

1) È bene parlare solo quando si deve dire qualcosa che valga più del silenzio.
2) Esiste un momento per tacere, così come esiste un momento per parlare.
3) Nell'ordine, il momento di tacere deve venire sempre prima: solo quando si sarà imparato a mantenere il silenzio, si potrà imparare a parlare retamente.
4) Tacere quando si è obbligati a parlare è segno di debolezza e imprudenza, ma parlare quando si dovrebbe tacere, è

segno di leggerezza e scarsa discrezione.
5) In generale è sicuramente meno rischioso tacere che parlare.
6) Mai l'uomo è padrone di sé come quando tace: quando parla sembra, per così dire, effondersi e dissolversi nel discorso, così che sembra appartenere meno a se stesso che agli altri.
7) Quando si deve dire una cosa importante, bisogna stare particolarmente attenti: è buona precauzione dirla prima a

se stessi, e poi ancora ripeterla, per non doversi pentire quando non si potrà più impedire che si propaghi.
8) Quando si deve tenere un segreto non si tace mai troppo: in questi casi l'ultima cosa da temere è saper conservare il silenzio.
9) Il riserbo necessario per saper mantenere il silenzio nelle situazioni consuete della vita, non è virtù minore dell'abilità e della cura richieste per parlare bene; e non si acquisisce maggior merito spiegando ciò

che si fa piuttosto che tacendo ciò che si ignora. Talvolta il silenzio del saggio vale più del ragionamento del filosofo: è una lezione per gli impertinenti e una punizione per i colpevoli.
10) Il silenzio può talvolta far le veci della saggezza per il povero di spirito, e della sapienza per l'ignorante.

Abate Dinouart
«L'arte di tacere»
Sellerio
Pagg. 100, lire 10.000

La sfida del pensiero

Nel 1983 Feltrinelli pubblicava l'antologia di Vattimo e Rovatti: dopo anni di polemiche il «pensiero debole» si ripresenta con «pudore»...

Nel 1983 Feltrinelli pubblicava «Il pensiero debole», a cura di Gianni Vattimo e di Pier Aldo Rovatti. L'antologia, che conteneva scritti di Amos, Cerchia, Comolli, Costa, Crespi, Dal Lago, Eco, Ferrara, Marconi, Rovatti e Vattimo, era destinata a suscitare discussioni e polemiche (anche assai aspre e immediate come testimoniano gli scritti che riportiamo, quello di Cesare Cases sull'«Espresso» del 5 febbraio 1984 e quello di Carlo Augusto Viano, tratto dal saggio «Va' pensatore» edito un anno dopo da Einaudi. Ma anche il recentissimo intervento di F. Rosal, «Paragoni degli ingegni moderni e postmoderni», apparso

dal Molino). Era destinata comunque a segnare il dibattito filosofico (con profonde intrusioni nella cultura politica della crisi) degli anni Ottanta. Feltrinelli apre il nuovo decennio, riprendendo il dibattito sul pensiero debole con un testo questa volta di Pier Aldo Rovatti e di Alessandro Dal Lago, «Elogio del pudore per un pensiero debole» (pagg. 144, lire 18.000). Pubblichiamo l'excursus introduttivo di Pier Aldo Rovatti, in cui la storia del pensiero debole si chiude con la proposta di approfondimento di una «metafora» non ancora, sostiene Rovatti, «consumata».

PIER ALDO ROVATTI

La proposta di un «pensiero debole», formulata a più voci e in modi più o meno diretti nell'omonima antologia del 1983, ha prodotto una quantità di effetti, sicuramente oltre le ragionevoli attese dei curatori di quell'antologia. Effetti che non si sono esauriti in un breve periodo: le reazioni a caldo, il tempo medio di risonanza di un saggio fortunato - ma si sono protratti e disseminati anche fuori della scena propriamente filosofica. Il più manifesto di tali effetti è quello linguistico: l'espressione «pensiero debole» ha dato luogo a un uso dell'aggettivo «debole», contrapposto a «forte», che si ritrova frequentemente in una gamma di discorsi, anche e soprattutto non specialistici, quasi a indicare una movenza o un riferimento comune dei modi di pensare. Naturalmente questo uso aggrava la genericità e l'ambivalenza dei luoghi comuni, tuttavia è la spia di una risonanza semantica e - mi spingerei a dire - di un bisogno. Come se, insomma, l'espressione «pensiero debole» sia stata e continui ad essere la formulazione possibile di una risposta, per quanto rapida e ancora scarsamente determinata, ad una domanda largamente diffusa e in cerca di un'adeguata espressione. Questa domanda

