

FIAMMETTA SABBA, *Viaggi tra i libri. Le biblioteche italiane nella letteratura del Grand Tour*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2018 (Quaderni di "Bibliologia", 4), 358 pp.

Le biblioteche italiane nei secoli del Grand Tour sono le tappe di un viaggio tra i libri che prende forma nelle pagine di un volume denso di notizie e fascino curato da Fiammetta Sabba.

Lo studio, introdotto da Giorgio Montecchi, curatore della collana, e Giovanna Granata, presenta un quadro della letteratura di viaggio prodotta tra Seicento e Ottocento entro i confini del fenomeno del Grand Tour, declinandola come fonte per la storia delle biblioteche. Il volume si articola in un movimento in due tempi: prima il contesto, inquadrato con una lente quadrangolare, della letteratura odepórica e la sua ricchezza per gli studi di tante discipline, quindi un punto di vista ravvicinato sulle informazioni che i testi di viaggio possono restituire sulle biblioteche, il loro patrimonio e il ruolo nella società di antico regime.

Tra l'inizio del Seicento e i primi dell'Ottocento, l'Europa continentale viene attraversata dal solco di lunghi viaggi compiuti dai giovani aristocratici europei per completare il proprio percorso di formazione: sono soprattutto inglesi, tedeschi e francesi ma anche spagnoli, fiamminghi e scandinavi. Il fenomeno diventa una sorta di pellegrinaggio laico moderno, che si lascia alle spalle i viaggi di devozione del medioevo: tra gli itinerari alla scoperta delle bellezze artistiche e naturalistiche dei paesi toccati dal Grand Tour, l'Italia diventa una mèta obbligata, con la sua storia, il suo paesaggio, i luoghi della cultura e le occasioni di incontri intellettuali. E nei percorsi di visita cittadini, le biblioteche sono tappe attrattive per le architetture in cui sono ospitate e per il patrimonio che conservano e mettono a disposizione dei lettori.

Dai viaggi attraverso l'Europa scaturisce una ricca produzione di testi, che danno vita ad un genere letterario – definito in Italia letteratura odepórica – di cui l'autrice ricostruisce i confini, l'eterogeneità, le radici e gli sviluppi, tracciando un quadro di analisi che possa offrire una base di lavoro per diversi àmbiti di studio. Il lavoro di scavo nelle fonti bibliografiche e catalografiche per arrivare ad un censimento dei repertori di opere di viaggio viene restituito in modo puntuale, nella doppia ottica di esplicitare il qua-

dro delle fonti su cui è stato condotto lo studio (con l'inevitabile esclusione delle opere manoscritte) ma anche di offrire una condivisione dell'orizzonte di lavoro per gli studi futuri.

I testi di viaggio possono essere classificati in due grandi famiglie: la corrispondenza e i resoconti. Le differenze tra le due tipologie testuali assumono rilevanza ai fini del loro impiego come fonti per la storia delle biblioteche: da un lato le lettere incastonano in modo frammentario le notizie su biblioteche e libri ma si rivelano perlopiù attendibili in quanto testimonianze di un'esperienza diretta dei viaggiatori, dall'altro i resoconti offrono informazioni più strutturate e sistematiche, che sono però spesso mutate da altri testi o comunque rielaborate nel corso del lavoro editoriale.

In due sezioni dedicate a lettere e resoconti, l'autrice costruisce una cartellata densissima degli autori del Grand Tour. Ad ogni viaggiatore corrisponde una scheda in cui sono date brevi note biografiche, periodo e motivazioni del viaggio in Italia, i testi odeporeici e i riferimenti bibliografici, l'itinerario seguito e una mappa delle informazioni ricavabili sulle biblioteche visitate in ogni città – la sede, il patrimonio, i regolamenti, i bibliotecari.

Il volume di Fiammetta Sabba tesse una trama di viaggi e si propone esso stesso come un «viaggio tra i viaggi», secondo la bella immagine usata da Giovanna Granata nella presentazione (p. 17). Tra le pagine, gli itinerari possibili si declinano a tanti livelli. Ci sono i viaggi compiuti dai singoli viaggiatori del Grand Tour lungo tracciati e tappe che si ripetono simili senza grandi differenze. Ci sono i viaggi tra le biblioteche e ogni biblioteca si rivela un mondo per il viaggiatore che spesso si affida ai bibliotecari per scoprirne l'unicità e i libri più importanti delle raccolte. Ci sono, infine, i viaggi tra i libri e se la lettura di un libro diventa sempre bussola o mappa per un nuovo viaggio, è facile comprendere come le pagine di questo lavoro siano dei potenti moltiplicatori di viaggi.

Ogni lettore può davvero trovare in questo libro il proprio viaggio d'elezione. E, quasi sfogliando il catalogo di un moderno *tour operator*, può partire alla scoperta dei luoghi della cultura nell'Italia di antico regime con la guida dei viaggiatori che in passato hanno percorso la penisola e che, varcando le porte delle biblioteche, ci hanno consegnato uno sguardo, prezioso e spesso intimo, sugli istituti bibliotecari e sul loro patrimonio.

Se nelle esperienze di viaggio del Grand Tour le tappe sono in certo qual modo tracciate e seguono itinerari simili, anche i percorsi di visita delle biblioteche italiane si ripetono nei resoconti odeporeici e nelle lettere dei viaggiatori. Tre biblioteche, in particolare, sono tappe imprescindibili di ogni viaggio: l'Ambrosiana a Milano, la Laurenziana a Firenze e la Vaticana a Roma. E, accanto a queste, fanno spesso capolino nei testi odeporeici la Biblioteca Marciana a Venezia, quella di San Marco a Firenze, la raccolta dell'Istituto di Scienze ed Arti di Bologna e l'Universitaria a Torino. A Roma, «capitale delle biblioteche per numero e per concentrazione di raccolte»

p. 251), i viaggiatori accedono sempre alla Casanatense e all'Angelica, oltre che alle raccolte di famiglie nobili e di istituti religiosi.

Sono biblioteche pubbliche e private, biblioteche laiche e religiose. L'interesse dei viaggiatori è rivolto all'architettura e alle opere d'arte, ma anche naturalmente al patrimonio conservato di manoscritti e testi a stampa; si danno ricche informazioni su entità delle raccolte, disponibilità di cataloghi, orario di apertura al pubblico, efficienza dei servizi e competenza dei bibliotecari. Alcuni visitatori descrivono disposizione e stato di conservazione dei libri, ne stimano le legature a vista con pelle chiara che regalano un'atmosfera luminosa ai vasi librari. I resoconti di viaggio e le visite alle biblioteche sono punteggiati di apprezzamenti e critiche agli istituti e al personale: sono note positive il ricco patrimonio librario, la disponibilità di cataloghi, la preparazione dei bibliotecari e l'efficiente accoglienza riservata agli studiosi (in Ambrosiana), la bellezza dell'architettura, il numero e la preziosità dei manoscritti e la loro messa in sicurezza con le catene ai plutei (in Laurenziana), il coordinamento per l'apertura alternata delle biblioteche che a Firenze permette agli studiosi di lavorare con facilità. Le note critiche non mancano e sono riservate a bibliotecari non molto preparati o disponibili alla visita solo dopo la contrattazione di una mancia, ad orari ridotti di apertura, all'assenza di cataloghi o alla politica degli acquisti fermi da anni.

L'ultima sezione del volume è dedicata ad un ricco apparato di indici che guida il lettore moltiplicando le vie di accesso alle pagine: un indice delle biblioteche, ordinate per viaggiatore e per città, un indice dei cataloghi delle biblioteche italiane, un elenco dei bibliotecari, un indice delle edizioni odepatiche e, a chiudere, un indice generale dei nomi. Un *corpus* di indici prezioso e necessario, che completa il grande lavoro di Fiammetta Sabba, suggerendo sempre nuove chiavi di accesso per questo affresco vivido e minuzioso delle biblioteche italiane di antico regime.

CORINNA MEZZETTI

CARLA DE PASCALE, *Il razionale e l'irrazionale. La filosofia critica da Hamann a Schopenhauer*, Pisa, ETS, 2014 (Philosophica, 134), 134 pp.

«La leggera colomba, mentre nel suo libero volo fende l'aria, di cui incontra la resistenza, potrebbe immaginare di poter più agevolmente volare in uno spazio privo d'aria». Con questa efficace metafora Kant descrive la condizione dell'intelletto umano, quando, nel tentativo di innalzarsi oltre i limiti della sensibilità, presume di poter giungere ad una conoscenza più adegua-

ta del mondo. In realtà, senza quella «resistenza», senza «quel punto d'appoggio su cui far leva e a cui applicare le proprie forze», l'intelletto non è in grado di produrre conoscenza e, anzi, è preda di sogni illusori. Di qui il programma metodologico della *Kritik der reinen Vernunft*, che consiste nell'isolamento delle diverse facoltà conoscitive e nella definizione del loro carattere specifico, insieme al ruolo peculiare di ciascuna. Del dibattito suscitato dalla dottrina kantiana delle *Grundquellen des Gemüts*, sensibilità, intelletto e ragione, offre un'interessante panoramica, benché limitata ad alcuni pensatori, il volume di De Pascale che qui si presenta. Si tratta di uno snodo tanto fondamentale quanto controverso del criticismo, che ha ispirato diversi studi su numerosi autori. Scopo di questo volume è quello di portare sulla scena pensatori di diversa provenienza e formati in ambienti culturali differenti, sì da poter dimostrare due tesi fra loro complementari: da un lato, la sostanziale analogia che accomuna talune prese di distanza dal criticismo, anche se provenienti da diversa origine: un'analogia rilevabile se non altro nella scelta di privilegiare nelle rispettive trattazioni certi concetti fondamentali, piuttosto che altri, e porli al centro della discussione. E, dall'altro lato, invece l'impostazione totalmente differente cui tali prese di distanza dal criticismo preludono, pur muovendo da un punto di partenza apparentemente analogo nel criticare determinati concetti centrali della filosofia di Kant (p. 8).

Il libro è articolato in quattro capitoli, che, a partire dalla "metacritica", con la quale Herder e Hamann si scontrarono con Kant, passa poi per la critica di Hegel al concetto kantiano di sintesi, contenuta nelle pagine di *Glauben und Wissen*, per giungere, infine, a Schopenhauer e al suo tentativo di costruzione di una nuova metafisica. Non è qui ovviamente possibile discutere e seguire l'argomentazione di De Pascale in dettaglio; conviene perciò illustrare i tratti salienti di ciascun capitolo, seguendo l'impostazione metodologica, per così dire, "a doppio binario" sopra esposta.

