

LIBRI E RIVISTE D'ITALIA

RASSEGNA DI INFORMAZIONE
CULTURALE E BIBLIOGRAFICA

DIRETTORE RESPONSABILE
FRANCESCO SICILIA

VICE DIRETTORE
ANGELA PADELLARO GUIDI



REDATTORE CAPO
LORENZO ERMINI

REDAZIONE E SEGRETERIA
UMBERTO BRANCIA
MARIA CARLA FABRIANI

DIREZIONE E REDAZIONE: Via dell'Umiltà, 33 - 00187
Roma

AMMINISTRAZIONE: Istituto Poligrafico e Zecca dello
Stato S.p.A., Piazza Verdi, 10 - 00198 Roma

Iscritto al n. 481/90 del Registro della Stampa presso il
Tribunale di Roma.

Spedizione in abbonamento postale 70% - Filiale di
Roma.

Pubblicità inferiore al 70%

MINISTERO PER I BENI
E LE ATTIVITÀ CULTURALI
DIREZIONE GENERALE PER I BENI LIBRARI
E GLI ISTITUTI CULTURALI
SERVIZIO IV. PROMOZIONE DEL LIBRO E DELLA LETTURA

MAGGIO-DICEMBRE 2003

Nuova Serie

Anno LV

N. 639-646

SOMMARIO

P. NASO. <i>Religioni in Italia. Un plura- rale più forte.</i>	pag.	5
U. BRANCIA. <i>Le riviste culturali in Italia nell'ultimo ventennio.</i>	»	15
E. DETTI. <i>Editoria per Ragazzi. Da Bologna a Torino. Tendenze e novità dalle fiere del libro.</i>	»	33
R. RICCHI. <i>Giovanni Papini e l'inquietudine del Novecento.</i>	»	49

LIBRI

Editoria e Comunicazione	pag.	65
Letteratura, Filologia, Linguistica	»	73
Filosofia, Pedagogia, Religione	»	109
Storia, Biografie, Testimonianze	»	141
Politica, Economia, Scienze Sociali	»	156
Diritto, Giurisprudenza, Pubblica Amministrazione	»	172
Musica, Teatro, Cinema, Spettacolo	»	176
Archeologia, Arti Figurative	»	182
Architettura, Urbanistica	»	195
Scienze	»	203

RIVISTE

Varia Cultura	pag.	215
Letteratura, Filologia	»	225
Filosofia, Pedagogia, Religione	»	229
Storia	»	233
Politica, Economia, Scienze Sociali	»	238
Diritto, Giurisprudenza, Pubblica Amministrazione	»	243
Musica, Spettacolo, Turismo	»	247
Archeologia, Arti Figurative, Architettura, Urbanistica	»	249
Scienze	»	252
INDICI	pag.	259

fuga disperante né una generica affermazione dei propri limiti. Il ritorno della ragione a se stessa, alla propria interiorità, è per Thévenaz una affermazione rischiosa, ma densa di prospettiva: l'uomo si riconosce come contingente, gettato nella propria temporalità, e il rischio della libertà si trasforma in una possibilità di apertura al mondo. La ragione umana, libera degli assoluti idolatrici, può assumersi la responsabilità di fornire un senso al mondo, perché non è più una ragione divina, ma è una ragione che si colloca dinanzi a Dio: l'uomo divenuto adulto può confrontarsi con Dio, attraverso l'assunzione di una responsabilità nel mondo.

Sono molti i filoni di pensiero che vengono alla mente di fronte ad un autore come Thévenaz, che volle definirsi «filosofo protestante». Jervolino ricorda come questa impostazione del problema teologico richiami le tesi dell'ultimo Bonhoeffer: «...Con e al cospetto di Dio noi viviamo senza Dio, Dio si lascia scacciare dal mondo, sulla croce. Dio è impotente e debole nel mondo e così e soltanto così rimane con noi e ci aiuta .. Solo il Dio che soffre può venire in aiuto». (cfr. 49)

La filosofia diviene in questa impostazione un atto di riflessività, che riconduce l'uomo alla propria interiorità, e da questa lo richiama ad una presenza nel mondo. La prospettiva di Thévenaz è quella di un umanesimo critico e responsabile – e Jervolino la ricostruisce con puntualità, sottolineandone non solo la dimensione teologica, ma anche quella etica e politica.

Non posso fare a meno di pensare che in fondo questo libro è anche un contributo a quella discussione critica, in atto da almeno un ventennio, sulla crisi della ragione. In molti interventi di quel dibattito hanno assunto uno spazio eccessivo ritorni irrazionalistici, o derive scientiste, che sottovalutano i temi dell'etica, e del senso. In realtà, il libro di Jervolino ci aiuta a pensare la modernità non come un fallimento definitivo, o come un assoluto da venerare, ma piuttosto come un progetto incompiuto, che ha al proprio centro la vita della persona. (U. Brancia)

Aldo MAGRIS. *Nietzsche.* Brescia, Morcelliana, 2003, p. 340, € 25,00.

La ricerca di Magris su Nietzsche è quanto mai stimolante, perché l'Autore, nel dichiarare ad apertura di libro un'intenzione «didattica» (far capire Nietzsche, non già pretendere di interpretarlo) propone implicitamente un testo massimamente chiaro ed esauriente: si può dire che vi sia riuscito. Certamente poi, su Nietzsche, si può elucubrare quanto si vuole, ma il primo gradino della conoscenza è mettere a punto di chi e di che cosa si stia parlando. Nietzsche è sicuramente un nodo difficile del pensiero moderno, e tuttavia ineludibile, perché dopo di lui, come dopo Marx e Freud, il pensiero ha perduto la propria innocenza e le proprie pretese di

extraterritorialità. Dopo di lui, il pensiero non può ignorare il proprio fondamento ideologico, il rispecchiamento nella sociologia e nella biografia di chi lo pensa. Se Magris, da studioso serio, evita di indulgere in psicologismi, non si può negare che sia riuscito ad inserire con garbo qua e là le sue osservazioni sull'uomo, rapide e apparentemente incidentali, ma non per questo meno pertinenti.

Magris, che è docente di Filosofia della Religione all'Università di Trieste, esamina la parabola filosofica ed esistenziale di Nietzsche con lo sguardo particolarmente rivolto alla religiosità paradossale di quest'ultimo; come egli tiene a sottolineare, la religione appartiene al mondo del pensiero, pensa i problemi dell'uomo ed è a sua volta pensata dai filosofi.

Egli nota dunque sin dall'inizio, che il grande problema attorno al quale si sviluppa, con esiti via via diversi, il pensiero di Nietzsche, è costituito dalla constatazione della realtà del Male e dalla necessità di comprenderne le radici; una via assolutamente preclusa nella teologia razionalista affermatasi in Occidente, la quale non può che attribuire a una pretesa «colpa» (dell'uomo o di Lucifero) l'origine di ciò che non potrebbe mai attribuirsi ad un Dio assolutamente buono. Siamo con evidenza dinnanzi all'antica obiezione gnostica, che Magris ha più volte affrontato.

Non dimentico dei propri studi sull'opera di Kérenyi, Magris identifica subito dopo l'originalità del rapporto di Nietzsche con la Grecia, destinato a modificare profon-

damente ogni successivo approccio alla mitologia greca, confinata in un falso modello luminoso dalla cultura germanica winckelmanniana. Le posizioni di Nietzsche sulla nascita della tragedia sorgono infatti dalla sua acuta percezione del lato oscuro, ctonio, del mito greco, e quindi della concezione tragica che i Greci ebbero della vita. I «Greci», per Nietzsche, sono però di fatto i soli «presocratici» (o «preplatonici»): con Socrate e Platone si assiste infatti a un processo di razionalizzazione del mito, che ne travisa il significato e conduce la tragedia a morire tra le braccia del detestato Euripide.

Su questo dirompente inizio la cui modernità, ivi compresa l'inedita critica a Socrate, è evidente, si svilupperà il pensiero di Nietzsche e s'imposta il nucleo del testo di Magris, nel quale non mancano le connessioni con gli eventi biografici. Egli s'intrattiene infatti, ed entra in profondità quanto basta, per sottolineare l'importanza del rapporto con Wagner e del successivo ripudio; soprattutto mette in luce l'influenza e la presa di distanza, di e da Schopenhauer, Da quest'ultimo Nietzsche mutuerà il ruolo della volontà, rifiutandone però sia la collocazione metafisica, sia l'influenza negativa sull'esistenza umana. Al riguardo, Magris mette in luce sia le oscillazioni che le aporie di Nietzsche sul problema, laddove le oscillazioni sembrano nascere dalla coscienza del potenziale delinearci di queste aporie. Mentre il pensiero di Schopenhauer si risolve infatti in una condanna della volontà come

madre dell'inganno e della sofferenza esistenziale – posizione per certi aspetti vicina a quella gnostica, che rinvia ad un «vero» mondo, contrapposto a questo mondo illusorio – Nietzsche farà della volontà, divenuta «volontà di potenza», la base per affermare la possibile positività di ogni singola esistenza, nonostante l'intrinseca malvagità di questo mondo, *apparente e proprio perciò reale*, essendo negata la possibilità di metafisici rinvii ad un ipotetico «mondo oltre il mondo».

