

Albert O. Hirschman
«Tre continenti. Economia politica e sviluppo della democrazia in Europa, Stati Uniti e America»
Einaudi
Pagg. 186, Lire 45 000

La «coesistenza di un impegno nella vita pubblica con una grande apertura intellettuale mi sembra costituire l'ideale microfondamento di una società saldamente democratica». Con queste parole Albert O. Hirschman conclu-

deva il suo ringraziamento per la laurea *honoris causa* conferita dalla facoltà di Scienze politiche di Torino, attribuendole alla lezione tratta dai comportamenti di Eugenio Colom e dei suoi amici antifascisti. In qualche modo, però, quelle parole costituiscono anche una sorta di summa di quanto l'autorevole *political economist* di origine tedesca ha fatto e ha voluto fare. Infatti, come si Luca Mordoli, che è il curatore di questo e di altri ottimi volumi tratti dai numerosi saggi di Hirschman, sia Franco Ferraresi, nel suo discorso di Torino, mettono in giusta evidenza, Hirschman non ha mai cessato di batte-

re con le opere, come quando aiutò i perseguitati dal regime nazista a fuggire dall'Europa e con le parole, nei suoi efficacissimi interventi e nei suoi densi volumi a favore di «una società saldamente democratica».

L'uomo è cortese simpatico spiritoso e colto. Lo studioso fortunatamente, mantiene tutte queste caratteristiche e vi aggiunge non soltanto la consapevolezza che il dubbio motiva la ricerca, ma la capacità di ricercare, con totale libertà intellettuale e sempre sorprendente anticoriformismo violando i confini fra le discipline. Infatti, *Tre continenti. Economia politica e sviluppo della*

Detective democratico

GIANFRANCO PASQUINO

democrazia in Europa, Stati Uniti e America Latina non è soltanto una raccolta di saggi e articoli, alcuni inediti e altri difficilmente reperibili. È anche la testimonianza viva e vivace della capacità dell'autore, un economista a fare fruttuosissime incursioni nella sociologia delle organizzazioni e nella scienza politica. Così i saggi svanano dai problemi dell'inflazione e della deflazione a quelli dell'integrazione euro-

pea con particolare attenzione alla creazione di un'Autorità monetaria, dall'ideologia e dalla prassi statunitense in materia di dissenso e defezione alle analisi dei regimi autontari in America Latina, dalle difficoltà dello Stato sociale alle prospettive della democrazia ancora in America Latina.

Hirschman affermerebbe forse, che la forza del suo metodo analitico è di non essere tale, di essere un non-metodo

basato su «sani» principi metodologici. Il ricercatore deve essere sempre aperto alle possibilità più improbabili e alle opzioni più infrequenti. Deve sapere seguire le tracce di un discorso economico, sociale, politico che deve essere consapevole che dalla teoria sociale ci si può attendere soprattutto una serie di riformulazioni. «Queste riformulazioni non lasciano le cose esattamente

com'erano di tanto in tanto ci faranno vedere sotto una nuova luce sia le «forze in azione, sia le possibili opzioni e risultati». Questa è la lezione di un metodo democratico che Hirschman ha applicato anche nella pratica «sia in Europa come consulente del Piano Marshall, sia in America Latina, come consulente per lo sviluppo di parecchi Paesi latino-americani (fra gli altri la Colombia)».

Proprio la vanità e la ricchezza degli apporti, delle riflessioni, dei suggerimenti e l'originalità delle impostazioni e delle prospettive rendono difficile sintetizzare gli scritti di Albert Hirschman e rendere

giustizia all'influenza teorica e politica da lui esercitata su molti studiosi su alcune discipline su parecchi *policy makers* in tre continenti. I suoi contributi specifici sono sostanziali e sostanziosi. Sarebbe sbagliato interpretarlo come uno studioso eclettico e poco sistematico. Scherzando si potrebbe sostenere che c'è del metodo nella sua follia (esplacativa e interpretativa). C'è, in fine in special modo una non acritica fiducia nell'efficacia del dialogo democratico, del confronto fra soluzioni, del pregiudizio a favore della speranza. Tutto questo senza venir meno al postulato fondamentale della ricerca scientifica, applicato nel caso concre-

Compagni di barbarie

Cattivi critici «filoneisti» con il dogma

Giuseppe Petronio
«Restaun letterari»
Laterza
Pagg. 209, lire 25.000

VITTORIO SPINAZZOLA

Storico letterario e critico militante, docente universitario e organizzatore di cultura, in oltre mezzo secolo di carriera attivissima Giuseppe Petronio ha vissuto con energia non comune la somma, anzi il vortice di involgimenti che hanno via via investito la nostra idea di letteratura. La sua formazione è avvenuta nell'ambito dell'estetica neodealistica crociana. Ma poi c'è stata una serie di incontri rilevanti con il marxismo analitico e con la linguistica, lo strutturalismo, la psicanalisi, l'antropologia, la teoria della ricezione. Sempre, il suo atteggiamento è stato di disponibilità incosuta e spreghiacata a tutti i suggerimenti che potessero arricchire le sue coordinate di lavoro.

