

Stanno per concludersi gli incontri filosofici di Cattolica dedicati al tema della felicità. Un'idea che non sempre ha svolto una funzione progressista

Dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo all'ambiguità di una condizione intesa come «sopore», come «stato vegetativo» Le distinzioni fatte da Karl Marx

Felici e rivoluzionari

«La felicità è un'idea nuova in Europa», così Saint-Just l'8 ventoso dell'anno II, a pochi mesi dal fatale Termidoro 1794 che l'avrebbe visto salire sulla ghigliottina assieme a Robespierre. È una dichiarazione celebrativa e tuttavia, almeno a prima vista, sorprendente. Il Settecento francese è dominato dal dibattito sulla felicità: la si indaga e si interroga nei suoi molteplici aspetti, ci si sforza persino di calcolarla. Nel suo *Elogio del mondano*, Voltaire sintetizza efficacemente lo spirito del tempo: «Dio mi ha detto: sii felice!». La rivendicazione della felicità terrena (e la conseguente polemica contro la maledizione del peccato originale e della valle di lacrime che peserebbero irrimediabilmente sulla vita dell'uomo) è parte integrante della preparazione ideologica della rivoluzione francese.

Ma il tema della felicità si affaccia già nella rivoluzione americana che proclama tra le verità «di per se stesse evidenti» l'esserci di «diritti inalienabili» nel cui ambito rientrano «la Vita, la Libertà ed il Perseguimento della Felicità». Come è da intendere quest'ultimo punto? In un lettera a Madison, Jefferson dichiara di voler ricercare la felicità «nel seno e nell'amore della mia famiglia, nella compagnia dei miei vicini e dei miei libri nelle sane attività delle mie fattorie e dei miei affari». La felicità è dunque il godimento tranquillo, e senza interferenza alcuna da parte del potere politico, di una confortevole sfera privata.

La lettera di Jefferson è del 1793. In quello stesso anno, nel corso del processo di radicalizzazione della rivoluzione francese, viene alla luce una nuova *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* che, nell'art. 1, proclama: «Il fine della società è la felicità (*bonheur*) comune». L'art. 21 chiarisce poi: «I soccorsi pubblici sono un debito sacro. La società deve la sussistenza ai cittadini sfortunati (letteralmente: infelici, *malheureux*, sia procurando loro un lavoro, sia procurando i mezzi per vivere a coloro che non sono in grado di lavorare». Nel passaggio dalla rivoluzione americana a quella francese il diritto al «perseguimento della felicità» si è trasformato in diritto alla felicità e a quel minimo di mezzi materiali che la rendono possibile. Overo il diritto negativo (che garantisce la sfera privata da ogni interferenza estranea) si è trasformato in diritto positivo (che esige

l'intervento pubblico per sanare situazioni di miseria e di infelicità diversamente irrimediabili). A questo punto, conviene riprendere il discorso di Saint-Just, là dove comunemente viene interrotto: «La felicità è un'idea nuova in Europa (...). Non tollerate che ci sia nello Stato un solo povero e infelice (...): che l'Europa apprenda che voi non volete più sul territorio francese né un infelice né un oppressore... Gli infelici sono le potenze della terra; essi hanno il diritto di parlare da padroni ai governi che li trascurano». A citare in tal modo Saint-Just è un altro rivoluzionario, Babeuf, nel discorso rivolto ai giudici del tribunale che di lì a poco avrebbe condannato anche lui alla pena capitale. Così formulata, l'idea di felicità risulta indubbiamente nuova, e in modo sconvolgente, per l'Europa e per il mondo. Tanto più se si riflette sul fatto che Babeuf si richiama alla Costituzione del 1793, il cui art. 34 dichiara che «c'è oppressione contro il corpo sociale quando è oppresso (anche) uno solo dei suoi membri». La miseria e l'infelicità non appaiono più come una calamità naturale, esse chiamano in causa l'ordinamento politico-sociale: basta la miseria e l'infelicità di un solo uomo perché ci sia oppressione, ma allora — prosegue la Costituzione del 1793 — «l'insurrezione diventa il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri». È chiaro: nessuna società era, ed è, in grado di resistere alla sfida insita in questa idea di felicità così come finisce per configurarsi tra il 1793 e il 1796, l'anno della morte di Babeuf.