Nel primo capitolo De Pascale mette in evidenza la problematicità insita nel concetto di "metacritica" di Herder: se è vero, per ammissione di quest'ultimo, che è una «critica della critica» – si presenta del resto nella forma del commentario all'opera kantiana –, ciò non deve indurre a pensare che essa si collochi nel *milieu* di pensiero di Kant. Detto altrimenti, non è sufficiente esercitare una critica a Kant per definirsi suoi epigoni. Sulla scia della interpretazione di Verra, l'A. sottolinea la diversa ispirazione che muove l'opera herderiana, la cui *vis* polemica è rivolta proprio contro uno dei nuclei centrali della "rivoluzione copernicana": la separazione fra facoltà conoscitive e oggetti di conoscenza. Herder afferma, infatti, che l'intelletto non può essere considerato di per sé, astraendo da ciò che deve comprendere, piuttosto esso si dà assieme al contenuto. Direttamente connessa a tale assunto è la concezione del legame intrinseco fra le diverse facoltà conoscitive, fra le quali può esservi solo una «differenza di grado», trovandosi

tutte in quella totalità rappresentata dalla «nostra anima (*Seele*), che è vivente e intera», e «quando pensa, pensa mediante le parole, dunque attraverso il linguaggio» (p. 29). Questo passaggio è, forse, il più importante per comprendere il diverso spirito che anima la filosofia herderiana, riconducibile secondo De Pascale «ad una forma tutta sua di empirismo, che si potrebbe definire vitalistico» (p. 9). La chiave della critica di Herder alla distinzione kantiana di *a priori* e *a posteriori*, conoscenza empirica e conoscenza pura, e, più in generale, “sintetico” e “analitico” si trova nell’esigenza di un ritorno all’esperienza, per combattere l’astrazione e costruire «una scienza *empirica* e *utile* per il genere umano» (p. 31). Ciò emerge ancor più chiaramente se si guarda al ruolo che Herder assegna alla ragione, la quale, nel suo carattere eminentemente “pratico” – l’aggettivo si riferisce non alla filosofia pratica kantiana, bensì al fatto che la ragione, come l’intelletto, opera in stretta connessione con l’esperienza – ha il compito di cogliere «non la totalità, ma viceversa la specificità, il singolo dato nella sua determinatezza e peculiarità» (p. 46). L’A., citando Herder, chiosa che l’universale è aggiunto dall’«ascoltatore, che lo possiede nella propria anima», a conferma di una filosofia orientata all’unità e all’integrità della natura umana sulla base di una ragione concepita come intimamente connessa al linguaggio e alle altre facoltà conoscitive.

La ricognizione sulla “metacritica” prosegue nel secondo capitolo dedicato a Hamann, che di quel concetto fu l’ispiratore. «Era davvero simile a quella della “creta contro il ferro” la posizione del corpo a corpo con l’opera di Kant, com’egli stesso aveva a suo tempo ammesso con realismo» (p. 70). In effetti, Hamann non nasconde il disagio e le difficoltà incontrate nel tentativo di comprendere l’opera kantiana, su cui, come si legge in una lettera a Jacobi, afferma di essersi spaccato la testa. Dell’impegno del filosofo in questa direzione testimoniano i documenti analizzati da De Pascale: una recensione alla *Critica della ragion pura* e le due versioni della *Metacritica*. Estremamente significativo appare l’incipit del primo testo, dove il recensore prende le mosse dall’ostinazione con cui la ragione pretende di assoggettare a sé la religione e la legge. La critica della ragione teoretica kantiana e della sua «dignità monarchica» (p. 71), del suo farsi cioè strumento del dispotismo, si coniuga, nella riflessione di Hamann, con la più ampia lotta contro lo spirito del sistema, che egli vedeva incarnato nella filosofia dei Lumi e nella politica illuminata di Federico II di Prussia. Come Herder, anche Hamann, nella sua critica alla filosofia di Kant, rileva l’impossibilità di distinguere forma e materia della filosofia, oggetti di conoscenza e facoltà conoscitive, propugnando una visione organica della conoscenza e un ritorno all’esperienza. Non a caso, la *Metacritica* si apre con un riferimento a Berkeley, nume tutelare anche di Herder e Schopenhauer. La parte più suggestiva del capitolo è però senza dubbio quella dedicata al linguaggio, che rappresenta «l’unico primo e ultimo organo e criterio» della ragione, e a cui Ha-

mann attribuisce una «priorità genealogica» che non necessita di deduzioni: «le parole hanno “un potere [*Vermögen*] estetico e logico”; appartengono, in quanto oggetti che si possono vedere e udire, alla sensibilità e all’intuizione, ma appartengono insieme all’intelletto e ai concetti, in grazia del loro significato e della loro collocazione in un contesto» (p. 76). A proposito del rapporto fra Herder e Hamann, l’analisi di De Pascale, sebbene accenni alle vicende storico-filologiche relative ai due scritti, che recano appunto lo stesso titolo, e alla *querelle* fra gli studiosi su chi sia stato lo scopritore del termine “metacritica”, preferisce concentrarsi sulle questioni più strettamente filosofiche. I due pensatori, pur nella straordinaria condivisione di intenti che li portò a formulare la tesi fondamentale di un’assoluta coincidenza di ragione e linguaggio, si distinsero su un punto decisivo: Herder non accettò in alcun modo la presupposizione di una radice comune delle due facoltà conoscitive, sensibilità e intelletto; per Hamann, invece, «tale dualismo costituiva la prova che Kant aveva indebitamente separato ciò che la natura, o Dio, aveva unito (avendo anch’egli assunto come dato di fatto la formulazione da parte di Kant dell’esistenza di una radice comune di sensibilità e intelletto)» (p. 16).

Mentre in Hamann la critica all’astrattismo kantiano è intrinsecamente connessa alla lotta contro lo spirito sistematico in tutte le sue manifestazioni, ben altri presupposti muovono la revisione hegeliana del concetto kantiano di sintesi contenuta nelle pagine di *Glauben und Wissen*. Se la prospettiva scelta da Kant per svolgere la critica delle facoltà conoscitive ha «come esito necessario quello di dichiarare unica conoscenza possibile la conoscenza del finito e di individuare nell’intelletto il solo organo deputato a conoscere» (p. 84), Hegel prende invece le mosse dalla ragione, intesa come manifestazione dell’assoluto, che è espressione dell’unità di pensiero ed essere, di soggettivo e oggettivo. La posta in gioco è evidentemente la possibilità di fondare una metafisica come scienza. In questa prospettiva Hegel «riconduce il monito kantiano a non separare intuizioni e concetti – monito tutto interno al meccanismo di funzionamento del processo conoscitivo – alla questione ben diversa di una presunta origine comune delle due fonti di conoscenza» (p. 86), che egli ritiene di scorgere nell’immaginazione trascendentale. De Pascale mette in evidenza due momenti della critica hegeliana a Kant: a) l’appercezione trascendentale come sintesi originaria, da cui sgorga originariamente la differenza; b) l’identificazione di appercezione e immaginazione produttiva. Muovendosi contemporaneamente su due livelli diversi, uno di accettazione, l’altro di revisione del criticismo, Hegel accoglie positivamente l’appercezione trascendentale, il «punto più alto» cui è pervenuta la filosofia trascendentale, ma solo per poter mettere in secondo piano la funzione assegnatale da Kant, quella cioè di operare la sintesi intellettuale. Portando a coincidere l’unità sintetica dell’appercezione con la sua identità (diversamente da Kant che invece le aveva mantenute

distinte), Hegel trasforma l'unità dell'appercezione in una «identità razionale dell'eterogeneo», originariamente sintetica, distinta dall'io penso, definito «identità intellettuale» o «astrazione dell'io». Ciò mostra «la presenza in Hegel di una duplice accezione dell'identità, ove il depotenziamento della seconda – quella che per Kant era l'identità *tout court* e per Hegel è l'“identità vuota” – è indice al contempo di un depotenziamento del ruolo della coscienza, che marcia in parallelo con la funzione decisiva svolta dall'intuizione “cieca”» (p. 89). Ma – ed è questo il punto decisivo che segna il passaggio dal criticismo all'idealismo – l'appercezione è per Hegel anche «principio dell'immaginazione produttiva». In quanto svolge la sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile, l'immaginazione è considerata da Kant come momento intermedio tra sensibilità e spontaneità. Ciò, però, non significa un'ammissione della sua autonomia dall'ambito sensibile. Hegel accentua piuttosto l'aspetto della spontaneità dell'immaginazione, che diviene l'«originaria identità bilaterale», ovvero la ragione stessa manifestantesi nella sfera della coscienza empirica, e perviene così ad una «saldatura del momento intuitivo e del momento razionale» (p. 93). Come Herder e Hamann, anche Hegel può pronunciarsi così a favore di una riunificazione delle facoltà conoscitive sotto l'egida della ragione, la sola capace di giungere alla conoscenza dell'assoluto.