Ferma è rimasta però la fedeltà basilare a un oggettivismo storicistico che assegna al critico il compito di accertare quanto più limpido possibile la realtà costitutiva del testo, così come l'autore lo ha progettato e voluto, secondo le spinte e i condizionamenti dell'ambiente socioculturale cui apparteneva. S'intende che in questa operazione il critico non metterà fra parentesi il bagaglio di concetti, esperienze, sensibilità che lo rendono a sua volta figlio del proprio tempo. Ma l'essenziale è che non gli venga mai meno il rispetto per l'autonomia dell'oggetto scritto con cui sta misurandosi e che non ceda alle tentazioni dello spirito di prevaricazione soggettivista.

Il titolo dell'ultimo libro petroniano allude appunto al proposito di sottoporre a «restauro» le opere prese in esame, per liberarle dalle incrostazioni, dalle mascherature che siano state loro sovrapposte, volutamente o no, e ripulirne l'assetto, se non più autentico, almeno più attendibile. L'acribia del restauratore si esercita soprattutto su due autori come Verga e Pirandello, che hanno costituito quasi un banco di prova per le più varie metodologie interpretative. Nell'affrontarli, Petronio conferma le sue capacità ben note di articolazione analitica di un discorso teso a ricostruire la complessità dei motivi che hanno presieduto alla genesi del testo, non però considerandolo alla stregua di un fenomeno irrelato, anzi partendo da una decisione sullo sfondo dei dinamismi socioculturali di cui l'autore era partecipe. Alcuni altri saggi poi, di prospezione panoramica della narrativa italiana ottocentesca, comprovano un'ampiezza di dottrina e un'attitudine alla sintesi storiografica egualmente robuste.

A insaporire particolarmente il volume è però l'introduzione. Qui Petronio scatena il suo gusto per la polemica, e prende di petto una serie di scuole, tendenze, orientamenti oggi molto acclamati, legati tutti a premesse di indole irrazionalista e relativista. In un periodo come l'attuale, in cui il dibattito delle idee langue e non si discute, non ci si appassiona, non ci si arrabbia per niente di serio, queste pagine si leggono con piacere. Per apprezzare non c'è affatto bisogno, beninteso, di condividere tutte le obiezioni e le insolenze che Petronio rivolge ai suoi interlocutori. Ciò che conta è l'esempio di una voglia energica di confronto, e accorgersi di una con chi la pensa diversamente, non per fare della rissa ma per poter allo scoperto l'importanza delle ragioni del contendere. In questo senso il non più giovane Petronio, ottant'anni compiuti, manifesta una vitalità agonistica assai superiore a quella di molti giovincelli troppo smagati e estenuati.

D'altra parte, non si deve prendere epidermicamente alla lettera la sua esuberanza polemica. A eccitarla sono due tipi di pignone mentali. Il primo è quello che egli chiama «filoneismo», in opposizione al misonismo, cioè la tendenza a entusiasarsi per tutte le novità di moda, senza rimediare personalmente la congruenza e la portata. Il secondo è la «assolutizzazione», ossia il semplicismo dogmatico degli scolari gli imitatori che estremizzano sino al parossismo le caratteristiche del metodo di ricerca cui si rifanno, persuasi della sua validità immutabile e illimitata.

In fondo, Petronio si richiama ad alcuni principi di buon senso *empirico*, che insegnano a non lasciare troppo in fretta la via vecchia per la nuova e a non affidarsi con faciloneria troppo entusiasta ai propri criteri di verità. Queste gli sembrano le premesse su cui costruire una «critica dal volto umano» non chiusa burbanzosamente in se stessa ma intenta a un colloquio cordiale con i lettori per aiutarli a capire e godere l'arte letteraria di ieri e di oggi. Certo, questo atteggiamento non basta di per sé a risolvere la densità dei problemi di teoria e di metodo con cui la critica è oggi alle prese. Ma è pur vero che per orientarsi in un orizzonte sempre più sviluppato, la bussola del buon senso mantiene intatta la sua efficacia.

