Nella foto a fianco: Remo Bodei. Nella foto sotto: Sant'Agostino legge retorica e filosofia presso la scuola di Roma (Benozzo-Gozzoli) San Gimignano, Chiesa di Sant'Agostino

CULTURA

Compie 90 anni Barbara Cartland la regina dei romanzi rosa

LONDRA. La scrittice di romanzi rosa Barbara Cartland ha compiuto ieri 90 anni. Per festeggiare si è presa un giorno di riposo dalle sue fatiche di narratrice - è alle prese con il suo 53/o libro - ed è andata a pranzo all' hotel Clandge con i suoi due figli. «E' il primo posto dove sono stata a Londra quando sono uscita, come debuttante, nel 1919.» La scrittrice, che ha confessato una volta, a chi gli chiedeva consigli su come scrivere romanzi rosa, di essersi spesso immedesimata nelle parte dell' eroina delle sue storie, tornera' domani al suo lavoro, come al solito dettando e mai rileggendo le pagine di un nuovo racconto sentimentale.

Intervista a Remo Bodei «Abbiamo bisogno di rendere i sentimenti più veggenti e la ragione più sensitiva»

Quale «felicità pubblica» dopo la fine delle ideologie e la svalutazione della progettualità terrena?

Il riscatto delle passioni

BRUNO GRAVAGNUOLO

NAPOLI. «Sentii dire da un dotto che il tempo è il movimento del sole, della luna, delle stelle, ma non assentii per nulla». Così nelle *Confessioni* Aurelio Agostino vescovo di Ippona inizia la sua impietosa istruttoria contro le concezioni cicliche e astrologiche del tempo, quelle per intendersi che inchiodavano Kronos alla ruota dei cieli».

Quali furono le conseguenze di questa metamorfosi del tempo nella civiltà europea e come catturarne il senso più intimo? A queste domande prova a rispondere Remo Bodei con una sottile esegesi del pensiero di Agostino nel suo recente *Ordo amoris, conflitti terreni e felicità celeste* (Il Mulino, pp. 214, L. 24.000), un libro che è parte di una più ampia ricerca genealogica sulle radici della modernità e sulla costituzione del soggetto. In questo volume, come in quello che uscirà tra breve (*Geometria delle passioni* Feltrinelli) Bodei indaga quel che a suo avviso è la sostanza vitale della ragione stessa: gli affetti, le passioni, la logica del desiderio. Per conversare di queste cose abbiamo incontrato l'autore a Napoli, dove egli ha appena ultimato un corso di lezioni all'*Istituto Italiano di Studi filosofici*.

Nella tradizione culturale occidentale la figura di Agostino ha alimentato suggestioni molteplici: testimone di una rigenerazione religiosa, sottile psicologo delle piaghe dell'anima, atleta della fede e della predestinazione sospetto alla chiesa, capostipite della «filosofia della storia». La tua interpretazione invece parte da un motivo apparentemente insondabile: l'amore. Che cos'è per il cristiano Agostino l'amore e qual è il suo potere

Mi è sempre parsa inadeguata l'immagine di un Agostino testimone dei turbamenti dell'anima o quella di iniziatore della filosofia della storia. In realtà, oltre certi elementi di militanza ideologica, siamo in presenza di un vero filosofo sistematico. Questo ho voluto indicare col titolo del mio libro Ordo amoris, che include due termini tradizionalmente contrapposti, almeno a partire dall'illuminismo e dal romanticismo. Per Agostino l'amore è una spinta ontologica tesa verso il meglio, verso ciò che è più alto mentre il male è difettività di ordine, «privatività», carenza di spinta ascendente. Ciò vale per la natura e per l'uomo, per tutta la catena degli esseri. E viene sperimentato mobilmente dall'anima, senza rigidità gerarchiche esteriormente prefissate.

Questo «teleologismo», valevole per tutta la scala degli esseri non era in fondo comune a Platone e ad Aristotile, e non tornerà ad esempio nel rapporto posto da Hegel tra idea del bene, volontà e verità? Detto in altri termini: dove sta la rottura introdotta da Agostino nell'orizzonte classico della filosofia?

