II e Roberto. Nelle documentazioni risalenti a Carlo I, come abbiamo già accennato, gli uffici minori e periferici avevano subito un processo di monopolizzazione da parte dei nobili di seggi, i quali gradualmente riuscirono sempre più a ricoprire mansioni di maggior levatura istituzionale, attraverso la familiaritas regia (Vitale, 2003, pp. 51-53).

L'ultimo anello che chiude e conclude le vie di affermazione sociale è il servizio nella militia, ovvero le prestazioni militari che i nobili di seggio offrivano al re. La guerra in questa epoca è una delle fonti principali e primarie degli introiti della nobiltà di seggio. Se già in età angioina abbiamo esempi e casi alquanto interessanti in merito principalmente alla componente cantieristica, il periodo durazzesco è l'azimut di questo processo (Vitale, 2003, p. 56). Il Trecento presentò al mondo feudale europeo una crisi profonda e sistemica. Tale fase ebbe ovviamente ripercussioni anche nel campo militare, dove riscontriamo un generale declino del servizio dell'organizzazione militare feudale. La monarchia angioina non fece eccezione, registrando una diffusa attitudine da parte della grande nobiltà baronale a sottrarsi agli obblighi militari. Tale situazione si tradusse in una sostanziale fragilità della monarchia, che ricorse ai ripari puntando la propria attenzione sulle milizie mercenarie e nella figura di generici reclutatori per il bisogno di armigeri specializzati come balestrieri e arcieri (Vitale, 2003, pp. 57-58). La nobiltà di seggio, distintasi per essere un ceto aristocratico dalla natura non solo burocratica ma anche militare, trovò nelle drammatiche esigenze militari della corona un'ennesima via di affermazione sociale. Il regno di Carlo III, ma

soprattutto del di lui figlio Ladislao, ci mostra chiaramente questo meccanismo. Dall'immenso valore fu la "riforma militare" durazzesca, di cui ritroviamo traccia negli scritti dello storico erudito Angelo Di Costanzo, il quale nel Seicento scrive delle avventure militari di re Ladislao. Il Di Costanzo ci descrive con grande dovizia di particolari la struttura militare dell'esercito napoletano, formato da tanti piccoli contingenti militari capitanati nella maggior parte dei casi da esponenti della nobiltà urbana di seggio. Ritroviamo membri delle famiglie Carafa, Caracciolo, Ravignano, Brancaccio, Mormile, di Costanzo, Macedonio, Gattola, Loffredo, Latro, Pappadoca, Piscicelli, Pignatelli, Origlia, Zurlo, di Capua, de Azzo, Sannazaro e molti altri (Vitale, 2003, pp. 59-60).

Il caso più famoso è quello di Gorello Origlia. L'Origlia ci mostra come i fenomeni di mobilità sociale fossero ormai, tra la fine del Trecento e le prime decadi del Quattrocento, terribilmente esasperati. Gorello da un'attività prettamente burocratica di notaio in breve tempo prese le armi e servì prima Carlo III e poi Ladislao, scalando i vertici del potere e assumendo incarichi di grandissima levatura istituzionale e militare. L'Origlia riuscì ad incamerare attraverso la vendita a "basso costo" di terre e castelli da parte del monarca, un patrimonio fondiario spropositato. Mi preme chiarire che il caso Origlia è di per sé un caso limite, ma non fu certo il solo. Nella documentazione, infatti, possiamo assistere a grandi ricambi sociali all'interno della nobiltà di seggio, con correlate ascese e consolidamenti di posizioni e di preminenza sociale. Dandoci quindi la visione di un processo di affermazione politico-sociale ormai chiaramente attuata e riconosciuta. Infatti, similmente a Gorello anche altri ottennero grandi obiettivi – possiamo citare Ludovico Aldomorisco, grande ammiraglio di Ladislao, le famiglie dei Pappacoda, dei Gattola, dei Cossa, dei Salvacossa e in generale moltissimi nobili dei seggi di Porto e Portanova (Vitale, 2000, pp. 377-378). Nello specifico, i Cossa e i Salvacossa trovarono la loro occasione di affermazione sociale grazie ai conflitti che si scatenarono fra Angioini e Aragonesi nel corso del Due-Trecento, attraverso la loro attività cantieristica e grazie ad un acuto senso diplomatico, alternando la loro adesione ora agli Angiò ora agli Aragona (Vitale, 2003, p. 69).

Di conseguenza, il quesito che ci si potrebbe legittimamente porre si incentrerebbe sul perché la monarchia lasciasse che tale ceto urbano potesse acquisire così tanto potere. La risposta a questa domanda ci viene offerta da dagli attenti studi della Vitale e della Santangelo. Grazie alle ricerche della prima studiosa possiamo affermare che verosimilmente si era andato costruendo nel corso del tempo un rapporto simbiotico fra la Corona e la nobiltà di seggio. Tale complessa relazione andava fondandosi sulle asserzioni espresse lungo questo paragrafo. La presenza di nobili di sedile all'interno dell'amministrazione burocratica e nell'esercito rendeva per la monarchia indispensabile intrattenere alleanze con questa aristocrazia. Un esempio molto chiaro ci viene offerto dalla fase durazzesca, durante la quale soprattutto Ladislao usò questo ceto come arma di

ricomposizione del potere centrale nelle aree più periferiche del Regno. Interessante è la nascita delle figure dei viceré/vicereggenti, i quali, risultati dall'accorpamento delle funzioni dei capitani di guerra e dei giustizieri di angioina memoria, furono un'arma formidabile per il controllo delle aree più calde del regno. Questa nuova carica venne ricoperta principalmente da nobili napoletani. A loro furono affidati delicatissimi compiti, proprio perché ritenuti di gran lunga più affidabili dei rappresentanti della nobiltà di taglio baronale.

In conclusione, il rapporto fra monarchia e nobili di seggio può essere definita come una solidarietà reciproca, nella quale il re otteneva burocratici preparati, finanziamenti e uomini d'arme esperti, mentre i seggi continuavano a mantenere il loro ruolo di preminenza politicosociale nella città di Napoli e a poter accedere facilmente a importanti carriere all'interno delle istituzioni militari e civili del regno. Il controllo pressoché "totale" che i seggi riuscirono a stabile sulla stessa città di Napoli si andò costruendo lentamente e in modo graduale. Le architetture topografica e istituzionale stesse andarono via via a delineare questi nuovi equilibri. Una topografia nella quale i seggi divenivano centri architettonici di agglomerazione e di associazione. La stranezza stessa della città partenopea suscitava non a caso molte perplessità in autori come il Machiavelli, il quale era negativamente sorpreso da una pressoché totale assenza di un consiglio cittadino. Le suggestioni del Fiorentino non devono trarre in inganno poiché in effetti un consiglio urbano esisteva eccome, ma era, diciamo così, non formalizzato. L'istituzione cittadina napoletana era infatti nella sua interezza espressa nei seggi stessi. I sedili, infatti, erano riusciti a costruire un sistema nel quale il seggio stesso diveniva centro del dibattito e delle istanze della popolazione (Santangelo, 2018, pp. 110-114). In questo sistema oligarchico la domanda sociale era pressoché esaurita e soddisfatta.

Ad avvalorare tali interpretazioni interviene la sfortunata vicenda del seggio di Popolo, il quale venne costituito e sciolto nell'arco di una parentesi assai effimera di esistenza. Tale evento non va certamente interpretato come un'azione "restaurazionista" nei confronti di una società civile desiderosa di partecipazione politica. Anzi, la breve vita del seggio di popolo fu figlio di una mancanza di esigenza, ovvero di domanda sociale, e pertanto un'assenza di supporto politico-sociale di tutto quel variopinto e multiforme universo che era comunemente chiamato Popolo. La Napoli di fine Quattrocento aveva elaborato così una tradizione ideologico-politica completamente originale rispetto a tutte le altre realtà urbane italiane. Questa è meravigliosamente sintetizzata dall'erudito Pietro Jacopo De Jennaro nel sistema della *Gentilitas*, *Vetustas*, e *Civilitas* che legittima la preminenza delle antiche famiglie di seggio (Santangelo, 2013b, p. 176). Una tradizione, questa, che vede nel servizio civile e militare alla corona, insieme al dibattimento politico nel seggio (inteso come struttura architettonica), il nucleo fondante della vita civile, sociale e politica della città di Napoli. La città diveniva così un palcoscenico sul quale i

MAURIZIO ASPRINO

gentiluomini di seggio vestivano dei ruoli teatrali, e persino Alfonso il Magnanimo nel 1442 non poté sottrarsi da questa evenienza, dovendo simbolicamente essere incoronato re con il consenso dei nobili di sedile (Santangelo, 2013b, p. 166).

Così si conclude la nostra rapida panoramica sulla Napoli angioino-aragonese. Ciò che possiamo in ultima istanza rilevare è come la nobiltà di seggio sia riuscita nel corso dei secoli a conciliare perfettamente la tradizione, o per meglio dire la costruzione di una tradizione, con l'innovazione, come nel caso delle molteplici strade di affermazione sociali, politiche, economiche, che abbiamo trattato. E in questo modo che le vicende dell'aristocrazia napoletana acquisiscono senso e contesto, fornendoci un quadro sicuramente complesso, ma anche molto più profondo. Risulta così possibile evitare semplicistiche definizioni della realtà sociale del Mezzogiorno e, al contempo, osservare fenomeni di sviluppo socio-politici da un verso estremamente originali mentre dall'altro, perfettamente, comparabili con altre esperienze della Penisola. Queste dinamiche ci mostrano con una certa chiarezza come la dicotomia tradizione-innovazione sia una polarità contingente, che va ogni volta ricontestualizzato all'interno della complessità di ogni società umana. Insomma, tradizione e innovazione sono due facce della stessa moneta, intrinsecamente unite nell'ottica del paradigma della complessità attraverso cui si è cercato di dare al lettore modesta illustrazione.

Conclusioni

La dicotomia tradizione-innovazione si perde nella complessità delle vicende storiche e soprattutto umane di soggetti e personaggi che esprimono una vasta gamma di tensioni e istanze particolari. Le profonde contraddizioni dei processi non lineari ci inducono ad abbandonare un certo modello interpretativo riduzionista, che tende a semplificare anche ciò che semplice non è. Non ci resta che continuare a osservare criticamente questa complessità che ci viene offerta, non limitandoci a fredde e dogmatiche definizioni terminologiche.

L'idea di una chiusura oligarchica nelle aree urbane centro-settentrionali in realtà cela equilibri, istanze politiche e domande sociali di gran lunga più difficili da tematizzare nella presente ricerca, data la vastità del tema. Lo stesso vale per le realtà cittadine regnicole del Mezzogiorno, le quali, sofferenti di una documentazione scarsa, purtroppo non ci offrono panoramiche assai chiare dei sistemi e delle soluzioni politico-istituzionali che queste trovarono con la Monarchia.

Ancor di più, nello specifico, Napoli e Lucca, città scelte per offrire due casi distanti nello spazio geografico, ci mostrano le loro similitudini in termini di risposte e soluzioni politiche di un gruppo dirigente che nella tradizione all'interno dell'innovazione cerca e giunge a costruire la propria identità e offerta politica.

Bibliografia

Barbero, A. (2014). L'Italia comunale e le dominazioni angioine. In M.T. Caciorgna, S. Carocci & A. Zorzi (a cura di), *I comuni di Jean-Claude Maire Vigeur* (pp. 9-32). Viella.

Caciorgna, M.T. (2014). Beni comuni e storia comunale. In M.T. Caciorgna, S. Carocci & A. Zorzi (a cura di), *I comuni di Jean-Claude Maire Vigeur* (pp. 33-50). Viella.

Carocci, S. (2014). Storia di Roma, storia di comuni. In M.T. Caciorgna, S. Carocci & A. Zorzi (a cura di), *I comuni di Jean-Claude Maire Vigeur* (pp. 51-68). Viella.

Cortese, M.E. (2014). Aristocrazia signorile e città nell'Italia centro-settentrionale (secc. XI-XII). In M.T. Caciorgna, S. Carocci & A. Zorzi (a cura di), *I comuni di Jean-Claude Maire Vigeur* (pp. 69-94). Viella.

Diacciati, S. (2006). Popolo e regimi politici a Firenze nella prima metà del Duecento. *Annali di Storia di Firenze*, I, 37-81.

Franceschi, F. (2010). Economia e società nel basso medioevo. In A. Czortek (a cura di), *La Nostra Storia. Lezioni sulla Storia di Sansepolero* (vol. 1: *Antichità e Medioevo*) (pp. 356-382). Graficonsul.

Grillo, P. (2014). Cavalieri, cittadini, e comune consolare. In M.T. Caciorgna, S. Carocci & A. Zorzi (a cura di), I comuni di Jean-Claude Maire Vigeur (pp. 157-176). Viella.

Milani, G. (2014). Contro il comune dei milites. Trent'anni di dibattiti sui regimi di Popolo. In M.T. Caciorgna, S. Carocci & A. Zorzi (a cura di), *I comuni di Jean-Claude Maire Vigeur* (pp. 235-258). Viella.

Poloni, A. (2009). *Lucca nel Duecento. Uno studio sul cambiamento sociale.* Edizioni Plus-Pisa University Press.

Poloni, A. (2014). La mobilità sociale nelle città comunali italiane nel Trecento. In M.T. Caciorgna, S. Carocci & A. Zorzi (a cura di), *I comuni di Jean-Claude Maire Vigeur* (pp. 281-304). Villa.

Santangelo, M. (2013a). Preminenza aristocratica a Napoli nel tardo Medioevo: i tocchi e il problema dell'origine dei sedili. *Archivio storico italiano*, 171, 273-318.

Santangelo, M. (2013b). Spazio urbano e preminenza sociale: la presenza della nobiltà di seggio a Napoli alla fine del Medioevo. In J.Ph. Genet & E.I. Mineo (a cura di), *Marquer la prééminence sociale* (pp. 157-177). Éditions de la Sorbonne.

Santangelo, M. (2018). I Seggi di Napoli: logiche di distinzione sociale e controllo politico dello spazio urbano. In F. delle Donne & A. Iacono (a cura di), *Linguaggi e ideologie del Rinascimento monarchico aragonese (1442-1503)*. Forme della legittimazione e sistemi di governo (pp. 101-114). FedOA.

MAURIZIO ASPRINO

Tanzini, L. (2013). Il vescovo e la città. Interessi e conflitti di potere dall'età di Dante a Sant'Antonino. *Annali di Storia di Firenze*, 8, 81-111.

Terenzi, P. (2019). Evoluzione politica e dialettica normativa nel regno di Napoli: statuti, consuetudini, privilegi (secoli XIII-XV). *Archivio storico italiano*, 1, 177, 659, 95-125.

Tognetti, S. (2017). Uomini d'affari e mobilità sociale in Italia tra metà Trecento e primo Cinquecento. *Archivio storico italiano*, 1, 175, 651, 119-150.

Vitale, G. (1998). Nobiltà napoletana della prima età angioina. Élite burocratica e famiglia. L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle. Actes du colloque international de Rome-Naples (7-11 novembre 1995) (pp. 535-576). École Française de Rome.

Vitale, G. (2000). Nobiltà napoletana dell'età durazzesca. La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge. Actes du clloque international organisé par l'Université d'Angers Angers-Saumur (3-6 juin 1998). (pp. 363-421). École Française de Rome.

Vitale, G. (2003). Élite burocratica e famiglia. Dinamiche nobiliari e processi di costruzione statale nella Napoli angioino-aragonese. Liguori.

Alle radici della modernità atea: il pensiero di Augusto Del Noce

di Ippolito Emanuele Pingitore*

ABSTRACT (ITA)

In questo saggio ci concentreremo sull'archeologia del pensiero di Augusto del Noce. Cercheremo in particolare di comprendere come il pensiero moderno influenzò, nella sua prospettiva filosofica, la nascita dell'ateismo e la sua traslazione pratica nella politica dei secoli XIX e XX.

Parole chiave: ateismo, modernità, Descartes, libertinismo, razionalismo

At the roots of atheist modernity: Augusto Del Noce's thought

by Ippolito Emanuele Pingitore

ABSTRACT (ENG)

In this work we will focus on the archeology of Augusto Del Noce's thought. We will try to understand how modern thought influenced the rise of atheism and its practical translation into Nineteenth-Twentieth-century politics.

Keywords: atheism, modernity, Descartes, libertinism, rationalism

^{*} Università degli Studi di Milano

1. Fabro e Del Noce: le sfide dell'ateismo e della modernità

Nel 1964, in Italia, vengono date alle stampe due tra le più rilevanti opere sul problema dell'ateismo moderno: la prima, *Introduzione all'ateismo moderno*, a firma di Cornelio Fabro, la seconda, *Il problema dell'ateismo*, a firma di Augusto Del Noce. Tra i due autori notevoli erano la stima e l'affinità, ma anche le divergenze che li opponevano circa l'origine dell'ateismo quale problema della modernità.

La figura di Augusto Del Noce, insigne filosofo e storico della filosofia, non si comprende, del resto, senza tenere conto della sfida posta al pensiero cattolico dalla modernità; una sfida che sino alla pubblicazione della *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, nel 1963, e al rinnovamento posto in atto dal Concilio Vaticano II ha posto non pochi dubbi di coscienza al vasto popolo dei fedeli.

A dispetto di considerazioni poco opportune (Bobbio, 1990), la figura di Del Noce non può essere ascritta al libro mastro del cattolicesimo tradizionalista o reazionario, giacché il suo rapporto con la modernità è segnato non dal desiderio di condannare, ma dalla volontà di scrutare la natura bifronte del moderno: nel moderno Del Noce legge non solo il distacco dalla metafisica trascendentale, che porterà nei suoi sviluppi consequenziali ad una teologia immanenentista e, successivamente, al sorgere dell'ateismo in senso stretto, ma anche la rinascita di un pensiero ontologista che contraddice nei fatti la tesi di una modernità ateologgizzata. L'imputato principale, naturalmente, era Cartesio: la condanna a morte del filosofo francese viene evitata dal Del Noce con un colpo magistrale, che vale la pena conoscere per evitare di procedere in sterili banalizzazioni.