Il tentativo di collocare noi e il nostro sapere in mezzo agli altri e alle loro culture. Il racconto di Dario, i Greci, i Callati, i morti...

CARLO MONTALEONE

Francesco Remotti ci parla di una vicenda lunga, iniziata molti secoli o sono nell'idea di Erodoto che il giudizio di barbaro o nulla sul giudicante è molto. Ha come protagonista Dario, re dei Persiani, che una volta si vide indicare dai Greci e dai Callati soluzioni opposte al problema del «che fare» dei morti. Mentre i Greci bruciavano i loro morti, i Callati li mangiavano. Così dissimili nei loro costumi, Greci e Callati si mostravano però del tutto simili nell'accusarsi vicendevolmente di barbarie. Chi è, dunque, «barbaro»? Ogni risposta vale allo stesso modo. Infatti, puoi dire «tutti» o «nessuno», indifferentemente. Come ieri agli occhi di Dario, risulta chiaro ai nostri occhi che gli uomini, quando giudicano gli altri, parlano in realtà dei costumi da cui sono posseduti e delle abitudini che tutelano le loro fatue idiosincrasie immortali. Ma tutto ciò accade necessariamente? È sciocco e inutile cercare una via d'uscita dai costumi?

Di queste domande l'autore conosce l'enormità e anche il pericolo di una risposta sbagliata. Così quando risponde che i costumi sono in certo senso smontabili, non intende alludere a un luogo privo di costumi, puro, dove avverrebbe il contatto con le cose stesse e finalmente il giudizio insuperabile. A sedurre Remotti è una risposta molto più complessa. È il tentativo di addomesticare la prigione necessaria dei costumi attraverso i costumi. Non è un'impresa alla portata di tutti, anche se tutti dovrebbero iniziarla. In genere, la compie chi sa di dover contenere nella sua prospettiva uno schema di ciò che l'uomo è nel l'ultimo in cui verifica di non possedere le ragioni che valgono a renderlo eterno. Questi aspirazione di stringere dappres-

so il modello senza mai catturarli è sottoposto a una condizione mentale piuttosto difficile da ottenere e ancor più da conservare. Infatti, essa servirà allo scopo finché «non è un paradosso - lo scopo di chi vi si sottopone va deluso, finché dura la tensione della distanza e il salto in direzione del modello che non possediamo può essere ritentato. Si può dare un nome a questa tensione? Per Remotti questa tensione è la «saggezza» e probabilmente egli sarebbe d'accordo nel definire saggio chi rincorre, in modo apparentemente vano, il modello di uomo che non possiede e che gli è distante.

«Modello immortale» è un'espressione di Platone che ricorre nel libro. Serve a raggruppare i pensatori stazionari, quelli che intendono il «viaggio» attraverso i costumi come fonte di confusione e che perciò teorizzano un «giro breve», a volte così breve da coincidere praticamente con una definizione assoluta di uomo. Prendiamo Kant. Aveva idee ben diverse da quelle di Platone. Però lo seguiva nell'oroscopo di un mucchio di particolari sconnessi, dispersi attraverso il mondo, oscurasse l'esistenza del *quid* prezioso grazie al quale «pensiamo» e non semplicemente «crediamo» qualcosa. Remotti usa un'espressione curiosa. Kant non sa che farsene di Tahiti! E intende che i uscitai dai costumi, in cui dovrebbero essere abili coloro di cui Kant spiega l'attività intellettuale in base all'esistenza di certe strutture esclusivamente formali, esprimono solo l'antropologia implicita della civiltà da cui il pensatore di Königsberg aveva tratto la sua stessa nozione di pensiero e di umanità. Naturalmente, non era stato Kant l'orditore volontario del *plot*. Kant fu piuttosto vittima dell'inclinazione moderna a difendere la supremazia di un vertice cosciente, un che di puro capace di sintetizzare l'im-

sieme delle proposizioni vere sul mondo. Dunque, che cosa è la «ragione» di Kant? Certo, è tante cose, ma la domanda resterebbe invasa se venisse lasciata ai margini l'opposizione di Kant alle plumbe ragioni con cui l'antropologia «esplicita», rinculando da quelle strettolite, motivava il «giro lungo» attraverso i costumi più diversi, le modalità più strane del pensiero e

le forme di vita meno omologabili. Ma non solo. Kant è come i selvaggi, visto che non sa che farsene di loro. Come i selvaggi, Kant è vittima del proprio onzozione, ossia etimologicamente del proprio limite.