si associa a un disagio nei riguardi dei criteri vigenti di razionalità e ha a che fare con grandi problemi come il senso della «verità», la possibilità di «descrivere» l'esperienza che stiamo vivendo, la possibilità di circoscrivere il luogo della nostra «identità» e di individuare un «atteggiamento» coerente: grandi problemi, temi certo della discussione filosofica, nondimeno fungenti nella scena culturale quotidiana, dai media al discorso privato. Solo partendo da questa esigenza composita - un vuoto che ciascuno sente il bisogno di colmare - possiamo tentare un'interpretazione credibile degli effetti del pensiero debole, sia delle reazioni di rifiuto che esso ha suscitato, sia della sua permanenza come indicatore di una possibile trasformazione del modo di pensare, o almeno di alcuni dei suoi caratteri. Riguardo alle prime, cioè le reazioni di rifiuto che sono state anche molto virulente, quello che colpisce è la sproporzione che si è manifestata tra il tono della proposta (ipotesi, sperimentale, aperta, per sua natura non inglobante) e il tono emotivo delle reazioni che essa ha suscitato in ambito filosofico (definitorie, generalizzanti, rapidamente liquidatorie); sproporzione che si è motivata con la esigenza di mettere subito un argine al

possibile cedimento del pensiero, al ripresentarsi di sollecitazioni degenerative (ben note, ecc.), che insomma si è presentata come «dileta» dei valori della ragione. Ma che in ogni caso denota un'eccessività, e che si lascia piuttosto interpretare come essa stessa un comportamento «dilettoso» nei confronti di una minaccia o di una paura «interna» al lavoro filosofico: minaccia che appare, in queste reazioni, rimossa o deviata e di cui il pensiero debole può essere stato il detonatore, al di là delle sue intenzioni e delle sue specifiche sperimentazioni teoriche. Relativamente, invece, al secondo punto - gli effetti diciamo «positivi» del pensiero debole - credo che si tratti di descrivere un campo di tensioni o, più semplicemente, che sia opportuno mettere in tensione la ricezione che entra in contatto con il luogo comune, e con gli effetti più larghi prodotti in vari ambiti e in diversi regimi discorsivi dalla parola «debole», con una letteratura filosofica (una parte non piccola del pensiero contemporaneo) che, pur non richiamandosi esplicitamente al pensiero debole, tuttavia ne condivide molte esigenze e soprattutto un gruppo di problemi essenziali. Il procedere a descrivere questo campo può portare diversi vantaggi: tra loro interconnessi.

ANTOLOGIA

Nascita dei flebili

C. A. VIANO

C'è un tratto negli autori del pensiero debole (tra l'altro, come chiamarli? «flebili»?) Naturalmente non scuoia, ma solo per brevità, c'è dunque un tratto nei flebili che intriga: pur nella loro difficile situazione di profughi essi sono gentili e permissivi. Non impongono nulla a nessuno. Ai loro occhi perfino il terribile Heidegger diventa un nonno bonario e «indica come essenza della verità... la libertà nel senso letterale della parola, quella che viviamo ed esercitiamo come individui viventi in una società» (Vattimo, p. 25; un bel sollievo, la fine di un incubo, perché mi era sempre parso che Heidegger fosse un po' più nervoso, e invece era soltanto passione). Le procedure sono già sempre di volta in volta date (ibid. p. 26). Il pensiero è debole in quanto contingente e contestuale. (Eco, p. 79). Sono espressioni che si leggono con grande soddisfazione. Chi appartiene alla mia generazione e ha vissuto le mie