È noto, infatti, come la tradizione filosofica abbia sempre considerato Cartesio il padre della modernità razionalista, meccanicista e, di conseguenza, atea. Da parte cattolica si è insistito sulla rottura epocale causata dal *cogito* cartesiano, reo di aver introdotto un principio soggettivistico scardinato dalla dimensione della trascendenza; da parte laica si è sempre, invece, voluto insistere sul carattere positivo del *cogito* quale principio di autodeterminazione. La posta in gioco, naturalmente, era alta: con diversi giudizi qualitativi, entrambe le posizioni riconoscevano a Cartesio la potestà della modernità atea.

Per il filosofo torinese, però, lungi dall'imporsi come esito obbligato della modernità, l'ateismo si presenta piuttosto quale percorso di una scelta a favore del rifiuto della concezione del peccato – dello stato di natura decaduta – e dell'azione salvifica della Grazia. Per questo, l'intera riflessione di Del Noce mira a scagionare Cartesio dalle responsabilità attribuitegli dalla critica cattolica e da quella laica. Allora il dubbio metodico non appartiene all'essenza del pensiero cartesiano; è piuttosto il tentativo di ridurre *ad absurdum* la posizione libertina, mostrando come essa debba

¹ Qui si citerà l'edizione del 2010 ristampata da Il Mulino.

coerentemente giungere alla negazione del soggetto dubitante e quindi alla totale afasia. Cartesio, infatti, oppone alla provocazione libertina le evidenze coglibili dalla ragione, estendendo all'umano lo stesso procedere del metodo scientifico, in ciò trascurando qualsiasi intervento della Grazia.

Ritornando a Fabro, è proprio nel confronto con il teologo neotomista che si può cogliere tutta la profondità della riflessione delnociana, mai avvezza allo scarso rigore concettuale e sempre organica nella sua complessità. È Del Noce stesso ad informarci, in una importante nota contenuta nel primo saggio che compone *Il problema dell'ateismo*, di essersi imbattuto nelle tesi del teologo cattolico e di aver trovato in lui ampia convergenza, ma anche qualche motivo di disaccordo sulla ricostruzione, ad opera di Fabro, del ruolo che Cartesio avrebbe avuto nella genesi dell'immanentismo del pensiero moderno:

Stavo ultimando queste pagine quando ho preso conoscenza del saggio estremamente notevole del P. Cornelio Fabro, Osservazioni critiche sulla nozione di "ateismo", in "Euntes Docete", 1963. È con vera gioia che vi ho trovato una quasi identità di vedute con quelle esposte in questo libro, tanto più degna di esser presa in considerazione perché il linguaggio è differente. Devo limitarmi qui a sottolineare alcuni tra i molti punti di accordo. Contro la tendenza, estremamente diffusa presso i teologi recenti, a risolvere l'ateismo in ateismo pratico, il P. Fabro osserva perfettamente: "ma la situazione, se è vista dall'interno del pensiero moderno, è meno semplice. Si tratta di questo: l'ateismo non è e non può essere un punto di partenza, ma costituisce il punto di arrivo di una certa concezione del mondo e dell'uomo, ossia di una 'risoluzione' qualificata dell'essere sia dell'uomo come del mondo". Ora, che cos'altro intendo io dire criticando la spiegazione dell'ateismo attraverso l'antiteismo (cfr. V saggio), e vedendoci invece il punto d'arrivo consequenziale ultimo del razionalismo? (Del Noce, 2010, p. 15)

In primo luogo, "l'ateismo non è e non può essere un punto di partenza, ma costituisce il punto di arrivo di una certa concezione del mondo e dell'uomo, ossia di una 'risoluzione' qualificata dell'essere sia dell'uomo come del mondo". Come precisa più sotto Del Noce, l'ateismo è il punto di arrivo del razionalismo; è il razionalismo che segna il sorgere della modernità atea, motivo per il quale l'ateismo, pur essendogli consustanziale, ne rappresenta la manifestazione più alta e cogente. Tant'è vero che Cartesio, di cui viene sottolineato nella letteratura critica il profondo razionalismo, si muove all'interno di una visione che è assolutamente cristiana, sebbene voglia fare a meno di espliciti principi religiosi come base di autogiustificazione della sua filosofia (la metafisica cartesiana offre, dal punto di vista cristiano, più rassicurazioni rispetto alla sua fisica meccanicistica). Accanto al filone razionalistico o immanentistico, che si diparte da Cartesio passando per Spinoza, Hegel e giungendo a Marx e Nietzsche, la modernità vede sorgere in essa anche il filone ontologistico, che da Cartesio passa per Malebranche e Vico per poi approdare a

IPPOLITO EMANUELE PINGITORE

Rosmini. Tale ricostruzione consente a Del Noce di evitare identificazioni di genere tra ateismo e modernità. Questo filone, infatti, è finalizzato al "ricupero e all'affinamento del pensiero metafisico e religioso tradizionale" (Del Noce, 2007, p. 49).

Si palesa, dunque, per Del Noce, tutta l'ambiguità del nodo Cartesio, che giustamente può essere considerato il padre della modernità atea in quanto proprio dal suo pensiero origina il filone immanentista, ma che altrettanto giustamente si pone al sorgere del filone ontologistico non razionalista che si presenta quale filosofia dell'essere o, come scrive Marcello Mustè (2008), "filosofia dell'anteriorità dell'essere al pensiero". Il sorgere dell'ateismo, infatti, "caratterizza solo problematicamente la filosofia moderna" (Del Noce, 2010, p. 16), cosicché non è la modernità ad essere essenzialmente atea, ma è l'ateismo a costituire il problema della modernità, ovverosia una delle direzioni possibili che il pensiero moderno può intraprendere. Si coglie qui tutta la distanza che separa Del Noce da Fabro, per il quale, invece, il pensiero moderno si presenta sostanzialmente e fisiologicamente ateo. In lui non sussiste alcun dubbio circa l'ambiguità cartesiana riscontrata da Del Noce: il cogito segna l'atto di nascita del pensiero moderno e di quel particolare pensiero che, traducendosi nell'immanentismo, approda agli esiti atei più radicali.² Potremmo dire che per Fabro la distinzione operata da Del Noce non abbia alcun senso: sia il filone immanentistico che quello ontologistico si sviluppano all'interno di un quadro orizzontale, immanentistico. Osserva infatti Fabro che "l'esistenza di numerosi teisti nel pensiero moderno non prova nulla, se non la mancanza di coerenza, anche – e specialmente come in Cartesio, Malebranche, Leibniz, Kant, l'ultimo Schelling, Hegel – quando Dio è veramente posto e riconosciuto come "principio" dell'essere e del conoscere. Un'illusione enorme di cui son capaci, come sempre, solo i grandi ingegni" (Fabro, 1964, pp. 21-22). Con Cartesio sarebbe iniziata, senza mezzi termini, la tendenza a mettere tra parentesi il soprannaturale e a considerare Dio in termini puramente razionali; come osserva Riconda, proprio questa riduzione "è certo il primo passo per potersene sbarazzare" (Del Noce, 2007, p. 7).

Per evitare equivoci di sorta occorre chiarire subito il significato che il termine *razionalismo* acquista nell'opera delnociana. Rifacendosi all'importantissimo saggio di Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, che il filosofo torinese lesse nell'originale versione francese del 1945, Del Noce, citando direttamente un passo tradotto del filosofo francese, chiarisce i termini del problema:

² "Per noi l'ateismo moderno ha una radice anzitutto e soprattutto filosofica: esso è scaturito già prima, cioè dall'assunzione del *cogito* e non propriamente dalla negazione del soprannaturale che molti filosofi credenti – dopo aver posto ed accolto il *cogito* virtualmente ateo – continuavano e continuano a mantenere" (Fabro, 1964, p. 22).

Il razionalista accetta la religione, purché si tratti di una religione razionale, traducente in un linguaggio simbolico le affermazioni della ragione, o limitantesi alla coscienza stessa che noi abbiamo della ragione, in quanto principio di comunione universale tra gli uomini. Egli rifiuta ogni trascendenza. Egli si chiude nell'immanenza, perché pensa che la ragione, la nostra ragione, non si appoggia su nulla di altro, che essa non ha bisogno di completarsi con nulla di altro, che essa non ha dunque a curarsi di alcun al di là. Egli si accomoderà, a rigore, con l'inconoscibile. Egli non tollererà mai il soprannaturale (Laporte, 1945, p. XIX).³

Lungi dal presentarsi, dunque, come una scelta fondata su un'evidenza razionale da contrapporsi all'atto di fede che richiede per sua natura un'adesione morale non questionata, l'ateismo, quale sbocco supremo del razionalismo, si caratterizza allo stesso modo del dogma di fede; ma anche, diversamente da questo, come opzione iniziale negante la trascendenza. Non siamo dinanzi ad un contrasto tra ragione e fede, bensì dinanzi alla scelta tra due fedi implicanti due diverse concezioni del mondo. Non solo: come osserva Massimo Borghesi (2012) tale ateismo, considerato quale momento negativo della modernità che si contrappone alla libertà quale suo momento positivo, si contraddistingue per una ricusa della dimensione individuale e soggettiva.

Il razionalismo è caratterizzato in ogni sua forma da un odio per l'individuo e dalla confusione della spiritualità religiosa con questa negazione dell'individualità. Perciò il punto di partenza della filosofia è visto nell'elevazione dell'uomo attraverso il pensiero a una tale universalità che gli diventi indifferente la sua esistenza nella vita finita. [...] Per la metafisica razionalista l'individualità finita viene risolta come momento nel processo dell'essere. Per la logica del razionalismo il carattere primo della verità è la sua necessità, come capacità a costringermi, lo voglia o non lo voglia. Per l'etica del razionalismo l'azione è buona in quanto volizione dell'universale e acquista valore dal sacrificio della mia individualità; un'etica che designi come scopo la realizzazione dell'individualità anche con i sacrifici che essa comporta, apparirà sempre sospetta al razionalista. Nel razionalismo teologico [...] la teologia tenderà a vietare a Dio il miracolo, perché fatto a favore dell'individuo suppone una violazione dell'ordine che deve reggere la volontà di Dio (Del Noce, 2010, p. 191).

Siamo alla "affermazione della normalità della situazione umana" (Del Noce, 2010, pp. 18-19), all'accettazione di un orizzonte immanentistico che concepisce, secondo la lezione di Chestov, il finito come negativo e mortale e che può assicurarsi la liberazione da questa condizione solo attraverso un processo di elevazione all'universale che ha tutti i tratti di una catarsi mistica attraverso la totalità. Per questo motivo, l'ateismo "può essere visto, nella sua generalità, come

³ Il passo è direttamente citato nella traduzione di Del Noce (2010, pp. 17-18).

⁴ Interessante notare come una diagnosi simile sul razionalismo fosse stata condotta, pur da prospettive diverse, da Giuseppe Rensi ai primi del Novecento. Certamente Del Noce lesse l'opera rensiana, la quale ebbe su di lui un impatto notevole, come testimoniano le diverse citazioni disseminate in tutta la sua produzione e un importante

IPPOLITO EMANUELE PINGITORE

l'esito ultimo della ricomprensione del cristianesimo nell'interpretazione del male già dichiarata nel frammento di Anassimandro" (Del Noce, 2010, p. 27).

Proseguendo nel confronto con Fabro, Del Noce rileva un'affinità di giudizio nell'opera del teologo neotomista che consiste nella descrizione dell'ateismo moderno come sostanzialmente differente dall'ateismo antico. Questo, infatti, si presenta come esito ultimo di una consolidata traiettoria di pensiero e ciò lo pone in opposizione all'ateismo antico che, invece, è destinato ad essere sconfitto, poiché relegato alla mera provocazione intellettuale. Leggiamo, infatti:

Con pari giustizia il P. Fabro osserva nel riguardo dell'ateismo precedente all'età moderna che si tratta di "affermazioni sporadiche... le quali potevano essere confutate col richiamo al principio realistico fondamentale..." (p. 202). Io ho negato senz'altro che si possa parlare di un ateismo precedente all'età moderna; ma ciò non nel senso di negare che si possano trovare nel medioevo attestazioni sporadiche di tentazione o di obbiezione ateistica; ma nel senso che nel medioevo l'ateismo è presente come ateismo sconfitto e necessariamente destinato a esser tale, mentre intendevo occuparmi soltanto di quell'ateismo che si presenta come conclusione invincibile in una determinata linea di pensiero che occorre quindi criticare nel suo punto di partenza originario. Pieno accordo dunque, mi pare, anche su questo punto. Il P. Fabro parla (p. 198) dell'epoca moderna come caratterizzata sin dall'inizio da un ateismo positivo e costruttivo mentre io riservo questo termine all'ateismo marxista e, nell'intenzione, a quello nietzscheano, giudicando negativo e nichilistico l'ateismo del '6 e del '700. Ma anche qui mi pare che la differenza sia soltanto terminologica: perché il P. Fabro caratterizza questo ateismo moderno mediante "la rivendicazione dell'originalità dell'uomo di fronte alla natura" (p. 156), e io ho insistito sulla priorità del momento storico-politico sul momento scientista nella formazione dell'ateismo (pp. 368-369), e ho ravvisato la prima forma di ateismo coerente nel rovesciamento libertino dell'umanesimo (Del Noce, 2010, pp. 15-16).5

A rigor di termini, secondo Del Noce, non si può neppure parlare di ateismo nel pensiero antico, dal momento che "non può esserci ateismo completo che dopo il cristianesimo; e ciò perché l'ateismo completo è caratterizzato da un rifiuto iniziale del soprannaturale, che è tutt'altra cosa da quel rifiuto della mentalità mitica o magica che i filosofi o anche i cosiddetti atei dell'antichità hanno operato" (Del Noce, 2010, p. 346). Certamente è questo uno dei punti più ambigui dell'intera riflessione delnociana, non tanto per la scarsa chiarezza dell'esposizione, quanto per la premessa teoretica che la sostiene. Non che una parziale confutazione della tesi in oggetto possa farne precipitare l'impalcatura teoretica; tuttavia, un'indagine ulteriore e più mirata potrebbe ridimensionare i termini del problema e riportarci all'individuazione di topoi ricorrenti nell'intera storia umana. Ci si dovrà chiedere a quel punto se il metodo di ricerca filosofica attraverso la

saggio pubblicato negli Atti della "Giornata rensiana" del 30 aprile 1966 intitolati Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi (Marzorati, 1967).

⁵ I riferimenti interni ai passi di Fabro sono relativi a Fabro, 1964.

storia, tipico del procedere delnociano, sia carente nell'individuazione di alcuni nodi storici e se la lacuna qui evidenziata non possa essere integrata da alcune intuizioni tipiche della morfologia storica di spengleriana memoria. Chi scrive è ben conscio dei limiti di una storiografia costruita su analogie e sbalzi secolari su lunga distanza; tuttavia, un sano e critico gusto per i corsi e ricorsi storici potrebbe aiutare a chiarire se davvero l'ateismo moderno, perlomeno nella forma descritta dal filosofo piemontese, sia davvero un unicum storico. Del resto, la necessità di fare i conti con l'ateismo antico è stata posta da Massimo Cacciari nella postfazione all'ultima edizione de Il problema dell'ateismo, quando scrive che Del Noce "sottovaluta come proprio la negazione di ogni archè trascendente e l'idea del divino come prodotto dello spirito umano avvicinino l'antica asebeia a elementi fondamentali del moderno ateismo" (Del Noce, 2010, p. XXXI). Occorre però chiedersi, a parziale difesa di Del Noce, se davvero l'antica asebeia quale atto di passiva e individuale resistenza al timore degli dèi possa costituire un termine di paragone efficace, prima di tutto considerando il fatto che il termine, anche nei suoi risvolti penali, era gravido di indeterminatezza; secondariamente perché le manifestazioni ateistiche dell'antichità a noi pervenute – per limitarci al caso greco e, più nel particolare, ateniese – non avvertono l'esigenza di tradurre politicamente il proprio progetto d'empietà (la traduzione italiana non rende comunque bene l'originale termine greco) nella città ideale, alla stregua della posizione marxiana, limitandosi sovente ad affrontare il problema dell'esistenza degli dèi a partire da motivazioni extra-religiose (Marmai, 2013). Gli *empi* del caso ateniese sono per la maggior parte sacrileghi, bestemmiatori, profanatori e spergiuri; non sono certo dei chierici vaganti con un preciso programma politico da attuare (Marmai, 2013, p. 2).

Se, come scrive Del Noce, "soltanto nell'età moderna l'ateismo ha potuto presentarsi come conclusione rigorosa di una direzione di pensiero" (Del Noce, 2010, p. 347), ogni atteggiamento ateizzante che non sia teoricamente strutturato assume una fisionomia propria e distinta rispetto al fenomeno ateistico in senso stretto, inteso da Del Noce quale problema della modernità. Il dubbio ateo non è ancora ateismo militante.⁶

La stessa premura porta il filosofo piemontese a negare che si possa parlare, anche qui a rigor di termini, di ateismo medievale, poiché "non erano atei gli avversari contro cui S. Agostino ha pensato, gli scettici, i neoplatonici, i manichei, i pelagiani. E S. Tommaso si è diretto contro gli averroisti, che non erano atei in senso proprio, e contro i Gentili, cioè i Mussulmani, gli ebrei e i pagani" (Del Noce, 2010, p. 347). Per questo l'ateismo medievale è piuttosto "una possibilità logica, avanzata da un sempre battuto obiettante, che una posizione reale" (Del Noce, 2010, p.

⁶ "Non voglio con ciò dire, ben inteso, che il dubbio ateo, come dubbio, non sia sempre esistito e non abbia sempre contribuito alla purificazione dell'idea di Dio" (Del Noce, 2010, p. 347).

IPPOLITO EMANUELE PINGITORE

347). In sostanza, l'ateismo moderno rappresenta il culmine del pensiero libertino rinascimentale, dell'illuminismo e della filosofia classica tedesca.