E «noi» come lui? Possiamo, noi, dopo aver appreso il gioco sottinteso di cui si era nutrito l'inganno di Kant, fingere che non vi sia inganno o peggio, ch'esso sia necessario alle società, come le chiamava Max Weber, acquisite? Chi risponde con un sì molto sonoro, accetta un'antropologia povera, che finisce per indagare soltanto una porzione d'umanità «altra» o, nel caso che lo lasciamo varcare la soglia della modernità in direzione del «noi», un'umanità fatta di piccole comunità chiuse marginali rispetto al nostro comportamento

quotidiano. *Noi, primitivi* non racconta solo, o esclusivamente, il negativo che circonda il «noi» come problema. La matena incandescente che si inavva nella costellazione del «noi» Remotti la scruta con l'occhio dell'antropologo tenacemente impegnato dalla sua professione alla senet di una risposta che abbia dei punti fermi. Il suo punto fermo principale? Semplice è la convinzione che il gran numero di principi da cui prendono le mosse i nostri giudizi non trasformano il fatto che la nostra valutazione resti empirica.

Le altre idee, che nutrono l'ambizione di osservare la cornice stando nel quadro, non sono invece così facilmente enunciabili. Se ne capisce il perché. Non è facile, ed è anzi controintuitivo, ammettere che «ciò che vi è», i cosiddetti fatti, siano circondati da possibilità irrealizzate. E ancor più controintuitivo è il pensare che non si possa intendere il senso dei cosiddetti fatti se non esponendoli allo sguardo irreali di «mondi possibili». E cioè quali? Non mi è difficile rispondere. Ammesso che non abbia capovolto il senso del libro, direi che per l'autore di *Noi, primitivi* i «mondi possibili» sono quei concetti «transversali» che si generano «non troppo» lontano dall'esperienza dei «particolari», e, per questa ragione, rivelano una certa capacità di attraversamento interculturale. Naturalmente, è nel rispettare il «non troppo» la difficoltà principale che il libro riconosce alla professione dell'antropologo. Perché il «troppo» garantisce sì la massima distanza e trasversalità tra le esistenze particolari e gli elementi irrevocabili dell'esistenza umana (come l'organizzazione fisica e neurologica alcune costanti psicologiche ecc.) ma al prezzo enorme di causare la chiusura dell'antropologia nella sterile *manducatio* di «principi strutturali» o di «possibilità logiche» (p. 210).

La pedagogia dello sguardo antropologico istrua da Remotti vuole sopprimere la distanza tra universale e particolare. Ma non perché, dato un universale eventuale, non potrebbe configurarsi una qualche distanza dal particolare di cui valga la pena parlare. Al contrario, dato un universale (magari kantiano) la distanza esisterebbe senz'altro e non sarebbe affatto inu-



Francesco Remotti
«Noi, primitivi»
Bollati Boringhieri
Pagg. 288, lire 38 000



Oliver Sachs
«Vedere voci. Un viaggio nel mondo dei sordi»
Adelphi
Pagg. 233, lire 20 000

Per la psicanalisi la mutilazione degli occhi simbolizza una perdita radicale spaventosa, pena massima per la massima delle colpe: la violazione dei tabù dell'incesto. Nel nostro immaginario, che si modella sul mito, la cecità è temuta per un verso come la più orribile delle disgrazie, ma, al tempo stesso, è circondata da un'aura di sacralità. Il cieco, proprio perché non vede, ci appare come colui che è dotato di un potente sguardo interno, è chi sa, più degli altri, scrutare il destino e l'animo umani. E chi, non potendo dimenticare, non rimuovere, non ignorare, è strumento della verità e sua incarnazione. È l'indovino Tiresia, il chiaroveggente.

Anche senza ricorrere al mito, comunque, per dimostrare l'effetto suggestivo prodotto dalla cecità, basta osservare l'atteggiamento rispettoso, che è solo una maschera dell'angoscia, assunto dal passante sorpreso ad incrociare un bastone bianco che rotea nell'aria o che lascia il terreno alla ricerca di ostacoli da evitare. La cecità è vistosa, fa macchia sullo sfondo omogeneo composto dall'insieme dei vedenti. La sua apparenza è incomparabilmente più pregnante di quella prodotta dalla vista di altre menomazioni giacché è dovuta soprattutto al fatto che un cieco sembra guardare, e guardarci anche se non ci

Le parole del silenzio

MARISA FIUMANO

vede. La sua cecità ci «riguarda», è affar nostro. La proliferazione immaginaria su questo tipo di menomazione è probabilmente alle radici della cura sociale prestata ai ciechi così come della particolare sollecitudine che si opera nei loro confronti.