Storicamente Agostino scopre *una logica diversa da quella* della ragione e dell'intelletto. Amore e memoria, che in lui sono omologhi, mettono in gioco la capacità desiderata del singolo, la quale a sua volta oltrepassa la pura concezione circolare e necessitata del fato classico, l'atarassia stoico-epicurea per cui tutto è inevitabile. Sta qui l'irruzione moderna e cristiana del «novum» originato dal potere della scelta individuale. Sarebbe però riduttivo attribuire ad Agostino l'idea del tempo lineare, del progresso a disegno, come ha fatto Löwith in Senso e significato *della storia*. L'*apertura* agostiniana al futuro, la scelta come decisione, è invece davvero indefinita: una pulsazione della volontà che spezza il continuum storico nell'epoca dell'affermarsi del cristianesimo sulle rovine del mondo romano.

In che senso, vorrei allora chiederti un po' provocatoriamente, il cristiano Agostino non è il pagano Nietzsche, visto che anche il secondo ha riabilitato la «volontà desiderante» contro l'oppressione della storia e della tradizione, in vista di una continua reinvenzione del fato?

Nietzsche ha inserito nell'«Eterno ritorno dell'Identico» di origine classica, un elemento cristiano. Parla infatti di «Ego fatum», di «Così volli che fosse», e non di «Così deve essere necessariamente». Vedo un sottile legame tra lui ed Agostino. Ma il primo che ha parlato di volontà come «evento», come scandalo è proprio il vescovo di Ippona che riflette a fondo sul teatro tragico e sui conflitti della volontà. Aver fede, nella sua prospettiva, significa scegliere «l'ordinata dilectio» del cosmo voluta da Dio, saltare verso una perfezione che ha bisogno della nostra scelta per attuarsi.

C'è tuttavia il vincolo dogmatico della fede come condizione di tale perfezione, di una «decisione» che sembra venire dal nulla e cerca di dominare il tempo...

È appunto questa radicale paradossalità che colpisce, lontanissima com'è dal modo di pensare aristotelico. L'amore, che alimenta la fede, reinterviene sul passato, spezza le barriere, rimette tutto in discussione. Per questo l'anima non è solo misuratrice, ma padrona del tempo, afferrato nell'eterna ottimilità del presente. Con enorme anticipo sulle riflessioni di Bergson, Benjamin, Bloch, il significato di quel che accade viene così ininterrottamente agito, reinterpretato. Nasce un modello filosofico del tempo in cui il divenire si converte in un ordine in movimento, «custodito» da una memoria attiva. Qui Agostino indaga l'ineffabilità di Dio, tutt'una con la logica del desiderio. Il desiderio e il suo tendere al compimento a loro volta proverebbero l'esistenza stessa di Dio. Ne deriva un errore simmetrico e speculare rispetto a quello di Feuerbach, per il quale le immagini del divino sarebbero una proiezione umana desiderante. Ma tale «proiezione» non attesta nulla, né contro né a favore della fede. Per Agostino invece un desiderio senza Dio, senza «assoluto» sarebbe una beffa. Non riesce ad immaginare che gli uomini possano essere come olive al macero nel frantoio della storia. Alla fine il desiderio di felicità, la sua costituzione più intima, giungono in lui a fondare il senso della storia.

Tutto ciò riemergerà anche come accettazione operosa del mondo nel protestantesimo, nel ruolo salvifico del lavoro, e nell'etica del capitalismo. Ne convieni?

È una concezione che ha certo inciso in profondità sulla mentalità dello Occidente, ben prima di certe riattualizzazioni filosofiche in Heidegger o in Hannah Arendt. Per questo la Chiesa ha sempre mostrato al riguardo un certo imbarazzo. Dietro l'ascesi intramondana di tipo protestante troviamo l'utopia attiva di Agostino, anche se siamo ancora lontani da precise problematiche economico-mercantili: collaborare attivamente alla predestinazione cercandone in terra le tracce visibili. Di fronte alla grazia elargita da Dio, tutti devono impegnarsi, sacrificarsi per ricambiare il dono della salvazione. Le radici di questo modo di pensare stanno comunque in una certa interpretazione della teologia di S. Paolo. Paolo afferma che gli uomini conoscono la verità «per speculum et in enigmate». Solo nel paradiso cadrà quindi ogni diaframma. Agostino interpreta il passo nel senso che la verità non sarà più velata da simulacri o raddoppiamenti di specchi, ma coinciderà con la meta di tutti i desideri umani. Non avremo più bisogno di immagini perché saremo tutt'uno con la vera fonte di esse, ovvero con il divino di cui siamo partecipi. Già adesso egli sostiene ogni più piccola gioia terrena testimonia la forza di questa potente spinta desiderante. È la vita stessa insomma, a sospingerci verso quella compiutezza di cui siamo manchevoli.