Se per Fabro, però, l'ateismo moderno in blocco va giudicato "assoluto e positivo" (Fabro, 1964, p. 20), per Del Noce occorre distinguere tre diverse forme "essenziali e irriducibili" (Del Noce, 2010, p. 14) di ateismo: "l'ateismo negativo o nichilistico, l'ateismo positivo o politico e l'ateismo tragico" (Del Noce, 2010, p. 14).

Il primo tipo, quello negativo, è riscontrabile nella filosofia di Schopenhauer: esso si rassegna alla scomparsa della trascendenza e al tempo stesso predica il distacco dell'uomo rispetto al mondo materiale, in ciò rivendicando per l'individuo una forte dignità morale (Brino, 2010). La sua parabola culmina nel nichilismo. Per citare una bellissima metafora di Florenskij, esso corrisponde alla "notte tenebrosa della disperazione dove non c'è uscita e dove si spegne la sete stessa della verità" (Florenskij, 1974, p. 74).

Il secondo tipo, quello positivo, si costituisce come critica del primo. Esso trova la sua genesi nell'illuminismo di Diderot e nell'umanesimo ateo di Feuerbach, ed il suo compimento nella filosofia di Marx che ne attua definitivamente il passaggio dalla forma scientista ottocentesca alla forma postulatoria, per cui "al tentativo di dimostrare la non esistenza di Dio si sostituisce quello di dimostrare che soltanto l'ateismo permetterebbe la piena realizzazione di un umanesimo scientifico, morale e politico" (Del Noce, 2010, p. 343). Secondo il filosofo piemontese, infatti:

L'ateismo è il momento terminale di un processo di pensiero che all'inizio è condizionato da una negazione senza prove della possibilità del soprannaturale, negazione che nei suoi momenti precedenti di sviluppo, si dichiara come purificazione dell'idea di Dio, passaggio dal Dio trascendente al dio immanente. Se chiamiamo razionalismo questa iniziale negazione di possibilità, possiamo dire che l'ateismo, nella necessità in cui si trova di presentarsi nella forma postulatoria per non cadere sotto le critiche di cui lo scientismo è passibile, ha la funzione di metterne in luce l'opzione originaria come rifiuto senza prove dello status naturae lapsae (Del Noce, 1962, p. 45).

In questo senso, la novità della posizione postulatoria è radicale; è per questo che "si deve parlare di un rifiuto, prima che di Dio, della disposizione teistica, cioè delle ragioni che portavano a porre il problema di Dio mentre il vecchio ateismo era soltanto una risposta a questo problema" (Del Noce, 2010, p. 344). Ed è per questo motivo che "si è oggi davanti a una vera e propria ascesi ateistica, come ricerca della liberazione della coscienza dal fantasma di Dio, pensato come un fantasma delle culture e delle civiltà passate che proietta la sua ombra nel passato; che in relazione a ciò è scomparsa la figura romantica dell'ateo tormentato e disperato, nostalgico dei tempi della fede" (Del Noce, 2010, p. 344).

Insomma, se per la cultura filosofica moderna il problema della desiderabilità dell'idea di Dio era una premessa indiscutibile per la morale, la scienza e la politica, l'ateismo odierno, nella sua forma postulatoria, nega prima di tutto tale presupposto, affermando che "la negazione di Dio è necessaria per la possibilità di una morale, di una scienza e di una politica veramente rigorose" (Del Noce, 2010, p. 345) e inibendo con ciò "quel processo dal valore di Dio alla sua esistenza, tipico, in diverse forme, del pensiero ottocentesco" (Del Noce, 2010, p. 345).⁷

Il terzo tipo, infine, è l'ateismo tragico proprio della filosofia nietzschiana, che dovrà portare "a una nuova sorgente dei valori nella volontà di potenza" (Del Noce, 2010, p. 348).

2. Il contributo di Jacques Maritain

Pure si tratta di sgomberare il campo da un equivoco beffardo: quello che fa coincidere ateismo e anticlericalismo. La precisazione ci conduce direttamente a Jacques Maritain, dal cui incontro intellettuale De Noce fu segnato, nel 1936, tramite la lettura di Umanesimo integrale, opera che coincise con l'atto di adesione del filosofo piemontese all'antifascismo, in un momento storico caratterizzato invece dal consenso della maggioranza dei cattolici al regime fascista. La lettura di Maritain, tra l'altro, permise a Del Noce di restare cattolico nonostante il suo antifascismo, atteggiamento di certo dissonante rispetto al conformismo culturale della gioventù antifascista dell'epoca che, ispirata dalla crociana Storia d'Europa nel secolo decimonono (1932), predicava un'opposizione senza tregua sia nei confronti del fascismo che nei confronti del cattolicesimo.

La lettura dell'opera maritainiana consente a Del Noce di criticare la connivenza del cattolicesimo col fascismo, sentita come necessaria da buona parte dei cattolici, per il fatto che l'alleanza, con l'esaurirsi progressivo della spinta propulsiva del fascismo, a causa della sua poco organica

_

⁷ Nel porre la distinzione tra l'ateismo scientista e l'ateismo postulatorio, Del Noce passa in rassegna alcune posizioni del positivismo: "L'Ottocento era il secolo di Rousseau ('mantenete sempre la vostra anima in stato di desiderare che ci sia un Dio e non ne dubiterete mai') e di Kant (la speranza di un accordo, in una realtà ultrasensibile, tra virtù e felicità è un aspetto fondamentale e legittimo della condizione umana) e che il nostro secolo viene dopo Nietzsche. Il problema era cioè allora: alla generalmente riconosciuta aspirazione verso Dio corrisponde una realtà? È possibile una conciliazione tra i bisogni dell'anima e il rigore della conoscenza? Questa impostazione era accettata dalla maggior parte dei positivisti: tra questi alcuni, mantenendo la desiderabilità dell'esistenza di Dio pur affermandone l'indimostrabilità, finivano conseguentemente col concludere, attraverso un processo più o meno lungo, nella plausibilità della sua affermazione, giungendo, insomma, a un positivismo spiritualistico (e il loro idolo diventava Boutroux); altri erano fermi nella posizione agnostica dell'inconoscibilità, ma questo inconoscibile finiva con l'assumere posizione di ponte tra religione e scienza; altri infine subivano l'influenza di altre posizioni – della filosofia della storia, con conseguente religione dell'umanità, della sinistra hegeliana e di quel materialismo in cui terminavano i discepoli di Feuerbach che non avevano accettato l'oltrepassamento marxista, o dell'idea di uno spinozismo naturalisticamente inteso - e allora affermavano il punto di vista della 'ragione' come inconciliabilità tra l'esistenza di Dio e il corso del reale, giudicando come inferiore, soggettivo e non critico, il punto di vista del 'cuore' connesso con la desiderabilità dell'esistenza di Dio: ci troviamo purtroppo costretti, dicevano, a una concezione drammatica, in cui l'accordo tra le esigenze soggettive del cuore è quelle oggettive della ragione non è possibile" (Del Noce, 2010, p. 346).

fondazione ideologica, avrebbe consentito in un futuro non troppo remoto l'affermarsi della rinascita cristiana. La giustificazione del sodalizio era legata anche alla "permanenza dell'ideale ierocratico medievalista, pensato come modello assoluto del pensiero politico cattolico, o del machiavellismo *ad maiorem Dei gloriam* dell'età barocca, quale strumento di restaurazione" (Del Noce, 1986, p. 71).

Già in Antimoderno (1922) e Tre riformatori. Lutero, Cartesio e Rousseau (1924) Maritain aveva esaltato il ruolo assunto dal tomismo nella lotta contro la cultura secolare. A partire dagli anni '30, nel periodo inaugurato dalla pubblicazione di Religione e cultura (1930), l'interesse di Maritain slitta dal pensiero moderno al tomismo inteso come filosofia aperta all'incontro col pensiero moderno. Sono questi, del resto, gli anni che portano Maritain, anche a seguito della condanna della Chiesa Cattolica, a prendere le distanze dall'Action française di Charles Maurras e a consentirgli di elaborare una nuova visione della cristianità, distante da quella assolutizzazione tradizionalistica della storia, tipica della posizione maurassiana, che finiva col risolvere e col sottomettere al politico tutto, incluse la morale e la religione⁸ di cui si serviva per realizzare il proprio progetto di ordine sociale. La posizione antimoderna rimane, ma, come si evince nella prefazione di Antimoderno, Maritain si definisce anche ultramoderno in quanto intende salvare l'opera di rinnovamento avviata dalla modernità. Per questo motivo, Del Noce rimane convinto che nel filosofo francese vi sia stata piena continuità nell'intero arco di sviluppo del suo pensiero.

Proprio la critica della modernità nel senso sopra indicato consente al filosofo francese, secondo Del Noce, di giudicare in senso negativo il fenomeno clerico-fascista, consistente nella temporanea alleanza del trono e dell'altare in vista di un risorgimento cristiano. Tale presupposto non sufficientemente problematizzato, come rileva Armellini (1999, p. 74),

rivela che il medievalismo cattolico ha subito elementi della modernità nella reviviscenza di un machiavellismo dell'età barocca ad maiorem Dei gloriam. Tale machiavellismo è stato criticato dall'antimodernista Maritain, il quale vede nel fascismo e nel nazismo la contrapposizione a ciò che vi è di positivo al mondo moderno, l'aspirazione all'universalità, attraverso però i particolarismi della razza e della nazione, i quali rappresentano appunto la reazione contro la direzione prevalente della modernità all'interno tuttavia della stessa modernità, di cui esprimono i peggiori effetti. Umanesimo integrale è per Del Noce la critica definitiva del profascismo cattolico, che non ha avvertito come il fascismo rappresenti la forma ultima, irrazionalista della reazione borghese, coinvolgente tutte le forme reazionarie. Il machiavellismo per Maritain è l'espressione politica dell'umanesimo antropocentrico di cui egli si augura la fine.

109

⁸ Non è questa, in fin dei conti, la posizione, su contenuti diversi, del modernismo? "L'errore del modernismo sta nel voler risolvere il cristianesimo nell'attività temporale etico-politica; nel subire con ciò lo storicismo e l'immanentismo della filosofia moderna" (Del Noce, 1981, p. 130).

Il giudizio così netto sul clerico-fascismo si accompagnava in Maritain ad una rivalutazione del ruolo del comunismo, colto sì nella sua essenza di filosofia atea, ma, al tempo stesso, nel suo carattere di "ultima eresia cristiana", contenente virtù e verità cristiane "impazzite", per utilizzare una metafora di Chesterton; insomma, esso si configura come "una religione laica di cui il materialismo dialettico costituisce la dommatica. [...] Il comunismo è così profondamente, sostanzialmente una religione terrena da ignorare di essere una religione" (Maritain, 1969, pp. 90-93).

Per comprendere le affermazioni maritainiane occorre riflettere sulla dialettica critica del pensiero cattolico tra '800 e '900, che considera il liberalismo come suo interlocutore principale, sia che si tratti di contestare lo spirito borghese-liberale, sia che si tratti di rilevare in esso finalità comuni. Marx non è ignorato, "ma viene pensato sotto la categoria generale 'socialismo' della quale si tende a realizzare una comprensione globale e non ancora avvertita dei caratteri specifici e differenziali (nelle logiche e negli esiti storico-operativi) del socialismo marxiano rispetto a quello a-marxista" (Pavan, 1973, p. 5).

Ora, l'incontro di Maritan con il marxismo non si colloca sulla scia delle già menzionate elaborazioni del pensiero cattolico; in primo luogo, come rileva Pavan, poiché il marxismo non è mai stato il destinatario privilegiato del dialogo cattolico, secondariamente

perché tale incontro si pone entro un orizzonte filosofico e teologico di contestazione della modernità, a differenza di tutte le altre proposte promoderne cristiane che si costituiscono a partire da un atteggiamento di riconoscimento (più o meno implicito) del senso e del valore dell'interlocutore proprio sul piano teorico, e cioè dopo aver accettato una determinata affermazione, trasvalutandola sul piano di un possibile "significato cristiano"; in altre parole, dando per acquisite e irreversibili le negazioni della corrispondente forma di pensiero laico. Ora, invece, il pensiero cristiano incontrava il marxismo in un no che, se finiva per investire il marxismo stesso in ciò che anch'esso si rivelava una forma del pensiero laico e borghese per il nesso che stabiliva tra analisi economica ed alienazione religiosa, lo recepiva anche sul piano del rifiuto che esso opponeva alla struttura economica e, soprattutto, a monte, e più globalmente, per il presupposto realistico che esso praticava in sede speculativa e che ne faceva un anti-idealismo, e quindi, per questa sua esigenza latente (tradita nel sistema), un antimoderno. [...] Il problema di quell'incontro aveva allora una collocazione precisa: come isolare il no nativo del marxismo e che ne faceva un istinto di rivolta, dal suo contesto moderno, e cioè senza ripetere l'errore di dare per acquisite le negazioni in cui esso prolunga e porta ad esito la modernità? Come realizzare il riconoscimento della positività di un rifiuto, senza assumerne le ragioni e l'orizzonte? Insomma: come attribuire al rifiuto che accomuna un significato che non può che dividere? (Pavan, 1973, p. 10).

Questo breve excursus nel pensiero maritainiano ci permette ora di comprendere meglio il rifiuto delnociano dell'equazione ateismo-anticlericalismo. In Maritain cogente è la distinzione tra ateismo assoluto e ateismo pratico. Il primo sorgerebbe come risposta all'ateismo pratico di quei cristiani che a parole dicono di credere in Dio, ma che tradiscono tale fede con le loro azioni inique ed ipocrite; questo ateismo assoluto si caratterizzerebbe, nelle parole del filosofo francese, per essere in realtà più un antiteismo che un ateismo. Per Del Noce questo punto di vista può risultare opportuno per l'analisi di alcune forme ateistiche contraddittorie come quella di Proudhon, ma risulta assai inadeguato per uno studio concettuale e dettagliato dell'ateismo in senso stretto. 10 C'è da chiedersi, allora, se Maritain si sia lasciato ispirare da Proudhon nell'uso del termine antiteismo, dato che fu il filosofo anarchico ad aver coniato la parola. Pur escludendo questa possibilità, rimane un fatto: che in Proudhon antiteismo e anticlericalismo vengono a coincidere; pertanto "l'antiteismo proudhoniano si rivolge contro l'idea della religione intesa come forza di conservazione e di coesione sociale, nelle due forme in cui era stata presentata nella prima metà dell'800, quella del legittimismo dei profeti del passato e quella dell'accomodamento tra borghesia e cattolicesimo" (Del Noce, 2010, p. 338). Proudhon, secondo l'analisi delnociana, rifiuta il cattolicesimo non in quanto religione, bensì in quanto organizzazione clericale e principio autoritario; e se anche alcune espressioni proudhoniane lasciano apparentemente intendere la sua avversione nei confronti della stessa idea di Dio, queste devono essere contestualizzate e colte nella specifica vis critica del filosofo anarchico, caratterizzata da un pensare "polemico" e "per opposizione" che "lo porta ad accettare il linguaggio dell'avversario" (del Noce, 2010, p. 337). Cosicché la massima proudhoniana "Dio è il male" non sarebbe una dichiarazione di inimicizia contro Dio, ma

significa per lui che Dio è la forza che si oppone all'immensa catena dialettica del progresso, concepita come manifestazione successiva della Giustizia nell'umanità; e alla forza correlativa, la Rivoluzione, che ha conosciuto sino ad oggi quattro fasi essenziali, l'affermazione evangelica dell'uguaglianza degli uomini davanti a Dio, quella protestante e cartesiana degli uomini davanti alla ragione, quella dell'uguaglianza degli uomini davanti alla legge, e finalmente deve conoscere quella dell'uguaglianza sociale e antiborghese. Vi è per lui una trinità dell'assolutismo, il capitale nell'ordine economico, lo stato con la sua funzione

⁹ Del Noce cita direttamente *La signification de l'athéisme contemporain* di Maritain, nell'edizione *Desclée*, pubblicata a Parigi nel 1949: "Una lotta attiva contro ciò che ci ricorda Dio – dunque piuttosto un antiteismo che un ateismo – e nel tempo stesso uno sforzo disperato, vorrei dire eroico, per rifondere e ricostruire in accordo con questo stato di guerra contro Dio tutto l'universo umano di pensiero e tutta la scala umana dei valori"(Del Noce, 2010, p. 335).

¹⁰ "La reazione all'ateismo pratico di un modo che si dice cristiano potrà spiegare le eresie, potrà spiegare nel suo senso etimologico la protesta, in quanto si presenta come diretta contro l'utilizzazione del cristianesimo a fondazione di una signoria temporale, potrà spiegare nel suo senso più ampio l'anticlericalismo, per quel che esso ha una sua ben precisa essenza e non si riduce ad accidente di certe posizioni culturali e politiche: non serve a mio giudizio per la spiegazione dell'ateismo" (Del Noce, 2010, p. 336).

antiliberale nell'ordine politico, la Chiesa nell'ordine dell'intelligenza, e in questa trinità la funzione centrale è esercitata dalla chiesa, fondamento della legittimità dello stato e con ciò dell'intangibilità del capitale (Del Noce, 2010, pp. 337-338).

Tale massima andrebbe intesa alla stregua dell'altra, molto più famosa, secondo la quale la proprietà sarebbe un furto; sentenza che, secondo Del Noce, non deve essere concepita come una critica alla proprietà *tout court*, ma alle sue degenerazioni e ai suoi abusi.

Proprio alla luce di queste considerazioni, si comprende come l'obiettivo polemico di Proudhon non sia l'idea di Dio in sé, ma la giustificazione delle disuguaglianze fondata sull'ordine divino, "quella teodicea delle armonie economiche, giustificazione della borghesia capitalistica; di quelle leggi generali della meccanica sociale che venivano pensate come stabilite da Dio per portare alla migliore organizzazione" (Del Noce, 2010, p. 338). Viene naturale, allora, per il filosofo torinese, concludere che la posizione di Proudhon, più che testimoniarci come dall'ateismo pratico si possa giungere all'ateismo assoluto, ci dimostra, al contrario, come ateismo e anticlericalismo costituiscano due essenze profondamente diverse.