Lo stesso non avviene, invece, per chi è affetto da una menomazione altrettanto grave, la sordità che, per numero di soggetti colpiti, costituisce una propria malattia sociale. Di questo si lamenta Oliver Sachs che nel suo ultimo libro, «Vedere voci», narra di un viaggio iniziato quasi per caso nel mondo dei non udenti. Particolare è che si avventura nel mondo senza voci come «outsider». Senza essere né storico, né linguista, né studioso dello sviluppo infantile, compie un' esplorazione che lo induce a «concepire in modo diverso e imprevedibile il linguaggio, la biologia, la cultura» e gli rivela come «strano ciò che era familiare, familiare ciò che era strano». Un ribaltamento di prospettiva, dunque, che lo fa riflettere da un lato sulla natura non automatica, né puramente biologica, ma sociale e storica del linguaggio fonetico, ma anche sulla indispensabilità che riveste il linguaggio verbale e non per lo sviluppo dell'intelligenza umana. La sua assenza, rileva, produce gravi deficit intellettivi, come dimostra il

caso di bambini sordi classificati subnormali, ma in realtà solo privi di uno strumento classificatorio con cui ordinare il mondo, di un patrimonio linguistico, non necessariamente fonetico. Sachs insiste su questo punto: l'essere umano è un essere di linguaggio, ma non forzatamente sonoro.

Egli intende così difendere la comunità dei sordi da una certa tendenza alla colonizzazione linguistica propria di molte scuole speciali in cui si insegnano ai sordi congeniti ad articolare parole da essi mai udite. È vero che l'addestramento a «leggere» le parole sulla bocca altrui e a pronunciare le proprie pure senza udire permette una migliore integrazione sociale, ma al tempo stesso richiede un terribile sforzo che produce una prestazione funzionale, ma slegata da qualsiasi sensazione ricordo o affetto. I sordi di nascita non dimostrano nessun desiderio di parlare il che dimostra che nell'uomo la disposizione a parlare non è innata.

I sordi profondi, afferma il nostro autore, imparano invece con grande facilità la lingua dei Segni, una sorta di linguaggio visivo che, in quanto tale, è a loro perfettamente accessibile. I figli sordi di genitori sordi, ad esempio, imparano ad usare i primi segni verso i sei otto mesi, alla stessa età in cui i bambini emettono i primi fonemi. L'apprendi-

mento del linguaggio che in genere avviene naturalmente attraverso il dialogo con la madre e nell'ambito parentale prima, poi nelle microstrutture del nido e della scuola materna, è negato ad un bambino sordo, a meno che egli non sia stato esposto precocemente ai linguaggi dei Segni. Per lui l'ingresso in un mondo afono, fatto di segnali non decodificabili e perciò insensati, lo rende straniero ed insieme apolide, privo di un posto in cui inscrivere la propria soggettività. A lui è negato l'accesso ad un mondo fatto di domande e desideri. I bambini sordi di nascita hanno difficoltà a comprendere le domande ed a porre a loro volta, così come difetta loro la capacità di ricordare il passato e progettare il futuro.

Il freudiano bambino del rochetto, quello che si serviva dei fonemi «t-t-t-t-t» per simbolizzare la presenza e l'assenza della madre, non solo scandiva così il ritmo temporale della presenza e dell'assenza, ma poteva, attraverso il trucco linguistico, sopportare che la domanda di presenza materna fosse temporaneamente frustrata.

Prima ancora, però che il tempo possa essere simbolizzato attraverso una forma, sia pure rudimentale, di linguaggio, ogni bambino fa l'esperienza dell'attesa che intercorre tra l'impellenza di un bisogno ed il suo soddisfacimento.

Egli impara a domandare perché fa l'esperienza di aspettare che la madre risponda al suo bisogno e giacché lei non sempre risponde o non subito, impara a desiderare.