Quella che potrebbe apparire come una rarefatta atmosfera mistica di pensiero sprigiona insomma una potente carica vitale che si trasmette alle cose umane e le mette in movimento. È questo che vuoi dire?

Per il cristiano agostino il mondo viene inizialmente sottovalutato. E nondimeno la Chiesa viene da lui concepita come sospesa tra due dimensioni saldamente agganciate: il cielo e la terra. Il «pellegrinaggio» agostiniano è sempre intriso di esperienza vitale: il mondo va usato attraversato. Bisogna starci con un piede dentro e uno fuori. L'autorità, come in Lutero, va rispettata, può coincidere con qualsiasi ordine politico, purché non opprima la fede. Non c'è teocrazia qui, anche se lo Stato viene chiamato in aiuto contro gli eretici. Quel che conta è la responsabilità soggettiva del singolo, che sa interpretare il suo ruolo in terra. La possibilità di un progresso, indefinito e aperto, ha a che fare con la forma mentis che accompagna questo vissuto, molto prima delle rivoluzioni economiche e sociali che hanno contraddistinto il dinamismo occidentale.

Affiora qui una idea del soggetto eticamente responsabile, decisiva per i secoli successivi e che tuttavia entrerà in crisi prima con certe radicalizzazioni romantiche della soggettività e più tardi con la contestazione «antideologica» della nozione stessa di soggetto autosufficiente...

La crisi di cui parli è l'epilogo di una vicenda tortuosa. Inizia con la scissione settecentesca tra ragione e passioni, fortemente contestata dai romantici i quali finiranno con l'annegare l'intelletto nel vortice dei sentimenti. Da Kleist all'«amour passion» di Stendhal il problema divenne quello di come riscattare la passione dalla freddezza illuministica, oppure dalla vanità dell'apparenza sociale. Ora «tornare» ad Agostino significa cominciare a riscoprire l'intelligenza delle passioni e la passionalità dell'intelligenza. È il grande motivo che tornerà compiutamente in Spinoza: la ragione come «grado» della passione. Mentre Agostino vuole soltanto coordinare le facoltà dell'anima, amore, intelligenza volontà, tutto deriva in Spinoza dalla struttura razionale della immaginazione, che diviene appunto ragione, «amor del intellectualis», zenith del desiderio umano. L'amor intellectualis spinoziano è una ritrascrizione laica dell'«ordo amoris» di Agostino. Al suo interno le cose particolari si connettono, con la loro specifica «potenza», in sequenze ben formate e infinite un po' come nella grammatica generativa di Chomsky. Le cose e gli uomini sono integralmente alla portata del desiderio umano, in una ontologia laica lontana tanto dalla cecità romantica quanto dal meccanicismo giusnaturalistico. Per reintegrare il soggetto insomma bisogna ripartire da tutto questo, da una ricerca sulla intelligenza delle passioni.

Nonostante la crisi dei progetti ideologici vuoi «giocare» Agostino e Spinoza contro la trascendenza e contro l'assolutismo della ragione. Ma in vista di quale modello di «felicità pubblica»?