Si comprende pure la differenza tra Marx e Proudhon: "Nel primo abbiamo una politica che procede da un ateismo filosofico; e nel secondo un antiteismo che procede da un'esperienza etico-politica. Ora, il primo, e non il secondo, riesce a raggiungere la pratica" (Del Noce, 2010, p. 337). E riesce a farlo perché l'anticlericalismo, nella sua avversione a qualsiasi forma di clero – sia esso quello cattolico, sia esso quello scientista nella forma sansimoniana e comtiana o quello hegeliano –, giunge ad un individualismo *apolitico* che "ravvisa in qualsiasi clero un elemento materialistico e ateo per la sostituzione di una legge statutaria e di una volontà mondana di potenza alla fede morale"; di conseguenza, "l'asserzione dell'autonomia della coscienza morale e il rifiuto dell'etica del risultato storico inclina in un manicheismo radicale di morale e storia" (Del Noce, 2010, p. 341).

Mentre, dunque, l'anticlericalismo culmina in una posizione *monastica* di "distacco dal mondo", l'ateismo assoluto ha in mente un progetto politico e antropologico volto alla costruzione di "nuovi cieli e nuova terra": una società e un uomo privati dell'immagine e della presenza divina. Radicale, pertanto, la conclusione delnociana:

Una storia dell'anticlericalismo e dell'eresia dovrebbe mostrare come nel suo processo il momento politico vada continuamente attenuandosi, mentre va sempre più acuendosi nell'ateismo: sempre maggiore nel primo, il distacco dalla massa, sempre maggiore, nel secondo, la ricerca del contatto con essa; sempre più viva, nel primo, la critica del mondo tecnico; sempre più accentuata, nel secondo, l'interpretazione del mondo in termini di pensiero tecnico.

Penso si possa dire: al fondo dell'anticlericalismo sta realmente una reazione morale contro l'ateismo politico dei cattivi cristiani; al fondo invece dell'attuale ateismo assoluto sta un'impressione del tutto diversa, quella per cui una morale che si fonda sulla trascendenza del Signore non possa oggi veramente guidare nella vita sociale. Alla condanna del mondo cristiano in nome della morale si sostituisce nell'ateismo la constatazione che esso è condannato, in quanto oltrepassato dalla storia (Del Noce, 2010, p. 342).

In virtù del rapporto causale tra ateismo pratico e ateismo assoluto – il secondo scaturente da una reazione all'ateismo pratico dei cristiani –, risulta come per Maritain al fondo dell'ateismo assoluto vi sia un'opzione morale:

"un uomo non diventa un ateo assoluto in conseguenza di una qualche inchiesta sul problema di Dio condotta dalla ragione speculativa [...] ma in virtù di un atto interno di libertà, nella produzione del quale egli impegna la sua personalità intera. Il punto di partenza dell'ateismo assoluto è, a mio avviso, un atto fondamentale di scelta morale, una libera determinazione cruciale [...] una specie di atto di fede rovesciato, il cui contenuto non è adesione al Dio trascendente, ma presa di posizione contro questo stesso Dio trascendente (pp. 12-15)" (Del Noce, 2010, pp. 342-343).¹¹

Tale opzione morale – sta qui tutta la differenza tra Del Noce e Maritain – non si identifica, per il filosofo francese, nel rifiuto del peccato e dello stato di natura decaduta, bensì nel rifiuto di quella concezione tipica del razionalismo che deforma l'idea di Dio cristiano e ne fa un idolo filosofico, un falso Dio. La genesi dell'ateismo si gioca, dunque, per Maritain, nell'opposizione tra "Dio filosofico" e "Dio cristiano". In sintesi:

C'è un vero Dio dei filosofi che non è altro che il vero Dio stesso, il Dio dei santi, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, conosciuto soltanto nei suoi attributi naturali: una tale nozione puramente razionale di Dio è aperta al soprannaturale. Ma c'è anche una nozione razionale di Dio chiusa al soprannaturale: tale è il falso Dio dei filosofi che non è altro che una suprema garanzia e una giustificazione dell'ordine della natura e della storia. Un Dio che è responsabile di questo mondo senza poterlo redimere, un Dio che dà la sua consacrazione a tutto il bene e a tutto il male del mondo e che sacrifica l'uomo al cosmos; tale, in sostanza, il Dio della filosofia razionalista moderna, che, secondo il Maritain, avrebbe avuto nel pensiero di Hegel la sua più completa espressione. Contro questo Dio ci sono due forme di protesta senza compromesso, quella del santo e quella dell'ateo (Del Noce, 2010, p. 367).

Il vero ateo, per Maritain, è il santo; è colui che rifiuta il simulacro di Dio fabbricato dalla teodicea razionalista, pronto a giustificare il male e le disuguaglianze nella storia. Al contrario,

¹¹ Anche tali passi sono offerti direttamente nella traduzione di Del Noce.

l'ateo comune presta il suo culto al "Dio filosofico" e "sostituisce al vero Dio la devozione alla storia, mettendosi con ciò agli ordini della storia, cioè di nuovo del falso Dio" (Del Noce, 2010, p. 367).

Al centro dei riferimenti maritainiani vi è Marx, il quale reagirebbe al simulacro di Dio della teologia hegeliana. Marx, infatti

si ribella, come Kierkegaard, contro il Dio di Hegel, contro l'Imperatore di questo mondo. E questa ribellione era per se stessa una protesta della dignità umana, un atto di rottura con la rassegnazione del male, all'ingiustizia, al falso ordine con il quale si mantiene l'oppressione e l'eterna schiavitù. Sarebbe potuto esser cristiana – e chissà quale passione messianica, radicata nella tradizione giudaico-cristiana, essa agitava oscuramente in Marx? –, di fatto in lui è stata atea. Se la ribellione di Kierkegaard contro il falso Dio di Hegel è stata la ribellione della fede, la ribellione marxiana è stata quella dell'ateismo puro, positivo e assoluto. Qui troviamo il secondo equivoco irreparabile: Marx ha confuso il Dio di Hegel con Dio. Rifiutando il Dio di Hegel, egli rifiuta Dio stesso, il vero Dio, esplicitamente, decisamente, totalmente quant'è possibile, aprendo così la fonte da cui sgorgherà nella storia moderna la religione paradossale dell'ateismo militante (Maritain, 1973, p. 255).

Siamo qui dinanzi al fulcro dell'interpretazione maritainiana del fenomeno ateistico: l'ateismo marxiano non scaturirebbe da un'opzione morale contro la trascendenza, da quell'"odio contro Dio" di cui troviamo traccia nell'esortazione apostolica di Pio XII, la Conflictatio bonorum, indirizzata al clero cattolico, ma scaturirebbe, al contrario, da una reazione al falso Dio borghese, al Dio del razionalismo moderno, secondo una prospettiva che era comune a tanta parte del pensiero cattolico francese degli anni Sessanta; un Dio che è "sì, l'Essere supremo, ma cambiato in idolo, il Dio naturalista della natura, il Giove di questo mondo, il grande Dio degli idolatri, dei potenti sui loro seggi, dei ricchi nella loro gloria terrestre, del successo senza legge, del puro fato innalzato a legge" (Maritain, 1977, pp. 31-32). L'ateismo del santo, che in fondo è il vero ateo, assumeva, secondo Maritain, "un valore positivo come momento di purificazione dal dio moderno, espressione metafisica della borghesia irreligiosa ed anticristiana" (Borghesi, 2012, p. 71).

C'è, in queste analisi di Maritan, anche l'eco dello "spirito del '30" che da parte cattolica favoriva un avvicinamento col marxismo sia in ragione del suo esito realista e, dunque, anti-idealista, sia in virtù della sua polemica anti-liberale.¹²

¹² Ci si permetta questa lunga citazione tratta dal summenzionato articolo di Pavan che ben riassume i motivi della convergenza cattolico-marxista: "Il giudizio per cui il 'vecchio uomo' della modernità, l'uomo delle dissociazioni e dell'etica separatista è in via di liquidazione è, come già abbiamo visto, un tratto comune della cultura della crisi degli anni Trenta; ora su questo tema convergevano i giudizi dei marxisti e quelli dei cristiani: gli uni e gli altri si trovavano a denunciare 'la menzogna della falsa coscienza' dell'uomo borghese, ma si trovavano a dare esiti giusto opposti a tale denuncia. Gli uni giungevano a demistificare le 'idee elevate' ritenendole ideologia, sovrastruttura che copre interessi ed atteggiamenti sul piano della struttura (alla quale viene

Del Noce non è convinto, come già si è detto, della ricostruzione maritainiana. Condivide con l'autore francese l'individuazione della natura opzionale dell'ateismo, ma diverge profondamente sull'individuazione delle motivazioni che stanno alla base dell'opzione ateistica. Non solo: la polemica antihegeliana di Marx non sarebbe dettata dall'esigenza di reagire al falso Dio di Hegel, ma da un'avversione di principio contro l'istanza teologica che, sebbene residuale, pur rimane sul fondo dell'idealismo assoluto:

Si può certamente dire che è carattere fondamentale di ogni forma atea il presupporre già avvenuta la vittoria del dio filosofico sul Dio religioso, e che quindi la sua critica verte direttamente contro il dio

ricondotto l'intero significato dell'elevatezza') e della prassi; mentre gli altri giungono, a partire da un'istanza etica e religiosa e da un esercizio che vogliono non-dissociato dell'intelligenza, ad esigere una trasformazione radicale delle strutture politiche ed economiche come invocata dalla dignità della persona e dalla fedeltà alla speranza evangelica, - cioè, esattamente, mediante la riaffermazione della 'integralità', ossia della continuità dei nessi che, distinguendo, creano la visione dell'unità del reale e dell'essere. Gli uni e gli altri si riferivano ad un presupposto teorico-filosofico in cui potevano convergere: ossia la necessità del ritorno alla verità della cosa e quindi di una ripresa del realismo; e il profondo e radicale differenziarsi che sull'interpretazione dell'ontologia dell'ultimativamente significante avveniva, non nascondeva l'aspetto emergente dell'affermazione da un punto di vista storico: ossia il significato antimoderno in quanto richiesta dalla fine dell'impostura di quella metafisica 'idealistica e nominalistica' che nell'uomo borghese era destinata a soddisfare il bisogno di segni piuttosto che di realtà. Ci paiono questi i presupposti dell'atteggiamento complessivo di Maritain nei confronti del dibattito sul marxismo e che si possono riassumere nella sua affermazione: Per quanto gravi siano stati i suoi errori e le sue illusioni, il socialismo è stato nel XIX secolo una protesta della coscienza umana e dei suoi istinti più generosi contro i mali che gridavano verso il cielo. Era certo una grande opera quella di istituire il processo della civiltà capitalistica e di svegliare, contro potenze che davvero non perdonano, il senso della giustizia e il senso della dignità del lavoro; il socialismo ha avuto l'iniziativa di quest'opera. Ha condotto una lotta aspra e difficile, nella quale si sono profusi innumerevoli sacrifici e della più commovente qualità umana: i sacrifici dei poveri. Ha amato i poveri. Lo si può criticare efficacemente solo rimanendogli su molti punti debitori'. Che significa essergli debitori? Si può ricondurre questo riconoscimento a due aspetti fondamentali: innanzitutto alla presa di coscienza che nel marxismo si è fatta, e per sempre, della dignità del lavoro e del lavoratore e del suo compito storico; e poi al fatto che il marxismo si è nutrito, nel farsi portatore di questi valori, di una linfa cristiana, non già al modo di Hegel che, con l'assunzione globale del cristianesimo, ha elaborato una gnosi completa e sistematica del contenuto della fede cristiana, quanto piuttosto al modo di un eretico che separa dalla realtà del tutto significante taluni aspetti o contenuti che vengono ricompresi entro un tutto diverso dal quale mutuano oramai il nuovo significato. La ricerca del regno di Dio nella storia, la missione redentrice del proletariato, l'universalismo della buona novella rivoluzionaria, la nostalgia della comunione (non "comunione dei santi", ma comunione della vita sociale e nell'opera storica), la marcia verso la trasformazione o la trasfigurazione dell'uomo che raggiunge finalmente il suo vero nome, per non parlare di quella specie di simulacro politico della Chiesa che ci è offerto da Partito e dalla coscienza del partito, sono altrettanti aspetti che provengono da idee di origine cristiana travisate e rifuse. Si aggiunga a tutto questo che furono 'uno slancio d'ordine morale, l'indignazione contro l'egoismo e l'ingiustizia e la volontà di difendere gli oppressi a spingere Marx verso il comunismo e il materialismo storico, nel quale tali ragioni cessano appunto di poter essere invocate. Nei suoi scritti giovanili Marx traeva argomento da queste considerazioni morali. Una volta diventato comunista, egli ha escluso dalla sua dottrina ogni argomento morale e giuridico, per far posto ormai solo a considerazioni economiche e sociali', e si capirà come per Maritain il sentimento della giustizia (che non può essere coerentemente integrato in una concettualizzazione materialistico-dialettica), rappresentando un 'residuo realmente cristiano diviso da tutto il resto dell'eredità cristiana – il solo elemento residuale (al puro livello dell'uomo) che sussista del cristianesimo – per volgersi contro di esso', sia il solo e l'unico elemento cristiano che, non solo rimane in Marx, ma che – lo vedremo presto - possa storicamente rimanere dopo Hegel, e cioè dopo la totale storicizzazione del logos e dell'annuncio cristiano, e rappresenti quindi il caso di un' 'ultima eresia cristiana', perché 'la fede atea del marxismo, è appunto l'unica fede in cui un resto reale del cristianesimo abbia trovato e possa mai trovare una sistematizzazione razionale in termini di dialettica hegeliana" (Pavan, 1973, pp. 13-15).

filosofico; ma per altro verso si può dire con pari diritto che l'ateismo è il rifiuto di ogni tentativo di compromesso e di conciliazione tra il dio filosofico e il Dio religioso, di ogni filosofia che intenda in qualche modo conservare, oltrepassandola, la religione, o presentandosi direttamente come "filosofia cristiana" o come un razionalismo inteso a un'affermazione del divino libero da ogni mitologia; e che ciò che specifica l'ateismo è la ricerca di una piena coerenza nella liberazione del soprannaturale. [...] Il criterio di verità per l'ateo sta in ultima analisi nella constatazione che il pensiero trascendente è oltrepassato dalla storia; nel senso che non si può render conto del processo storico del pensiero se non concependolo come uno sviluppo verso una sempre più rigorosa immanenza; e in quello dell'impotenza di questo pensiero a dar luogo a forme politiche sociali efficienti (a forme che non siano soggette cioè a diventare strumenti di forze di tutt'altra natura) (Del Noce, 2010, pp. 368-369).

Di conseguenza, "non è il rifiuto del peccato che consegua al rifiuto di Dio, ma è vero l'inverso; cioè è il rifiuto del peccato, dello *status naturae lapsae*, della caduta iniziale, l'inizio di un processo che porta all'atteismo. L'atteismo si può quindi definire come la volontà di vivere con coerenza l'attitudine originaria del razionalista, ossia come la volontà di coerenza con l'opzione originaria" (Del Noce, 2010, p. 366). Alla base dell'ateismo vi è un'opzione iniziale e gratuita, un "momento etico" che, lungi dal considerare la natura dell'uomo come corrotta dal peccato di Adamo, la pensa come autonoma e non bisognosa dell'azione redentrice della Grazia, in ciò qualificandosi come una nuova forma di pelagianesimo: "L'essenza del razionalismo è un'opzione gratuita per l'aseità e l'autosufficienza dell'uomo; non è il risultato di prove speculative, ma queste sono invece argomenti successivi all'opposizione, attraverso i quali essa pretende legittimarsi" (Del Noce, 2010, p. 366).

Il razionalismo, pertanto, fallisce nell'obiettivo di giustificare i suoi presupposti *razionali* i quali, essendo frutto di una scelta deliberata contro l'accettazione del peccato originale, dovrebbero guadagnarsi la patente di razionalità in un modo che non sia, appunto, il rifiuto aprioristico e non verificabile di una realtà che, sebbene manchi della stessa dimostrabilità *razionale*, gioca una partita del tutto alla pari. Ne consegue inoltre che l'idea per cui l'ateismo sarebbe un momento di purificazione dagli idoli filosofici della modernità e contemporanea scoperta del male non trova alcuna corrispondenza nella realtà. Tale tesi, ¹³ che ha preso piede sempre più nel secondo dopoguerra, attribuirebbe all'ateismo la funzione di "critica degli idoli", al posto della tradizionale concezione che lo considera come costruttore di idoli. In realtà, come Del Noce dimostrerà in un importante saggio dedicato alla figura di Giuseppe Rensi, è il pessimismo e non l'ateismo il luogo

_

¹³ Del Noce si riferiva, citandolo direttamente, a Jean Lacroix (1961, pp. 64-65): "Il più grande merito dell'ateismo attuale è di procedere ad una prodigiosa purificazione intellettuale dell'umanità, rifiutando ogni idolatria. Non vuol fare dell'uomo un Dio, ma accettare integralmente la sua umanità e assumerla intera. Mai prima di esso la situazione umana è stata così perfettamente rischiarata. Mai l'assoluto è stato così totalmente scacciato dal mondo [...] l'uomo non è un Dio: non è tutta la verità, ma la prima e la più indispensabile [...] l'ateismo è una critica radicale di tutti gli assoluti umani".

in cui si configura la critica degli idoli; un pessimismo che non riguarda solo il pensiero teologico, ma anche quello più propriamente ateistico-religioso che si diparte da Schopenhauer. Il filone immanentista da cui ha origine la filosofia moderna approda, cioè, nel suo sviluppo, ad un bivio; anzi, ad un trivio di fondamentale importanza: giunto da Cartesio a Hegel, continuerebbe il suo momento ateo in Marx. Da Hegel, però, si dipartirebbero altri due percorsi: l'uno da Hegel a Nietzsche; l'altro da Hegel a Schopenhauer. L'obiettivo polemico di Del Noce è Löwith, il quale aveva teorizzato l'idea secondo la quale la filosofia ottocentesca attraverserebbe uno sviluppo pressoché unitario da Hegel a Nietzsche (*Da Hegel a Nietzsche* è infatti il titolo dell'opera in cui il filosofo tedesco svolge la suddetta tesi). Da Schopenhauer, invece, osserva Del Noce, prenderebbero origine altre due strade: l'una che conduce al pessimismo di Eduard Von Hartmann e di Martinetti, continuandone il momento religioso; l'altra che sfocia in Nietzsche, continuandone il momento ateo.¹⁴

Questa posizione non era ancora contemplata da Del Noce nel 1963, quando, in occasione della *Giornata Martinettiana* (Del Noce, 1963), tenne un intervento in cui veniva sottolineato il legame esistente tra pessimismo e razionalismo religioso; continuità che "impediva, cioè – questa era la convinzione di Del Noce –, al pessimismo di aprirsi ad un'autentica posizione religiosa" (Borghesi, 2011, p. 242):

Fermandomi alla considerazione di Martinetti, ragionavo allora così: la storia del pessimismo moderno, se la consideriamo nel suo processo da Leopardi a Schopenhauer a Spir, a v. Hartmann, all'ultimo Renouvier, a Martinetti, non può venir caratterizzata che per la continua progressiva ripresa dell'accento religioso, come esplicazione del motivo platonico che gli soggiace e lo condiziona; recupero di religiosità che però si esprime nella forma di razionalismo religioso [...] allontanandosi da quella vicinanza che, pur nell'opposizione, c'era tra Leopardi e Pascal, uniti nell'antitesi al razionalismo religioso (Del Noce, 1992, p. 470).