Alcuni decenni più tardi, alla vigilia della Comune di Parigi, Ernest Renan individua la maledizione e la rovina della Francia nell'idea di «felicità volgare» che aizzava incessantemente le masse contro la proprietà e l'ordine stabilito. Quell'idea nuova che per Saint-Just era l'idea di felicità, per Renan era meglio che non fosse mai apparsa sulla scena della Francia e del mondo!

Neppure l'infelicità di un solo uomo avrebbe potuto essere tollerata! Babeuf sembra rendersi conto del carattere utopico di tale rivendicazione e infatti preferisce parlare tabula della «felicità del maggior numero possibile». È la formula che poi si ritrova in Bentham. L'idea di felicità diventa così più «realistica»: ora essa tiene in conto l'infelicità di un certo

Stanno per concludersi a Cattolica gli incontri filosofici che si tengono ogni anno nella cittadina romagnola organizzati dal Comune e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Quest'anno l'iniziativa, che ha carattere internazionale ed accoglie sempre studiosi di grande fama e

prestigio, è dedicata al tema della felicità. Pubblichiamo, riscritta per l'Unità, una delle più affascinanti tra le relazioni quest'anno in programma: un «viaggio» nel concetto di felicità a partire dalla Rivoluzione Francese. L'interpretazione di Kant e di Karl Marx.

numero di persone. Anche alla luce di questo fatto, si comprende la maggiore stabilità della tradizione politica inglese. Epperò, c'è un fatto significativo da rilevare. In genere, si accusa la tradizione politica giacobino-socialista di olismo, di scarsa attenzione per l'individuo nella sua concretezza; e invece, è questa tradizione che si spinge sino al punto di affermare che è sufficiente l'oppressione, la miseria o l'infelicità di un solo uomo per mettere radicalmente in discussione nel suo complesso l'ordinamento politico-sociale esistente. Già in Rousseau, un autore che in qualche modo è a fondamento di questa tradizione, si può leggere la tesi secondo cui in teoria basterebbe che «nello Stato perisse un solo cittadino che si sarebbe potuto soccorrere» perché si possa considerare non più vincolante e come dissolto il patto sociale.

Ma nell'idea di felicità è insita un'ambiguità che Saint-Just e Babeuf non sembrano sospettare. Alla vigilia della rivoluzione, Diderot parla con disprezzo degli ideologi del potere «impegnati a farci credere che siamo felici». Ecco che interviene una nuova categoria: la parvenza o l'illusione della felicità. In questo senso, nel 1844, Marx distinguerà tra «felicità illusoria» e «felicità reale». Ma proprio questa difficile distinzione rivela i dilemmi e le lacerazioni della coscienza rivoluzionaria.

A conferma di questa ambiguità, si può osservare che l'idea di felicità non ha sempre svolto una funzione storica rivoluzionaria. Condorcet impegnato nella lotta per l'abolizione della schiavitù che la stessa rivoluzione americana, non era riuscita a sopprimere, riferisce l'argomento principale che i piantatori schiavisti di S. Domingo contrapponevano a tale campagna: gli schiavi negri erano già «felici», non sentivano il bisogno alcuno di mutare la loro condizione. Del medesimo argomento si servivano in Germania i circoli impegnati a giustificare la servitù della gleba. A Vienna, un organo di stampa particolarmente autorevole della conservazione impugnavano la bandiera della felicità già nel titolo, *Eudæmonia*. Come spiegare la contrapposita utilizzazione politica di una parola d'ordine apparentemente unitaria? In realtà, c'è felicità e felicità. Conviene far intervenire a tale proposito un testo di Tocqueville del 1834 che, analizzando la condizione del povero nell'Antico

regime, caratterizzata da desideri «limitati» e da tranquilla indifferenza nei confronti di un avvenire che non gli apparteneva», parla di «felicità vegetativa». È a questa felicità otusa, priva persino dell'inquietudine della speranza, che si richiamano i difensori della schiavitù o della servitù della gleba.