Questo, nelle grandi linee, il percorso filosofico di Nietzsche, che Magris segue puntualmente nelle complesse tappe del suo sviluppo, non senza rilevarne il nesso con gli eventi biografici. Questo sviluppo fu tormentato e in apparenza contraddittorio, articolandosi anche in un periodo detto da Magris «illuministico», nel corso del quale Nietzsche trasse alimento, per la demolizione dei valori tradizionali, dal pensiero razionalista-scientista del secolo. Va però sottolineato che la via interiore di Nietzsche dovette essere ben più indagatrice di quanto possa dedursi da certe forme di piccolo cabotaggio presenti nei suoi aforismi. Nietzsche mostra infatti conoscenza di, e affinità con, la critica scettica e amara di Leopardi, che precisamente dal ribollente calderone illuminista – un complesso scenario di opposti – fece emergere un pensiero di straordinaria profondità e intelligenza. Non per nulla gli anni recenti hanno visto la rivalutazione del Leopardi filosofo, e non per nulla Nietzsche ebbe, come nota

Magris, un importante rapporto con la letteratura russa. Al riguardo sembra opportuno notare che Leopardi e Dostoevskij rappresentano due momenti altissimi della critica agli esiti trombettieri di certa cultura del XIX secolo.

Diciamo questo per sottolineare quanto di profondo dovette maturare in Nietzsche anche nei momenti in cui sembrava esibirsi nei facili e superficiali psicologismi della letteratura aforistica: c'era, in lui, un progetto globale ancorché non sistematico; progetto forse non concluso, come nota Magris, ma che ha comunque lasciato il segno sul dopo-Nietzsche. Un segno che non fu certo lasciato dal suo primo feroce stroncatore, quel Wilamowitz-Möllendorf oggi noto soltanto agli storici, ma allora imperante dall'alto della propria cattedra. Anche questo ha un senso nel delineare il ruolo di Nietzsche, antiaccademico perché portatore di qualcosa di nuovo, necessariamente perciò ancora nebuloso, informe e contraddittorio. Come ricorda Magris, egli fu infatti il primo ad avere il coraggio di attaccare la tradizione «filosofica» razionalista, nata dal Socrate dei dialoghi platonici. Magris dà inoltre il dovuto rilievo alla critica di Nietzsche nei confronti della concezione erudita della filologia; per lui, la formazione degli studi avrebbe dovuto condurre alla costruzione di uomini capaci di rapportarsi ai problemi reali del momento, non di burocrati, accademici ed eruditi. Quale che sia il giudizio al riguardo, è evidente l'approccio innovativo

globale al possibile significato e ruolo del «sapere».

Sotto questo profilo, interessanti spunti si trovano nella seconda e terza *Inattuale*, accanto ai temi, di derivazione romantica, del ruolo privilegiato dell'arte nella conoscenza e del rifiuto dell'i-mitazione del passato. Compare inoltre una critica all'hegelismo su un doppio binario: da un lato, sulla scorta di Schopenhauer, la critica ai cacciatori di cattedre che tradiscono la verità facendone un mezzo di sostentamento; dall'altro, mostrando il radicamento di Hegel nel mito cristiano di una storia «progressiva». La vita è un rischio, e l'utopia che innova è una lotta «contro la storia»: evidentemente da intendersi come una lotta contro la pretesa inamovibilità dello *status quo*, o, se vogliamo, contro la pretesa ineluttabilità del «percorso». Il concetto da lui introdotto affermando che la morale ha una sua propria genealogia, sta infatti a significare che anche il quadro dei valori non ha un fondamento metafisico, ma è semplicemente l'istantanea di un processo innestato su una scelta; quei «valori» hanno dunque una *ratio* iniziale, e con essa una data e un luogo di nascita: non possono perciò sottrarsi alla sorte di tutto ciò che nasce e diviene.

Al momento che Magris definisce «illuministico» appartengono opere che segnano un punto di svolta, ma anche di continuità, nella meditazione di Nietzsche. Magris mette in luce a questo punto i limiti che essa viene sin d'ora palesando, ma ne espone

anche le strutture di fondo che sono molto chiare. Nelle quattro opere principali del periodo, costituite da *Umano, troppo umano*, *La gaia scienza*, *Al di là del bene e del male* e *Aurora*, alle quali si deve riconnettere il tardo *Genealogia della morale*, si delineano i tratti del pensiero ultimo, perché già in esse appaiono quei concetti che, ulteriormente ribaditi, porteranno Nietzsche ad essere di fatto un precursore del Nazismo: su questo Magris è categorico nelle pagine di chiusura della propria ricerca. Non che questo significhi, per lo studioso, una «condanna» di Nietzsche; certamente però lo stesso studioso non può non rilevare le connessioni che si formano sul tema dell'uomo superiore, che esplica la propria volontà di potenza manipolando a piacimento la restante umanità.

Vi sono però anche dei temi che non possono essere ricondotti a questa progressiva deriva del pensiero di Nietzsche verso la follia, una deriva della quale Magris mostra la componente biografica e anche, sia pure con minore rilievo, quella sociologica. In continuità con la propria primitiva intuizione, centrata sul fondamento dionisiaco dell'esistenza e sul suo carattere oscuro, quindi sul vitalismo quale *prìus* di ogni pretesa luminosità della Ragione, Nietzsche pone a base del proprio pensiero l'affermazione che ogni posizione razionale ha radici nella non-razionalizzabilità delle esigenze della vita. Al di là quindi della propria personale deriva verso il mito della violenza e del diritto dell'uomo «superiore», Nietzsche pone non tanto lar-

vatamente un quesito ineludibile per ogni riflessione sulla natura stessa di ogni possibile cultura: il carattere necessariamente ideologico di ogni pretesa «razionalità». Nel suo caso ciò condurrà al tema finale del capovolgimento di tutti i valori, un esito del quale Magris mette in luce la sostanziale inconsistenza. Questo però, aggiungiamo noi, è un fenomeno tipico di quel «razionalismo subalterno» che contraddistingue molte riflessioni sulla realtà del Male, dallo Gnosticismo in poi. Si deve tuttavia rilevare che il disvelamento dell'ideologit  della normativa sociale ha collegamenti organici con altri aspetti del pensiero di Nietzsche, che assume perci  una compattezza autentica, pur nell'aperto rifiuto di ogni pensiero che si faccia «sistema». Nietzsche infatti, in coerenza col primato della vita, non poteva che considerare disonesta ogni pretesa del pensiero a farsi «sistema».

Questi ulteriori aspetti dei suoi approdi, sono costituiti non soltanto dal gi  citato rifiuto di un «mondo dietro il mondo» -cio  dall'identificazione di reale e apparente- ma da una generale e profonda critica alla tradizione razionalista e metafisica. Quando afferma che per sbarazzarsi di Dio occorre sbarazzarsi della grammatica, egli connette infatti lucidamente i due problemi alla falsa dicotomia di apparente e reale, criticando di fatto l'Io come sostanza e la volont  come causa: momento, questo, veramente «eracliteo», che scardina secoli di metafisica occidentale.

Magris dedica perci  con ragione larga parte del proprio studio - in pratica, le considerazioni centrali- ad analizzare profondit  e aporie del pensiero di Nietzsche su questi argomenti, notando che la teodicea cristiana, facendo di Dio il contenitore di tutti i valori e il fondamento trascendente della «Verit », trae necessariamente origine dal razionalismo greco. Magris nota altres , che alla radice della negazione di ci  resta come sempre, per Nietzsche con maggior coerenza che in passato, la constatazione della corposa, ineliminabile *realt * del Male nel mondo. L'altro grande filone dell'analisi di Magris, diviene perci  l'approfondimento della radicale alternativa posta da Nietzsche nei confronti di Schopenhauer; la sua pre  di posizione per un *s * alla vita, coerente con la negazione di un «mondo dietro il mondo», che lo porter  a sviluppare non soltanto il tema della volont  di potenza, ma anche quello dell'eterno ritorno, al quale Magris dedica giustamente grande spazio, perch  esso necessita di opportuno chiarimento.

Il tema dell'eterno ritorno nasce dal cadere dell'inganno metafisico, che porta con s  la caduta dei «valori»; la vita acquista perci  senso soltanto come autoaffermazione (volont  di potenza) che si realizza nell'eterno ritorno. Questa ben nota dottrina di Nietzsche trova la propria pi  completa esposizione in *Cos  parl  Zarathustra*, certamente la pi  densa e probabilmente la pi  famosa delle sue opere, sulla quale necessariamente

si dilunga Magris, anche per l'importanza di mettere a fuoco il significato dell'enunciazione.