14

¹⁴ Come rileva Borghesi, "con ciò Del Noce ritrovava, indirettamente, la distinzione già operata da Maritain nel suo La signification de l'athéisme contemporain (Desclée de Brouwer, Paris, 1949). In esso Maritain distingueva tra ateismo negativo e ateismo positivo. Per ateismo negativo intendo un processo puramente negativo o distruttivo di rifiuto dell'idea di Dio, sostituita puramente da un vuoto. Un tale ateismo negativo può essere superficiale ed empirico, come l'ateismo dei libertini del XVII secolo; esso scava un vuoto al centro del mondo del pensiero, che ha preso forma nei secoli attorno all'idea di Dio, ma esso non si preoccupa affatto di cambiare questo mondo [...]. Per ateismo positivo intendo una lotta attiva con tutto ciò che richiama Dio [...] e nello stesso tempo uno sforzo disperato, quasi eroico, per rifare e costruire, uniformandoli a questo stato di guerra contro Dio, l'universo umano del pensiero e tutta la scala umana dei valori. Tale ateismo positivo noi ritroviamo nell'ateismo tragico di Nietzsche o, oggi, nell'ateismo dottorale dell'esistenzialismo, o nell'ateismo rivoluzionario del materialismo dialettico' (Il significato dell'ateismo contemporaneo, trad. it. Morcelliana, Brescia, 1977, pp. 10-12). Differentemente da Maritain e da Del Noce, Fabro rifiuta di distinguere, in seno all'ateismo, tra una forma negativa e una positiva. Per l'autore 'tutto l'ateismo moderno va perciò detto assoluto e positivo' (Introduzione all'ateismo moderno, cit. vol I, p. 20)" (Borghesi, 2011, p. 240, n. 12). Con il riferimento a Fabro, si precisa un'ulteriore differenza che va a sommarsi a quelle già individuate all'inizio di questo paragrafo.

Questa prospettiva, tra il 1964 e il 1967, doveva subire un ulteriore riassestamento, se Del Noce, grazie all'incontro con Rensi, comprende come "il processo del pessimismo moderno è circolare e nell'ultimo suo anello si trova il problema Leopardi-Pascal [...]; e nell'approfondimento di Leopardi [...] si riapre la via verso Pascal" (Del Noce, 1992, p. 470). Leopardi e Pascal non sono più vicini nell'opposizione, come ancora Del Noce credeva nel 1963, ma sono figure destinate a congiungersi in un processo circolare; ovverosia "il pessimismo moderno ha il suo vero inizio nella filosofia (autentica filosofia, checché si sia detto) di Leopardi che nella sua critica dell'ottimismo dei lumi, conclude in un Pascal laicizzato" (Del Noce, 1992, p. 470).

Così "in Leopardi il motivo *critico* è quello *religioso*, non quello laico; non ha compiuto l'ultimo passo perché la critica del progressismo illuminista si è accompagnata in lui all'accettazione incondizionata ed aprioristica del materialismo settecentesco" (Del Noce, 1992, p. 472). Proprio per questo motivo "Leopardi è vicino a Pascal, in quanto ne verifica il pensiero: nel senso che demolisce tutti i falsi surrogati della Redenzione creati dall'Illuminismo: progresso, scienza, mito dell'avvenire, lumi della ragione, bontà della natura" (Del Noce, 1992, p. 471). È il pessimismo, dunque, che svolge la funzione purificatrice che Maritan attribuiva all'*ateismo positivo*: l'onere di demolire gli idoli creati dal razionalismo spetta al pessimismo autentico che, come osserva Borghesi, "è *critico* in quanto *religioso*" (Borghesi, 2012, p. 74).

L'incontro con Rensi, come testimoniano i passi citati, suggerisce a Del Noce una prospettiva dirimente: ateismo e pessimismo non solo sono due essenze diverse e, anzi, opposte, ma dallo scetticismo e dal pessimismo non si può approdare ad una posizione atea, "così che un ateismo connesso al pessimismo deve, nel suo sbocco conclusivo, rovesciarsi in una posizione religiosa, e che il pessimismo deve venir considerato come una crisi nel processo verso l'ateismo della direzione razionalistica della filosofia moderna" (Del Noce, 1992, p. 469).

Il pessimismo è, dunque, secondo Del Noce, il momento di crisi del processo razionalistico verso l'ateismo, quasi una sorta di incidente di percorso; per questo motivo le due essenze sono state sempre confuse, fino all'emergere dell'ateismo posthegeliano, il quale ha chiarito la distinzione tra i due momenti, definendo meglio i contorni sia dell'ateismo positivo, rimasto sino ad allora misconosciuto, sia dell'ateismo negativo che, a causa del misconoscimento del primo tipo, non poteva emergere nella sua differenza sostanziale rispetto a quello, se non confondendosi vagamente con l'ateismo, lo scetticismo, il pessimismo ed il materialismo. Emerso il contrasto, risultava più facile comprendere la portata dei termini ateismo negativo e ateismo positivo:

Il primo si accompagna col pessimismo, ed è perciò esposto a una crisi decisiva; il secondo è quello che come ateismo politico (nella forma del marxismo o in quella, oggi più insidiosa, del sociologismo) o come

ateismo estetico (le varie forme che hanno il loro capostipite in Sade), o come nietzschiana "seconda forma di innocenza" pretende di abolire lo stesso problema di Dio (Del Noce, 1992, p. 482).

L'ateismo positivo rappresenta, come già sappiamo, una critica dell'ateismo negativo; esso è una "progressiva ricerca di liberazione degli elementi che ne rappresentano la *crisi* e ne condizionano il rovesciamento, cioè appunto lo scetticismo e il pessimismo" (Del Noce, 1992, p. 482). Difficile non pensare, in questo tentativo di *autosublimazione* dell'ateismo positivo, a Nietzsche, il quale, influenzato in gioventù dal pessimismo schopenhaueriano, raccoglie tutti i suoi sforzi in un'azione di rigetto e di oltrepassamento di questo, fino a giungere, nella consapevolezza della morte di Dio, ad un nichilismo tragico e alla possibilità di "riguadagnare il mondo".

3. Cartesio e il libertinismo

Eravamo partiti, all'inizio di questo articolo, da una nota di Del Noce dedicata alle affinità e alle divergenze con il pensiero di Cornelio Fabro.

Risulta chiaro, a questo punto, quali siano le ragioni dell'unico motivo di divergenza indicato al termine di quella nota. Per Fabro vi è nella modernità un solo ed unico processo lineare che dal cogito cartesiano produce una serie di effetti inanellati destinati a causare un processo di progressiva secolarizzazione e la definitiva scomparsa del problema di Dio. In questa ricostruzione – la critica di Fabro è indirizzata sia a Maritain (che pure presupponeva a monte l'idea del cogito come principio potenzialmente ateo) che a Del Noce – non vi è spazio per alcuna scelta arbitraria: la modernità è atea non in virtù di un'opzione originaria, ma in virtù di un presupposto filosofico coincidente con l'assunzione del cogito cartesiano.

Questa conclusione non poteva soddisfare Del Noce: in primo luogo perché dalla posizione cartesiana si dipanano diverse vie, alcune culminanti nell'ateismo, altre in una riscoperta del pensiero metafisico; in secondo luogo, poiché la figura di Cartesio va esaminata nel suo contesto storico e nella globalità delle sue posizioni. Solo un esame attento della complessa figura di Cartesio può restituirci un quadro più limpido e meno pregiudiziale dell'idea di modernità.

L'intera riflessione di Del Noce, come si diceva nelle prime pagine, mira a scagionare Cartesio dalle responsabilità attribuitegli dalla critica cattolica (lo abbiamo visto con Fabro) e da quella laica che, sia pure da prospettive opposte, hanno considerato il filosofo francese come il padre della modernità razionalista e atea. Fondamentale è, a confutazione di questa tesi, l'individuazione delnociana dell'ambiguità cartesiana. Da Cartesio, come si è visto, originano due vie, una concludente nel filone *immanentista* e *razionalista* del pensiero franco-tedesco, l'altra nel filone *ontologista* del pensiero franco-italiano e non debitamente considerato né dalla neoscolastica né dal

pensiero laico. Non a caso, la riflessione cartesiana di Del Noce, approfondita più dettagliatamente in *Riforma cattolica e filosofia moderna*, indaga il *presupposto molinista* all'interno del quale viene a situarsi il paradigma interpretativo di Cartesio che, secondo l'interpretazione del filosofo torinese, concepisce il *cogito* non come un tentativo di confutazione del principio trascendente, bensì come uno sforzo di confutazione del pensiero libertino che, inserendosi nella crisi della fisica aristotelica, ha come esito necessario lo scetticismo assoluto.

Prima di approfondire questo dettaglio, occorre soffermarsi sulla descrizione del contesto storico all'interno del quale si sviluppa l'intera meditazione del filosofo francese. Si può infatti facilmente inserire Cartesio nelle vicende politiche e culturali del Seicento che, nonostante le ricostruzioni sovente arbitrarie – sul far del crepuscolo –, rimane un secolo perfettamente cristiano:

La scoperta dell'America, dei costumi dei nuovi pagani, non è certo la causa dello scetticismo di Montaigne. Né la nuova scienza, al di là delle disavventure del caso Galilei, si mostra nel '600 avversaria della teologia con la quale, al contrario, tende ad allearsi contro la magia e l'astrologia derivanti dalle filosofie rinascimentali. Né Cartesio, come vedremo, può essere letto solo sotto l'angolatura razionalista. La rappresentazione che l'800 ha dato del moderno è un"auto-rappresentazione" maturata a partire dall'Illuminismo. Descrive la "seconda" modernità, non la prima. Nel quadro illuminista le ombre nascondono grandi lacune. La più evidente è la scomparsa del Barocco. L'800 non riconosce il dato evidente per cui il '500 e il '600, i secoli della genesi e della formazione del moderno, sono secoli "cristiani", impregnati di cultura e di fede cristiane. [...] Cartesio è cristiano, lo sono Pascal e Malebranche. Tutta l'Europa, cattolica-luterana-calvinista, è cristiana. Lo sono la pittura, da Michelangelo a Caravaggio; la musica, con il grande Bach, la scultura, l'architettura. Di questo mondo nelle lezioni hegeliane di storia della filosofia, di filosofia della storia, di estetica, non c'è traccia. Così come non c'è memoria del "Siglo de Oro", della grande Scuola di Salamanca, con Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, da cui deriva la teoria moderna dei diritti naturali. Non una parola su Francisco Suárez e Luis de Molina, esponenti della grande Scolastica spagnola, non una sulla grande pittura di Velázquez, Zurbarán, Murillo, El Greco, conservata oggi al Museo del Prado. La modernità hegeliana è una modernità "protestante", senza la Spagna, senza il Barocco europeo. Tutto ruota attorno al Cartesio razionalista e al suo "continuatore" Spinoza. Sull'asse Cartesio-Spinoza, Hegel edifica la sua ricostruzione "laica" del pensiero moderno, una lettura che diverrà modello e che verrà ripresa, alla lettera, dallo stesso pensiero cattolico, con una valutazione ovviamente opposta (Borghesi, 2019, pp. 18-22).

C'è di più: viene difficile attribuire ad un filosofo la colpa adamitica della modernità, ovverosia l'aver messo in crisi il cristianesimo attraverso l'infusione malefica del principio soggettivistico rappresentato dal *cogito*. Questo è uno dei limiti della ricostruzione neoscolastica, che trova in Fabro uno dei più rappresentativi esponenti. Se volessimo cercare le autentiche radici della modernità, dovremmo analizzare il contesto storico del Seicento e i fatti politici che suggeriscono

cambiamenti non solo nel tessuto sociale, ma anche nelle idee e nella coscienza spirituale dell'epoca. Per questa ragione, proponiamo qui una lunga citazione di Borghesi che, rifacendosi ad una suggestiva ed illuminante intuizione di Troeltsch, descrive l'atto di nascita della modernità a partire dalla crisi del mondo cristiano, espressasi più vivamente nelle guerre di religione:

In realtà l'atto di nascita dell'Europa moderna non è quello di una baldanzosa giovinezza quanto quello di una senescenza determinata da una crisi epocale senza precedenti. Si tratta di una crisi interna al mondo cristiano la quale esplode nelle guerre di religione che, fino alla pace di Westfalia nel 1648, insanguineranno l'Europa. Il conflitto politico-religioso è il vero atto di nascita del pensiero moderno. [...] Il moderno non sorge come affermazione del regnum hominis contrapposto al medievale regnum Dei, come vuole l'agiografia razionalista, ma come era tragica, di rottura dell'unità della respublica christiana europea. I termini vanno rovesciati. È l'ostinata lotta per il regnum Dei sulla terra che provoca la reazione, scettica o razionalista, che caratterizzerà poi la modernità "laica". La modernità, lungi dall'essere unitaria nel suo sviluppo, appare duplice, scandita in due tempi. Se possiamo usare le categorie della dialettica hegeliana diremo che all'unità ecclesiale medievale tra fede e storia segue la scissione della prima età moderna che provoca, dall'Illuminismo in avanti, il tentativo di una nuova sintesi, non più sul terreno religioso ma su quello laico. È il processo descritto da Étienne Gilson nel suo Le metamorphoses de la cité de Dieu. La seconda ondata moderna, quella razionalistico-illuminista, rappresenta il tentativo di uscire dalla crisi provocata dalle guerre di religione attraverso un metodo di risoluzione dei contrasti che presuppone la negazione o la messa tra parentesi della fede. Questo spiega il razionalismo cristiano-ecumenico di Leibniz, il quale, come ha mostrato Jean Baruzi nel suo Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, è animato dal progetto di riunificazione dell'Europa cristiana divisa. Se Leibniz vuol mantenersi su un terreno ancora cristiano, sia pure razionalisticamente risolto nel quadro della teodicea, è con Hegel che l'unificazione procede sul terreno della ragione, non della religione. Ciò significa che la riconciliazione moderna, quella postilluminista di Hegel, presuppone la divisione delle Chiese e la sua risoluzione politica grazie alla figura dello Stato moderno inaugurato da Hobbes. La statualità moderna prende forma, in Hobbes, grazie alla neutralizzazione delle differenze religiose e alla privatizzazione della fede. Il bellum omnium contra omnes dello stato di natura descrive, in realtà, il panorama della guerra civile inglese dominato dal conflitto religioso. Solo lo Stato può unificare, sul piano razionale, quanto la Chiesa divide, sul piano della fede. La scissione politico-religiosa tra '500 e '600 è la genesi ideale dello Stato moderno (Borghesi, 2019, pp. 27-31).

Lo stato moderno si fonda, dunque, sulla ragione; i due termini richiedono, a garanzia della pacifica convivenza civile, un silenziamento delle virtualità conflittuali della religione. Da una parte lo Stato, dall'altra la religione che, in cerca di protezione, si affida all'assolutismo dello Stato; l'esito non previsto di questo processo è il *machiavellismo*, coincidente con la subordinazione della religione allo Stato, in un'assoluta riduzione della prima a *instrumentum regni*.

La definizione complessiva dell'ordine assolutistico (almeno dell'assolutismo cattolico), visto nella sua iniziale speranza e giustificazione ideale, non può essere che quella di un tentativo di restaurazione dell'unità spirituale, di cui la restaurazione dell'unità politica avrebbe rappresentato un primo grado: *l'ad maiorem gloriam* a cui il machiavellismo sarebbe stato piegato lo avrebbe trasvalutato e vinto. Si sa bene come la sua sconfitta sia stata segnata dal suo risultato, anziché ordinare la politica alla religione la politica non ha potuto agire se non riducendo la religione a strumento politico (Del Noce, 2019, p. 543). Si situa qui il dualismo tra *vita spirituale* e *storia* che struttura il Seicento nelle sue dinamiche intellettuali e politiche: la crisi dell'assolutismo seicentesco, nata da un'originaria esigenza di protezione richiesta dalla religione al potere politico, si manifesta – contrariamente ai suoi presupposti – nella subordinazione della religione alla politica; operazione che coincide con l'imporsi del *machiavellismo* nel senso di autonomia della politica dalla religione e dalla morale.¹⁵ La delusione derivata da tale evoluzione causa nel singolo una scissione tra foro interiore e foro esteriore, anima e corpo, politica e vita privata. Cartesio rappresenta, dunque, il momento di crisi dell'assolutismo seicentesco:

e cioè, mentre per l'umanesimo l'uomo si realizza pienamente soltanto nella comunità, la realtà sociale è posta da Cartesio come esteriore al mio realizzarmi quale essere spirituale. Alla separazione machiavellica della politica dalle altre forme della vita spirituale fa riscontro la separazione cartesiana operata invece a partire dalla vita spirituale (Del Noce, 2019, p. 544-545).