In un periodo in cui ogni progetto terreno sembra immediabilmente svalutato parrebbe che gli uomini non siano più capaci di fare la storia da soli. Di qui il bisogno di morali altruistiche o di supplementi d'anima religiosi. Ma il rifiuto del prometeismo, ideologico non può significare rifiuto del mondo né dissoluzione estetica del soggetto. Non credo d'altra parte nell'iperazionalismo rigido di tipo kantiano, contrattualistico. Le regole universali nel dovere possono soltanto essere reinterpretate da ciascuno, nella solitudine di una drammatica scelta individuale. Voglio dire che il mondo morale è molto complesso, soprattutto oggi. Per questo abbiamo bisogno di rendere le passioni più veggenti e la ragione più sensitiva, nel quadro di una razionalità «socratica» posta al servizio della felicità dei soggetti. Non è accettabile la scissione tra sfera dei «sentimenti», ridotta in ambito privato o «consumistico», e dominio del pragmatismo tecnico. Ricominciare dalle passioni, dal loro significato simbolico e intersoggettivo significa invece arricchire la socialità. Reinventandola di continuo, fuori da ogni prospettiva organica, gerarchica o comunitaria.

Lo scrittore scomparso Edmond Jabès

Il festival di Avignone ha dedicato al poeta scomparso recentemente la sua sezione di poesia

Edmond Jabès, sette letture in un «mormorìo»

ALBERTO FOLIN

La sezione di poesia del Festival di Avignone è quest'anno dedicata a Edmond Jabès, lo scrittore egiziano di lingua francese deceduto nella sua casa di Parigi lo scorso 2 gennaio.

Solo da una decina d'anni a questa parte la Francia ha cominciato a guardare con attenzione a questo suo scrittore fino a poco tempo fa più noto all'estero che in patria. Le numerosissime traduzioni in ogni parte del mondo delle opere jabesiane, i riconoscimenti che gli sono stati tributati in Europa, in America e fino nel lontano Oriente, hanno come agito da cassa di risonanza, ed ora i libri di Edmond Jabès, che parlano di interrogazioni, di somiglianze, di deserto, di scrittura, di sovversione, di silenzio, di estraneità e di ospitalità, vengono pubblicati nella collana *L'Immaginaire*, di Gallimard, quella cioè destinata al grande pubblico.

Come afferma Didier Cahen in una recente monografia dedicata allo scrittore ebreo (Edmond Jabès, Paris, Belfond, 1991), «La questione ebraica che sembra (nell'opera di Jabès) talvolta prevalere sul resto, deve in effetti essere letta al cuore di un'interrogazione che porta innanzitutto sull'uomo e indissociabilmente su quello straniero che non siamo al fondo di noi stessi».

Questo Festival di Avignone si annuncia ricco di eventi culturali interessanti. Una mostra di libri, manoscritti, stampe, lettere, fotografie, accompagnata dalla pubblicazione di un catalogo (*Edmond Jabès, la traccia, l'esilio*) ripercorrerà la vicenda umana e di pensiero dello scrittore secondo lo stile che è sempre stato tipico di Jabès, quello della discrezione e della marginalità. «Molto commosso per l'omaggio che il Festival di Avignone progettava di rendergli, Edmond Jabès aveva desiderato nondimeno che la sua voce e i suoi libri non vi fossero presenti che sotto la forma di un mormorio», afferma una nota di presentazione della mostra (Da ieri al 31 luglio presso la Médiathèque Ceccano).

Sette letture che abbracciano l'insieme dell'opera jabesiana avranno luogo nel Chiostro del Palazzo Vecchio. Sotto le volte dell'antico palazzo medioevale, risuoneranno le parole de *Le Seuil Le Sable*, *Il Libro delle interrogazioni*, *Il Libro delle Somiglianze*, *Uno Straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, *Il Libro dell'Ospitalità*, per voce di Marie-Paule André, Florence Delay, Francis Frappant, Sami Frey, Miluod Khetib, Catherine Sellers.

A sottolineare l'amicizia e il sodalizio spirituale che strinse il nostro compositore Luigi Nono a Edmond Jabès, il 19 luglio al Teatro Municipale sarà eseguito un concerto dove, accanto ai testi jabesiani musicati da Nono, verranno eseguiti brani di Webern e Zemlinsky.

Uno spettacolo musicale allestito da Jean-Claude Vannier che vede come protagonisti i bambini (Edmond Jabès ha sempre riservato una particolare attenzione alle modalità espressive proprie dell'infanzia: ad essa sono dedicate alcune delle sue opere, come ad esempio *Canzoni per il pasto dell'Orco*) e un film di Michelle Porte concluderanno la rassegna.