Nella convinzione che fra il criticismo e la sua filosofia non sia avvenuto nulla di filosoficamente rilevante, Schopenhauer ritiene di potersi collocare sulla scia della “rivoluzione copernicana” e, dunque, di essere legittimato a svolgerne una critica. In realtà, sebbene «i materiali da costruzione per la sua dottrina della rappresentazione» coincidano «perfettamente con quelli utilizzati da Kant [...], l'edificio innalzato da Schopenhauer risulterà, alla fine, di aspetto e fattezze completamente differenti» (p. 100). Già la sua prima opera stampa, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, aveva mostrato i primi segni di differenza dal filosofo di Königsberg. Contro l'astrazione che caratterizza il procedere intellettuale, Schopenhauer si pronunciava a favore di un intelletto imparentato con l'intuizione: come gli organi di senso producono le sensazioni, così l'intelletto, a partire da quelle sensazioni, «produce» il mondo oggettivo, «quindi non solo l'intelletto è intuitivo, ma la facoltà della sensibilità torna ad assumere il ruolo che nella filosofia le era tradizionalmente appartenuto prima di Kant e fino a Kant» (p. 106). È questa la ragione che conduce Schopenhauer a chiedere ragione dell'assenza, nella prima *Critica*, di una spiegazione sul sorgere dell'intuizione empirica. La questione è di grande rilievo, poiché porta in luce, secondo l'A., l'assonanza con la riflessione di Herder, anch'egli mosso dalla medesima istanza empirico-materiale; diversamente da questi, che dell'apriorismo fu acerrimo nemico, il filosofo di Danzica fece invece largo uso dei concetti a priori (basti pensare al ricorso al principio di causalità). Le riflessioni dell'opera giovanile sono riprese nell'*Appendice* alla seconda edizione

del *Mondo come volontà e rappresentazione*, su cui si concentra l'analisi di De Pascale, a partire dalla lettura del fenomeno come «illusione». L'individuazione della «cosa in sé» nella volontà rappresenta il merito esclusivo che Schopenhauer attribuisce alla propria filosofia, volta a ripristinare un nuovo concetto di metafisica, intesa come la scienza di ciò che è situato «dentro l'esperienza» (p. 109). Di qui l'importanza attribuita all'esperienza per il processo conoscitivo e la necessità che l'apprensione dell'essenza del mondo avvenga per via intuitiva nel soggetto conoscente, il quale riconoscendo la radicale alterità fra mondo delle essenze e mondo dei fenomeni (Schopenhauer condivide con Kant l'assunto che si possa dare solo una scienza dei fenomeni), può ambire soltanto ad «una giusta comprensione» del mondo. Sebbene non sia agevole indicare cosa Schopenhauer intenda con questo concetto di «comprensione», appare chiaro però l'intento di porre l'attenzione sull'intuizione, che, congiungendo esperienza interna ed esperienza esterna, si configura come lo strumento conoscitivo privilegiato per l'accesso all'essenza assoluta.

Senza voler qui trarre conclusioni, data la varietà di autori e la complessità dei temi, si aggiunga soltanto che, ad avviso di chi scrive, il *fil rouge* che accomuna i pensatori trattati da De Pascale, pur nella diversità delle soluzioni filosofiche adottate, è riconoscibile nella critica al concetto di astrazione. Una critica che si lega al tentativo di superare il dualismo che, secondo questi filosofi, inficerebbe la filosofia trascendentale. Il volume ha dunque il merito di porre all'attenzione una delle questioni fondamentali che ha attraversato la filosofia postkantiana (e che innerva anche il dibattito contemporaneo), quella dell'oggettività del pensiero, ovvero se il reale si lasci imporre dal soggetto determinate forme categoriali oppure presenti una resistenza irriducibile.

FEDERICA PITILLO

GIACOMO SCARPELLI, *Il razionalista pagano. Frazer e la filosofia del mito*, Milano, Meltemi editore, 2018 (Percorsi, 3), 285 pp.

Oggi in Italia la figura di James George Frazer rischia di cadere nell'oblio più profondo. Quasi avesse subito nel corso degli anni una sorta di *damnatio memoriae*, la sua monumentale opera *The Golden Bough* (tradotto in italiano *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*) è oggi etichettata come l'emblema di una sterile e sorpassata antropologia comparativistica, per di più macchiata dalla più grave accusa in cui si possa incappare nel mondo delle discipline etno-antropologiche: l'adozione di un punto di vista

etnocentrico. Il *magnum opus* frazeriano, che per decenni ha dominato il panorama intellettuale europeo, pare quindi non aver retto il colpo agli attacchi degli esponenti della disciplina che lui stesso contribuì a far nascere, l'antropologia, e degli intellettuali che contestarono al suo lavoro una sostanziale mancanza di rigore scientifico (uno su tutti, il filosofo Ludwig Wittgenstein).

Pubblicata per la prima volta nel 1890 e ben lungi dall'essere un mero trattato sul folklore, l'opera di Frazer è stata in realtà un vero e proprio libro "fatale", destinato a influenzare intere schiere di intellettuali del XX secolo. Come poche altre opere sono state in grado di fare, infatti, *Il ramo d'oro* fissò un paletto storicizzante nel corso della storia del pensiero umano, facendo sì che l'uomo acquisisse una nuova prospettiva nel modo di pensare se stesso e il proprio passato. Proprio nell'ottica di una riconsiderazione dell'opera frazeriana alla luce della prospettiva mitologica si sviluppa la ricerca di Giacomo Scarpelli, confluita nel suo ultimo libro *Il razionalista pagano. Frazer e la filosofia del mito*.

Attentamente supportato da una varia e vasta lettura dei testi di Frazer, il volume di Scarpelli fornisce una puntuale panoramica del contesto storico e culturale in cui prendono forma le idee dell'autore del *Ramo d'oro*. Ne *Il razionalista pagano*, però, l'autore non si limita a presentare una semplice analisi della figura del *rex nemorensis* e delle sanguinose leggi che regolavano la successione al sacerdozio del santuario di Diana nel bosco che circonda il piccolo lago di Nemi, non lontano da Roma: intento del libro in questione, infatti, è anche comprendere, da un lato, la genesi storica del mastodontico testo frazeriano, ossia le matrici e le letture che hanno fatto sì che venisse prodotto e, dall'altro lato, l'ombra che il messaggio illuminante del *Ramo d'oro* ha gettato davanti a sé, influenzando futuri percorsi culturali.

Questa impostazione si riflette nella struttura del libro: la prima parte de *Il razionalista pagano*, infatti, consiste in un viaggio, o meglio nel reportage del viaggio tra le ricche e suggestive pagine del *Ramo d'oro* e tra i luoghi del presente e del passato che le colorano: da quelli più esotici a quelli dell'antichità classica, fino ad arrivare a toccare le terre in cui risiedono le origini del pensiero dell'uomo, la Grecia. Un viaggio che, proprio come accade nel libro di Frazer, si conclude a Nemi.

Nella seconda parte del volume vengono poi esaminate le consonanze di pensiero, la trama della rete che accomuna numerosi e importanti intellettuali intorno al contenuto del *Ramo d'oro*: Ernst Renan, Erwin Rohde, Wilhelm Roscher, i Ritualisti di Cambridge, Heinrich Schliemann, William R. Smith, ma anche Friedrich Nietzsche e, soprattutto, il padre della psicoanalisi Sigmund Freud sono solo alcuni dei nomi che si rincorrono in una sorta di dialogo intorno al mito. In particolar modo, Scarpelli dà voce a una muta conversazione tra l'opera di Frazer e quelle dell'autore de *L'interpretazione*

*dei sogni*, facendo emergere quelle affinità di orientamento, metodologia e predisposizione mentale che già Wittgenstein aveva sottolineato (anche se in modo del tutto negativo) rivolgendo loro una comune critica. Da questo dialogo indiretto, che vede i due intellettuali compagni di viaggio loro malgrado, emerge qualcosa di più profondo, il vero cuore pulsante del volume di Scarpelli, ossia la funzione vitale del mito, strumento per indagare la sfera psichica dell'uomo. Accostando Frazer a Freud, i miti della discesa nel mondo dell'oltretomba vengono a coincidere con una discesa altrettanto misteriosa e profonda, quella nell'inconscio: presso i greci, i sogni scaturivano dall'Ade; in psicoanalisi, invece, i sogni sono proiezioni dell'inconscio. Il mito fu dunque la chiave interpretativa che Freud utilizzò per la sua psicoanalisi: il mito come lente d'ingrandimento per investigare la psiche umana.

Mentre Freud riconobbe apertamente i debiti intellettuali verso l'autore del *Ramo d'oro* (per esempio, nel suo *Totem e tabù*), Frazer fu sempre riluttante a considerare lo psicoanalista viennese un compagno nell'indagine del mito: non diversamente dal Re-sacerdote di cui egli stesso tratta nelle pagine del *Ramo d'oro*, che nella notte attende armato il rivale venuto per succedergli, Frazer, presagendo un'affinità superiore a quanto egli era disposto ad ammettere, negò ogni somiglianza tra le proprie opere e quelle di Freud. A conferma di questa evocativa immagine proposta da Scarpelli, che vede in Frazer un *rex nemorensis* dell'età Vittoriana, è importante sottolineare che ben prima di Freud, Frazer fu mosso a intraprendere la sua ricerca dall'istinto di leggere il pensiero umano tramite il mito, rifacendosi alla cultura greca: un'inclinazione e una tensione emozionale che oltrepassava il solo interesse scientifico e che fa sì che paia appropriato il titolo di razionalista pagano.

La novità dell'opera di Scarpelli consiste dunque nel considerare la figura di Frazer da una prospettiva inedita: non già come il precursore di quell'antropologia moderna che oggi lo rinnega ma, finalmente, come profondo indagatore e filosofo del mito. Il fatto che la riflessione dell'intellettuale scozzese fondasse una sorta di psicologia archetipica e che riguardasse in ultima istanza l'uomo, fece sì che il suo raggio di influenza non lasciasse indifferenti intellettuali di natura molto eterogenea; da Eliot a Joyce, da Yeats a Spengler, senza dimenticare Thomas Hardy: tutti furono in qualche modo influenzati dalle radici che il *Ramo d'oro* seppe affondare nella cultura novecentesca. Si potrebbe dunque dire, parafrasando il T.S. Eliot dei *Points of view*, che l'opera modifica la concezione del passato esattamente come modificherà il futuro; inoltre, se accogliamo la suggestione proposta da Jorge Luis Borges nelle *Otras inquisiciones*, secondo cui ogni scrittore crea i suoi precursori, non appare affatto fuori luogo accostare il pensiero frazeriano a certe intuizioni di Giambattista Vico: «Entrambi avevano esplorato la sfera fantastica della storia umana e individuato nella

poesia e nel mito caratteri loro propri che non potevano essere immediatamente riconducibili alle esigenze della logica» (p. 109).

A questo proposito e come si è accennato, una delle scelte operate ne *Il razionalista pagano* è proprio quella di porre Frazer in un proficuo dialogo a più voci con diversi intellettuali, coevi e non, al fine di approfondire la realtà mitica da prospettive diverse (sottolineando sempre il gioco di influenze reciproche tra gli autori). Al fine di fornire tutti i mezzi per districarsi tra i fili del *Ramo d'oro*, l'autore attua anche la scelta di apporre in appendice al volume due brevi ed interessanti testi di Frazer (di cui uno inedito in italiano), utili per comprendere meglio il modo di procedere dello scozzese nelle sue indagini.