In che modo risponde Condorcet? Sì, nega che gli schiavi siano felici e fa appello a tale proposito a «testimonianze imparziali». Ma l'argomento principale è un altro: «Non si tratta di sapere se i Negri sono felici ma se godono dei diritti di cui tutti gli uomini devono godere».

A questo punto, siamo in grado di comprendere un fatto a prima vista paradossale. La filosofia classica tedesca, spesso interpretata come il «pendant teorico della rivoluzione francese» (è una lettura che risale a Hegel) procede ad una dura polemica contro l'idea di felicità che pure stimola gli sconvolgimenti rivoluzionari in Francia. In realtà, il bersaglio di tale polemica è propriamente la «felicità vegetativa». È tale felicità, sinonimo di stupidità tranquillità all'ombra del «governo dispotico» e del paternalismo dei signori feudali ad essere oggetto della condanna di Kant. Particolarmente efficace è la requisitoria che emerge dall'*Iperione* di Hölderlin: «Sulla bocca degli schiavi esser felici vuol dire rimanere in uno stato di torpore. Quando voi mi parlate di felicità, mi sembra di avere della pappa o dell'acqua tiepida sulla lingua». La felicità che svolge un ruolo rivoluzionario in Francia è qualcosa di radicalmente diverso, non è la «felicità» che è al di qua della presa di coscienza dei diritti dell'uomo. Per questo Condorcet può rispondere agli schiavisti che, indipendentemente dalla presunta «felicità» dello schiavo, c'è un problema di diritto oggettivo. In nessun caso un uomo ha diritto di rendersi schiavo. La *Dichiarazione* del 1793 proclama solennemente (art. 18) che «nessun uomo può vendersi né essere venduto; la sua persona non è una proprietà alienabile».

Sono due allora le parole d'ordine fondamentali che emergono dalla rivoluzione francese: uomo (e diritti dell'uomo) in quanto tale e felicità. A partire da Kant, la filosofia classica tedesca ha chiarito teoricamente che tra le due categorie c'è un rapporto di subordinazione della seconda rispetto alla prima.



Cento anni fa moriva Lorenzini E se Pinocchio fosse un ribelle?

GIANNI BORGNA

Per una curiosa coincidenza il centesimo anniversario della morte di Carlo Lorenzini, alias Collodi, coincide con l'improvvisa quanto imprevedibile rivalutazione del mondo giovanile. Forse l'accostamento vi stupirà, ma vi assicuro che un rapporto tra le due cose c'è, e non dei più estranei.

Che la *Storia di un burattino* sia un libro importante, anzi uno dei capolavori della nostra letteratura, oggi lo riconoscono tutti e non c'è bisogno di spendervi altre parole. Già Croce, del resto, nella *Letteratura della Nuova Italia*, ne sottolineò i grandi meriti artistici, traendone lo spunto per osservare come l'anno della sua pubblicazione, il 1883, fosse stato uno dei «più veramente feraci» di quel periodo della nostra storia letteraria. Assai meno, invece, ci si è generalmente soffermati sul significato profondo di quel lungo e faticoso lavoro («a strappi, intervalli e riprese») uscito come per gioco dalla penna di Lorenzini.

Ma per far questo è necessario riflettere su quello che è stato finora l'approccio critico prevalente al testo collodiano. Sotto questo profilo è indubbio che la tendenza predominante sia stata di ordine storicistico o storico-politico: dalla vecchia lettura, nostalgico-regressiva, del Pancrazi a quella recente di Alberto Asor Rosa, il quale ultimo avanza l'ipotesi che Pinocchio «come pochi altri libri dell'epoca, ci consente di affondare lo sguardo in quella profondità oscura della realtà popolare subculturale» che rappresenta per così dire la cattiva coscienza, generalmente inespresa, o l'enigma da risolvere, il più delle volte neanche affrontato, per il ceto intellettuale italiano postunitario.