esperienze culturali è stato allevato in un clima di questo genere: il rifiuto del dogmatismo, il culto della libertà, la disponibilità a seguire le regole che di volta in volta sembrano valide. Gli Abbagnano, i Bobbio, i Garin hanno ripetuto questi precetti in tempi in cui non era facile enunciarli. Costatare adesso che gli scolari di prestigiosi maestri dello spiritualismo italiano; gli scolari di Guzzo e di Pareyson, come Eco, Vattimo o Marconi, o uno scolaro di Paci (che vedeva in quelle posizioni forme pericolose di positivismo scientifico), come Rovatti, sono diventati così permissivi, e hanno rinunciato a teorie della formatività, della filosofia rivelativa, o alle audaci sintesi di pensiero economico marxiano con la fenomenologia, ci rende tutti più tranquilli. Può sembrare francamente esagerato usare le reboanti dottrine heideggeriane per dire tutto questo, tirare in ballo l'essere per osservare che non si tratta dell'essere platonico- aristotelico, utilizzare Porfirio per minare l'ideale del dizionario. Ma poi non si sta molto a guardare. Se un signore gentile ci invita a casa, scopriamo che, per liberarsi dall'incubo dello zio, ha usato come cache-pot un truce elmo finto da guerriero, tanto caro allo zio. Non andiamo a sottolineare sul buon gusto della scelta. Bisogna anche riconoscere che i flebili hanno nascosto molto del *Aitich* da loro spesso usato in altre messe in scena: la scienza come violenza sulla natura, la filosofia come spettacolo e così via.

Amnistia per i forti

CESARE CASES

Saggi di diversi autori contenuti nel volume *Il pensiero debole* a cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti sono quasi tutti ottimi, solo che alla fine non si resta affatto persuasi perché è lo stesso concetto del titolo che non funziona. I curatori raccomandano un atteggiamento sperimentale e disponibile contro la «ragione potente» che «guarda totalizzante» determina un'«impressionante illimitazione degli oggetti che si possono vedere e di cui si può parlare». Chi vede? Chi parla? I pensatori, forti o deboli che siano, vedono e parlano in ogni caso molto più di chi sta assopito davanti alla tv. È costui che dovrebbe sottrarsi al potere della totalità. La quale non è uno sguardo, un atteggiamento dovuto al vizio del «pensiero forte», ma uno stato del mondo. Se si vuol dire che esistono strutture categoriali indotte da questo stato che irradiano anche nei

grandi intelletti; che forse nella logica di Hegel c'è qualche traccia di quella del caporale prussiano, ciò può essere vero, ma il problema è quello di eliminare i caporali, non i filosofi, perché a questo ci pensano appunto già i caporali. C'è poi da fidarsi del pensiero debole? Salvo Umberto Eco, che si attiene agli enciclopedisti, gli altri lo vedono incarnato soprattutto da Nietzsche (che non ci risulta tenero con i deboli) e da Heidegger (che se si scaldi per qualche «invio del destino», fu per il nazismo). Per carità, niente polemiche, solo la proposta di un'amnistia generale anche per il pensiero forte. La minaccia che esso rappresenta è davvero così grave? Eco ha scritto un piccolo capolavoro in cui smonta l'«albero di Porfirio», una macchina infernale per classificare i concetti in modo che non ne scappi neanche uno. Eco mostra che scappano eccome. Benissimo. Ma chi ha paura di Porfirio? Io, figuriamoci, nella mia tremenda ignoranza credevo che la sua «disaggregazione peria insieme al secondo libro della «Poetica» di Aristotele nel rogo finale del «Nome della rosa». Mi duole che sia invece sopravvissuta sino a questa brillante stroncatura di Eco. Ma ora possiamo tirare un sospiro di sollievo e darci da fare per indebolire non il pensiero ma il mondo, che ne ha estremo bisogno.