Il risultato che alla fine ne scaturisce è un quadro complesso ma completo: con uno stile chiaro e limpido, la penna di Scarpelli tratteggia un dipinto che orizzontalmente si estende dal mondo classico fino ai giorni nostri e, verticalmente, si addentra nelle profondità più recondite della psiche umana, dove risiedono i simboli archetipici della vita, della morte e della rinascita studiati da Frazer: l'inconscio.

«Il percorso di Frazer fu uno soltanto, alla ricerca della storia della psiche umana, delle sue pulsioni latenti e del suo bisogno di vincere le paure ataviche con gli strumenti dell'immaginazione e della fantasia» (p. 42): quello che emerge è un Frazer indagatore dell'*Homo sapiens* e, quindi, da ciò deriva la necessità di riflettere e ri-considerare il pensiero dello studioso scozzese. Proprio in questo consiste il merito e il valore del libro di Scarpelli: gettare nuova luce sull'opera di James G. Frazer, che ancora oggi parla a chi ha orecchie per stare ad ascoltare.

Considerando infine i nomi delle celebri figure influenzate dalla lettura del *Ramo d'oro* che abbiamo menzionato, è necessario comprendere il vero significato del lavoro svolto da Frazer se si vuole poter capire gran parte di quella produzione culturale e artistica del Novecento che ha fatto sì che oggi si ragioni in un certo modo, ricorrendo a certe particolari narrazioni. Allo stesso modo e per il medesimo motivo, essendo in ultima istanza il *Ramo d'oro* una riflessione sull'uomo, sui suoi miti e la sua psiche, è necessario addentrarvisi accogliendo l'invito de *Il razionalista pagano*, per poter poi riemergere dalle recondite profondità dell'inconscio con una maggiore conoscenza di noi stessi.

ALESSANDRO MECAROCCHI

ENZO TRAVERSO, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, trad. it. a cura di Carlo Salzani, Milano, Feltrinelli, 2016 (Campi del sapere, s.n.), 246 pp.

Proprio nel bicentenario della presa della Bastiglia, chiudendo quasi beffardamente un ciclo storico segnato dal protagonismo dei movimenti rivoluzionari, il 1989 poneva fine all'utopia comunista. Sotto le macerie del muro di Berlino, tuttavia, venne sepolto un regime che agli ideali di uguaglianza, fraternità e libertà aveva abdicato già da molto tempo. Se Enzo Traverso si propone di tornare tra quelle macerie, dunque, non è certo per riesumare il cadavere del socialismo scientifico e nemmeno per mostrare, se fosse ancora necessario, che il sogno di libertà e progresso promesso in quei giorni dal trionfo del capitalismo non si è realizzato. L'obiettivo è più ambizioso, senza dubbio intellettualmente più complesso e, non da ultimo, più utile al fine di «preservare – mediante la memoria – una speranza nel futuro» (p. 99). È la *malinconia di sinistra* l'oggetto dell'indagine, «una tradizione nascosta» in seno alla cultura di sinistra e al marxismo che «non appartiene alla narrazione canonica del socialismo e del comunismo [...] [al]l'epopea gloriosa, per lo più falsa e illusoria, dei trionfi e delle grandi conquiste» (p. 16). In questo libro tornare al 1989 significa tornare sulla svolta storica che, per quanto non abbia liberato nuove energie rivoluzionarie, ha almeno permesso a questa malinconia, sempre esorcizzata dall'ortodossia sovietica, di uscire allo scoperto: «la svolta storica del 1989 non l'ha creata, l'ha soltanto rivelata» (p. 15).

La ricerca di Traverso muove da una fondamentale premessa e assume preliminarmente un interlocutore privilegiato: la premessa è l'insegnamento di Reinhart Koselleck, il fondatore della storia concettuale, secondo il quale i vinti godono di una superiorità epistemologica nell'interpretazione del passato. L'interlocutore è Walter Benjamin, «per il quale lo sguardo empatico nei confronti dei vincitori [...] era precisamente “il procedimento con il quale il materialismo storico ha rotto”» (p. 36). Benjamin, tra le figure più brillanti del marxismo critico, nella ricostruzione di Traverso rappresenta l'espressione teorica maggiormente compiuta della *malinconia di sinistra*, ovvero di una «malinconia politicizzata» (p. 68) che commemora il passato, disseminato di utopie sconfitte, come atto preliminare e necessario alla sua redenzione rivoluzionaria. Benjamin, spiega l'autore, «invocava una nuova concezione della storia e un'azione politica [...] il cui scopo fosse al contempo la riattivazione del passato e la trasformazione del presente» (p. 65). Ed è con questa lente benjaminiana che Traverso vaglia la storia del socialismo e la «costellazione di sconfitte» che la caratterizza: la malinconia di Blanqui, di Louise Michel e dello stesso Marx di fronte alla repressione della Comune di Parigi, la malinconia di Rosa Luxemburg nella prigione di Wronke, di Gramsci nelle carceri fasciste, di Trotsky durante l'esilio in Messico. Per tutti loro, e per i tanti altri riferimenti storici e politici del libro, rievocare le tentate rivoluzioni

represe nel sangue non era soltanto un atto di piet  verso i morti ma un modo di trasmetterne l'eredit , «rievocandone l'immaginario politico e mettendone in valore l'esperienza pratica di trasformazione sociale» (p. 46).

Come intuibile l'approccio metodologico adottato qui da Traverso non   certo quello convenzionale delle scienze storiche, ed   del resto lo stesso autore a precisarlo gi  nell'introduzione. La cultura di sinistra studiata in queste pagine, infatti, «non   definita in termini puramente *topologici* [...] ma soprattutto *ontologici*» e «include non solo diverse correnti politiche, ma anche una pluralit  di tendenze intellettuali ed estetiche» (p.11). Da qui deriva una peculiarit  di *Malinconia di sinistra*, che contribuisce certamente a renderlo un libro particolarmente ricco di suggestioni, ovvero l'intreccio e la continua comparazione di riferimenti testuali e varie forme artistiche. Sculture, dipinti, fotografie e fermo immagine di film – un intero capitolo   dedicato al «cinema delle rivoluzioni sconfitte» – concorrono a definire il rapporto del marxismo, che   stato per lungo tempo l'asse portante della cultura di sinistra, con la memoria. Radicalmente opposta alla mitizzazione nostalgica di un passato idolatrato propria delle culture fasciste, la postura malinconica, con la sua «tensione dialettica tra memoria e utopia» (p. 96),   assumibile come cifra generale della concezione marxista – e pi  precisamente marxista-critica – della memoria. «Ricordare il futuro», un'espressione piuttosto poetica di Vincent Geoghegan, sembra essere in grado di restituire, giocando evidentemente sul crinale dell'ossimoro, questo specifico approccio malinconico a un passato che risulta sostenibile solo se inscritto in una prospettiva utopica rivolta al futuro.

Ma questa cultura della memoria, per quanto palesatasi grazie al 1989,   ancora possibile dopo il 1989 stesso? La portata epocale di quella svolta e la retorica propagandistica dei vincitori riusciti di fatto a ricondurre l'intera storia del socialismo sotto la categoria del totalitarismo, tanto che anche le numerose correnti antistaliniste si ritrovarono afflitte da un disagio profondo. La malinconia precedentemente descritta resisteva alla rassegnazione «perch  era sostenuta da una visione del mondo che aveva il suo nucleo nell'utopia rivoluzionaria» (p. 71), ma quando il comunismo   andato irrimediabilmente in pezzi «l'utopia che per quasi due secoli lo aveva sostenuto come un impeto prometeico o come giustificazione consolatoria non era pi  disponibile; la sua risorsa spirituale si era esaurita» (pp. 72-73).

In un paragrafo intitolato *Enter memory – exit Marx*, Traverso spiega come questa dinamica sia andata a rafforzare una tendenza in atto gi  dai primi anni Ottanta nell'ambito delle scienze umane – certamente legata alla fine delle mobilitazioni del ventennio precedente. Le riflessioni sulla memoria iniziavano a incentrarsi sulle *vittime*, una categoria ermeneutica decisamente depoliticizzata rispetto a quella dei *vinti* e funzionale all'individualismo neoliberale che condanna le utopie rivoluzionarie come un arcaismo novecentesco. Il discorso oggi normativo che postula l'economia di mercato

come ordine naturale del mondo non lascia infatti spazio alla *malinconia di sinistra*, la quale «non si [arresterebbe] alla pietà per le vittime ma [cercherebbe] di riscattarle» (p. 212).

Il mancato riscatto delle vittime è per esempio la causa di una specifica malinconia, quella che scaturisce «dalle ceneri delle rivoluzioni coloniali» (p. 172); ovvero da una promessa di libertà infranta dagli orrori di Pol Pot, dalle dittature latinoamericane e dall'ascesa del capitalismo di stato cinese. In un capitolo dedicato a questo tema, Traverso riflette sul rapporto storicamente complesso – «[fatto] di profonde incomprensioni e di convergenze folgoranti» (p. 15) – tra il marxismo e gli studi postcoloniali, constatando come oggi «si [siano] riuniti sotto il segno della sconfitta» e abbiamo trovato come campo comune «l'università, dove il pensiero critico ha trovato un rifugio, lontano dal furore del secolo passato» (p. 172).