La dura realtà dell'emarginato

Asor Rosa insiste molto sulle origini umili del burattino, sullo sfondo sociale di penuria e di privazioni su cui l'intera sua vicenda si staglia, e mette con forza l'accento sulla contraddizione, che si presenta continuamente, tra l'irragionevole e irrealizzabile aspirazione di Pinocchio al principio del piacere ed il suo brusco, continuo tornare alla sfera dell'essere, al principio della realtà: alla «sua constatazione che anche la semplice sopravvivenza costa noia, fatica e dolore». Non è per caso che la Fata, l'enigmatica «Bambina dai capelli turchini», se per un verso riesce a fare di Pinocchio un ragazzino «per bene», non può però «compiere il miracolo di fargli cambiare classe». La condizione sociale del burattino resta fino all'ultimo quella del povero, dell'emarginato.

Se così è, il libro di Lorenzini rientra a pieno titolo in quella letteratura di ispirazione pedagogica che domina la realtà italiana, letteraria ed extraletteraria, del suo tempo. Sono gli anni dei governi Depretis, della Sinistra al potere, della riforma scolastica, anni in cui le classi dominanti italiane cercano di risolvere i problemi lasciati aperti dalla nascita dello Stato unitario, a cominciare dagli aspetti più acuti e drammatici della emergente questione sociale. E difatti in *Pinocchio* il «paterno» come Stato, come ordine costituito — stato letteralmente come controno di moto, in sintonia con il continuo vagabondare del burattino, con la sua strana *recherche* di tipo psicomotore — è rappresentato nel suo carattere irriducibilmente oppressivo, ed è continuamente sbeffeggiato e ridicolizzato. Mentre il «pa-

temo» come Padre è raffigurato in forma cordiale e bonaria e acquisita i tratti dello stato ideale. Ma se questa è una lettura plausibile dell'opera collodiana, a me pare più convincente e tale da spiegare il fascino che continua a esercitare nel mondo intero, quella di chi vede *Pinocchio* come una grande metafora dell'eterno conflitto tra giovani e adulti. «Gli uomini hanno per molto tempo oppresso i fanciulli» questo è il titolo che si trova sul frontespizio di un volume di Paul Hazard nel quale è contenuto il saggio che ha dato inizio alla critica collodiana. Era il 1914. Ed è davvero strano che il primo — a parte qualche contributo di natura non sistematica e la splendida riduzione teatrale di Carmelo Bene — sia anche l'unico saggio che abbia saputo andare al fondo di quella che a me pare la lettura più convincente del libro di Lorenzini.

L'eroe doveva soccombere

Ma com'è che questa chiave interpretativa è stata invece scartata da quasi tutta la critica collodiana? E perché i critici non hanno notato una contraddizione tra lo svolgimento narrativo dell'opera (apertura moraleggiante e la sua conclusione moralisticamente, così poco coerente da far dire allo stesso Collodi: «Sarà, ma io non ho memoria d'aver finito a questo modo»? Forse, ma è solo una supposizione, perché hanno essi stessi rimosso la nozione di quella contraddizione. Crescere, come ricorda Asor Rosa, «significa acquistare, ma anche perdere qualcosa».

La prima versione del libro, del resto, si concludeva con la morte per impiccagione del burattino, con quello che, nell'edizione definitiva, è diventato il capitolo quindicesimo Collodi, dunque, lungi dall'aprire al suo eroe le porte dell'emancipazione e dell'ascesi, lo faceva morire. Ed in effetti tutto il libro, ed in particolare gli ultimi cinque capitoli, è percorso da un che di sepolcrale, di funereo. «Elle est retrouvée/ Quoi? — L'Éternité/ C'est la mer allée/ avec le soleil». I versi di Rimbaud sembrano fatti apposta per esprimere le inquietudini del burattino, la corsa verso la morte di questo *Pierrot le fou* ante litteram.