L'eterno ritorno, sottolinea Magris, non è materia da discutere, ma un'esperienza da vivere partecipandone; non ha nulla a che vedere con il sapere accademico, non è un dato culturale da enunciare, è un vissuto che l'accademico non potrà mai capire precisamente per il suo approccio alla cultura, per ciò che egli intende con tale parola. Zarathustra infatti non vi si diffonde, perché «spiegare» un'esperienza vissuta trasformerebbe quest'ultima in un non-vero. Eterno ritorno è volere infinite volte la nostra individuale esistenza, non è dunque un'affermazione sulla struttura dell'universo, ma su come si deve vivere. La mancanza di scopi del mondo, conseguenza dell'irrealtà dello sfondo metafisico, fa sì che sia l'uomo stesso ad imporre un corso alle cose; il volere infinite volte la nostra personale esistenza significa esperire quella volontà di potenza che è null'altro che il mondo stesso, visto dall'interno. Su questo punto s'innesta quindi la citata critica al soggetto come sostanza, al concetto stesso di sostanza che deriva, secondo Nietzsche, da quello di soggetto. Come chiosa Magris, i concetti della metafisica non rispecchiano le cose, ma il linguaggio, e la nostra fede in Dio non è che fede nella grammatica.

Sul lato del soggetto, ne consegue la critica all'unità della coscienza, cioè dell'Io e della volontà; l'Ego diviene il centro mobile di aggregazione di una plu-

ralità di forze e di istinti, ciascuno con la propria prospettiva sul mondo, la propria «interpretazione», e quindi il proprio scopo. Anche l'Essere però, con i propri infiniti «centri» di volontà di potenza, si dissolve come oggetto, e si mostra per quel che è: *semplicemente vita*: ci si consenta di notare che siamo vicini alla grande intuizione trans-copernicana di Bruno (*De l'infinito universo et mundi*). Secondo Nietzsche dunque, il nostro interpretare e volere non è che un momento nel quale il processo universale di interpretazione e volizione si fa consapevole in noi: Magris ritiene tutto ciò, molto «schopenhaueriano». Egli conduce infatti un'attenta lettura delle possibili contraddizioni interne al pensiero di Nietzsche, che lo conducono ad un giudizio finale alquanto negativo sull'opera filosofica; egli non ne apprezza la frammentarietà, ma soprattutto vede in essa contraddizioni irrisolte, che condurrebbero Nietzsche al fallimento nella ricerca di se stesso.

Certamente, le contraddizioni segnalate sono macroscopiche, e segnano alcuni tra i punti più bassi, filosoficamente parlando, nello scadimento di Nietzsche man mano che la sua ricerca si avvicina agli anni della follia. Con ciò non s'intende portare la malattia a fattore di spiegazione, perché l'analisi di Magris mostra che le contraddizioni sono sicuramente implicite agli specifici sviluppi del pensiero di Nietzsche, cioè al personale percorso che egli liberamente assume, per personali scelte, a partire dal nucleo delle proprie intuizioni.

Così, il «capovolgimento dei valori» porta l'immoralista a dettare una nuova etica antinomica, attorcendosi per giunta in ulteriori contraddizioni allorché ne vanta la «utilità», senza pensare che gli esiti del capovolgimento valorizzerebbero, precisamente in termini di utilità sociale, la tradizionale normativa etica, non per nulla sempre vincente nella storia. Così l'antiplatonico Nietzsche sogna una tirannica gerarchia sociale non meno repellente e irrealistica di quella teorizzata da Platone nella *Repubblica*. Così, l'antimetafisico che identifica apparente e reale, sviluppa i propri argomenti sull'antitesi tra apparente e reale; così l'ateo cerca disperatamente una nuova religiosità. Magris è assolutamente lucido al riguardo, nella pacata consequenzialità della propria analisi. D'altro canto, dalla lettura di Nietzsche è assolutamente evidente che egli, in contraddizione con i propri assunti, va cercando una «Verità» da «conoscere» e da «dire» dimostrandola, in luogo di una verità da testimoniare e additare facendola. Magris nota inoltre che Nietzsche esalta sì, Eraclito, ma, di fatto, è sovente assai parmenideo.

E tuttavia, non è alla fine tutto ciò testimonianza dell'intrinseca contraddittorietà della vita stessa, di ogni vita di ogni uomo (quindi, di ogni ricerca) contraddittorietà peraltro adombrata dallo stesso Nietzsche con il suo concetto dell'Io come luogo di conflittuali voleri? Sul piano meramente logico, la contraddizione radicale di Nietzsche consiste forse in questo: aver

mostrato l'ineluttabilità della contraddizione e aver tentato ciò nonostante (da vecchio metafisico) di superarla, consegnandosi *ipso facto* all'aporia.

A lui resta comunque il merito di folgoranti intuizioni che aprono la via di una possibile modernità: anche questo si evince dalla scrupolosa esposizione di Magris. (G. C. Benelli)

Pietro PAVAN. *La democrazia e le sue origini*. Roma, Edizioni Studium, 2003, p. 265, € 22, 50.

Il rapporto tra democrazia e cristianesimo è una delle questioni più controverse e discusse della ricerca contemporanea. Una vulgata – diffusa, per esempio, da una parte della tradizione laica e marxista – considera questo rapporto come assolutamente incompatibile: secondo questa tesi, la Chiesa cattolica si sarebbe sempre posta in antitesi con la modernità, e le testimonianze di questa antitesi che la ragione illuminista porta a confermare non sono poche, dalla Rivoluzione francese in poi.

Cadute le contrapposizioni ideologiche che hanno caratterizzato in particolare la prima metà del Novecento, il bilancio critico e le interpretazioni si stanno precisando, in forme più meditate, che indagano le ambiguità di una intera epoca storica. La riflessione sui totalitarismi del Novecento ha riportato al centro della riflessione la democrazia come sistema di regole condivise, e i diritti dei cit-

LIBRI E RIVISTE D'ITALIA

RASSEGNA DI INFORMAZIONE
CULTURALE E BIBLIOGRAFICA

DIRETTORE RESPONSABILE
FRANCESCO SICILIA

VICE DIRETTORE
ANGELA PADELLARO GUIDI



REDATTORE CAPO
LORENZO ERMINI

REDAZIONE E SEGRETERIA
UMBERTO BRANCIA
MARIA CARLA FABRIANI

DIREZIONE E REDAZIONE: Via del Collegio Romano, 27 -
00186 Roma

AMMINISTRAZIONE: Istituto Poligrafico e Zecca dello
Stato, Piazza Verdi, 10 - 00198 Roma

Iscritto al n. 481/90 del Registro della Stampa presso il
Tribunale di Roma.

Spedizione in abbonamento postale 70% - Filiale di
Roma.

Pubblicità inferiore al 70%.

MINISTERO PER I BENI
E LE ATTIVITÀ CULTURALI
DIREZIONE GENERALE PER I BENI LIBRARI
E GLI ISTITUTI CULTURALI
SERVIZIO IV. PROMOZIONE DEL LIBRO E DELLA LETTURA

MAGGIO-DICEMBRE 2001

Nuova Serie

Anno LIII

N. 615-622

SOMMARIO

R. GARRA. <i>Il libro utile</i>	pag. 5
E. DETTI. <i>Dal libro al giornalino</i>	» 23

LIBRI

Letteratura, Filologia	pag. 35
Filosofia, Pedagogia, Religione	» 48
Storia, Biografie, Testimonianze	» 65
Politica, Economia, Scienze So- ciali	» 74
Diritto, Giurisprudenza, Pubblica Amministrazione	» 79
Musica, Teatro, Cinema, Televi- sione	» 84
Archeologia, Arti Figurative	» 91
Architettura, Urbanistica	» 98

RIVISTE

Varia Cultura	pag. 107
Letteratura, Filologia	» 116
Filosofia, Pedagogia, Religione	» 121
Storia	» 125
Politica, Economia, Scienze So- ciali	» 132
Diritto, Giurisprudenza, Pubblica Amministrazione	» 138
Musica, Spettacolo, Turismo	» 143
Archeologia, Arti Figurative, Ar- chitettura, Urbanistica	» 146
Scienze, Tecniche	» 149

INDICI	pag. 155
------------------	----------

FILOSOFIA, PEDAGOGIA, RELIGIONE

Michela PEREIRA. *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung.*
Roma, Carocci, 2001, p. 323 con ill. in nero, L. 39.000.

Finalmente una storia dell'alchimia, dopo quella di Holmjarð che ha quasi mezzo secolo. Una storia seria e documentata ad opera di una studiosa ben nota a livello internazionale per i suoi contributi scientifici. Questa premessa è necessaria, perché pochi settori della divulgazione sono frequentati, come l'alchimia, da autori generalmente orecchianti antiche rifritture, a volte pronti anche a trasformare un capitolo essenziale della speculazione neoplatonico / gnostica in un contrabbando di scadenti fantastiche esoteriche. D'altro canto, le ricerche dei maggiori studiosi sono usualmente riservate agli addetti ai lavori, e sono costituite da contributi specifici che non consentirebbero al profano la comprensione globale del fenomeno. A merito di questo libro va infatti detto che l'Autrice, pur nel rigore e nella completezza della trattazione, arricchita da una bibliografia di tutto rispetto, riesce a porgere la materia in un linguaggio piano e accessibile, con molta consequenzialità espositiva, ciò che rende la vita facile al lettore.