Il saggio termina con un dialogo postumo tra Benjamin e il filosofo francese Daniel Bensaïd. Queste pagine conclusive tornano in qualche modo al punto di partenza, non solo alla “figura tutelare” del libro, ma anche all'evento simbolo del 1989. Bensaïd, infatti, si dedicò alla scrittura di un saggio su Benjamin proprio nei mesi che seguirono la caduta del muro. Protagonista del Maggio francese, militante della Ligue communiste révolutionnaire (sezione francese della IV internazionale) e professore di filosofia all'Università di Parigi VIII, Bensaïd, di fronte alla fine del comunismo, capì «che era giunto il momento di ripensare le armi della critica e di esplorare nuovi metodi di azione» (p. 179). In questo intento Benjamin divenne un suo punto di riferimento imprescindibile. Traverso riflette acutamente su questo interesse, riservato in particolare al saggio *Sul concetto di storia* del 1940, individuandone il motivo principale in «una risonanza evidente fra le loro epoche» (p. 187). Non si tratta certamente di equiparare la tragicità del 1940 alla situazione del 1989, ma di riconoscere comunque che da all'ora «la consapevolezza di una sconfitta storica della sinistra e del movimento operaio non era mai stata così profonda e schiacciante come al momento del crollo dell'Unione Sovietica» (p. 189). *Sentinelle messianique* è il titolo del saggio di Bensaïd su Benjamin. È infatti la mescolanza benjaminiana di marxismo e messianismo ebraico che secondo il pensatore francese possono liberare il marxismo stesso da un male che lo ha sempre afflitto: lo storicismo, ovvero l'adesione ad una storiografia positivista che legge il tempo in termini puramente lineari, quantitativi, cronologici e che in chiave marxista finiva per postulare l'ineluttabilità del socialismo. Secondo Benjamin, al contrario, la storia «comporta una concezione qualitativa del tempo come processo aperto e incompiuto» (p. 193). Contro l'idea inquietante che il 1989 rappresenti la «fine della storia», Bensaïd, sulla scorta di Benjamin, ripropone così negli anni Novanta una concezione della storia che non esclude, senza tuttavia credere in alcun automatismo indipendente dalla volontà dei soggetti reali, la trasformazione della società. Il ruolo della *sentinella*, dun-

que, sarà quello di rimanere «sempre in attesa di un'irruzione dell'evento» (p. 202) cogliendolo come «l'adesso» in cui si cela «il legame dialettico tra un passato incompiuto e un futuro utopico» (p. 194). Una concezione della storia, in due parole, malinconica e di sinistra. L'avvento del movimento dei social forum all'inizio del nuovo secolo, come l'esplosione delle Primavere arabe del 2010, indipendentemente dai loro esiti, sembrano assecondare questa intuizione.

La *malinconia di sinistra*, autocensurata prima dalla retorica comunista ufficiale, bandita poi dal discorso dominante "postideologico", rimane dunque da scoprire. Non c'è dubbio che il libro di Traverso contribuisca preziosamente a fare luce su questa «tradizione nascosta».

DANIELE BASSI

STEFANO BERNI, *Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico*, Pisa, ETS, 2019 (Dialogica, 4), 132 pp.

Il più recente volume di Stefano Berni (*Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico*, Pisa, ETS, coll. "Dialogica", 2019, 132 pp.) si propone di fornire una sintetica ricognizione di una serie di «filosofie critiche del politico», con l'obbiettivo di riscoprire/rileggere alcuni autori rappresentativi del Novecento, provenienti dal fronte "continentale", che secondo Berni sarebbero (ancora) in grado di fornire fondamentali strumenti analitici per l'acquisizione di una consapevolezza critica legata ai processi di sviluppo del capitalismo contemporaneo. Si tratta di un esame critico che investe principalmente tre importanti *nodi* problematici del *lavoro*, della *politica* e della *democrazia*. Il fine è perciò quello, secondo l'intenzione esplicita dell'autore, di elaborare una *teoria critica del presente* che faccia leva su alcune fondamentali intuizioni provenienti da una linea filosofica che va (come diceva Foucault, uno dei principali riferimenti di Berni) "da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Max Weber". A questi autori l'autore aggiunge e riconnette alcune osservazioni critiche provenienti dal pensiero conservatore, e in specie dalla filosofia politica di Carl Schmitt, movimentando in tal modo una sorta di fronte teorico "trasversale", che attraversa diagonalmente gli schieramenti filosofici consolidati.

Ma andiamo con ordine. Nella prima sezione, Berni propone una sintetica *storia del lavoro*, dall'antichità al contemporaneo, sottolineando differenti declinazioni di questo concetto. Per i Greci, come si sa, l'attività manuale era un'attività subordinata, inferiore da un punto di vista assiologico, mentre veniva invece privilegiato l'aspetto "inoperoso" della teoria, costituito dalla contemplazione delle verità eterne. Questa visione del lavoro e

dell'operare umano muta evidentemente nel periodo cristiano, dove alla "fatica" viene attribuito un valore morale, fino ad arrivare all'epoca della Riforma, vero e proprio spartiacque, poiché si afferma una nuova concezione del lavoro per cui, come spiega Berni (sulla scia di Max Weber), «Il lavoro non è solo fatica, ma segno della propria salvezza» (p. 25). Con la Riforma si ha dunque l'autentico *punto di rovesciamento* nella storia del lavoro, che conduce direttamente al contemporaneo. Qui si innesta la *tesi critica* di Berni, secondo cui: «La società odierna ha santificato il lavoro, proprio perché connesso al sacrificio, all'ascesi, alla fatica dell'uomo. Si sono santificati i bisogni elevandoli a spirito. Si è voluto giustificare il lavoro elevandolo a un principio immateriale. Altrimenti gli uomini non avrebbero mai lavorato. Come si è visto, se per i Greci il lavoro era vissuto appunto come fatica e sofferenza da destinare volentieri agli schiavi, per il cristianesimo il lavoro è giustificabile e sopportabile per ottenere la felicità eterna, il paradiso. In particolare, la religione protestante ha convinto che l'onorabilità non consiste nell'essere rispettati, ma dall'assumere un ruolo specifico all'interno della macchina produttiva. Di più: lavorare diventa il mezzo per il quale si realizza il fine, la dignità umana. Il mezzo diventa il fine. Per Weber, lo scopo principale del puritano è il lavoro, ma le ricchezze non sono spendibili a causa del rischio grave di cadere nella vanità. Di qui l'esito paradossale di un ricco che lavora. Se nell'antichità si voleva escludere il lavoro dalle condizioni della vita umana e si lavorava per vivere, oggi si vive per lavorare» (p. 32). A partire da queste premesse, Berni passa alla critica delle attuali forme assunte dalla "soggettività al lavoro", e in particolare la sua attenzione si concentra sulla figura dell'*homo œconomicus* (il cosiddetto "imprenditore di se stesso") esaltata dalla retorica neoliberale come idealtipo dell'uomo di oggi. Ma l'*homo œconomicus*, osserva Berni, è un uomo la cui intera vita, in senso stretto, è sussunta al lavoro e al mercato, cioè qualcuno che *vive* in tutto e per tutto per *lavorare*, poiché tende meccanicamente alla trasformazione di ogni suo atto in profitto. E allora, qual è la proposta di Berni per contrastare questa tragica *impasse*? Il recupero del valore positivo dell'*ozio*, nelle ultime pagine del capitolo, sembra costituire, agli occhi dell'autore, una possibile via di fuga, dai toni volutamente "marcusiani", certo, ma tuttavia praticabile: «Oggi occorrerebbe ripensare radicalmente l'idea di lavoro, di tempo, di libertà e ozio» (p. 39) – conclude Berni – anche in considerazione delle acquisite enormi potenzialità tecnologiche a disposizione delle società post-industriali... Il dibattito è solo all'inizio.

La seconda sezione è dedicata alla *critica del potere*. In particolare, fa notare Berni (stavolta sulla scia di Foucault), è arrivato il momento di sbarazzarsi di un'ideale *giuridico-discorsivo* dominante nell'interpretazione dei fenomeni politici, e ciò in ragione di un nuovo, sano e serio "realismo". In quest'ottica, gli autori privilegiati, che Berni tenta – convincentemente – di far dialogare, sono soprattutto Foucault e Carl Schmitt, privilegiati in quanto

avrebbero tentato entrambi, pur da posizioni e a partire da convinzioni radicalmente differenti (è bene sottolinearlo) di “smascherare” (cfr. Ricoeur) una concezione “idealistica” del potere che aveva avuto corso fino ad allora (Dopoguerra), dove il potere era concepito alla stregua di un rapporto giuridico (contratto) tra il sovrano e il popolo. Come ben sappiamo, questa maniera di “leggere” il politico, tipica della modernità (Hobbes-Locke-Rousseau), è stata duramente contestata dagli autori privilegiati da Berni, e la tendenza, affermatasi nel corso del Novecento, è stata quella, diametralmente opposta, mirante ad approfondire i *reali* rapporti di dominazione mascherati da quel velo ideologico e sovrastrutturale costituito dalla “teoria” giusnaturalistica del contratto. Il “potere”, per Schmitt come per Foucault, coincide infine con la *forza*, e il suo *modus operandi* è la *guerra* delle forze in lotta in un determinato campo sociale. Amico-nemico. Per “leggere” il potere non ci si deve pertanto rivolgere alla “grande narrazione” che si può reperire nei codici giuridici e nelle carte dei diritti, quanto ai *meccanismi* concreti (dispositivi) che innervano lo spazio sociale, e così prolungano una *battaglia* che non ha mai smesso di compiersi. *Il sociale è un campo di forze, il potere è una tattica*. Con ciò chiaramente Berni non ha alcuna intenzione di “appiattare” Schmitt su Foucault, ben consapevole che, mentre «Il pensiero di Foucault è fortemente antigiuridico», il problema di Schmitt, all'opposto, è invece quello «di mettere in forma il politico» (p. 62).

L'ultima sezione si occupa sostanzialmente del problema della *democrazia*, e del tema deweyano del rapporto tra democrazia e educazione, anch'esso riletto in prospettiva storica. Si tratta di una storia che Berni fa iniziare dalla polemica antisofistica di Platone. Qui prende in contropiede il lettore, assumendo deliberatamente la difesa di Protagora. La ragione è semplice. «Per Platone si devono scegliere i governanti tra un'élite legata al censo o alla classe sociale aristocratica, poiché li si ritiene superiori *a priori*, e quindi già pronti per l'incarico politico. E se anche si decide di prepararli, li si sceglie sulla base di una visione elitaria. Invece per Protagora si dovrebbero preparare i politici, e *a posteriori* scegliere i più bravi come si scelgono i migliori tra i medici, i cuochi, gli artisti, gli architetti e gli ingegneri» (p. 94). Chiaramente, osserva Berni, «Anziché scegliere la strada indicata da Protagora [...] l'Occidente ha scelto la via platonico-pastorale» (p. 95). Qui si innestano alcune interessanti osservazioni critiche, che concernono in primo luogo la necessità attuale di un'*educazione politica* all'altezza delle sfide del presente. Si deve infatti a tutti i costi sfuggire ai “populismi” e al “qualunquismo” da cui paiono irrimediabilmente affetti la politica contemporanea e i suoi protagonisti (personaggi ambigui, veri e propri avventurieri), ma il solo e unico antidoto è, secondo Berni, lo studio, l'applicazione, la formazione, l'educazione civile nel suo significato più alto: «ciò che manca, è una vera e propria *scuola* che prepari i cittadini a candidarsi alla guida dello Stato» (p. 96, corsivo mio).