COLPI DI SCENA

Ritorno a casa ma la casa è ormai caduta

GOFFREDO FOFI

Succede, a me e a tanti altri, di commuoversi alla lettura di frasi molto semplici, trovate in qualche arduo o libro, che toccano fibre molto profonde. Per esempio: «Il primo laviano arriva ad Elburg nel 1963» (a pagina 67 di *L'ombra del paese. Laviano, il terremoto e il ritorno degli emigranti* di Donatella Barazzetti, Gangemi editore, pagg. 163, s.p.). Oppure: «Arrivati ai docks ho visto uno col gancio attaccato alla cintura, non un nero, uno della Bassa Italia. «Ueh! paisano!» «Che volete?» Ecco, ci siamo, ho pensato. Era il 1926. Avevo 29 anni (*Americhe e dintorni. Storie e ricordi di emigranti*, di Guido Lombardi, Marietti, pagg. 100, lire 18.000).

Conta, ovviamente, il fatto di provenire da una famiglia di emigranti, ma c'è probabilmente qualcosa di più, qualcosa che i due libri citati documentano benissimo: la sensazione dell'impossibilità ormai di *radici*, che mi pare travolga, nonostante tutto, l'esistenza dei protagonisti di questi libri alla pari dei più attenti tra i «cittadini del mondo».

Ci si può e ci si deve sentire, più che mai, cittadini del mondo; ma esistono ancora davvero le «piccole patrie», i villaggi dell'identità storica ed etnica? Il mio paese (o quartiere) è il mondo, dicevano certi vecchi anarchici, certi giovani hippies, certi rivoluzionari socialisti. E oggi che il mondo è un paese? Troppo grande per crearci dentro un nucleo di forza?

Da qualche anno i libri sulla storia dell'emigrazione italiana all'estero aumentano di numero, anche se non mi pare che «la coscienza nazionale», gestita da coloro che al massimo sono emigrati dalla provincia a Roma o a Milano a far carriera, ne abbia ancora fatto propri i problemi e le vicende, dopo decenni di beota e interessatissima rimozione.

I due testi citati sono per versi esemplari. Entrambi riguardano una comunità particolare, Laviano (entroterra salernitano) il primo; Chiavari il secondo. Diversa è l'epoca che affrontano e diverso l'approccio. Quello di Lombardi (che, ricordiamolo, è un valoroso regista del cinema indipendente e sperimentale italiano, con una bella storia alle spalle) è condotto per interviste ad «emigrati di ritorno» dopo periodi di lungo o lunghissimo insediamento nelle Americhe, dagli anni Venti in poi. Quello della Barazzetti è un vero e proprio saggio sociologico, per quanto agile e fortemente narrativo, su una storia molto definita di emigrazione, da Laviano ad Elburg (vicino a Colonia), di carbonai e pastori, finita per molti con il ritorno definitivo dopo il terremoto dell'Ottanta, che ha devastato Laviano.

Tra Americhe ed Europa le differenze sono molte. E ci sono poi le differenze d'epoca. Ma quante le somiglianze. Perché poi ogni storia di emigrazione - di sradicamento e di tentato, riuscito o fallito, inserimento in altre dimensioni - finisce per essere molto spesso la stessa: la partenza per «ricambio dall'emarginazione» o per «strategia di emancipazione» (ad esempio per molte donne di Laviano) o per mera giovanile curiosità e irrequietezza; l'inserimento con l'assistenza e l'aiuto di parenti o paesani; la durezza dei primi lunghi, dolorosi ma anche avventurosi tempi; poi, con l'insediamento vero e proprio, la possibilità di diventare cittadini in tutto dell'altro luogo o la brianche nostalgia che alla fine spinge a tornare... Restando, a volte, un po' qua e un po' là, nel corpo della famiglia o divisi nel proprio stesso corpo.

Più avventurose si presentano le vite dei chiamati «americani», più corale e comunitaria la storia dei lavianesi. Ma in entrambi i casi, l'emigrazione diventa una cesura non rimediabile, tanto più che il ritorno significa una realtà diversissima lasciata, che si è lungamente, straziantemente ricordata, accarezzata. Oltre ogni dato concreto, la sensazione comune è di spaesamento, di difficoltà a riconoscersi. In mezzo - tra la partenza e il ritorno - troppo è cambiato. Parlando del terremoto, un lavianese dice: «Il paese è venuto a finire come una montagna, che non sai dove scendere, non sai dove salire; e non si vede quello che è stato». Ecco un'altra frase che può commuovere, perché un terremoto c'è stato, in qualche modo, per tutti. L'irrequietezza nasce dal fatto che «non sai dove scendere, non sai dove salire», che si vive in un mondo troppo uguale e troppo grande e troppo duro, senza più saper bene chi si è.