Questo è davvero un merito, perché la Pereira riesce a farlo pur senza omettere di affrontare la complessità delle origini e le articolazioni degli sviluppi, fornendo quindi un quadro reale del problema. L'alchimia, così come la conosciamo nella sua finale formulazione nell'ambito del Rinascimento europeo, è infatti il prodotto della fusione di numerosi e disparati apporti, che vanno dalla Cina all'Oriente ellenistico, ciascuno con le proprie peculiarità pronte a riemergere nella diversità degli esiti. Tale fusione avvenne nel mondo arabo islamico, che raccolse sia la tradizione greco-bizantina che quella orientale dando vita al *corpus* della rinnovata disciplina, trasmessa poi all'Occidente nel XII secolo con caratteristiche ormai definite e definitive.

Questo fenomeno avvenne tuttavia in un contesto particolare che deve essere sottolineato. La nuova alchimia nacque infatti nell'ambito della Shī'a, più in particolare in quei settori che furono detti più tardi «estremisti» da parte dell'ala duodecimana e dagli «eresiologi» (se si può usare questo termine per l'Islam). Successivamente, dopo le scissioni formatesi attorno al 5° e 6° Imâm che portarono alla nascita dei movimenti Qarmata e Nusayrita, e, sull'altro versante, alla formulazione della successione duodecimana, essa andò evolvendo nell'ambito della profonda riflessione filosofico-politica avvenuta, dopo il «grande occultamento», alla corte Bûyide, relativa alla guida politico-spirituale della comunità in assenza dell'Imâm e nella crisi del califfato 'abbaside. Ora, se un appunto si può muovere alla pur attentissima trattazione della Pereira, è di non aver ritenuto di illustrare gli stretti legami che intercorrono sin da allora tra l'alchimia e la dialettica sociale; legami che si obliterano — è pur vero — in molti alchimisti del nostro Occidente, ma che nondimeno riemergono, per la logica stessa del pensiero alchemico, nei grandi momenti della storia dell'alchimia.

Si deve comunque tener presente, come non manca di notare più volte l'Autrice, che la storia dell'alchimia è la storia di emergenze in sé diversissime, le quali corrono tuttavia parallele avvalendosi di un unico linguaggio, quello, per l'appunto, dell'alchimia; linguaggio particolare, teso ad esprimere l'inesprimibile, e, come tale, pieno di vocaboli che necessitano di appositi dizionari per esser compresi.

Fin dagli albori infatti, l'alchimia a noi nota nasce dal perseguimento di obbiettivi diversi: una ricerca dell'immortalità, ereditata dall'alchimia cinese; la collazione di ricettari diversi del mondo ellenistico-orientale, il cui obbiettivo era verosimilmente la produzione di falsi preziosi a buon mercato, ciò che oggi chiamiamo «bigiotteria»; infine la riflessione del pensiero tardo-ellenistico, preminentemente alessandrino, sul *significato* dei fenomeni di trasformazione che avvenivano in laboratorio.

Sulla natura di questa riflessione è bene soffermarsi, perché è essa che dà consistenza dottrinale al grande fenomeno dell'alchimia; come nota l'Autrice, l'alchimia nasce dal convergere di una dottrina gnostica sui ricettari metallurgici. Ciò che rende possibile una tale convergenza, nota sempre la Pereira, è l'ontologia del Neoplatonismo, fondata sulla convinzione dell'unità del tutto; già molti decenni or sono, il Ganzenmüller aveva infatti risolto l'apparente ambivalenza dell'alchimia, facendo notare che il fenomeno di perfezionamento spirituale, interiore, perseguito dall'alchimista, e il «perfezionamento» materiale, esteriore, del metallo in oro, dovevano rappresentare i due poli inscindibili di un solo fenomeno, che sarebbe dovuto avvenire contemporaneamente sui due piani. Come nota la Pereira, è in gioco la convinzione di poter fare il perfetto dall'imperfeito, e, grazie a ciò, di poter proiettare il miracolo sul Creato, giungendo a *perfezionare la natura*; per questa ragione, nel tempo vari studiosi si son chiesti — e l'Autrice lo ricorda — se non debba ricercarsi nella pretesa alchemica la radice della moderna *hybris* tecnologica. Certamente, quella grande «Chiesa» che fu l'alchimia ospitò tendenze diverse e anche opposte, e la tensione allo sviluppo tecnologico è evidente già in uno dei «padri» dell'alchimia occidentale, Ruggiero Bacon; più in generale però, l'alchimista si pone a continuatore dell'opera *divina*, ipotesi di per sé «plausibile» soltanto a partire da una cosmo/antropogonia gnostica.

L'alchimia si fonda su una «filosofia della natura» che tratta il cosmo come una realtà vivente (ilozoismo) percorsa da forze spirituali in rapporto diretto con quelle dell'animo umano; essa veicola dunque una concezione magica che, a far tempo dalla cultura magico-astrologica dei Sabei di Harrân influente a Baghdâd nel IX secolo, fa sì che magia, alchimia e astrologia percorrano vicende parallele sino al nostro Rinascimento. L'alchimia è anche, e soprattutto, una forma eterodossa di religiosità, se si tien conto che ciò che va sotto il nome di «Neoplatonismo» non è che la «razionalizzazione» — operata da Plotino — di antiche strutture di pensiero religiose, che agiscono ininterrottamente nella storia delle tre «religioni del Libro» tramite le loro espressioni teosofiche, gnostico/ermetiche (qabbalah inclusa) o di «panteismo popolare» — termine riduttivo, conia-

to per alcune vistose manifestazioni dell'Occidente. Questo stretto rapporto con la religiosità ha la sua evidenza allorché in Occidente il pensiero alchemico, giunto alla sua più ampia strutturazione con Paracelso, si risolverà in teosofia — da Weigel a Böhme — nell'ambito dei circoli paracelsisti germanici; e poi in *Naturphilosophie* da Oetinger ai Romantici, che, per l'appunto, tornano a volgersi in modo aperto alla lezione paracelsiana.

Nell'alchimia ha luogo e si trasmette, dall'antichità al mondo moderno, una struttura di pensiero la cui continuità si può manifestare, ad esempio, nelle sorprendenti analogie riscontrabili tra due sistemi estranei e indipendenti tra di loro, ma entrambi frutto di matura elaborazione: quello degli Ikhwân as-Safâ' e quello di Paracelso, che infatti suscitò interesse nel mondo islamico già nel XVII secolo. Questa continuità, che è poi la persistente convinzione di una «unità del tutto» e «simpatia di tutte le cose», non soltanto sorregge la consistenza dottrinale di astrologia, magia e alchimia, ma anche l'ipotizzabilità di un perfezionamento del Creato; essa è così forte, che ancora nella seconda metà del XVIII secolo il pietista Oetinger pensa ad una terminale «Età dell'oro», nella quale l'uomo, tornato alla perfezione adamica, potrà inserirsi nelle leggi fisiche operando sulle cose grazie a vincoli magici: anche nella struttura di questo sogno, lo ricordiamo, sarà evidente una forte motivazione sociale. Questo motivo di un sapere totale, perduto insieme allo stato edenico da riconquistare, è noto in teosofia come «linguaggio di Adamo» (capacità universale di nominare direttamente le cose senza mediazione concettuale) e, in alchimia, come *Lignum vitæ*.

Su questo punto occorre sottolineare quanto attentamente notato dalla Pereira, cioè il carattere antirazionalista (anticlassicista) del pensiero alchemico; dai testi alchemici si potrebbe ricavare un florilegio di citazioni: l'alchimia è una logica del vivente che avversa le dicotomie del razionalismo classico.

Vediamo ora più da vicino in qual modo l'alchimia occidentale intenda realizzare lo stato perfetto dell'uomo e della natura, uno stato perfetto caratterizzato anche dall'immortalità e incorruttibilità sognate in tutti i miti che Eliade raggruppa come «nostalgia del Paradiso», presenti nel folklore occidentale nei temi della «Fontana di giovinezza» e del «Paese di Cuccagna» (quest'ultimo con connotati sociali); nello Gnosticismo come ritorno nel Plèroma; nello Zoroastrismo come attesa di una «nuova terra» (come tale trasmesso all'Antico Testamento con Isaia); infine, nelle religioni del Libro, come ritorno allo stato prelapsario. Come sottolinea l'Autrice, in alchimia si tratta del ritorno al corpo originale di Adamo attraverso la formazione del «corpo glorioso» (il «corpo spirituale» di Paolo, il corpo di Resurrezione che non sarà di questa carne terrena, il corpo di Cristo secondo dottrine gnostiche ed eresie varie). Questo corpo, come nota la Pereira, è in grado di operare miracoli; il tema è presente ovunque nell'alchimia occidentale, e rinvia di necessità al significato sociale dell'alchimia spirituale, così come essa nacque nel mondo islamico.