Per concludere, in questo volume Berni ha tentato di applicare alcune categorie provenienti da una linea *critica* della filosofia contemporanea (da Nietzsche a Max Weber, dalla Scuola di Francoforte a Foucault) ai problemi del presente (il lavoro, il potere, la democrazia), tentando di *allargare* il campo dei tradizionali riferimenti teorici. Nelle pagine finali l'autore si esprime, di conseguenza, a favore di un *rinnovamento della teoria critica* in direzione *scettico-relativistica* (cfr. Rino Genovese), così che, senza perdere la sua efficacia decostruttiva (ma anzi implementandola), quest'ultima possa proficuamente avvalersi dell'apporto, ormai imprescindibile, della "filosofie della differenza" (Deleuze, Foucault), e perfino di alcuni aspetti del pensiero "conservatore" (Schmitt).

FILIPPO DOMENICALI

OLIVIER ROY, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Milano, Giangiaco Feltrinelli Editore, 2019 (Campi del sapere, s.n.), 158 pp.

Il testo di Roy considera il dibattito nato nel 2004 intorno al progetto di redazione della Costituzione europea un passaggio chiave per comprendere il fenomeno religioso nell'Europa contemporanea. In quella occasione diversi esponenti della politica e della cultura europee chiedevano che la futura Carta d'Europa si richiamasse esplicitamente alle radici cristiane dell'Europa. Secondo lo studioso francese questa domanda di visibilità del riferimento religioso testimonierebbe della difficoltà di tenuta del paradigma religioso cristiano nella società contemporanea. Infatti, per i quattro padri fondatori del progetto politico-istituzionale europeo (Schuman, Adenauer, De Gasperi e Monnet) si trattava di un nesso evidente della vita degli europei che non era necessario esplicitare. Oggi invece ci si domanda delle radici dell'identità europea perché la posizione del religioso nello spazio pubblico è problematica. Il ruolo pubblico della religione si definisce nella contrapposizione tra illuministi laici, esponenti della religione cristiana e movimenti populistici: i primi considerano il religioso una superstizione residuale, i secondi si sentono minacciati dalla secolarizzazione e perciò vogliono sia rimarcato costantemente il riferimento alle origini cristiane d'Europa, i terzi evocano i fondamenti cristiani d'Europa per sostenere l'estraneità alla comunità europea dei migranti provenienti dall'Africa e dal Medio Oriente. Per Roy la posizione del religioso in Europa è profondamente mutata con l'afferma-

zione del primato del politico sul religioso nella *Lotta per le investiture* e con la *Pace di Vestfalia*. Da allora lo Stato è divenuto arbitro delle religioni in lotta tra loro e la Chiesa, non potendo più imporsi come sovrano teocratico, ha cominciato a globalizzare la propria azione pastorale e ha dato vita ad un governo spirituale mondiale e cosmopolitico, che si è realizzato attraverso l'insediamento del cristianesimo all'interno delle culture non europee (*inculturazione*). Questo processo è culminato nel XX secolo, quando in Europa la secolarizzazione ha definitivamente scalzato la religione cristiana dalla posizione egemone fino ad allora esercitata nella società e, sul piano giuridico-istituzionale, ha realizzato la piena autonomia del politico dal religioso. La Chiesa da allora è europea solo marginalmente e, per il crollo delle vocazioni e del numero di fedeli praticanti, vive soprattutto grazie al contributo di energie provenienti dagli altri continenti. Secondo Roy, con l'affermazione universale dei valori morali degli anni Sessanta del XX secolo, l'istituzione ecclesiastica ha dovuto prendere atto della vittoria della visione morale e antropologica illuministica. Da allora nell'opinione pubblica europea è assodato che l'orizzonte morale della religione non rappresenti più l'insieme dei valori comuni. Fino alla seconda metà del XX secolo invece lo scontro tra Chiesa e Stato secolare si svolgeva esclusivamente per avere l'ultima parola su una materia, i valori morali, che era considerata condivisa: le norme della morale laica intorno alla famiglia e alle questioni di genere erano le stesse della morale cristiana. Il dissenso della Chiesa rispetto alla gestione dello Stato del dibattito etico-morale passò da un atteggiamento di totale chiusura, con il *Syllabus* del 1864 (una lista di anatemi inerenti la società moderna), all'accettazione della perdita del proprio magistero con il *Concilio Vaticano II*. Questo Concilio, iniziato nel 1965, sanciva l'inizio della partecipazione dell'istituzione ecclesiastica al dibattito etico-morale dentro un quadro normativo stabilito dal potere secolare. Nel corso di un secolo dunque la Chiesa è passata da una reazione antimodernista ad un'apertura al primato dell'orizzonte normativo e morale del liberalismo, che la ha portata a rivedere le proprie pratiche e a pensare ad un intervento politico-sociale più aderente ai presupposti di uguaglianza della società secolare.

Nel XX secolo anche le confessioni protestanti hanno accettato lo Stato secolare moderno: il cristiano protestante si riconosce in questa istituzione perché vede nello spazio pubblico abitato da una pluralità di credenze un'occasione per professare liberamente la propria fede e per realizzarsi nella dimensione etica, che gli permette di entrare in contatto con il divino (*autosecolarizzazione*). La caratterizzazione etica del protestantesimo e il *Concilio Vaticano II* segnano, secondo Roy, la vittoria del secolare sul religioso: la sfera religiosa, prima impermeabile alle istanze del secolare deve ora operare su questo piano per essere compresa e per realizzarsi nella sua pienezza. Il sacro deve tradursi in un linguaggio secolare e il credente deve essere bilingue, deve cioè parlare sia il linguaggio del sacro che quello secolare, per es-

sere inteso dai non credenti ed essere protagonista nella sfera pubblica. Il *Concilio Vaticano II* sembrava così avere aperto un periodo di pace e reciproca comprensione fra credenti e non credenti e il cristianesimo sembrava essersi ormai caratterizzato per l'apertura all'altro e alla tolleranza.

Tuttavia, secondo Roy, il mutamento dell'ordine valoriale verificatosi nella società degli anni Sessanta ha bloccato questa dinamica e ha scatenato nella società occidentale, e poi nell'intero pianeta, una vera e propria *guerra di valori*. La società occidentale è uscita dagli anni Sessanta trasformata dall'insanabile lacerazione tra religione e cultura: da allora si è aperta una scissione tra il modello antropologico religioso, incentrato sul riferimento al trascendente come base della norma morale, e il modello antropologico secolare, basato sull'individualizzazione dei significati morali, la libertà dei desideri e la loro valorizzazione. Questo passaggio ha lasciato un'eredità duratura nelle relazioni umane, incentrate ora sulla sperimentazione della libertà del soggetto. L'uomo ateo della fine del XX secolo si è sostituito a Dio e ha creato nuove divinità, secondo inediti paradigmi valoriali: la sessualità, la donna, la riproduzione, l'individuo, la libertà e la diffidenza verso ogni ordine trascendente (cfr. O. Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 184). Per la religione cattolica, a causa di questo mutamento antropologico, la cultura europea contemporanea ha assunto un carattere *neopagano* e così, contro la diffusa morale edonistica, la Chiesa ha scelto la secessione: ha cominciato a pensarsi come l'ultimo argine al dilagante relativismo ed ha opposto una cultura della vita alla cultura della morte, di cui neopaganesimo e cristianofobia sarebbero il fondamento. Così il processo di accettazione della società secolare si è interrotto e la via della dissociazione della religione cattolica dalla cultura europea è stata sancita dall'enciclica *Humanae vitae* (1968). Secondo Roy da allora in poi la Chiesa cattolica pensa all'Europa come ad una terra perduta al cristianesimo e da riconquistare: i simboli del religioso diventano simboli di militanza identitaria da opporre a concittadini che non condividono più il medesimo orizzonte di valori. Le comunità dei fedeli si sentono assediare in un territorio abitato da una popolazione loro ostile e la fede non è più pensata come ricerca culturale collettiva e conoscenza, ma è vissuta come esperienza emotiva individuale. Così nella Chiesa deterritorializzata i gruppi carismatici crescono sempre più di importanza e, per far valere la propria pastorale nella società, l'istituzione ecclesiastica smette di appoggiarsi ad un partito cattolico di riferimento, ma pratica una politica di *lobby* negli stati nazionali in cui si trova, perché la politica di compromesso con il mondo secolare è considerata ormai impraticabile. Con Giovanni Paolo II e Benedetto XVI la Chiesa si pensa e si organizza come alterità della cultura contemporanea per difendere i *principi non negoziabili* di un'identità minacciata dall'avanzare dei diritti civili quali divorzio, aborto e diritti degli omosessuali, e rafforza la propria au-

tonomia dalla secolare Europa accentuando il carattere globale, cosmopolitico e decentrato della sua struttura.

Per queste ragioni negli ultimi decenni l'unica opzione considerata praticabile dalla Chiesa nei confronti dell'Europa è stata quella della riconquista del terreno perduto al neopaganesimo. Tale iniziativa raggiunge l'apice nel dibattito sull'identità europea, apertosi nel 2004 in occasione della redazione del *Trattato costituzionale europeo*. Il dibattito prese la forma di uno scontro sull'identità dove si misurano due fronti, quello interno, che vede i conservatori cristiani opposti ai secolarizzati, e quello esterno, dove l'Europa è contrapposta all'islam. In questo confronto la Chiesa deve affrontare sia i partiti populistici, per i quali l'identità europea cristiana ha carattere regionale e va difesa in chiave antislamica e contro i migranti, sia i secolaristi, che sono per la tenuta del progetto illuministico e per la tutela delle conquiste civili degli anni Sessanta. Nei fatti il populismo non può essere omogeneo al progetto culturale cattolico, perché quando rivendica l'identità religiosa lo fa in chiave folcloristica, svuotando i simboli del religioso del loro significato spirituale e universalistico per diffondere un messaggio etnocentrico. Oggi che la religione non è più pratica maggioritaria ed egemone, se la Chiesa accettasse l'uso dei simboli religiosi come meri marcatori identitari dissociati dalla pratica religiosa avallerebbe la rimozione dello spirituale dalla cultura europea (*deculturazione* del religioso). Tuttavia per la vittoria del secolare, secondo Roy, le società si trovano dentro un mercato globale del religioso in cui le religioni sono ridotte a culture di gruppi di affinità, caratterizzati da un profilo tradizionalista ed emozionale. Così lo stesso cristianesimo, quando promuove l'identità cristiana per difendersi dall'avanzata dell'islam in Europa, finisce per sposare la trasformazione della sfera spirituale in sfera culturale e identitaria.