RITORNI: GENTILE

Per meriti di guerra

DAVID BIDUSSA

Parlare di Gentile sembra essere ancora un tabù per alcuni, un'utile provocazione per altri, un pretesto per entrare nella «repubblica degli intellettuali» per altri ancora. Invece è in discussione oggi un segmento rilevante della storia d'Italia, perché la «questione Gentile» esprime non solo un giudizio morale sul fascismo ma soprattutto lo scontro tra chi vuol conservare l'Italia dentro la sfera della tradizione, pur rinnovandola, convinto che gli italiani «non possono essere moderni» (richeggendo un vecchio detto di Curzio Malaparte) linea di pensiero ancora oggi dominante in tutta la vita civile italiana (dall'economico, al sociale, al culturale) e chi ritiene possibile che anche l'Italia divenga un Paese industriale moderno, laddove per «Paese industriale moderno» si intende non tanto la presenza diffusa dell'industria come luogo fisico della produzione, quanto un ordine della vita quotidiana (abitudini, stili di vita, paesaggio urbano...). Linea di pensiero, quest'ultima, che in Italia è tutt'altro che scontata e che invece sembra rappresentare il vero tabù, l'eterno nemico da esorcizzare, a conferma di una dimensione *antico-moderna* di un Paese che si gratifica del proprio tasso di industrializzazione credendo che da solo esso definirà di per sé l'essere moderni. Essere moderni è invece frutto di un duro percorso e il risultato di un lento processo intellettuale oltre, e per certi aspetti prima ancora, che materiale. E per questo che ci torna utile il volume di Salvatore Natoli su Gentile («Giovanni Gentile: filosofo europeo, Bollati Boringhieri»), perché mostra un cantiere filosofico di Gentile

insospettato e soprattutto lo correla a un contesto storico-culturale che sembra finora essere sfuggito a tutti. Natoli dedica particolare attenzione a cogliere il processo di collocazione politica di Gentile tra dopoguerra e fascismo. È ciò non casualmente. L'attualismo gentiliano, infatti, oltre la dimensione filosofica, si segnala anche per altro: testimonianza di alto livello di quella «ideologia italiana» di cui da più parti e con più procedimenti (si vedano, per esempio gli studi di Carlo Tullio Altan, Silvio Lanaro, e, più recentemente, Furio Diaz o, in altro campo, quelli di Michela Nacci) si cerca di cogliere. Natoli svolge una lunga premessa basata su due considerazioni: 1) la fisionomia dissolutiva che la Prima guerra mondiale ha avuto per l'Europa moderna; 2) il configurarsi del fascismo nella storia d'Italia come un fattore propulsivo e non solo regressivo. Ovvero come quel momento della storia d'Italia in cui si determina l'inclusione delle masse nello Stato rispetto a un'Italia liberale che aveva teso a non includerle. Questo non immette a un giudizio positivo sul fascismo. L'inclusione delle masse nello Stato è dinamica politica comune a tutte le strategie politiche che si dipartono dalla crisi aperta dal conflitto bellico. Indica solo che in un paese in cui le masse erano state poste ai margini dello Stato, in un regime politico segnato e innervato di trasformismo la loro inclusione nello Stato poteva avvenire distruggendo il meccanismo di