E la morte è l'unica trasformazione di cui è legittimo parlare pensando a Pinocchio. Alla sua storia sempre divisa tra cielo e mare, alla ricerca della terraferma. Perché — come ha scritto Emilio Garroni in un saggio assai acuto sull'argomento — «non sarà lui a raggiungere il continente, ma questo ad occupare ciò che prima era arcipelago». A lui non resta che diventare adulto. Finale che in questa luce non ha più nulla di consolatorio, e tanto meno di giustapposto e di esteriore. Ma ci si può sottrarre a questo destino. Come è deprimente, alla lunga, vivere un'adolescenza eterna di cui non si percepisce la fine, altrettanto deprimente è rassegnarsi all'idea che la maturità sia necessariamente sinonimo di disincanto. Il modo di sentire dei giovani è importante perché in esso vi sono alcune tra le più nobili forze che devono essere recuperate per la vita nella maturità: spontaneità, fantasia, immaginazione. Allo stesso modo i giovani, senza perdere nulla della loro freschezza, riescono a contare di più quando traducono il loro innato ribellismo in lotta concreta per la trasformazione della società, e, prima di tutto, della loro condizione.



«La dialettica» di Marcel Lefrancq

Si è aperta ieri a Ferrara la mostra «Giardini e Ghetti»: viaggio nella storia d'un popolo

I Tal Yà: vita e arte ebraica in Italia



«Ritratto di Leone Ginzburg» di Carlo Levi

Il lungo percorso storico di una stirpe errante e unita: dall'archeologia delle origini all'era della cultura moderna Duemila anni di creatività

DAL NOSTRO INVIATO ANDREA GUERMANDI

FERRARA. I Tal Yà è un'isola bellissima raffigurata da oltre 400 pezzi provenienti dalle maggiori collezioni pubbliche e private italiane, americane, inglesi, francesi e israeliane che ci raccontano duemila anni di vita e arte ebraica nel nostro paese. È molto più di una mostra quella dedicata all'isola della rugiada divina. È un vero e proprio avvenimento culturale e sociale perché propone al grande pubblico, dopo essere stato a New York, al Jewish Museum, un quadro pressoché completo della presenza ebraica in Italia. Rispetto a «Gardens and Ghettos» di cui la mostra ferrarese prende il titolo, ci sono elementi nuovi come, ad esempio, la straordinaria bimah barocca di Carmagnola della comunità ebraica di Torino, uno dei più affascinanti mobili dell'arte ebraica di tutti i tempi, recentemente restaurato dalla Regione Piemonte. L'arte, la vita, un lungo percorso storico, sociale, reli-

gioso e artistico di questo popolo errante e unito. Un percorso dall'anno 0 ai nostri giorni, passando dall'archeologia delle origini, ai periodi dei Comuni e delle Signorie, dall'età del ghetto all'era della cultura contemporanea. Bassorilievi, sarcofagi, frammenti ed archeologia, manoscritti miniati, tessuti, oggetti cerimoniali, arredi di sinagoghe e ancora dipinti, sculture, disegni e fotografie dei grandi protagonisti ebrei del Novecento. Come Modigliani, Cagli, Levi, Saba, Svevo, Bassani. Ferrara e gli ebrei, una storia comune, per secoli. L'Italia e gli ebrei, una storia comune non sempre facile per questa minoranza che, però nonostante tutto, ha trovato nel nostro paese stimoli, solidarietà, amicizia e tolleranza. E proprio sulla tolleranza Tullia Zevi, presidente delle comunità ebraiche in Italia, nel catalogo che accompagna la mostra, fa alcune riflessioni