Il dibattito sulle radici cristiane era considerato dai cattolici complementare al loro progetto di riconquista dell'Europa, ma questa strategia si è rivelata perdente, perché costruita su una logica minoritaria. Infatti, nonostante gli sforzi profusi dai religiosi cattolici, nell'Unione Europea la secolarizzazione della cultura dominante e l'affermazione dei valori morali degli anni Sessanta non smettono di avanzare. Il risultato è la definizione del religioso non in relazione ad una tradizione o ad una comunità, ma rispetto ad una pluralità di opzioni culturali il cui solo criterio di legittimità è quello della scelta individuale del libero cittadino, governata dall'autorità giudiziaria. L'approdo di questa politica secolarista di revisione del posto del religioso è, secondo Roy, il *multiculturalismo*, ovvero una politica di negazione della natura specifica del religioso nella quale esso viene dissociato dal riferimento al trascendente, per mezzo dello svuotamento delle specificità spirituali e morali dei suoi simboli. Per questa ragione, per l'autore francese, il multiculturalismo rappresenta una dottrina politica omogenea e complementare al populismo identitario, poiché anch'esso strumentalizza la religione e, con la

sua battaglia sulla equa visibilità dei simboli religiosi nello spazio pubblico, è in antitesi alla sopravvivenza della sfera spirituale nella società contemporanea. Nel multiculturalismo infatti la religione è ridotta ad un apparato simbolico che l'individuo sceglie liberamente nel gruppo di equivalenti presenti nel mercato globale del religioso e che ha struttura e attività pratiche standardizzate, perchè stabilite dall'autorità terza dello Stato. La religione è così *formattata* a codice della società secolare globale: è fondata sull'emozione più che sul proprio sapere spirituale, è definita in negativo rispetto al secolare ed è considerata un'opzione adottata in ragione non di un'appartenenza comunitaria, ma di una scelta individuale (cfr. O. Roy, *La santa ignoranza*, cit., pp. 270-307).

La rottura fra religioso e culturale così descritta ha ricadute sul piano politico, perchè la crisi in cui le nostre società si dibattono è una crisi di riferimento ai valori, che oggi risultano infondati. Nei conflitti normativi la cultura secolare dello stato si impone rivendicando per sè libertà e diritti ma è, per la sua neutralità, incapace di generare valori. Allo stesso tempo nega al religioso la possibilità di contribuire con i propri significati alla cultura collettiva. Così la creazione del consenso su cui si dovrebbe fondare il contratto sociale viene inficiata da attori religiosi che, per caratterizzare la propria offerta nel mercato del religioso, si riferiscono a principi non negoziabili e a miti fondativi originari. Il dibattito pubblico finisce per essere segnato da uno pseudoconfronto tra tautologie identitarie incapaci di dare vita ad un'identità collettiva condivisa. Lo stato liberale secolare dunque, favorendo il processo di deculturazione del religioso, accetta di fatto il proliferare delle posizioni identitarie e concorre a segare il ramo dell'albero sul quale è seduto.

La storia della religiosità europea è descritta da Roy in questo denso saggio come un processo dialettico. Il religioso diviene nella società europea attraverso momenti di sintesi, *l'inculturazione*, e momenti di separazione, la *deculturazione*. La globalizzazione della fine del secolo scorso ha accelerato la dinamica di lungo periodo di deculturazione della religione. Ma le difficoltà delle religioni europee sono condivise dalle altre religioni tradizionali che, dovendo adeguarsi alle nuove forme di socialità religiosa che la globalizzazione e lo stato secolare stanno imponendo, devono scegliere tra una territorializzazione difensiva, votata all'isolamento, e un'universalizzazione unificante (cfr. Roy, *La santa ignoranza*, cit., pp. 309-313).

Mi pare che l'analisi di Roy colga i nodi del processo da cui ha origine l'*impasse* delle società liberali contemporanee, ma finisca per sottovalutare i termini del confronto culturale nello spazio pubblico degli stati moderni. Per lo studioso francese infatti la cultura è un insieme unitario di rappresentazioni simboliche, immagini e istituzioni che caratterizza una società (v. Roy, *La santa ignoranza*, cit., p. 49). L'esistenza di un quadro culturale plurale e non unitario, rispettoso della diversità ma dialogante, è negata. Così il

fenomeno dell'*autosecolarizzazione* del religioso non è assunto come passaggio storico positivo per l'umanità, ma come un momento di perdita del significato profondo del religioso: Roy considera la vittoria della secolarizzazione una mutilazione del religioso, che viene degradato perché posto sullo stesso piano delle culture non religiose. A causa di questa incomprensione di fondo Roy vede nelle istanze della Chiesa contemporanea solo tendenze di chiusura e non anche la consapevole revisione del proprio operare nella società moderna in nome dell'appartenenza ad un destino comune (cfr. ad es. J. Habermas, J. Ratzinger *Ragione e fede in dialogo*, a c. di G. Bosetti, Venezia, Marsilio, 2005). Così l'autore francese non può prefigurare che velleitarie soluzioni alla crisi politico-morale odierna, come il ritorno alle origini del liberalismo ed il recupero della memoria cristiana d'Europa. Per la sua concezione di uno spazio politico informato da un'unica cultura il pensatore francese è portato a non considerare soluzioni alternative a quelle, ormai perdute, del *Concilio Vaticano II* e della relazione virtuosa tra cultura e religione da esso immaginata. Ma la realtà delle società contemporanee si costituisce di un pluralismo che obbliga ciascuno dei suoi cittadini a concorrere alla definizione del discorso collettivo sui valori, interrogando se stesso e le proprie culture di riferimento. Da questo punto di vista rappresenta un importante passaggio nell'identità occidentale la possibilità di definire se stessi non più soltanto in relazione ai valori trascendenti definiti dalle religioni, ma anche rispetto ai valori morali che costituiscono la nostra quotidianità: oggi viviamo un libero confronto di fonti morali superiori in un quadro normativo condiviso. Grazie a ciò esse, sovrapponendosi, intersecandosi e contraddicendosi formano l'identità dei singoli. Se il multiculturalismo non prevedesse la creazione di un consenso per intersezione di queste culture che abitano lo spazio pubblico sarebbe davvero quella via senza uscita che Roy descrive. In realtà però, quando lo stato liberale non si pensa come estraneo al gioco delle parti, le culture riescono a contaminarsi e a dare vita ad un meticcio virtuoso, in grado di fornire i valori necessari alla costruzione del consenso. Lo Stato laico e liberale infatti può uscire dalla crisi di consenso rendendosi disponibile a trasformare se stesso con le culture che lo abitano, negoziando con esse su aspetti normativi non fondamentali e riconoscendo la fusione di prospettive di valore, che è comunque continuamente in atto nella società moderna. In questo modo l'attività giudiziaria di definizione del religioso non opererebbe quella formattazione delle diverse culture descritta da Roy. Esse invece sarebbero incentivate a riconoscersi in uno spazio pubblico come parti concorrenti alla definizione dei principi universali di umanità. Con questa politica interculturale lo Stato liberale incrementerebbe la consapevolezza collettiva dello svuotamento morale dei simboli della religione e della cultura occidentali praticato dai populismi identitari.

Ma forse Roy non coglie questa possibilità perché quando si riferisce alla cultura la considera sempre come uno spazio subalterno al religioso, le cui costellazioni simboliche non possono essere espressione di valori superiori se questi non fanno riferimento al trascendente. Egli adotta il punto di vista del religioso e rifiuta di considerare come nella modernità il teismo sia ormai una delle fonti morali tra le altre e debba dunque muoversi in un libero dialogo di intersezione con esse. Ma solo con la continua fusione degli orizzonti morali di tutte le culture, all'interno di uno spazio di discussione paritario, sarà possibile uscire dalla crisi dei valori odierna. Per questo le politiche multiculturali, che garantiscono la libera contaminazione fra le culture e la conseguente ibridazione delle differenti tradizioni, rappresentano il compimento del progetto illuministico liberale e la soluzione della sua crisi, perché tutelano i riferimenti morali delle culture che abitano lo spazio politico e basano le ragioni di convivenza sul dialogo da esse realizzato.

GIOVANNI ALBANI

Report del Convegno Internazionale *Prometeo e dintorni. Filosofia e mito* (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, 9 aprile 2019).

Si è svolto nella giornata del 9 Aprile 2019 il Convegno Internazionale dal titolo *Prometeo e dintorni. Filosofia e mito*. Ospitato nei locali dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, organizzato da Vallori Rasini e Giacomo Scarpelli, il convegno, parte del progetto FAR *Psiche, techne, physis. L'Homo sapiens tra mito e sapere filosofico*, ha visto la partecipazione di studiosi e docenti dall'Italia e dall'estero.

La scelta della figura di Prometeo come tema centrale del convegno ha permesso di unire le interpretazioni del mito, nelle sue varie declinazioni (Esiodo, Eschilo, Platone), con un esame di ciò che Prometeo ha cominciato a significare per noi contemporanei, svincolandosi gradualmente dal racconto mitico, diventando emblema dell'uomo moderno e della sua disposizione al dominio e alla trasformazione della natura. L'introduzione ai lavori di Giacomo Scarpelli (Unimore), *Il mito di Prometeo e dintorni*, sottolinea come il mito del furto del fuoco, centrale nel racconto su Prometeo, sia presente in molte tradizioni antiche dove serve a segnare proprio la distanza tra uomo e divinità. La scienza e la tecnica, che derivano dal padroneggiare il fuoco, infatti, non vengono presentate come doni che il divino concede alla sua creatura, ma come momento di distacco dell'uomo dalla natura. Solo in questa distanza, nasce la *téchne*.