L'alchimia, così come è stata trasmessa in Occidente, nacque raccogliendo l'eredità greco-bizantina, ipoteticamente con la mediazione dei Nestoriani; la cultura su cui essa germoglia è infatti connessa con il calderone religioso-culturale irano-mesopotamico-siriano formatosi in epoca ellenistica, luogo d'incontro d'innomerevoli sette giudeo-cristiane, gnostiche, manichee, islamiche, tutte ruotanti attorno alla potenziale divinità dell'individuo. A ciò si aggiunse, come detto, la tradizione cinese ruotante attorno alla fabbricazione dell'*elixir*, il farmaco dell'immortalità. Dal mondo greco-bizantino l'alchimia ricevette dunque la tradizione metallurgica trasformata in riflessione spirituale nell'ambito del Neoplatonismo; dalla Cina la tradizione iatrochimica.

Significativo è il contesto nel quale avvenne la nascita, che risale all'VIII secolo per proseguire sino al X: tale è infatti l'estensione del *corpus* djâbiriano, solo in parte attribuibile al discusso amico del 6° Imâm, per il resto a sviluppi nella corte Bûyide. Nell'VIII secolo, la nascita avvenne nell'ambito della frammentazione del movimento shî'ita, avvenuta attorno al problema dell'Imâmato. Tralasciando, perché eccessivo nel contesto, di entrare nella storia di questo movimento, ci limitiamo a segnalare alcuni aspetti critici obliterati nell'agiografia duodecimana, che hanno però importanza nelle vicende dell'alchimia.

La Shî'a è inizialmente un movimento *politico* (la dottrina gnostica che vi fiorirebbe sin dagli albori con l'ipotetico fondatore ebreo Ibn Saba' sembrano «invenzione» posteriore) che si appoggia alla linea 'alîde *soltanto a patto che combatta*. Vi furono perciò sempre delle sette che scelsero numerosi Imâm tra leaders politici non legati direttamente alla discendenza di 'Alî, ovvero in altri discendenti, come Muhammad ibn al-Hanafiyya, Imâm dei Kaysâniti, che non rientrano nella successione «canonica», forse inventata soltanto ai tempi del 6° Imâm. Tra queste sette, una in particolare quella Khâridjita, cercava soltanto un capo affidabile nello spirito originario dell'Islam, che stabilisse la giustizia terrena; soltanto a queste condizioni i suoi Imâm venivano caricati di attributi «divini».

Le dottrine gnostiche maturarono nella Shî'a essenzialmente ai tempi dell'affermazione 'abbâside, cui corrispose l'atteggiamento quietista del 5° e 6° Imâm «canonici»; in risposta a tale quietismo si determinarono le fratture che portarono al proseguimento dell'iniziale spinta rivoluzionaria in altre sette, che saranno definite «estremiste»; in questo ambito maturarono anche le dottrine gnostiche e abbiamo notizia della presenza di pratiche *alchemiche*. In particolare sappiamo che l'alchimia fu praticata, oltretutto dai citati Kaysâniti e Khâridjiti, anche dai Khattâbiti e Mubârakiti, che scelsero la linea rivoluzionaria, e, dopo la morte del 6° Imâm, originarono la dottrina Settimitiana (detta così perché arrestava a 7 il numero degli Imâm, l'ultimo dei quali, in «occultamento», rappresentava l'alternativa rivoluzionaria al 7° Imâm, quietista, dei Duodecimani) dei Qarmati, il possibile ceppo originario dell'Ismâ'ilismo. L'alchimia fu anche praticata da al-Muqanna', il tenebroso nemico della «restaurazione» 'abbâside, che mantenne viva la spinta rivoluzionaria di Abû Muslim — divinizzato — dopo il tradimento del califfo 'abbâside al-Mansûr. Le dottrine gnostiche che erano andate elaborandosi nei gruppi rivoluzionari, iniziarono

no a strutturarsi in senso emanatista con i Qarmati, e, in altra direzione, nel sincretismo con influssi cristiani dei Nusayriti (i cui possibili antecedenti, Karbiti, Harititi e Mughîriti, sono tutti rivoluzionari). Gli «eresiologi» islamici, insistono molto sulla contaminazione cristiana e giudeocristiana, perché ciò che riemerge, come notò Strothmann, è il tema della *possibile ascesa dell'uomo al divino*, tramite l'uomo perfetto, divinizzato, che media i due livelli: ipotesi blasfema per il musulmano «ortodosso». Quel che però più conta, ai nostri fini, è notare che, allorché i gruppi sono rivoluzionari, l'uomo divino, l'Imâm, può non essere un 'Alîde, e ricevere il dono per (auto)elezione: siamo cioè in presenza di atteggiamenti gnostico/adozionisti.

Venendo al «fondatore» dottrinale dell'alchimia islamica, Djâbir, vissuto nell'VIII secolo al tempo del 6° Imâm, si deve allora notare una sua affinità con i rivoluzionari Kaysâniti circa l'imâmato di Muhammad ibn al-Hanafîyya; la sua ipotizzata ascendenza familiare rivoluzionaria; infine la vicinanza ai potenti ma ambigui Barmekidi, liquidati come «eretici (Manichei) dai preoccupati Califfi 'abbâsidi, pronti a liberarsi anche dell'ipoteca ideologica Kaysânita-Hâshimita. Djâbir visse inoltre lungamente a Kufa, la culla di tutte le sette «estremiste».

Ciò che si dibatte in tutta la complicata vicenda della Shî'a, è il problema di una possibile «divinizzazione» dell'uomo (*al-insân al-kâmil*, l'uomo perfetto) tramite il ritorno ad un modello celeste originario, tappa intermedia per la creazione di un mondo e di una società perfetti; in questa vicenda prende corpo l'alchimia islamica, come dottrina gnostica dei gruppi che si oppongono alla realtà delle dinastie califfali, scegliendo, come Imâm, capi carismatici, figure (auto)adoptive di uomo divino.

Questa nota sociale è presente nel *corpus* djâbiriano con la dottrina del *takwîn*, la creazione artificiale dell'*homunculus*, che tuttavia appartiene al X secolo, cioè al tardo *corpus* elaborato alla corte Bûyide di Baghdâd, luogo di grande sincretismo filosofico-interreligioso, nel cui ambito si muovono anche gli Ikhwân as-Safâ' (Fratelli sinceri, o «della Purezza») e Sijistânî.

Senza entrare nei dettagli del sistema ormai completamente gnostico/alchemico degli Ikhwân as-Safâ', segnaliamo di esso soltanto due aspetti. Il primo è che essi si muovono entro la cultura ormai neoplatonica elaborata nell'Islam a partire da al-Kindî e al-Fârâbî, la cui impostazione si lega alla cosiddetta *Teologia di Aristotele* (un rimaneggiamento della IV *Enneade*; anche la V era nota come *Epistola divina*); e al *Liber de Causis*, rimaneggiamento della *Elementatio theologica* di Proclo. Il secondo è il significato della loro riflessione: nel disgregamento del potere centrale, e nell'ineluttabilità — anche per i Duodecimani, dopo l'874 — di un Imâm in occultamento», che fanno emergere un possibile ruolo-guida delle intelligenzie, la «Fratellanza» trasmette un sapere gnostico alchemico che fa dell'Adepto — divinizzato — un Imâm indipendente da ogni collocamento dinastico.

Quanto a Sijistânî, che porta a compimento la sistematizzazione neoplatonica delle emanazioni qarmate — modello celeste di gerarchie iniziatriche — iniziata con al-Nasafî, egli dà forma al panenteismo implicito nel

neoplatonismo creazionista islamico che, trasmesso in occidente da Avicbron, vi ispirerà movimenti che torneranno ad incrociare i percorsi dell'alchimia. In questo particolare neoplatonismo, si consolida la rivoluzionaria continuità alchemica tra «alto» e «basso» (e viceversa) come continuità di mondo minerale, vegetale, animale, umano e angelico, grazie ad un divino che diviene trama e ordito di tutto il Creato, suo fondamento: gli Ikhwân as-Safâ', precisamente questo espongono. Soltanto Dio è in Sé inattingibile, è esterno a questa continuità del divino nel cosmo.

Ciò premesso, torniamo all'alchimia occidentale, che nasce con la traduzione dei testi arabi nel XII secolo, non senza aver ricordato due cose: che nell'Islam vi era già stata una polemica contro l'alchimia, e che vi era stato un orientamento, espresso soprattutto da Râzî, tendente a ricondurre la trasformazione alchemica dal mondo spirituale alla materia, puntando l'attenzione essenzialmente sul processo metallurgico.

Questa precisazione è importante, perché l'alchimia trasmessa all'occidente si presentava con un duplice volto tutto da esplorare: disciplina spirituale ma anche prontuario di ricette enigmatiche per un'improbabile fabbricazione dell'oro.