che ci riguardano da vicino e che attualizzano un problema nei confronti di tutte le diversità. «L'Italia in ebraico significa l'isola della rugiada divina. Il maggior merito dell'Italia — scrive Tullia Zevi — è di avere degli abitanti che erano e sono relativamente tolleranti e umani, generalmente curiosi e rispettosi degli usi e dei costumi dei loro vicini e dotati della virtù degli usi e dei costumi dei loro vicini e dotati della virtù della dissobbedienza quando sono afflitti da governanti ingiusti». Tolleranza, dissobbedienza, che si sono manifestate sempre nei periodi più difficili. Basti pensare ad un'epoca relativamente vicina, l'epoca del fascismo durante la quale la violenza razzista è stata sconfitta dalla profonda coscienza civile del popolo italiano. In Italia, gli italiani hanno convissuto pacificamente con gli ebrei, consentendo loro e assumendo da loro segni culturali importanti. Duemila anni di storia e di arte ebraica sono ricchi di capolavori e di memorie che vanno molto al di là di un'esposizione. Attraverso la pittura e la letteratura, ma anche attraverso la riproduzione dei primi esemplari di editoria ebraica, infatti, esce la raffigurazione quasi di un popolo che trova dunque la propria patria provvisoria, ma che non cessa mai di cercare, anche se a volte solo spirituale-

mente, un ritorno all'origine. «Giardini e ghetti» è la seconda grande mostra sulla presenza ebraica in Italia ospite di Ferrara. L'anno scorso infatti la città estense ospitò l'altra rassegna «Meraviglie dal ghetto» che ci fece conoscere oggetti d'arte e d'uso dal Rinascimento all'Ottocento, assieme al tesoro del ghetto di Praga. È stata praticamente un'introduzione al tema, più complesso, odierno. L'isola I Tal Yà guarda maggiormente all'arte lungo un percorso millenario che rivela come l'Italia sia stata un polo di intrecci e di scambi e insieme diffusione culturale straordinariamente feconda tra gli ebrei e il popolo italiano molto di più di quanto sia avvenuto negli altri paesi dell'Europa. Ed è a Ferrara soprattutto che questa integrazione è stata possibile. Ebrei fuori dal ghetto, nei giardini della cultura e della vita sociale, appunto. In tutte le espressioni dell'impegno civile.

Ma percorriamo la mostra, identificando soggetti precisi. Si parte dall'Italia antica, dalle origini fino al 1200 e in questo anno emergono i bassorilievi, i sarcofagi, l'archeologia. Poi l'età dei Comuni e delle Signorie, dal '200 al Rinascimento, coi manoscritti miniati, i primi libri ebraici, gli argenti, gli oggetti del quotidiano. Per 300 anni, dal 1550 al 1850, vive l'era del «ghetto» e qui è più sen-

sibile l'attenzione alla religiosità, alla separazione, alla chiusura. Nel ghetto appunto. Perciò gli arredi sacri, gli oggetti delle sinagoghe, gli oggetti di culto. Infine il periodo moderno, fino al dopoguerra con la grande esplosione della cultura ebraica contemporanea nelle arti visive, in letteratura, nel sociale. Dipinti, sculture, fotografie dei grandi protagonisti ebrei italiani: Amedeo Modigliani, Ulvi Liegi, Vittorio Corcos, Antonietta Raphael Malaf, Corradi Cagli, Carlo Levi. E ancora Italo Svevo, Umberto Saba, Giorgio Bassani, Il Ferrarese. L'ebreo errante, a Ferrara, trovò pace e opportunità. Le ha sempre trovate anche nei periodi più bui e ora, in queste età dei consumi e delle insoddisfazioni, questo esempio straordinario di convivenza rispettosa delle diversità, dovrebbe essere colto e sviluppato nei rapporti con altre diversità.

La mostra chiuderà il 17 giugno. Ma non c'è solo la mostra a palazzo Diamanti. Come tutte le grandi rassegne anche questa è integrata da un settore video in una sala viene proiettato incessantemente il documentario «Ferrara, un ghetto un giardino» realizzato da Paolo Ravenna e commentato dalla voce dell'attore Arnoldo Foà. L'isola della rugiada divina risplende da duemila anni.