Proprio a partire da questa premessa, risulta interessante lo sguardo che Enrico Castelli Gattinara (*Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales*) pone sull'evoluzione del rapporto tra scienza e mitologia nel suo intervento *Prometeo e il fuoco della verità: scienza mito d'oggi?* I due ambiti, che sembrano così nettamente divisi seguendo le varie interpretazioni del mito prometeico, sono messi in collegamento già a partire dal titolo dell'intervento. La scienza è diventata il mito d'oggi? La domanda così posta non mette in dubbio il valore di verità delle acquisizioni scientifiche, piuttosto lega la scienza e il mito per il valore che hanno in relazione alla vita dell'uomo. Scienza e mito infatti servono a trovare spiegazioni per eventi apparentemente incomprensibili, vengono a patti con il divino e non è un caso che a proposito della scienza si parli spesso di affidabilità. La radice *fides* ci racconta di un atteggiamento dell'uomo nei confronti di una nuova narrazione, la scienza come mito contemporaneo, che ha sostituito i miti antichi su furbi titani che ingannano le divinità. D'altra parte anche la scienza ufficiale ha spesso mancato di marcare una distanza netta tra sé e i miti e anzi ha scelto un linguaggio di derivazione mitologica che a volte può stupire. L'esempio più calzante è quello del Promezio, elemento chimico scoperto nel 1947, che deve il suo nome proprio al Titano Prometeo.

La relazione di Andrea Gatti (Unife), *Prometeo e la poiesis, ovvero il genio e le sue contraddizioni*, indaga invece la figura di Prometeo proponendo una lettura nuova del mito che interpreti in chiave positiva non tanto il dono del fuoco agli uomini, quanto la creazione prometeica e le sue modalità simboliche. Il Titano, che crea l'uomo a partire dall'argilla, o dal fango, è il genio che crea *ex nihilo* e con ciò costruisce un nuovo ordine, impone una forma a una materia che ne è priva. In tal senso Prometeo esprime la possibilità prima dell'artista, un'artista che inoltre, attraverso l'atto del furto del fuoco ai danni del dio, si pone esplicitamente in contrasto con l'autorità, con chi ha fino ad allora stabilito i confini del lecito o, potremmo anche dire, i canoni della creazione artistica. Tale azione però risulta più interessante se interpretata meno come esplicita e programmata sfida all'autorità e più come esigenza, sentita dall'artista, di seguire il proprio principio creatore interiore che, nei casi più geniali, prevede la rottura con l'autorità e l'*establishment* socio-culturale come conseguenza. Anche la pena di Prometeo, come quella dell'artista, è l'isolamento e solo la freccia di Ercole, così come solo il pubblico, può salvare il genio dal tormento e sancire l'assunzione di un nuovo ordine. In questa lettura allora, risulta molto più produttivo interpretare quello di Prometeo come il dono dell'arte (*téchne*) all'uomo, cioè di quel fuoco che non è solo capacità tecnico-trasformativa ma principio di creazione e progresso intellettuale.

La sessione pomeridiana del convegno si apre con l'introduzione ai lavori di Vallori Rasini (Unimore) dedicata a *Prometeo e l'era contemporanea*. Prometeo diventa in epoca contemporanea una figura in cui confluiscono

varie teorie della condizione umana in relazione alla dimensione della natura: le correnti filosofiche del Novecento pongono al centro della propria indagine una definizione dell'uomo di volta in volta come *homo faber*, *homo technologicus*, *homo creator*; Prometeo quindi riflette una nuova condizione instabile e non sempre positiva dell'essere umano. Uno degli esempi più originali di questo capovolgimento si rintraccia nella filosofia di Günther Anders e nelle sue definizioni di *dislivello prometeico* e *vergogna prometeica*. L'uomo andersiano, non più in grado di padroneggiare il progresso diventa un burattino all'interno di un ingranaggio, attraverso una dinamica di perdita di consapevolezza che lo vede contemporaneamente autore e vittima della propria potenza. Le nuove sfide cui è necessario far fronte nel Novecento, determinate da uno sviluppo esponenziale delle capacità tecniche, mostrano una inadeguatezza della dotazione naturale dell'uomo che rimane in una condizione di inferiorità ontica e sentimentale.

A partire da queste riflessioni si apre l'intervento di Caterina Zanfi (CNRS-ENS Paris), *Volte dell'homo faber a inizio Novecento* che propone uno stimolante confronto tra le posizioni di Henry Bergson e Max Scheler. La metamorfosi che il tema del prometeico aveva subito a causa dell'industrializzazione nel XX secolo, si riflette nella determinazione di nuove questioni epistemologiche, antropologiche e metafisiche che non possono non confrontarsi con la filosofia pragmatista americana. Sia Bergson che Scheler si confrontano infatti con la filosofia di William James ma ne propongono un superamento che attribuisce un valore nuovo all'intelligenza e alla vocazione tecnica umane. Nel capolavoro bergsoniano del 1907, *L'Evoluzione creatrice*, l'attitudine alla fabbricazione viene considerata la risposta umana di adattamento all'interno dell'evoluzione naturale, l'equivalente di corna, artigli e pelliccia negli animali; tuttavia essa è contemporaneamente un modo di allontanarsi dalla dotazione naturale, un modo di aprire nuovi orizzonti di libertà che ne fanno anche una forza emancipatrice. Scheler, lettore di Bergson colpito dal tema dell'ambivalenza della tecnica, propone un ridimensionamento della dimensione pragmatica dell'uomo nella sua opera del 1926 *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*. Scheler riprende l'ideale bergsoniano di una mente prometeica fissa, chiusa e dedita al lavoro e la rielabora in un senso che si svincola dal biologico per liberare lo spirito. La tensione mistica a cui porta la filosofia scheleriana, come opposta alla tensione pulsionale, pone la contemplazione al vertice delle possibilità umane verso quindi una reinterpretazione del tema della fabbricazione che risulta ora come movimento creativo ed espansivo della vita. Una trasformazione del carattere dell'*homo faber* è compiuta e adeguate prese di posizione etiche mostrano di essere sempre più necessarie.

*La figura di Prometeo nel pensiero di Hans Jonas* di Francesca Michelini (University of Kassel) propone di riflettere su ciò che la trasformazione del

prometeico comporta per la morale. *Il principio responsabilità* di Jonas, il cui sottotitolo è proprio *Un'etica per la civiltà tecnologica*, si apre infatti con l'immagine del Prometeo «irresistibilmente scatenato» o, seguendo una traduzione letterale, «che si è definitivamente liberato dalle catene». Gli obiettivi del fare tecnologico giungono ad acquisire una dinamica coattiva, si autonomizzano e trascendono la volontà degli attori. Il potere che si esprime liberamente nel regno della vita, tra gli animali, cieco, trova il suo limite nell'antagonismo di tutte le forze che quindi si mantengono in equilibrio; al contrario, il potere espresso dall'uomo può giungere ad essere fatale rispetto al sapere e all'arbitrio che lo muovono, cioè perde il controllo su di sé. *L'homo faber* torna a prendere il sopravvento sull'*homo sapiens*. La proposta di Jonas è quella di opporre al principio del migliorismo del progresso tecnico, un'evoluzione orientata alla conservazione della vita. A tale evoluzione naturale, il filosofo attribuisce una saggezza, quasi una qualità morale, che da sola assicurerebbe la vita biologica. In tal modo, tuttavia, Jonas prosegue nella tematizzazione dell'antitesi tra scatenamento prometeico e conservazione della vita, il che lo colloca nuovamente all'interno del principio di autoconservazione e quindi nella piena dinamica moderna dai cui effetti perversi il filosofo cercava una via d'uscita. La proposta di Jonas e del suo principio responsabilità rimane però particolarmente feconda di spunti di riflessione anche per l'attualità, in un momento in cui le sfide ambientali e la conservazione della vita sono tornate di massima urgenza.

Con l'intervento di Agostino Cera (Università della Basilicata) *Antropocene e neo-prometeismo aidosiano*, che chiude il convegno, giungiamo ai nostri giorni, al paradosso etico di una totale trasformazione del senso di responsabilità che ci porta a una ritrovata attitudine prometeica. Facendo riferimento al politologo sudafricano Jeremy Baskin, Cera fa emergere il terreno scivoloso sul quale si muovono oggi le nuove etiche della responsabilità. La determinazione stessa dell'Antropocene come epoca del tutto nuova crea delle resistenze poiché il termine Antropocene mostra delle ambiguità: nasce come definizione scientifica di un'era ma viene immediatamente traslato in una *Weltanschauung*. Tale «paradigma travestito da epoca», come lo definisce Baskin, muove due tipi di atteggiamento: uno prometeico che continua nel voler costruire il mondo migliore per noi, l'altro, aidosiano, che vuole ristabilire le condizioni che avevano caratterizzato l'Olocene. Entrambi gli approcci però partono da un presupposto comune, quello che l'uomo sia *l'active planetary manager*, che a sua volta non può non determinare una visione della natura come qualcosa che dipende interamente da noi, come un *pet*. Questo tipo di relazione tra uomo e natura mostra allora un perverso dell'ideale di responsabilità che diventa sinonimo di interventismo: l'uomo deve intervenire attraverso le sue conoscenze tecniche sulla natura per prendersene cura. Si rientra allora prepotentemente in una dinamica prometeica dove la *hybris* è diventata paradossalmente conse-

guenza di una omni-responsabilità nei confronti della natura. Una natura che però, proprio a causa del processo di riduzione a *pet*, non mantiene la sua alterità, bensì continua ad esistere solo come *essere per l'uomo*. Mentre Prometeo risulta così un archetipo insuperabile della *conditio humana*, tali perversioni ci impongono un ripensamento del principio responsabilità, un suo adeguamento alla nuova condizione antropocentrica, che non può passare se non per una limitazione della responsabilità stessa.

Con il passare dei secoli le letture del mito prometeico hanno focalizzato la propria attenzione su ciò che il dono del fuoco ha significato per l'umanità: la figura di Prometeo ha accompagnato la storia dello sviluppo tecnologico dell'uomo indicando ora un'istanza liberatrice delle capacità umane, ora una condanna per l'essere umano a convivere con un potere che non riesce a controllare. La catastrofe, che costituisce un elemento già presente nel mito, non viene più attribuita all'ira del dio derubato, ma all'inadeguatezza dell'uomo. Risulta quindi evidente come una riflessione sul senso e sui limiti delle capacità umane, o meglio sull'essenza specifica dell'uomo rispetto alla natura e alle altre specie animali, non smetta di reclamare un posto centrale all'interno del pensiero contemporaneo.

FRANCESCA DE SIMONE