La Pereira segue nei dettagli i primi passi della penetrazione, e dal suo testo si può rilevare un aspetto fondamentale del percorso: l'alchimia fu intesa inizialmente, e sino al XIV secolo, nei suoi risvolti metallurgici. Il suo contenuto eversivo non era ancora venuto alla luce, ed è significativo che la condanna della Chiesa, giunta soltanto nel 1317, cioè dopo circa due secoli, faccia riferimento esclusivo alla natura ingannevole delle presunte trasformazioni, onde l'alchimista, quando non era uno sprovveduto credulone, si configurava come un truffatore e un ciarlatano. Le vicende di alchimisti falsari e dei potenti a corto di danaro che vi ricorrevano, salvo restar delusi e punirli, costituiscono uno dei capitoli dell'alchimia occidentale messi in luce dall'Autrice; l'alchimia fu, nella storia, *anche* questo, ma anche ben altro.

Già dagli inizi infatti, si parlò di alchimia *speculativa* e di alchimia pratica, la possibilità di quest'ultima essendo fondata nell'ontologia della prima. Il contenuto «spirituale» dell'alchimia era perciò destinato a riemergere, cosa che avvenne in modo chiaro con il XV secolo; la vicenda aveva tuttavia antecedenti lontani, già nel XIII e XIV secolo: la Pereira ne segue gli sviluppi con riferimento ai testi. Al riguardo va sottolineato un fatto della maggiore importanza: questi sviluppi hanno luogo in connessione con l'ambiente gioachimita e con i disparati fermenti ereticali della Provenza, con i quali sono in rapporto tanto Arnaldo da Villanova, quanto Giovanni della Rupescissa e gli anonimi autori del *corpus* ps. lulliano.

In questo ambito prende avvio il recupero del *fondamento metafisico/ontologico che sostiene sin dall'inizio l'ipotesi di una alchimia/scienza della natura*. La Pereira segue l'evento attraverso le tappe della costituzione di una dottrina dell'ottenimento, per via alchemica, della Quintessenza, la mitica *prima materia* perfettamente armonica, sostrato del mondo creato, dalla quale fu costituito il corpo glorioso di Adamo da *ricquistare* (un tema, quest'ultimo, che avrà ampio sviluppo in seguito nella teosofia di Böhme).

Il XIV secolo è un secolo-chiave per lo spostamento dell'alchimia verso temi religioso-ereticali; complessi eventi sociali trasformano la mite dottrina di Gioacchino da Fiore in un moto eversivo ereticale (Apostolici, Dolciniani) che s'intreccia con le vicende dei Francescani in Provenza, regione dove sono anche presenti il Beghinaggio e i residui del Catarismo, e fioriscono le scuole della Qabbalah. Nel XIII e XIV secolo infine, il neoplatonismo creazionista islamico giunge ad influenzare notevolmente la rinascita del Neoplatonismo in Occidente, trasmettendogli tramite Avicbron quell'esplicito panenteismo che l'Occidente riscopre nel suo obliato Scoto Eriugena. Nasce così il movimento del Libero Spirito, nel quale tornano i temi ereticali dell'uomo divinizzato per (auto)adozione, che si diffondono grazie al Beghinaggio. Questo panenteismo è frutto della dottrina della «intelligenza» della materia pre-eterna con Dio, postulata da Avicbron e giustamente ricordata dalla Pereira. Avicbron pensa infatti la *prima materia* permeata da sempre dalla Volontà divina quale principio formante; questa dottrina, che sorregge la continuità magico-alchemica di spirito e materia, giungerà a Paracelso e oltre, e sarà direttamente nota a Bruno e da lui apprezzata.

Da questo neoplatonismo nasce però indirettamente anche tutto ciò che andrà sotto il nome di «panteismo popolare», una delle espressioni del Millenarismo del Tardo Medioevo, l'altra essendo il movimento gioachimita: entrambe aspiravano all'uomo perfetto in una società perfetta in un mondo perfetto, antica utopia degli Ikhwân as-Safâ' che sorreggerà poi la speculazione teosofica di Böhme nel corso della Guerra dei Trent'anni.

Nel contesto di questi sviluppi nacque l'illustrazione alchemica, evento ricordato dalla Pereira, che cita il celebre *Libro della Santa Trinità*, scritto da un monaco Gioachimita che, all'inizio del XV secolo, attendeva l'aurora Età dello Spirito, o della Libertà. Ormai l'alchimia si è fatta decisamente fenomeno *spirituale* (quale era stata alla nascita); già Arnaldo da Villanova e Giovanni della Rupescissa avevano formulato l'equivalenza Cristo=Pietra filosofale; Paracelso riprenderà pienamente la loro eredità, e le complesse architetture del suo sistema gnostico/alchemico non sono districabili senza l'attenta lettura dei suoi innumerevoli testi *teologici*. L'alchimia si rivela dunque una forma di religiosità eterodossa (avrà il massimo sviluppo nel mondo della Riforma) la cui utopia è la «cristificazione» dell'Adepto, esattamente come, nell'Islam, voleva fare di lui un Imâm. Il concomitante sviluppo dell'illustrazione sta a significare precisamente questo: un tentativo di esprimere nel simbolo ciò che è inesprimibile nelle parole. Sarà questo il grande campo di studio di Jung, che decontestualizza l'alchimia in un simbolismo eterno.

Se però vogliamo restare nel contesto, dobbiamo constatare il permanente rapporto dell'alchimia con la dialettica sociale, testimoniabile attraverso le prese di posizione religiose, culturali e ideologiche dei suoi protagonisti del XVI-XVII secolo, dal ribelle Paracelso sino al movimento rosicruciano e agli sviluppi spiritualisti e teosofici (Franck, Weigel, Böhme, Oetinger) che si connettono direttamente alla speculazione paracelsiana.

In particolare, il movimento rosicruciano ebbe i suoi centri nelle corti di Heidelberg, con Federico V, e di Kassel, con Moritz di Hessen-Kassel, dove costituì la bandiera ideologica dell'opposizione alla politica asburgica nella Guerra dei Trent'anni, ed ebbe connessioni con la corte francese di Enrico IV e con quella inglese tramite gli alchimisti ivi operanti. Si noti che i Rosacroce erano coerenti con la religiosità eterodossa nel momento stesso in cui si vedevano schierati, sia pure come Calvinisti, contro il Cattolicesimo riformato ma anche contro i Luterani «ortodossi».

Un singolare documento della loro eterodossia è un testo anonimo del 1629, che fa riferimento ad una confraternita femminile (*Frawen Zimmer der Schwestern der Rosinfarben Kreuzers*) che si richiamava idealmente a varie eterodossie, e che può essere interpretato come critica alle nuove «ortodossie» nate dalla Riforma: una critica che coincide con quella di Paracelso e di Franck.

Questi ci son sembrati i momenti più significativi della lunga vicenda alchemica, che conoscerà momenti di gloria ancora tra il XVII e il XVIII secolo: Newton era un convinto alchimista. Nel capitolo conclusivo del suo testo, la Pereira riconsidera tutto quanto è andata esponendo anche alla luce del pensiero del XX secolo, per cogliervi le metamorfosi dell'utopia alchemica. Ella sottolinea la difficoltà di collocare l'alchimia nell'ambito della cultura moderna, in quanto vi è presente «un contenuto significativo non ancora integrato nella razionalità occidentale»; una «razionalità» — aggiungiamo — non troppo tale, precisamente perché figlia di ripetute affermazioni del Razionalismo.

Un interesse più di dettaglio dedica infine l'Autrice a Jung; importante ci è sembrata però la sua attenzione agli studi di Antoine Faivre, che ha saputo ritrovare i canali di comunicazione tra la vicenda alchemica e la storia della cultura.

GIAN CARLO BENELLI

Pierluigi BATTISTA, *La fine dell'innocenza*. Venezia, Marsilio, 2000, p. 154, L. 22.000.

Utopia: il non luogo per eccellenza, o il luogo remoto e inaccessibile. Le Isole dei Beati, a meno che non si tramutino nell'arcipelago Gulag; che è la tesi forte di Pierluigi Battista, inviato della «Stampa», ex condirettore di «Panorama» e giornalista di insolito spessore culturale, come dimostrano i

suoi contributi alla *Letteratura italiana* di Einaudi e alla *Storia d'Italia* di Laterza.

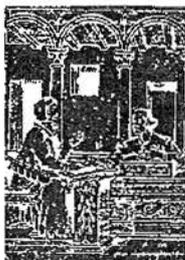
Il punto di partenza è l'interpretazione irriverente formulata dallo storico Hugh Trevor-Roper, nel 1971, sul testo sacro di Tommaso Moro, padre battesimale della letteratura utopistica moderna. Non che non si condivida l'indignazione per Enrico VIII e per Thomas Cromwell che lo mandarono al patibolo, e nemmeno che non si

LIBRI E RIVISTE D'ITALIA

RASSEGNA DI INFORMAZIONE
CULTURALE E BIBLIOGRAFICA

DIRETTORE RESPONSABILE
FRANCESCO SICILIA

VICE DIRETTORE
ANGELA PADELLARO GUIDI



REDATTORE CAPO
LORENZO ERMINI

REDAZIONE E SEGRETERIA
UMBERTO BRANCIA
MARIA CARLA FABRIANI

DIREZIONE E REDAZIONE: Via del Collegio Romano, 27 -
00186 Roma

AMMINISTRAZIONE: Istituto Poligrafico e Zecca dello
Stato, Piazza Verdi, 10 - 00198 Roma

Iscritto al n. 481/90 del Registro della Stampa presso il
Tribunale di Roma.