È con Cartesio, dunque, che nasce la figura del filosofo quale uomo della pura interiorità

che abbandona la parte esteriore della sua esistenza all'esterno ordinamento sociale [...] e che nella comunità a cui si trova ad appartenere prende posto come specialista rivolto al lavoro del concetto. E può farlo perché nell'età moderna le condizioni terrene si sono costituite e organizzate in maniera razionale, sì da dare a ognuno la possibilità di costruirsi indipendentemente da esse il suo mondo interiore ("l'esteriore si è talmente conciliato con sé, che interno ed esterno possono in pari tempo stare ciascuno per sé, indipendenti l'uno dall'altro") (Del Noce, 2019, p. 540).

¹⁵ Lo sforzo controriformistico di realizzare l'unità spirituale nell'Europa dilaniata dalle guerre di religione coincide con la massima estensione dell'assolutismo. È un'intuizione che Del Noce ricava da Maritain: "In verità tale sforzo assolutistico soffriva d'un vizio, che dà troppo spesso un'aria di maestosa ipocrisia a un'età caratterizzata in generale, come s'è visto, dal dualismo, dallo sdoppiamento. Il primato dell'ordine spirituale continua ad essere affermato in teoria, e praticamente è il primato del politico che s'afferma ovunque, il politico tende a divenire di fatto una tecnica per la quale tutto è buono [...] per il successo finale del Principe e dello Stato. L'età dei re santi è ben trascorsa. Che il principe sia cattolico o protestante, il temporale è effettivamente dominato dal pensiero di Machiavelli: e questa appare nell'ordine pratico come l'eresia più generalizzata e più accettata dai tempi moderni" (Maritain, 1969, p. 188).

È questo l'inglobante, l'orizzonte non problematizzato, all'interno del quale si situa la genesi della filosofia cartesiana; ¹⁶ affermarlo non significa istituire un rapporto di dipendenza o di influenza diretta di Machiavelli sul pensatore francese, ma rilevare la comune rottura col pensiero dell'umanesimo. Piena coincidenza, tra l'altro, con la critica anticartesiana del pensiero tradizionalista cattolico che individua in questa dissociazione dell'individuo dalla comunità l'inizio del cartesianesimo.

La realtà delle guerre di religione doveva, dunque, causare nella mentalità cinque-seicentesca una sfiducia generale nei confronti della fede, vista come causa di sanguinosi contrasti tra i popoli europei e, al tempo stesso, favorire un coronamento delle virtù risolutive della ragione che, fornendo linfa vitale alla nascita degli Stati moderni, promuoveva – almeno nelle intenzioni – un diffuso senso di unità spirituale. Dove non era riuscita la fede, tentava di riuscirci lo Stato. Gli occhi con cui l'uomo che vive a cavallo tra Cinquecento e Seicento guarda la realtà sono gli occhi di un uomo scettico, di un individuo che vive la crisi dell'umanesimo cristiano e che nutre sfiducia nell'azione progressiva della civiltà. Come scrisse al culmine del sedicesimo secolo François de La Noue, uno dei più valorosi capitani delle forze ugonotte, riferendosi alla diffusione di schiere di atei, "se ci si domanda chi abbia prodotto una tale genía, non sarà inesatto rispondere che sono state proprio le nostre guerre per la religione a farci dimenticare la religione. E non è affatto il caso che gli uni e gli altri affermino: è stata l'altra parte a generare gli atei, perché se ne incontrano dovunque" (de La Noue, 1587, p. 6). La questione, insomma, si pone nei termini seguenti: "Proprio le guerre che ufficialmente vennero combattute per amore della religione contribuirono invece a diffondere l'ateismo" (Schneider, 1974, p. 161). Ateismo che trovò, grazie alla congiunzione con lo scetticismo, il massimo veicolo di diffusione nei libertini: qui si coglie tutta la metamorfosi dello scetticismo, "alleato della fede nel '500 contro la metafisica naturalistica, mentre ora si va costituendo quell'unione di scetticismo, materialismo e ateismo in

^{16 &}quot;La vittoria del machiavellismo nel quadro del dualismo cristiano tra fede e storia costituirebbe, quindi, il presupposto, non riflesso, del dualismo cartesiano tra interno ed esterno, anima e corpo, filosofia e politica. Si tratta di una riflessione di grande finezza che non esplicita, però, la motivazione che sta alla base della crisi dell'umanesimo cristiano. Il conflitto teologico-politico, che divide la Francia dell'era cartesiana, è, in realtà, il vero antecedente storico che condiziona la dissociazione tra cristianesimo e storia. Una fede causa di conflitti non crede più alla forza unificante della Chiesa ma, nel terrore diffuso, confida solo nel potere dei principi e dello Stato, l'unico che può riportare la pace. Il vuoto lasciato dal cristianesimo della prima modernità, con l'abbandono del mondo dell'esteriorità e della comunità, è il punto di debolezza del Barocco, il luogo di una crisi a cui risponderà, nel '700, la reazione del razionalismo laico. L'opposizione al dualismo, alla dissociazione tra etica e politica che caratterizza il '600, segna infatti il passaggio alla seconda modernità, quella illuminista, la quale, in competizione con quella precedente, rappresenta il ritorno alla storia. Questo 'è lo specifico punto d'aggancio dell'Illuminismo. Quest'ultimo si diffonde in quello spazio lasciato libero dallo Stato assolutistico per mettere fine alla guerra civile. [...] L'elemento morale che aspira a diventare politico sarà il grande tema del secolo decimottavo. Quanto più veniva dimenticata la situazione di partenza, la guerra civile, cui lo Stato deve la sua esistenza e la sua forma, tanto più la ragione di Stato appariva immorale" (Borghesi, 2019, pp. 39-41).

antitesi a cui si formerà, cristiano da Cartesio a Berkeley, l'idealismo moderno" (Del Noce, 1953, p. 35).

Se volessimo fornire una fenomenologia del tipo libertino, che appare proprio all'epoca in cui la Ragion di Stato si assume l'onere dell'unificazione spirituale in luogo della religione e della Chiesa, dovremmo dire che:

Quel che lo caratterizza è la coincidenza tra l'identificazione dello spirito critico con la ricerca di dissacrazione radicale (la volontà di sfuggire all'"ingenuità") e la più radicale negazione dello spirito eretico e dello spirito rivoluzionario. La condanna dello spirito rivoluzionario – che, è opportuno non dimenticarlo, non era ancora apparso, né dai libertini era menomamente previsto, in quella che è la sua originalità specifica: l'unione della dissacrazione con l'idea di rinnovamento e la tensione verso il futuro – vi si trova perciò inclusa nella condanna dello spirito eretico; e per altro verso la condanna dell'eresia non vi appare in rapporto al suo contenuto religioso ma alla sua virtualità rivoluzionaria. Si asserisce con ciò che lo spirito libertino definisce una struttura tipica non assimilabile a un prolungamento della forma cinquecentesca di irreligione né interpretabile come una fase iniziale dell'illuminismo (Del Noce, 2019, pp. 443-444).

Il libertinismo come essenza distinta dall'irreligione cinquecentesca e, soprattutto, distinta dall'illuminismo, rispetto al quale ne costituisce, in qualche modo, l'anticipazione: al pari dell'illuminismo si qualifica come razionalismo critico e non metafisico, si disinteressa dei problemi metafisici proclamando la superiorità della ragione e fornisce spiegazioni naturali delle religioni e delle istituzioni politiche. Secondo le definizioni di Del Noce:

Illuminismo: idea della funzione attiva e legislatrice della ragione, dunque idea del progresso, riduzione della filosofia a filantropia, umanitarismo; con l'idea del progresso, accolta quella del cristianesimo laicizzato, dunque confluire in esso delle posizioni giusnaturaliste, dunque al limite l'idea di rivoluzione; sguardo rivolto ai paesi protestanti (con la possibilità di vedere nell'Illuminismo l'"eresia del protestantesimo").

Libertinismo: teoria dell'eterno ritorno che l'introduzione del punto di vista della storicità porta all'ultima conseguenza scettica, escludendo l'idea di una filosofia definitiva o della verità totale dell'aristotelismo; dunque la ragione che mostra che la storia è sempre la stessa, o che il domani non potrebbe essere meglio di ieri, e filosofia che è essenzialmente coscienza delle follie umane e della loro necessità e naturalità. Che perciò isola il dotto libertino nello stesso preciso istante in cui lo rende deniaisé – costituendolo come "erudito" rivolto al passato; che non si lascerà illudere dalle imposture di oggi perché ne riconosce la sostanziale identità con quelle di ieri – e lo contrappone alla massa (il tipico disprezzo del volgo, l'idea che i sapienti saranno sempre isolati e pochissimi; da cui l'orrore della rivoluzione). Al fondo di questa posizione la filosofia non può non apparire come distruttrice, nella sua opera dissacrante, delle illusioni

vitali, ed è in rapporto a ciò che deve essere inteso il dualismo libertino tra la maschera e il volto. [...] La libertà si trova ristretta a pura libertà interiore, a una libertà dissociata nel modo più completo da ogni idea di liberazione: il libertino non è a rigore colui che si libera, è colui che per virtù del suo sapere si è trovato liberato dai pregiudizi. [...] Umanità immodificabile, dunque perdita della realtà morale degli altri: non persone da rispettare ma gregge da condurre. Le valutazioni politiche e morali dei libertini sono strettamente coerenti con questa idea. Perciò la dissacrazione libertina conclude in politica nell'apologia dell'assolutismo portato alle sue conseguenze più estreme per l'elisione di ogni limite di diritto naturale o di legge divina [...]. E, parallelamente per la morale, alla tesi machiavelliana intesa nel senso più duro: non soltanto ammissioni di deroghe della morale per le necessità della politica, ma due morali, quella dei conduttori dei popoli e quella del gregge e l'accettazione della durezza come segno dell'animo superiore, che è poi definito per la "forza", per la capacità di sottrarsi agli impacci della morale ordinaria in vista della creazione dell'opera (Del Noce, 2019, pp. 445-447).

L'unica realtà non sottoposta dai libertini a giudizio critico è la realtà politica esistente; per questo motivo la critica alla tradizione – che si esprime nella proclamazione di un relativismo etico e di un naturalismo religioso, premessa dell'ultimo elemento caratteristico del libertinismo, lo scetticismo radicale – culmina nella difesa e nell'adesione alla politica dell'assolutismo; scetticismo che comunque "suppone un dogmatismo naturalistico, per cui il tipo dell'esistenza è stabilito in ciò che è sensibilmente dato, nel senso più ampio: comprendente la stessa realtà storica, sociale e culturale, anch'essa formazione naturale in quanto spiegabile a partire dalla natura dell'uomo visto come essere intramondano" (Del Noce, 2019, p. 465). Ed è qui che si colloca la provocazione cartesiana, se si segue bene il ragionamento delnociano:

Se le religioni come pure i sistemi filosofici cangiano e si alternano, se sono sottoposti all'esistenza di un cerchio fatale e di un'inevitabile rivoluzione di tutte le cose, per cui anch'esse nascono, si sviluppano e muoiono, è perché non sono verità, ma *fatti*; il che d'altra parte è inevitabile se l'uomo non ha un'esistenza spirituale, ma è del tutto risolto nell'essere una parte del mondo della natura. Perciò il pensiero libertino sbocca in uno scetticismo antimetafisico in nome dell'esperienza; è l'esperienza che si fa giudice della metafisica e della religione. L'ampliarsi dell'esperienza, ossia dell'orizzonte culturale, e quello del dubbio irreligioso sono correlativi [...]. O, ancora, si può dire che ciò a cui ambisce l'erudito libertino è mettersi dal punto di vista della natura considerata come totalità (Del Noce, 2019, p. 654).

Contrariamente alla revoca in dubbio della verità, tipica del pensiero libertino, Cartesio ritiene di poter rintracciare delle realtà ultime per mezzo della sola ragione:

Lo stesso processo di pensiero che permette di fondare la nuova fisica, garantendo che le cose esistenti corrispondono a ciò che vedo nelle loro essenze e con ciò il carattere di essenze delle idee chiare e distinte,

riduce l'ateo all'*insipiens* nel senso di ignorante (non può avere *vertezza* delle stesse verità matematiche) e di pazzo (non può avere certezza delle stesse verità del senso comune. Metodo di questa ricerca è il dubbio, in quanto esercizio della libertà vista come potere di negatività: strumento per fare cogliere nel confuso (l'implicito) dell'esperienza, l'ordine ontologico delle sostanze. Questo dubbio, che si separa da quello scettico non semplicemente perché provvisorio e destinato ad essere superato dalla certezza, ma perché inclinato già dall'inizio contro il naturalismo, che dello scetticismo è la condizione, ha la funzione di far emergere la situazione ontologica dell'uomo *medium* tra il mondo e Dio, dalla sua trascendenza rispetto al mondo, provata dalla sua capacità di negarlo; trascendenza che mi è possibile riconoscere per quella presenza al mio pensiero dell'idea di Dio, che la successiva riflessione rende esplicita (Del Noce, 2019, p. 464).

Allora il dubbio metodico non appartiene all'essenza del pensiero cartesiano; è piuttosto il tentativo di ridurre *ad absurdum* la posizione del libertinaggio erudito, dissacratore della tradizione e fautore della ragion di Stato contro il potere ecclesiastico (Borghesi, 2019, pp. 45-46), mostrando come essa debba coerentemente giungere alla negazione del soggetto dubitante e quindi alla totale afasia.

Non solo; se l'avversario principale contro cui viene a costituirsi il pensiero cartesiano è il libertinismo, con le sue implicazioni naturalistiche, scettiche e dissacratorie, il dubbio cartesiano assume il significato della *non naturalità della condizione umana*, quindi, della trascendenza dell'uomo sulla natura (antinaturalismo in opposizione al naturalismo libertino). In questa dissociazione dell'uomo dalla natura quale conseguenza del dubbio si compie il massimo della libertà come potere di negatività, per cui il dubbio cartesiano si qualifica come atto di pura volontà o, similmente, di pura libertà. Come sottolinea Borghesi (2019, p. 46):

Partendo dal dubbio scettico, proprio dell'ateismo libertino, Cartesio lo radicalizza sino al punto di trascenderlo: l'atto del dubitare si trasforma nell'evidenza del cogito. Lo scetticismo libertino era vinto dall'interno e il cogito appare come un punto fermo dell'apologetica cristiana. Del Noce collocava pertanto l'ateismo libertino non alla genesi del pensiero moderno ma alla genesi della risposta cartesiana all'ateismo moderno. Con questa nuova angolatura cambiava l'intero quadro del moderno. Al contempo lasciava intendere che il fenomeno libertino non era un mero documento di costume ma rappresentava una crisi dell'umanesimo cristiano conseguente alle guerre di religione.

Cartesio oppone alla provocazione libertina le evidenze coglibili dalla ragione, estendendo all'umano lo stesso metodo della conoscenza scientifica, in ciò trascurando qualsiasi intervento della grazia e, anzi, come osserva Rocco Buttiglione (2019, p. 189), impedendo persino alla grazia di affiorare a pieno. Il Dio di Cartesio è un'evidenza metafisica: è, secondo il rimprovero pascaliano a Cartesio, il "Dio dei filosofi", non il Dio della Rivelazione. La teologia molinista che

fa da sfondo all'intera riflessione cartesiana afferma la sufficienza della natura per la salvezza dell'uomo; non è però la natura o la ragione a garantire, secondo la teologia cattolica, la salvezza, bensì l'orizzonte della grazia a partire dalla considerazione del male e del peccato originale quale orizzonte ineliminabile dell'esperienza umana. Lo ha ben rilevato Buttiglione (2019, pp. 189-190):

A ben vedere però a Cartesio si può rimproverare non solo di non parlare del Dio cristiano, ma anche di occultare lo spazio nel cuore dell'uomo in cui quel Dio può parlare, poiché nella filosofia di Descartes non vi è alcun ostacolo essenziale alla compiuta autorealizzazione dell'uomo anche senza Rivelazione o Presenza di Dio. In altre parole Cartesio occulta il problema del male radicale, che è quello a partire dal quale l'uomo si scopre bisognoso di salvezza, si mette alla ricerca di una risposta al proprio bisogno e diventa disponibile ad ascoltare l'annuncio di una rivelazione divina e a correre il rischio di seguirlo. Incontriamo qui un nuovo significato di "autonomia della filosofia", che è assolutamente diverso da quello tradizionale e che, a ben vedere, è anche assolutamente diverso dalla "autonomia della ragione" richiesta dalla scienza galileiana. Qui autonomia della filosofia e della ragione significa sufficienza alla salvezza dell'uomo ed al compiuto adempimento del suo destino dei mezzi di cui risulta naturalmente dotato. Questo assunto, che si trova fattualmente inscritto nell'opera cartesiana, diverrà poi un principio regolativo della filosofia moderna lungo l'asse che va da Bayle e poi alla filosofia tedesca. È qui, e soltanto qui, che si colloca la frattura fra Cartesio ed il pensiero cattolico. È qui anche che si configura l'essenza storica "razionalismo", così come Del Noce la comprende. Questo punto ha un'importanza assolutamente essenziale. È indubbio che Del Noce sia un grande avversario del razionalismo; tuttavia, questo non deve affatto indurre a vedere in lui un avversario della ragione, il sostenitore di una posizione fideista la quale afferma l'incapacità di conoscere alcuna verità fuori dalla rivelazione.

Se viene meno la possibilità dell'azione redentrice della grazia e, con essa, della natura dell'uomo che, a causa della *felix culpa*, si dispone nell'accoglimento di questa in un'ottica di redenzione, si opera, di conseguenza, una traslazione del male dal livello teologico a quello sociale: il male è conseguenza della società.

Ciò comporta che, data la naturale bontà dell'uomo derivata dal misconoscimento della concezione biblica del peccato originale, la società diventa soggetto di imputabilità. L'eradicazione del male dalla società richiede infine la Rivoluzione, l'unico atto capace di mediare il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà. Alla Rivoluzione, intesa come concetto filosofico, pertiene dunque l'ateismo come momento fondativo, presupponendo questa la negazione del peccato originale e dell'azione salvifica della grazia: solo partendo da tale assunto si può leggere e spiegare il sorgere filosofico e la traduzione pratica del marxismo tra Otto e Novecento. Una lettura che qui, per evidenti limiti spaziali, non possiamo ora affrontare.