Queste esperienze primitive sono precluse al bambino sordo. Egli non possiede le parole legate alla temporalizzazione dunque non ha il senso del tempo e privo dei fondamenti del linguaggio simbolico i bambini sordi sono condannati a vivere in un mondo uditorio per nulla predisposto a trattare con loro, ad introdurli ad un codice linguistico a loro facilmente accessibile, cioè ad un codice visivo. Potremmo domandarci allora perché, al contrario di quanto avviene per i ciechi, l'attenzione sociale alla causa dei sordi sia così scarsa e cercare una risposta di marca psicanalitica. In realtà la mancanza di udito o il suo deterioramento producono ironia e sarcasmo piuttosto che angoscia evidente, come la cecità. Si pensi alle tante barzellette sui sordisti giocate sul fraintendimento dei messaggi linguistici. Ridendo si ammette una verità, che i sordisti nei confronti dei nostri interlocutori lo siamo tutti, perché il fraintendiamo e a loro volta gli altri ci fraintendiamo. Ci identifichiamo dunque nel sordista, ma ci è impossibile fare altrettanto col sordo profondo. La sordità congenita non ha a che vedere col nostro solipsismo linguistico, non ha affinità sia pure burlesche con le forme di distorsione comunicativa fra udenti. Essa costituisce un altro pianeta dove se si ha la ventura di approdare, si può scoprire come Sachs che chi lo abita non ha nessuna voglia di abbandonarlo né di farsi assimilare linguisticamente da cantatevoli e aggressivi visitatori, da stranieri, noi udenti.

Ritorno a casa

Marco Guzzi
«Rivolgimenti. Dialoghi di fine millennio»
Mancini
Pagg. 122, lire 22 000

ROBERTO CARIFI

Atre anni di distanza dalla pubblicazione di *La svolta* vasta e originale riflessione sul nichilismo Marco Guzzi si confronta di nuovo con la «svolta del ritorno» con le ragioni di una nuova direzione conoscitiva e spirituale nell'epoca maggiormente segnata dalla crisi dei fondamenti. Filosofo di matrice heideggeriana Guzzi intrattiene in *Rivolgimenti* un dialogo affascinante con sei figure della cultura contemporanea (Ramundo Panikkar, Karlheinz Stockhausen, Hans Küng, Luigi Pintor, Adriana Zambrano, Christian Norberg-Schulz) «profondamente e creativamente coinvolte nel moto di rivolgimento del nostro tempo».

Questi dialoghi di fine millennio dove domande e risposte condividono la provenienza da un unico luogo della comune potenza sorgiva della parola aprono un ventaglio teonico sul destino planetario dell'occidente toccano tasti decisivi come la tecnica e la politica, la mistica e la «scienza articolando in un discorso compatto le differenti voci chiamate in causa. Gli interlocutori di Guzzi sembrano convergere da una nuova luce nel punto di svolta dove si gioca la metamorfosi radicale di un ciclo definitivo della storia umana. Lo stesso Guzzi chiarisce riprendendo motivi caratteristici della sua riflessione filosofica: il senso di questa curva epocale del rivolgimento che rende ormai inaccettabile un «intero repertorio storico» e richiede «la forza e la libertà necessarie per incarnare una nuova figura di uomo». Guzzi si pronuncia per un sapere «sempre emotivamente intonato, passionale, spirituale, e perciò poetico» capace di coniugare le trasformazioni del reale «con il processo di autoriformazione esistenziale di chi se ne fa propugnatore». Forte di un impegno che è prima di tutto etico e ontologico Guzzi interpella e penetra in atto direttamente comunicate attraverso la parola viva del dialogo salvaguardata nella loro diversità e tuttavia orientata da una passione comune. Dal mistico «occhio di Panikkar aperto con umiltà sul cuore profondo della terra macchiata dalla nuova luce che bagna la musica totale di Stockhausen dal geniale progetto di giustizia evocato da Pintor agli altri segnali di creatività presenti in *Rivolgimenti* il discorso rivela la sua piena significanza nella «poetica incarnata» che Guzzi contrappone alla pura razionalità calcolante. Qui emerge con chiarezza l'intonazione tutt'altro che metafisica dei suoi dialoghi improntati invece a uno sguardo teonico sull'essenziale sulla «cosa stessa» a un approccio operativo in grado di pensare la «conversione del violento scandimento attuale. Soprattutto nel colloquio che Guzzi intrattiene con l'architetto neogotico Norberg-Schulz diventa centrale la metafora mutuata da Hölderlin tramite la lettura heideggeriana dell'abitare poeticamente la terra restituisce la misura della dimora umana. La casa la città i luoghi divengono cifre della corrispondenza tra uomo e mondo soltratti all'angoscia