governo dell'Italia liberale. Ovvero che è solo ammettendo la fine dell'Italia liberale (laddove per Italia liberale intendo non solo i liberali, giolittiani o salandriani che fossero, ma tutti i soggetti presenti in quella società politica e parte in causa della costruzione di quella costituzione «materiale» e perciò, per esempio, tanto i cattolici quanto il riformismo socialista) che si può comprendere il carattere genealogico del fascismo. Dunque la prima guerra mondiale come catastrofe, come dissoluzione dell'Europa moderna. Ma che cosa significa, prima di tutto, «dissoluzione dell'Europa moderna»? Una pagina di Francis Scott Fitzgerald probabilmente riesce a sintetizzare questo concetto in poche righe. Riferendosi alla battaglia per la conquista della collina di Thiepval, scrive il romanziere americano: «Quest'affare del fronte occidentale non si potrebbe far da capo almeno per un pezzo. I giovani credono che potrebbero farlo, ma non è vero. Potrebbero combattere da capo la prima battaglia della Marna, ma non questa. Questa implicava religione e anni di abbondanza e tremende certezze e i rapporti esatti che esistevano tra le classi. (...) Bisognava avere un equipaggiamento sentimentale tutto anima, capace di andare indietro più di quanto non si potesse ricordare. Bisognava ricordare il Natale, e le car-

toline di Kronprinz con la sua fidanzata e i caffè di Valencia e le birrerie dell'Unter den Linden e i matrimoni in Municipio e il Derby e le barette del nonno. (...) È stata una guerra d'amore: un secolo d'amore borghese. È stata l'ultima guerra d'amore» (F. S. Fitzgerald, *Tenera è la notte*, Einaudi). Uno scontro che lascia «tra-mortali» i contendenti e che implica l'assunzione di una lunga battaglia per riconfermarli e urgentemente l'impegno per fondare una sintesi. È in questo clima che Gentile assume su di sé il senso di una missione che travalica il campo d'azione specifico di un impegno culturale. Ricostruire l'unità della Nazione è il suo imperativo a partire dalla necessità di ricomporre quei valori che il conflitto aveva disperso e certo anche distrutti. È il giudizio che Gentile esprime sul Risorgimento a fondare e a dare corpo al tema della «nazione». Mentre per Croce la fisionomia risorgimentale si esprime nella linea Depretis-Giolitti, e cioè la sinistra di governo che compone ogni conflitto, per Gentile le «midolla» del Risorgimento sono mazziniane e non si dà contraddizione inevitabile tra Mazzini e Cavour. Da questa sintesi è l'idea di nazione a emergere come nucleo fondativo del principio di identità. Giustamente Natoli insiste su questo punto perché è proprio a partire di qui che si può correttamente argomentare di una «tensione moderna» di Gentile. La sua, infatti, si configura come una battaglia che la coincidenza la mobilitazione di

tutte le risorse umane e intellettuali alla ricerca della riaffermazione dei valori che egli considera altrimenti perduti di fronte all'emergere della «tecnica», meglio al dilatarsi della «dimensione tecnica» come scenario di senso della modernità in crisi. È la sua una lotta per il senso dell'esistere contro il vivere indifferenziato e dunque privo di valori. La sua adesione allo Stato corporativo si conferma perciò, per questa via, non come l'assunzione di un facile «slogan», ma come un modo, l'unico dato le premesse e le domande di partenza, capace di garantire la ricomposizione della Nazione. Il corporativismo, dunque, come quel momento in cui si rompe e si supera l'individualismo borghese e si assume l'ipotesi socialista, ma salvaguardando e rielaborando questo esito a partire dalla nazione e perciò contrapponendosi a un'ipotesi di tipo comunista, inconfondibile da Gentile proprio perché vissuta come l'antitesi di ciò che si vuol salvare. Negli stessi anni, per altre vie, con altri riferimenti, sarà ancora la riconferma di un'opposizione all'esito «tecnico» della modernità ad accompagnare la battaglia di Gentile. Ovvero il rifiuto della modernità attraverso un'elaborazione politica che la raffigura miticamente come «anticristo», vero e proprio «Robison Crusoe» contro gli «italiani» raffigurati come ingenui Venedri da preservare e da salvare. Un'elaborazione politica che acquisterà non casualmente i toni sempre più decisi del linguaggio militare, attraverso cui costituirà una politica dell'autoaccertamento, consapevole, peraltro, di condurre una guerra perduta in partenza ma di cui già si vuole ipotecare e condizionare la vittoria, contro la modernità, per ripresentarsi, poi, sullo scenario della storia «trasformati», ed elaborata analogamente a molti altri momenti di svolta nella storia italiana, come «rivoluzione passiva».