Bibliografia

Armellini, P. (1999). Razionalità e storia in Augusto Del Noce. Aracne Editrice.

Bobbio, N. (1990, 2 gennaio). Del Noce, filosofo dell'antimoderno. *Società e cultura* (supplemento de *La Stampa*).

Borghesi, M. (2011). Augusto del Noce. La legittimazione critica del moderno. Marietti.

Borghesi, M. (2012). L'opzione ateistica. Del Noce interprete di Maritain. In A. Delogu (a cura di), *Attualità del pensiero di Augusto Del Noce* (pp. 61-84). Cantagalli.

Borghesi, M. (2019). Ateismo e modernità [ebook]. Jaka Book.

Brino, O. (2018, settembre-dicembre). L'apologia dell'ateismo di Giuseppe Rensi e il pensiero filosofico-religioso italiano del suo tempo. *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 8,

https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/article/view/3165/2780

de La Noue, F. (1587). Discours politiques et militaires. F. Forest. [citato in Borghesi, 2019, p. 47]

Del Noce, A. (1953). La crisi libertina e la ragion di Stato. In E. Castelli (a cura di), Cristianesimo e Ragion di Stato: L'umanesimo e il demoniaco nell'arte (pp. 35-47). Bocca.

Del Noce, A. (1962). Intorno all'«antiumanesimo di Pascal». *Archivio di filosofia*, a. 31, n. 3: *Pascal e Nietzsche*, 42-65.

Del Noce, A. (1963). Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese. *Giornata martinettiana* – *Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino*, VII, Edizioni di Filosofia, 63-94.

Del Noce, A. (1967). Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi. In M.F. Sciacca (a cura di), *Giuseppe Rensi. Atti della giornata rensiana* (pp. 60-140). Marzorati.

Del Noce, A. (1981). Il cattolico comunista. Rusconi.

Del Noce, A. (1986). L'umanesimo frainteso. 30 giorni, n. 4, 70-71.

Del Noce, A. (1992). Filosofi dell'esistenza e della libertà (F. Mercadante & B. Casadei, a cura di). Giuffrè.

Del Noce, A. (2007). L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea (G. Riconda, a cura di). Morcelliana.

Del Noce, A. (2010). Il problema dell'ateismo. Il Mulino.

Del Noce, A. (2019). Riforma cattolica e filosofia moderna. (vol. I: Cartesio). Scholé.

Fabro, C. (1964). Introduzione all'ateismo moderno. Studium.

Florenskij, P. (1974). La colonna e il fondamento della verità (P. Modesto, trad.). Rusconi.

Lacroix, J. (1961). Le sens de l'athéisme moderne. Casterman.

Laporte, J. (1945). Le rationalisme de Descartes. Presses Universitaires de France.

Maritain, J. (1969). Umanesimo integrale (G. Dore, trad.). Borla.

Maritain, J. (1973). La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi (A. Pavan, a cura di). Morcelliana.

Maritain, J. (1977). Il significato dell'ateismo contemporaneo (T. Minelli, trad.). Morcelliana.

Marmai, S. (2013). Con empia mano e lingua scellerata: asebeia e crimini contro il sacro nell'Atene del V secolo a.C. *Academia.edu*. https://www.academia.edu/7003692

Mustè, M. (2008, 23 settembre). Recensione a Paris A. (2017), Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce, Marietti. *Giornale di filosofia italiana*. http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/scheda_rec_fi.php?id=98

Pavan, A. (1973). Il marxismo «ultima eresia cristiana». Vita e Pensiero, a. LV, n. 1: Maritan novant'anni, 5-27.

Schneider, G. (1974). *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e nel XVII secolo* (G. Panzieri, trad.). Il Mulino.

Dalla tradizione all'innovazione: un esempio nell'evoluzione dell'informazione

di Daniela Gulino*

ABSTRACT (ITA)

La trasmissione di informazioni è alla base della vita dell'uomo e dell'intero universo. L'uomo ha, però, sempre modificato i mezzi di comunicazione e informazione creando nuovi rapporti ed equilibri con sé stesso, i propri simili e il proprio ambiente. I cambiamenti erano, nel passato, lenti e contenuti da un sistema tradizionale di valori capace di mettere al centro l'uomo e il suo senso. Dalla modernità e, in particolar modo, nel mondo contemporaneo, l'innovazione tecnologica ha invece prodotto e accelerato un processo che priva l'uomo di memoria, confini e identità – in fin dei conti di sé stesso.

Parole chiave: tradizione, innovazione, tecnica, tecnologia, informazione

From tradition to innovation: an example in the evolution of information

by Daniela Gulino

ABSTRACT (ENG)

The transmission of information is the basis of human life and of the entire universe. Humanity has, however, always changed the means of communication and information, creating new relationships and balances with himself, his own kind and his environment. In the past changes were slow and contained by a traditional system of values capable of putting the human being and his meaning at the center of the system itself. From modernity and, particularly, in the current age, technological innovation has instead produced and accelerated a process that deprives man of memory, boundaries and identity – and ultimately of himself.

Keywords: tradition, innovation, technique, technology, information

^{*} Università eCampus

1. L'informazione tra tradizione e innovazione

La tradizione – dal latino tradere, "trasmettere" – si definisce come

la trasmissione nel tempo, da una generazione a quelle successive, di memorie, notizie e testimonianze del passato scritte o orali – racconti storici, miti, poesie, formule sacre, ecc. – trasmesse di bocca in bocca, di generazione in generazione. Nella teologia cattolica, la Tradizione è la trasmissione delle verità rivelate, dell'insegnamento di Cristo e degli apostoli e come tale è considerata fonte della rivelazione insieme alla scrittura. Indica la trasmissione nel tempo, di generazione in generazione, di consuetudini, usi e costumi, modelli e norme (Treccani, n.d.a).

La tradizione si configura quindi, a tutti gli effetti, come una forma di conoscenza se non la principale forma di conoscenza e, di conseguenza, come forma di comunicazione, trasmissione e informazione. "La nozione di tradizione definisce le tradizioni popolari e le società tradizionali come statiche, immerse in tradizioni millenarie e poco propense al mutamento in contrapposizione alle società dell'innovazione, l'Occidente in primo luogo" (Treccani, n.d.a). Il concetto di innovazione, infatti, dal latino *innovatio* definisce

l'atto, l'opera di innovare, cioè di introdurre nuovi sistemi, nuovi ordinamenti e nuovi metodi di produzione ovvero, concretamente, ogni novità, mutamento, trasformazione che modifichi radicalmente o provochi comunque un efficace svecchiamento in un ordinamento politico e sociale, in un metodo di produzione, in una tecnica, anche in particolari meccanismi o prodotti dell'industria (Treccani, n.d.b).

La definizione di innovazione, quindi, rimanda all'idea stessa di progresso¹ e ai suoi correlati: tecnica e tecnologia.

La tecnica utilizza a livello pratico i presupposti teorici forniti dalla scienza nell'esperienza della lavorazione; "se la scienza è un 'saper pensare', la tecnica è, allora, 'un saper fare': ossia un mettere in atto un processo produttivo artigianale o industriale in cui attraverso stadi determinati

¹ "Dal latino progressus 'andare avanti, avanzare'; in senso generico processo, avanzamento di un qualsiasi fenomeno, l'andare verso una meta, verso il compimento di un'opera. In altri casi ha senso più vicino a sviluppo e contiene l'idea dell'aumento, della diffusione e del rafforzamento. Più comunemente si intende per progresso un avanzamento verso gradi o stadi superiori, con implicito quindi il concetto del perfezionamento, dell'evoluzione, di una trasformazione graduale e continua dal bene al meglio, sia in un ambito limitato sia in un senso più ampio e totale. Inoltre si definisce come lo sviluppo verso forme di vita più elevate e più complesse, perseguito attraverso l'avanzamento della cultura, delle conoscenze scientifiche e tecnologiche, dell'organizzazione sociale, il raggiungimento delle libertà politiche e del benessere economico, al fine di procurare all'umanità un miglioramento generale del tenore di vita, e un grado maggiore di liberazione dai disagi (questo significato è derivato dall'idea propriamente illuministica di 'progresso' come impegno a servirsi della ragione al fine di migliorare la vita singola e associata all'uomo" (Treccani, n.d.c)

e prefissati viene – con macchine appropriate – trasformato un pezzo grezzo o semi-lavorato in un prodotto finito" (Gulino, 2013, p. 167).

La tecnica rappresenta insomma l'innovazione perpetua che ha sempre modificato e modifica ancora oggi le condizioni di vita dell'umanità contemporanea. Proprio durante il Novecento le correnti di pensiero "tradizionaliste" hanno visto nella tecnica e poi nella tecnologia moderna l'essenza stessa del nichilismo.²

La tecnologia, invece,

deriva dal greco e significa trattato o discorso. Letteralmente, significa 'esposizione di regole per trattare con arte e scientificamente un 'soggetto'. Ma, in seguito, il significato si è ampliato sino a denotare una "dottrina sull'immediata applicazione delle scienze fisiche, chimiche e matematiche alle arti e ai mestieri". Vista nella sua accezione più classica – oggi per altro radicalmente modificata dall'informatica – la tecnologia ha come scopo lo studio delle modalità e dei mezzi pratici atti a trasformare una materia prima in un oggetto industriale (Gulino, 2013, p. 167).

La tecnologia si configura nel mondo postmoderno (Lyotard, 2006; Carravetta, 2009) come il mezzo principale di trasmissione di conoscenze, sovrapponendosi quindi al concetto di tradizione.

In particolare sul concetto di tradizione, occorre distinguere, le tradizioni – forme tradizionaliculturali facenti parte di una specifica comunità-società – dalla Tradizione che rimanda concetto di Sacro³ (Eliade, 1973; Otto, 1966; McLuhan, 1967, p. 166.) e viene definita da Elémire Zolla (1998, p. 134) come

la trasmissione dell'idea dell'essere nella sua perfezione massima [...] come l'insieme degli atti onde si trasmettono i mezzi adatti a propiziare l'intuito dell'essere perfettissimo, quali scritture e commenti, riti,

² "Il termine nichilismo indica il processo per cui i concetti capitali della metafisica (essere, verità, Io, realtà, e così via) si nullificano, si rivelano infondati, cioè niente. In questo senso poiché il termine viene usato in filosofia per indicare altre correnti o altri significati fra Settecento e Ottocento, lo stesso termine viene distinto da Friedrich Nietzsche in nichilismo attivo e nichilismo passivo. Il nichilismo passivo coincide con la perdita di fede dell'uomo europeo nei valori della sua civiltà: coincide con la decadenza dell'Europa, con la crisi della civiltà, con la diminuzione vitale, con la massa di malattie, pazzia, tare fisiche e psichiche che colpiscono l'umanità alla fine del secolo. Il nichilismo attivo, invece, consiste nell'utilizzare la negatività della quale ci si è resi conto per un progetto positivo. Per Martin Heidegger il nichilismo si identifica con l'Occidente, con il mondo moderno, con la tecnica e l'essenza risiede nella storia" (Rossi, 1996, p. 268).

³ Connettersi con il sacro significa entrare in contatto con la dimensione totale dell'essere. Può essere rappresentato come il punto che si forma intersecando una retta temporale verticale con una retta temporale orizzontale. Il punto simboleggia un attimo storico totalizzante amplificato nell'eternità che sospende le dimensioni temporali e spaziali. È l'esperienza fondamentale per la conoscenza di sé nel profondo; l'esperienza assoluta che permette all'uomo di sopraelevarsi al divino, di poter vedere e sentire nell'attimo la vera realtà nascosta delle cose, di farsi occhio e orecchio divino. Secondo Mircea Eliade, il Sacro è un elemento della struttura della coscienza e non uno stadio della storia della coscienza. Per Rudolph Otto è un'esperienza che si identifica come "mysterium tremendum et fascinans", estatica ma nel contempo terrificante. Per M. McLuhan, infine, il "sacro" è tale se dominato dalla parola parlata e da media auditivi. Profano è invece l'universo dominato dal senso della vista. Il visivo dissacra l'universo e produce l'uomo non religioso della società moderna.

DANIELA GULINO

modi di orazione e precetti morali [...] allora tutte le tradizioni, di qualsiasi oggetto si pongono nella prospettiva di quella loro misura eterna.

Una definizione che evidenzia l'importanza dell'interiorità dell'uomo, come unione di trascendente e immanente, in grado di percepire e sperimentare il senso di sé, della vita e dell'universo di cui è parte, in netta opposizione all'esteriorità del mondo moderno e postmoderno inglobato dal mito dell'innovazione e del progresso. La tradizione, quindi, si oppone nettamente alla misurabile oggettività temporale della storia come mezzo di ragione e progresso. I fatti e gli accadimenti vengono

tutti collocati su di una linea di sviluppo volta ad un fine ad essa sempre immanente. In tale linea (la storia), ciò che segue è reputato per definizione sempre migliore, più avanzato e più veridico di ciò che precede, causando una sostanziale svalutazione di quanto – essendo associato al passato – è automaticamente giudicato come negativo. In un simile contesto dominato dalla storia, ciò che si situa alle origini e ciò che appare come extra-storico deve essere dimenticato (Bonvecchio, 2005, pp. 6-7).

In questo modo si evidenzia – oltre misura e come assoluto criterio di realtà e verità – tutto ciò che è materiale, empiricamente accertabile e associato ad un divenire storico-lineare che diventa, automaticamente, l'unico discrimine di significato sia nelle scienze della natura che in quelle dello spirito (Bonvecchio, 2005, pp. 6-7).

La Tradizione si pone quindi in netta antitesi rispetto a tutto quanto rappresenta l'innovazione e la modernità, il loro rapporto può concettualmente essere sintetizzato nelle seguenti coppie di opposti: ordine e caos, Kairos e Chronos, verticale e orizzontale, interiore ed esteriore, sacro e profano, qualità e quantità, lento e veloce, pieno e vuoto, tutto e nulla, caldo e freddo, locale e globale, reale e virtuale, ecc.

Partendo quindi dalla premessa che la tecnologia stessa, attraverso la sua continua innovazione, si configura nel mondo postmoderno come il mezzo principale di trasmissione di conoscenze destituendo la tradizione come forma di conoscenza, comunicazione, trasmissione e informazione, ecco che si può capire il caos in cui l'uomo contemporaneo viene gettato e di conseguenza annichilito.

Si può comprendere, allora, come nel mondo contemporaneo l'evoluzione dell'informazione o, meglio, il caotico diluvio informazionale che oggi soffoca l'umanità occidentale, sia causato dall'innovazione tecnologica e dalla dissoluzione e dall'indebolimento di alcune strutture tradizionali della società che un tempo fungevano da filtri sociali e culturali dell'informazione: la Chiesa, la scuola, la famiglia e la società, che trasmettevano un sapere culturale e tradizionale

resistendo all'innovazione (Ortoleva, 2008, p. 16).⁴ Questi filtri tradizionali rappresentavano, nel bene e nel male, una sorta di sistema di protezione della società rispetto all'informazione. Venendo a mancare questo sistema di protezione, l'uomo rimane indifeso, senza più un sistema di valori e prescrizioni che la tradizione e la vita familiare, sociale, istituzionale, in un modo o nell'altro, fornivano. Non solo, la mancanza di questi filtri provoca un corto circuito comunicativo che sembra rendere indispensabile un aumento delle informazioni e delle tecnologie alimentando una massa di dati dal quale l'uomo viene sempre più sommerso ed estromesso. In questo caos informazionale i più cadono vittime di una vera e propria dipendenza tecnologica: pochi si rendono conto che nell'espansione informazionale prende forma una sorta di "teologia tecnologica" che si autogiustifica e in cui si perde il senso della comunicazione (Longo, 2003, pp. 192-193) e dell'uomo stesso.

Il senso delle azioni umane è in questo contesto in gran parte esteriore, anche se dipende dall'interiorità dell'uomo con i suoi problemi, scopi e aspirazioni. Come scrive Giuseppe O. Longo (2003, pp. 192-193), "il senso della comunicazione precede e giustifica la comunicazione e sta nei soggetti comunicanti. Quindi una comunicazione autonoma, che da mezzo diventi fine si svuota di senso: o meglio traferisce il senso sul mezzo, sottraendolo all'uomo".

Un ragionamento che trae le sue basi dalla tesi di Marshall McLuhan, che decifra il senso del mutamento nel cambiamento della comunicazione e dei suoi non neutrali⁶ strumenti nella storia con gli effetti sociali che ne derivano. L'innovazione tecnologica ha modificato, infatti, le forme dell'associazione e dell'azione umane sostituendo alla sequenza la simultaneità, mescolando velocemente le culture e le tradizioni della storia umana, espandendo lo spazio da locale a globale,

^{4 -}

⁴ Nelle società "tradizionali" fino al Settecento possono essere designate come tecnica i saperi pratici più articolati, dal saper fare artigianale alle regole della casa, tramandati come parte anche essi di una *traditio* attraverso il verbo, la visione e l'atto. La materialità stessa dello strumento, tramandato per millenni nelle comunità artigiane e nelle famiglie, di generazione in generazione, si è sedimentata nel tempo rendendolo tradizionale quanto un sistema simbolico. È la rivoluzione industriale che apre l'età dell'innovazione a comportare la separazione della tecnica dai suoi valori simbolici, separando lo strumento dalla *traditio*: la tecnica da tradizionale diventa insieme oggetto e veicolo di processi ricorrenti di cambiamento affollando il mondo di strumenti da consumare. Nel corso dell'Ottocento, è l'innovazione che prende il posto della tradizione autocelebrando la tecnica in sé stessa, non in quanto patrimonio tramandato ma all'opposto in quanto progresso inarrestabile.