Spedizione in abbonamento postale 70% - Filiale di
Roma.

Pubblicità inferiore al 70%.

MINISTERO PER I BENI
E LE ATTIVITÀ CULTURALI
UFFICIO CENTRALE PER I BENI LIBRARI
LE ISTITUZIONI CULTURALI E L'EDITORIA
Divisione Editoria

GENNAIO-APRILE 2000

Nuova Serie

Anno LII

N. 599-602

SOMMARIO

M. VEDOVELLI. <i>Il Progetto L.I.S.A</i> 2000	pag. 5
R. DENTI. <i>Leggere in una società che non legge. Insegnanti, geni- tori, biblioteche.</i>	» 23

LIBRI

Letteratura	pag. 35
Filosofia, Pedagogia, Religione ..	» 49
Storia, Biografie, Testimonianze .	» 58
Politica, Economia, Scienze So- ciali	» 68
Diritto, Giurisprudenza, Pubblica Amministrazione	» 75
Musica, Teatro, Cinema, Radio TV	» 81
Archeologia, Arti Figurative	» 87
Architettura, Urbanistica	» 95
Scienze, Tecniche	» 101

RIVISTE

Varia Cultura	pag. 111
Letteratura, Filologia	» 116
Filosofia, Pedagogia, Religione ..	» 120
Storia	» 125
Politica, Economia, Scienze So- ciali	» 130
Diritto, Giurisprudenza, Pubblica Amministrazione	» 134
Musica, Spettacolo Turismo	» 141
Archeologia, Arti Figurative, Ar- chitettura, Urbanistica	» 144
Scienze, Tecniche	» 148

INDICI	pag. 153
--------------	----------

Hanno Collaborato al presente fascicolo:

Itala Appi, Pier Giorgio Badaloni, Maria Giuseppina Barone, Gian Carlo Benelli, Umberto Brancia, Sergio Campailla, Tomaso Camuto, Valentina Cardinali, Cristiano Cupelli, Roberto Denti, Laura Detti, Lorenzo Ermini, Maria Carla Fabriani, Giovanni Franchi, Alberto Frattini, Tommaso Edoardo Frosini, Enrico Landolfi, Francesco Pistoia, Bruno Rossi, Pierfrancescopaolo Sammartino, Caterina Sestan, Massimo Vedovelli.

tetture e scene fantastiche che creano spazi illusori chiusi all'interno di una lussureggiante ornamentazione con motivi vegetali, animali, mostri mitologici. La tecnica utilizzata è una pittura a macchia dagli esiti vivacemente impressionistici, consona all'esuberanza cromatica e inventiva che si accompagna al dichiarato virtuosismo. Evidente in tutto ciò il richiamo al gusto orientale, notoriamente sostenuto da Nerone il cui ideale artistico era rappresentato dall'ellenismo barocco della statuaria pergamena e dalla città di Alessandria; egli stesso infatti si atteggiava a Dio-Sole, sul modello orientale.

Il testo segue in dettaglio e illustra i temi decorativi dei diversi ambienti, sottolineandone le peculiarità che distinguono l'ala orientale, di rappresentanza, da quella occidentale, destinata agli appartamenti privati, dove le ampie prospettive sono sostituite da una fitta tessitura racchiudente quadretti derivati dalla mitologia greca. (G.C.B.)

Friedrich Christoph OETINGER.

Pensieri sul sentire e sul conoscere. Presentazione di Tonino Griffero. «Aesthetica Preprint», 57. Palermo, Centro internazionale studi di estetica, 1999, pp. 90.

La pubblicazione in traduzione italiana, ad opera del Griffero che ha curato anche le Note e la Presentazione, di questo breve saggio redatto da Oetinger nella sua tarda età, offre l'occasione per meditare

l'intera vicenda relativa alle origini della concezione romantica dell'arte, argomento di grande attualità al cospetto della crisi del Moderno e delle sue ascendenze idealiste.

Al riguardo sembra dunque opportuno ricordare in primissimo luogo che degli sviluppi idealisti Oetinger fu acerrimo nemico; egli vedeva infatti nell'Idealismo e nel Materialismo i due poli – entrambi fieramente avversati – della schizofrenia razionalista. I legami di Oetinger con la dottrina romantica sono, sotto questo profilo, strettissimi, anche al di là del suo influsso diretto, indagato dal Benz, su Schelling; si può infatti affermare che il tratto «filosofico» (ed «estetico») fondamentale del Romanticismo fu l'Idealrealismo, termine coniato specificamente nella ricerca di Novalis ma che può estendersi a caratterizzare l'intero movimento. Oetinger, filosoficamente la figura più rilevante del Pietismo svevo, rappresenta forse il più importante *trait d'union* tra l'antica tradizione alchemico-teosofica che va da Paracelso a Böhme (con i relativi antecedenti nel cosiddetto «Ermetismo» rinascimentale e, di lì, su su nel neoplatonismo islamico giunto in Europa con le traduzioni del XII secolo) e la rivoluzione romantica. Squisitamente alchemico e teosofico è infatti il concetto dell'inscindibilità della corporeità dallo «spirito»; d'onde la battaglia di Oetinger e, in seconda derivazione, l'Idealrealismo romantico, punto d'equilibrio instabile del pensiero, che precipiterà subito nel nuovo Idealismo hegeliano, continuatore dell'intellettualismo razionalista del XVIII

secolo. Giustamente perciò Griffero centra la sua densa Presentazione sul problema del *sensus communis*, argomento di un'importante opera di Oetinger la cui messa a fuoco è capitale per la comprensione della dottrina romantica, perché esso ne rivela chiaramente la matrice religiosa, oltreché antirazionalistica; ma non soltanto. Il tema del *sensus communis* ricollega infatti il Romanticismo ad un'antichissima speculazione sull'uomo, sulla sua vicenda terrena e sull'utopia di un futuro luminoso; utopia che ebbe molti nomi, Millennio, *guldene Zeit*, e, profanamente, Cuccagna. Come ricorda Griffero, il *sensus communis* fa riferimento ad una forma di conoscenza perduta – non peraltro del tutto e irrimediabilmente – da recuperarsi in un futuro magico. La *Inquisitio in sensum communem* di Oetinger è al riguardo assolutamente esplicita, ancorché condotta attraverso un'accanita indagine sulla filosofia coeva, imperniata sul primato delle Scritture e sul sistema newtoniano che egli, in altre sue opere, ricondusse non del tutto arbitrariamente a Böhme. Il *sensus communis* è una facoltà capace di conoscenza soprazionale («viva e penetrante percezione») di origine divina e propria soltanto dell'uomo; la sua natura è significativa come premessa alla concezione romantica dell'arte. Il suo fondamento è nella struttura panteista-panenteista del neoplatonismo cosiddetto «popolare»: Dio è tutto ovunque, quindi tanto nel macrocosmo che nel microcosmo, nella natura e nell'anima. Tramite i sensi l'uomo può perciò recepire in

qualche modo un'immagine del divino, che è la luce che tutto illumina (Oetinger non dimentica la metafisica della luce, sopravvissuta nella mistica e nella teosofia del XV-XVII secolo). Oggetto del *sensus communis* sono le verità universali ed eterne, mentre oggetto della Ragione sono verità transeunti; il primo non sbaglia, la seconda, a volte, «intende male». Esso fu perduto con la caduta di Adamo, ma la fede può consentirne il recupero, e con ciò il sapere profetico, quindi la vera sapienza, che non è dei dotti, è comune e viene dalla religione, sola maestra. Caratteristica del *sensus communis*, è che in esso sensi e Intelletto non erano divisi (si divisero con la caduta); al riguardo sembra significativo notare, per la storia dell'Estetica, che l'*Inquisitio* è del 1753, e l'*Estetica* di Baumgarten è del 1750 (preceduta però dalle pionieristiche *Meditationes* del 1735). In entrambe, sia pure in modo diverso e senza la conoscenza dei *Nouveaux Essais*, editi nel 1765, il punto di riferimento, esplicito e non, resta la dottrina leibniziana (ripresa da Wolff) delle *petites perceptions*, grazie alle quali è possibile postulare una forma di conoscenza estetica consentita da una qualche sorta di «intelligenza» presente nella materia, che è pur sempre d'origine divina per chi segue davvero il mito biblico. Di un vestigio della sapienza divina nella materia (argomento antico e in odore d'eresia) erano già stati certi i Neoplatonici di Cambridge: Cudworth con la sua dottrina dell'istinto animale e della *Natura genitrix*; More, che influenzò fortemente Newton;

e Shaftesbury, elogiato da Oetinger. Il circolo si chiude se teniamo presente che la perdita del *sensus communis* ha un *alter ego* nella perdita del linguaggio adamico, un tema della Qabbalah ebraica del XIII secolo che affascinò Böhme, Von Rosenroth, e, in termini meno mistici, lo stesso Leibniz; nonché Swedenborg, che con Böhme, Newton e la Qabbalah luriana (tradotta da Von Rosenroth) costituisce il retroterra dei riferimenti oetingeriani. Il tema è caratteristico della concezione storica detta dei «tre tempi», di remota origine e confluito nel mito testamentario dell'uomo caduto che dovrà risorgere; tra i tempi di perfezione dell'inizio e della fine sussiste, nel tempo storico della decadenza e del ritorno, una traccia della divinità originaria dell'uomo e del cosmo, che, una volta recuperata, consentirà il sapere perfetto e con esso l'azione magica. Questa concezione lega Oetinger non soltanto alla speculazione teosofica, e, a monte, a quella alchemica; ma anche al cosiddetto «Ermetismo» rinascimentale, alla magia «dotta» di derivazione islamica, e, più a monte ancora, ai sistemi neoplatonici ismailiti: gli Ikhwân as Safâ avevano sviluppato la stessa concezione oetingeriana della *guldene Zeit*. La singolare vitalità di una tale concezione attraverso le sue trasformazioni, la si potrà leggere poi nel Romanticismo, che si radica nel Pietismo e quindi, implicitamente e sovente esplicitamente, nel filone paracelsiano-böhmiano-oetingeriano: la superiorità della conoscenza soprarazionale è infatti tema che corre da Hamann a