⁵ "Il termine teologia significa discorso su Dio e sulle cose sacre. In senso filosofico va considerata nelle accezioni di: Teologia razionale, scienza di ciò che è possibile conoscere di Dio senza la fede, mediante la semplice ragione; Teologia rivelata, scienza di Dio fondata sulla rivelazione e si differenzia dalla religione e dal culto perché fa uso della fede come di una base su cui costruire con la ragione. Diversamente è teologia pratica, orientata esclusivamente alla salvezza. Teologia negativa, che considera Dio al di sopra di tutti i predicati, negando alla ragione la possibilità di coglierne l'essenza. In ciò si differenzia dalle altre due teologie affermative che attribuiscono a Dio nomi e qualità, ma anche dalla teologia pratica perché, diversamente da quella, si propone la dimostrazione razionale dell'indicibile. In questo caso usiamo il termine teologia nella seconda accezione" (Rossi, 1996, p. 403).

⁶ La tecnologia e i suoi strumenti non sono neutrali anche se lo sembrano. Essa, infatti, "incide in profondità sul nostro modo di vedere il mondo e noi stessi nel mondo, e addirittura sulla nostra essenza più riposta" (Longo, 2001, p. 39).

annullando il tutto in un uniforme e caotico "villaggio globale" (McLuhan, 1967). Conseguenze che riguardano la società odierna che è – senza ombra di dubbio – una società in cui la tecnologia e la sua continua innovazione occupano il posto centrale mediando ogni aspetto della vita umana, sociale e collettiva attraverso la comunicazione e l'informazione.

2. L'immagine al centro della comunicazione

Un caso tipico e rappresentativo del cambiamento sono i rapporti personali e sociali che, oggi, vengono mediati ed espressi da mezzi tecnologici che plasmano la forma in cui calare contenuti linguistici, comportamentali, culturali e, in senso lato, sociali. Nei telefoni cellulari, ad esempio, il linguaggio essenziale sincopato degli SMS ha cambiato in pochissimo tempo i più generali – e consueti – stili di scrittura, formatisi in migliaia di anni. Le necessità di uno spazio ridotto e di una scrittura *iper* veloce, ovvero il mezzo, hanno cambiato il messaggio stesso, riducendolo fino all'essenza e alla conformità con il mezzo stesso. Insomma, non è più il soggetto a scrivere un testo, ma il mezzo che plasma la vita e la persona stessa che lo utilizza.

I social networks come Facebook, Twitter, Linkedin e altri, hanno modificato inesorabilmente i rapporti umani fino a farli diventare totalmente astratti o convertendoli da inesistenti a esistenti nel virtuale, con tutti i rischi a questo annessi (Gulino, 2013, p. 171).

Non si possono dimenticare, poi, i social più di successo tra i giovani, come *Instagram* e *Tik Tok*, che mettono al centro l'immagine visiva, eliminando del tutto la parola scritta. Il dominio e la centralità dell'immagine, con tutta la potenza che ne deriva, accompagnano e trasformano costantemente la vita dell'essere umano contemporaneo: dalla nascita alla morte. Un'immagine che diventa essa stessa il messaggio – o contenuto – svuotato di significato e strettamente correlato alla tecnologia (Gehlen, 1989, p. 234).

Il soggetto postmoderno oggi è costretto a educarsi, acculturarsi, informarsi, divertirsi, interagire e comunicare, insomma a vivere, in questa società servendosi delle immagini prodotte dalla tecnologia. Potrebbe sorgere l'obiezione che da sempre gli esseri umani hanno fatto uso delle immagini per rapportarsi al mondo e nel mondo tuttavia, nel passato, le immagini, non erano virtuali, ma reali, e soprattutto erano portatrici di un messaggio, ovvero di un contenuto che interagiva oltre che con la parola scritta e orale – portatrice di tradizioni – anche con un complesso sistema simbolico⁷ – e legato ai segni – creatore di un circuito equilibrato ed armonico

⁷ Il simbolo può essere concepito e utilizzato come segno e così si qualifica come un valore parziale oppure può essere considerato come una totalità. Nel primo caso, il simbolo come segno può essere associato al pensiero "pre-logico" o considerato come "indicatore": un segno linguistico che rimanda a ciò che viene simboleggiato, rendendolo dipendente da un sistema semiologico che gli conferisce un significato. In questo caso, il simbolo si rivela simile a una variante grammaticale da collocarsi in un ordine predeterminato e con valore parziale e

(Cassirer, 1966; Alleau, 1983; Marazzi, 1976; Firth, 1977; Sperber, 1981; Chiodi, 2006; Levy-Bruhl, 1992, pp. 25-68; Eco, 1984; Todorov, 1991; Barthes, 1966, pp. 34 ss; Jung, 1991).

Nella contemporaneità, al contrario, l'immagine vuota, irreale o virtuale sovrasta e si impone sulla parola scritta e parlata, in una sorta di involuzione neoprimitiva.

3. Le conseguenze dell'involuzione umana

Le conseguenze dell'involuzione umana nella più totale perdita di tradizioni, identità e senso unite ad una continua innovazione tecnologica – senza fine o fine a se stessa – che prescinde dai contenuti, possono provocare conseguenze inimmaginabili sulla società e sull'uomo stesso.

Sotto il profilo culturale, infatti, la tecnologia informazionale ridefinisce, imperiosamente i concetti di intelligenza, realtà, storia, tempo, memoria, libertà⁸ e democrazia⁹.

Le relazioni si modificano fino a diventare semplici contatti virtuali isolando e atomizzando l'individuo. Le responsabilità si perdono, la situazione contingente prende il posto dei profondi problemi esistenziali ed etici e le scelte vengono obbligate. In questo contesto, tutto diventa possibile, anche derive totalitarie¹⁰ di stampo tecnocratico. La tecnologia informazionale incide così profondamente sull'essere umano, la sua cultura e la società da provocare effetti anche sulla politica. Pensare che l'innovazione tecnologica e la rete possano conservare o ripristinare le forme tradizionali è pertanto pura illusione (Longo, 2003, pp. 182-183).

unicamente descrittivo. Come espressione di totalità – che è il modo con cui verrà qui usato – il simbolo come espressione di totalità si manifesta come la forma intuitiva di qualcosa che è indipendente dall'oggetto stesso. In tal caso, nel simbolo, il livello intrinseco ed estrinseco, materiale e spirituale, significante e significato, parte e tutto si compongono in una inscindibile unità: in una complexio o coincidentia oppositorum.

8 "Il termine libertà ha numerosi significati; è quindi facile che sia adottato in modo equivoco o poco rigoroso. In filosofia equivale generalmente a libero arbitrio, che è la condizione propria di chi non è sottoposto alla legge della determinazione causale; in questo caso l'opposto di libero è 'determinato'. In politica si dice libero colui che è titolare di diritti; il suo opposto è 'schiavo' o 'servo'. In psicologia e in etica è definito libero chi è capace di controllare i proprii impulsi e dominare le proprie passioni, chi agisce in maniera responsabile; in questo caso l'opposto è 'squilibrato', 'folle' o 'irresponsabile'' (Rossi, 1996, p. 202).

⁹ "La Democrazia è una forma di governo, e precisamente è il governo del demos, del popolo. Come tale rientra nella classica tipologia delle forme di governo, assieme alla monarchia (governo di uno solo), all'aristocrazia (governo dei migliori) e alle rispettive degenerazioni (tirannide e oligarchia). Per la verità i greci chiamavano la forma corretta del governo del popolo politéia, riservando il termine democrazia alla sua forma degenerata, che per Platone si ha quando 'v'è licenza di fare ciò che si vuole' (Repubblica VIII, XI, 557b) per Aristotele quando si instaura il regime della 'massa dei poveri' (Politica IV, 6, 1293° 10)" (Rossi, 1996, p. 78).

10 "Il termine Totalitarismo indica i regimi autoritari di massa che si sono stabiliti in Europa nella prima metà del Novecento. Tutti gli autori che utilizzano questo concetto indicano come esempi principali di totalitarismo il nazismo e lo stalinismo. Tra i primi a impiegare il termine è stata Hannah Aredt nelle origini del totalitarismo (1951). Nella sua interpretazione lo collega ad un tratto caratteristico delle società sviluppate e non a qualche anomalia che ne contraddistinguerebbe solo alcune: il tratto che tutte condividono è l'atomizzazione e l'individualizzazione che caratterizzano le moderne società di massa. Questo significa che il Totalitarismo non è altro che uno sviluppo possibile delle società liberali nelle quali viviamo" (Rossi, 1996, p. 411).

Oggi è sotto gli occhi di tutti come le democrazie liberali eliminino ciò che hanno promesso alle persone in passato, togliendo spazi alla libertà di pensiero e di azione in una società che muta a grandissima velocità. Una politica, personalista e individualista, che non si fa più portatrice di mediazione e compromesso tra le diverse esigenze sociali con conseguenze sul consenso provoca una mutazione delle motivazioni della stessa. La nozione di democrazia subisce modifiche profonde, oscillanti – come afferma, fra gli altri, Giuseppe O. Longo. Da un lato la partecipazione diretta e totale, di tipo plebiscitario, consentita dalla rete e accompagnata dall'abolizione di molti stadi intermedi a cui oggi sono affidati compiti di filtro, mediazione e sintesi; dall'altro una delega altrettanto totale, favorita dall'analfabetismo o dall'indifferenza informatica dei più e dalla massa enorme di dati, che si oppone al controllo delle fonti e favorisce il rifiuto da eccesso (Longo, 2003, pp. 182-183).

Un punto di non ritorno, questo, della democrazia che, alimentata dal nichilismo e dalla tecnologia, si appiattisce nella mediocrità e nel conformismo generale avviandosi verso un'inesorabile e degradante declino fino alla trasformazione della stessa nel suo opposto (Longo, 2003, pp. 171-172). Un'ipotesi che trova ulteriore appoggio nello sviluppo delle neuroscienze, nella loro applicazione in campo neuro-tecnologico e nei problemi etici e sociali ad esse correlati. L'inarrestabile evoluzione tecnologica – alimentata dal progresso scientifico – fornisce un enorme vantaggio competitivo ai governi – nei loro sistemi interni di potere, con il pericolo crescente di un suo impiego in termini coercitivi e di repressione dei dissidenti; non solo, sulla scacchiera geopolitica mondiale, gioca a favore delle potenze nel mantenimento degli equilibri di potere costituiti o nella loro potenziale espansione futura grazie alla messa a punto di sistemi avanguardistici per il warfare (Bolognini, 2021). I maggiori finanziatori delle ricerche scientifiche e tecnologiche risultano, ad oggi, i governi per l'ambito militare e i players industriali e sanitari per l'implementazione commerciale e ad uso civile: una trama che delinea una scienza e una tecnologia non neutrali e al servizio del potere, del controllo, del condizionamento e del dominio dell'essere umano (Bolognini, 2021).

Una profonda inquietudine attraversa il futuro della nostra società – sicuramente alimentata e cresciuta grazie all'innovazione e al progresso – che oggi soffre una profonda crisi. La soluzione è il recupero della Tradizione nel suo più sacro senso del termine.

Bibliografia

Alleau, R. (1983). La scienza dei simboli: contributo allo studio dei principi e dei metodi della simbolica (G. Bogliolo, trad.). Sansoni.

Barthes, R. (1966). Elementi di semiologia (G. Marrone, a cura di). Einaudi.

Bolognini, A. (2021). Tecnointrusività, tra ricerca, etica e diritto. Giuffrè.

Bonvecchio, C. (2005). Dove va l'idea di Tradizione (L.L. Rimbotti, a cura di). Settimo Sigillo.

Carravetta, P. (2009). Del postmoderno. Bompiani.

Cassirer, E. (1966). Filosofia delle forme simboliche (vol. 3, tomo II). (E. Arnaud, trad.). La Nuova Italia.

Chiodi, G.M. (2006). Propedeutica alla simbolica politica. (vol. I). Franco Angeli.

Eco, U. (1984). Semiotica e filosofia del linguaggio. Einaudi.

Eliade, M. (1973). Il sacro e il profano (E. Fadini, trad.). Bollati Boringhieri.

Firth, R. (1977). I simboli e le mode (R. Simone & D. Cannella Visca, trad.). Laterza.

Gehlen, A. (1989). Quadri d'epoca. Sociologia ed estetica della pittura moderna (G. Carchia, trad.). Guida.

Gulino, D. (2013). *Identità Cyborg*. Edizioni Alboversorio.

Jung, C.G. (1991) Mysterium coniunctionis (M.A. Massimello, trad.). Opere Jung vol. 14/1. Bollati Boringhieri.

Levy-Bruhl, L. (1992). L'anima primitiva (A. Macchioro, trad.). Bollati Boringhieri.

Longo, G.O. (2001). Homo technologicus. Meltemi.

Longo, G.O. (2003). Il Simbionte – prove di umanità futura. Meltemi.

Lyotard, J.-F. (2006). La condizione postmoderna (C. Formenti, trad.). Feltrinelli.

Marazzi, A. (1976). Simboli e cultura. Cooperativa Libraria Universitaria.

McLuhan, M. (1967). Gli strumenti del comunicare (E. Capriolo, trad.). Il Saggiatore.

Ortoleva, P. (2008). La meraviglia e l'abitudine. Note critiche sui media, gli oggetti tecnici, il disincantamento. Reincanto/Disincanto, Quaderno di comunicazione Meltemi, 9, pp. 14 e ss.

Otto, R. (1966). Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale (E. Buonaiuti, trad.). Feltrinelli.

Rossi, P. (a cura di). (1996). Dizionario di Filosofia. La Nuova Italia.

Sperber, D. (1981). Per una teoria del simbolismo (F.Z. Quarantini & M.V. Malvano trad.). Einaudi.

Todorov, T. (1991). Teorie del simbolo. Garzanti.

Treccani. (n.d.a). Tradizione. https://www.treccani.it/vocabolario/tradizione/

Treccani. (n.d.b). Innovazione. https://www.treccani.it/vocabolario/innovazione/

Treccani. (n.d.c.). Progresso. https://www.treccani.it/vocabolario/progresso/

Zolla, E. (1998). Che cos'è la Tradizione. Adelphi.

Recensioni
(a cura di Luca Siniscalco)

Mircea Eliade, între tradiționalism și modernism. Posteritatea critică în Italia di Gabriel Badea

Editura Universității din București, Bucarest 2022, pp. 396

Mircea Eliade (1907-1986) continua rappresentare una sfida decisiva nel dibattito culturale contemporaneo. La sua importanza nella storia delle religioni - universalmente riconosciuta anche dagli esponenti orientamenti storiografici e metodologici contrapposti – dev'essere affiancata alla sua rilevanza trasversale, in senso interdisciplinare, nei diversi saperi: dalla narrativa al teatro, dalla filosofia della religione all'estetica, passando per la storia delle idee e della cultura, l'opera di Mircea Eliade continua a rappresentare uno sprone alla riflessione delle nuove generazioni di intellettuali che in Europa si confrontano con una serie di dimensioni problematiche che riguardano le dimensioni del senso, della storia, del sacro e dell'umano.

Mircea Eliade e gli studi attorno alla sua opera intrattengono da sempre un rapporto privilegiato con l'Italia, nazione in cui Eliade ha vissuto e studiato e che, in ambito accademico e divulgativo, è stata assai ricettiva della lezione dello studioso romeno.

Il rapporto di Eliade con l'Italia è stato ampiamente approfondito in un pregevole volume collettaneo del 1987, a cura di Marin Mincu e Roberto Scagno, intitolato *Mircea* Eliade e l'Italia, edito da Jaca Book.

Le riflessioni attorno a questa tematica, d'altronde, meritano ulteriori approfondimenti e si collegano a una più ampia ridda di questioni storiografiche, teoriche e metodologiche.

Ne parla estesamente Gabriel Badea, ricercatore dell'Istituto di Storia e Teoria Letteraria "G. Călinescu" (Accademia Romena), nel suo testo dedicato a Mircea Eliade "tra tradizionalismo e modernismo", che il Prof. Giovanni Casadio (Università di Salerno) ha elogiato in quanto "caleidoscopio attraverso il quale si riflettono tutte le implicazioni dell'opera e della vita di Mircea Eliade".

Scopo principale della multilivellare pubblicazione è approfondire la figura eliadiana lungo un doppio binario di storicizzazione: l'approccio storiografico è in primo luogo relativo alla ricezione di Eliade nella cultura italiana coeva all'autore, in particolare, nel contesto accademico della Storia delle Religioni (Raffaele Petazzoni, Ernesto de Martino, Angelo Brelich, Ugo Bianchi), ma si estende sino all'Accademia contemporanea che, dopo la morte di Eliade, si è appassionata alla sua opera e l'ha approfondita, forte della distanza critica che solo il tempo concede (in particolare, l'attenzione di Badea è rivolta alle ricerche di Roberto Scagno, Natale Spineto, Pietro Angelini, Giovanni Casadio Enrico Montanari).

Il secondo livello storiografico, d'impronta ermeneutico-filosofica, riguarda invece alcuni plessi teorici dell'opera eliadiana, in particolare le relazioni con l'orientamento Tradizionalista integrale (Guénon, Evola, Coomaraswamy, ecc.), il tema della magia e dei simboli, il rapporto fra mito e letteratura e, infine, gli studi eliadiani sul Rinascimento.

Proprio questo tema rappresenta uno dei nuclei più originali della ricerca di Badea, peraltro non nuovo agli studi sullo storico delle religioni romeno (seminale il suo volume monografico su Eliade e Borges del 2015, sempre pubblicato dall'Editura Universității din București), che offre approfondimento un ampio dell'ermeneutica eliadiana sul Rinascimento magico, con attenzione alle intersezioni fra scienza, philosophia perennis, ermetismo, alchimia e Oriente. Ne emerge un quadro complesso e unitario di un tema che Ioan Petru Culianu, allievo e collaboratore di Eliade, avrebbe approfondito nel suo Eros e magia nel Rinascimento (1987), ma che già nel maestro trova pionieristicamente sorprendente ricchezza e unitarietà.

Il saggio in questione contiene anche una intervista del 2017 al Prof. Sorin Alexandrescu, studioso di letteratura comparate, semiotica e filosofia che di Eliade e della sua tematizzazione del Moderno si è occupato con acume e serietà.