Herder sino a Novalis, a Wackenroder e a Schleiermacher, nel quale, come in Novalis, si accompagna al mito di una futura *guldene Zeit* (per Schleiermacher legata ormai alla tecnologia). La sua ulteriore elaborazione in Schelling e in Runge, la sua presenza alla base del sentimento romantico della natura – da Tieck a Runge – e la sua fondamentale presenza nel concetto di «bello naturale», sono cosa nota. Questo ritorno di una concezione «religiosa» del sapere, trasformata in un «sapere» dell'artista, fu la reazione alla crisi del Razionalismo in Kant, crisi sostanziata nell'incapacità di render conto del problema dell'arte. L'interesse manifestato da una collana di studi di Estetica per la figura di Oetinger e per il Pietismo, appare quindi quanto mai rimarchevole, in particolare per l'attenta Presentazione che ne dà il Griffero, il quale già sin dall'inizio nota che il tema del *sensus communis* costituisce la radice dell'Intuizione intellettuale di Schelling, cioè della sua affermazione di una conoscenza soprarazionale propria dell'operare artistico. Griffero sottolinea inoltre l'ambito religioso del dibattito, relativo all'insufficienza degli strumenti umani di conoscenza dopo la caduta; è andata infatti perduta, nel «sentire», la conoscenza innata, tutta interiore – come afferma Oetinger nel breve saggio in oggetto – la sola che consentiva la percezione del mondo invisibile. Riprendendo in altri modi un tema che fu già affrontato da Weigel nel suo *Gnothi seauton*, Oetinger sostiene infatti che la conoscenza deve essere tutta inte-

riore al riguardante; ma soprattutto egli si riaggancia alle strutture paracelsiane che pensano la realtà duplicata in due mondi analoghi, uno visibile e uno invisibile, perché vi è un organismo interiore che struttura quello esteriore dandogli forma. Oetinger espone di fatto, con il famoso esperimento sull'olio di Melissa, la stessa dottrina che era stata espressa da Paracelso con l'esempio del *Geist* del Pero, quella di una forma che è tensione interiore volta a conformare la materia: siamo nell'ambito dell'antichissima dottrina della *Signatura*, che ha conosciuto infinite varianti. Singolarmente, la concezione della forma come tensione interiore visibile all'esterno, tornerà nella *Rede* di Schelling sulle arti figurative. La presenza divina percorre dunque questo mondo con una trama di forze invisibili emanate da Dio, le stesse che fondano la magia «dotta» (la magia «popolare» è più brutalmente deterministica, le forze vi sono essenzialmente meccaniche) e che regolano la possibilità di un'apprensione immediata. Per Oetinger, che risente degli sviluppi materialisti della teosofia nel XVIII secolo, queste forze sono costituite dal cosiddetto «fuoco elettrico» (un succedaneo dell'antico pneuma) secondo la voga coeva che originò la cosiddetta «teologia dell'elettricità». Il «fuoco elettrico» prende dunque il posto del mondo formale invisibile, il quale è per Oetinger in continuo divenire, a causa dell'opera costante di Dio nel mondo (un argomento che rende il mito biblico incompatibile con il Razionalismo); ciò anche perché l'uomo deve «divenire» al

fine di giungere alla ricostituzione del perduto corpo spirituale, secondo una dottrina alchemica della trasformazione del cibo che risale a Paracelso. La cosa è rilevante, perché si notano così in Oetinger i caratteri fondamentali del pensiero della marginalità, sempre in polemica con il Razionalismo: la corporeità dello spirito (non c'è perfezione senza un corpo, ovviamente «spirituale» perché anche lo spirito, il pneuma, ha una corporeità, sebbene «sottile») e il perpetuo divenire e trasformarsi del cosmo, incluso nel processo del divenire divino (tema cabbalistico e böhmiano). Il vero sapere sarà infine quello magico dell'uomo risorto, e passa comunque attraverso i sensi. Tutto ciò rappresenta non soltanto una dottrina «estetica» nell'accezione letterale; da qui origina infatti la concezione romantica dell'arte. Infatti, se il vero sapere è religioso e non filosofico, secondo una polemica radicata nella cultura testamentaria – vedi Taziano; esso può caratterizzare eccezionalmente, prima della Resurrezione generale, singoli uomini perfetti, Santi e Profeti. I Santi sono dunque i più grandi genii, secondo Oetinger. Se però questa struttura di pensiero si secolarizza e si calca l'accento sul problema estetico, è facile notare come i limiti del sapere concettuale e l'impossibilità di collocarvi l'arte aprano la via alla concezione di una conoscenza perseguita e comunicata dall'artista (non più dal Santo) la sola in grado di consentire l'apprensione totale del reale, e quindi di debordare le angustie della «filosofia». Al di là

da ogni puntuale disputa, ciò che si trasmette con Oetinger e il Pietismo superando le secche dei Lumi, è dunque il primato del «sapere del cuore» (gli *Herzgedanken* invocati ancora da Klages) sul sapere concettuale; quindi di un sapere che trova nell'arte e nel mito le proprie, non razionalizzabili e perciò più sottili, vie d'espressione. (G.C.B.)

Anna Lisa TOTA. *Sociologie dell'arte. Dal museo tradizionale all'arte multimediale.* Roma, Carocci, 1999, pp. 185, L. 25.000.

Il testo analizza sotto il profilo sociologico il significato e il ruolo, nonché le modalità istituzionali, della diffusione del consenso e della fondazione stessa di ciò che si definisce «arte».

In effetti, se alla domanda «che cosa è arte?», resta proponibile soltanto la nota risposta di Formaggio, cioè che «arte» è ciò che viene definito tale, sembra essenziale indagare i meccanismi sociali attraverso i quali si giunge alla consacrazione. A tal fine, una volta venuto meno ogni canone formale attraverso il quale l'opera poteva essere ammessa o esclusa dall'ambito dell'artisticità, il luogo della sua consacrazione come oggetto artistico si è dislocato nella figura dell'autore; un oggetto è artistico in quanto prodotto da, o anche soltanto connesso con (come mostrano le aste di veri e propri cimeli) la sacrale figura di colui che è stato socialmente costituito in qualità di artista; l'aura di costui rende «artistico» tutto ciò che in qualche modo ne viene toccato. Lo sbocco

è strettamente collegato alla misteriosa figura e categoria del «genio», come sottolinea l'Autrice; al riguardo ci sembra opportuno sottolineare che tale figura e categoria del tutto fantastica, fu istituita nel XVIII secolo e portata in posizione-chiave proprio dal Kant della *Critica del Giudizio*, a causa della drammatica impossibilità del pensiero razionalista di venire a capo del problema dell'arte, una volta sconosciute il ruolo esistenziale di conoscenza-testimonianza. Non meraviglia perciò che nel XX secolo, la cui cultura egemone è strettamente legata alle discendenze dell'Idealismo e del Razionalismo, la consacrazione dell'autore sia stata il fenomeno *sociale* (con ciò si sottolinea il giusto indirizzo della ricerca dell'Autrice) attraverso il quale si è creato e tenuto in vita il mercato dell'arte. Detto questo, appare perfettamente conseguente quanto messo in luce dalla Tota, cioè il ruolo imprescindibile delle Istituzioni nel determinare l'orientamento del giudizio del fruitore; sotto questo profilo sarebbe stato interessante approfondire le ragioni di quanto da lei più volte sottolineato, cioè l'indifferenza, se non l'ostilità nei confronti di tale fabbrica dell'orientamento, da parte di quei ceti che non appartengono alla classe egemone, e neppure possono illudersi o aspirare all'omologazione, diversamente dai ceti «medi» più o meno «intellettuali» che danno consenso a una simile concezione «museale» (perché arte-fatta) dell'arte. Vale la pena di ricordare al riguardo, che un tempo tale frattura era assente, e l'opera - usual-