Quella guerra «invisibile» decifrata dalle donne

Sull'ultimo numero di «Reti» una riflessione al femminile sul recente conflitto del Golfo La differenza di sesso e il riconoscimento dell'altro

FRANCESCA IZZO

Durante la guerra del Golfo, al di là di uno scontro, aspro e teso, di posizioni e di giudizi, un convincimento sembrava comune, che nulla sarebbe stato come prima. La realtà della guerra, di questa guerra, che per la prima volta coinvolgeva l'Europa resuscitando fantasmi di un passato di tragedie, spezzava una trama, irriflessa ma robusta, di aspettative e di convinzioni, segnando una frattura tra un prima e un poi che esigeva di essere elaborata.

E invece ha prevalso la rimozione. Ha pesato certo l'esito del conflitto a far rifluire le coscienze inquiete nell'alveo rassicurante della continuità quotidiana, ma resta comunque stupefacente che la consapevolezza, non importa su quale fronte schierata, dei caratteri inediti e sconvolgenti di questa guerra si sia mutata in silenzio e indifferenza. La guerra del Golfo è stata di colpo derubricata ad uno dei tanti episodi della tormentatissima storia mediorientale e dei suoi effetti di lunga durata, sulle relazioni internazionali, sugli assetti interni ai singoli Stati, sugli atteggiamenti culturali e simbolici, non si dice più parola, e se qualche riflessione è stata avanzata lo è stata solo per intonare il de profundis al pacifismo.

Ma l'esigenza rimane ed è significativo che a sottrarla allo stato di latenza sia una rivista di donne, *Reti*, che in una sezione del numero in questi giorni in libreria raccoglie commenti e riflessioni di I. Dominjianni, R. Tatafiore, M. Fraire, M. Rodano, B. Scarcia, A. Cestari, P. Serra, L. Paolozzi, A. Mecozzi.

Nel corso della guerra il mondo femminile, tranne rare eccezioni, ha patito di una singolare incapacità di articolare un proprio punto di vista e di tradurlo in azione efficace. Ci sono state differenziazioni assai marcate: è sembrato prevalere anche nella comunità politica femminista la forza aggregante degli schieramenti «maschili», pacifiste, interventiste, neutraliste. Quando si sono manifestate idee che scaturivano da un'autonoma elaborazione sono rimaste marginali, non hanno fatto «opinione».

Eppure un protagonismo femminile c'è stato, sia nella partecipazione ai movimenti pacifisti, sia, fatto simbolico assai rilevante, nel coinvolgimento diretto nelle operazioni belliche. Si sono viste donne per la prima volta impegnate come soldati combattenti ed altre, come Melissa, addirittura fatte prigioniere. In assenza di un'autointerpretazione persuasiva ed autorevole è prevalsa una visione largamente «emancipazionista». Le donne sempre più si schierano come gli uomini, agiscono come gli uomini, fanno la guerra come gli uomini. È certamente vero, come sottolinea R. Tatafiore nelle sue note su *Reti*, che con l'ingresso brutale della guerra nelle nostre vite è saltata «la rappresentazione illusoria che tra noi (femministe) e il portato storico della emancipazione femminile ci fosse un nesso automatico, una progressione convergente». Ma in realtà cosa è accaduto fra le donne, nel loro vissuto e nelle loro idee? Che ne è della loro differenza?

Gli interventi su *Reti* ruotano intorno a questi interrogativi; le prospettive sono spesso divaricate Ma tutti mi pare concordino nel testimoniare che in questa vicenda si sono consumate le forme più stereotipate della politica femminile e si è dissolta ogni tentazione di estraneità, di chiamarsi fuori.

Si è bruciata l'immagine di un femminile che per la sua vocazione materna contrasta per essenza la logica della guerra, bruciata l'immagine di una presunta innocenza delle donne che, irresponsabili delle azioni dei loro Stati, si chiamano fuori e dichiarano la loro estraneità. Né naturali custodi della vita contro la morte, né incolpevoli spettatrici di un dramma scatenato da conflitti di potere tutti maschili, qual è allora il luogo dal quale pronunciare giudizi di donne? Su questo punto le risposte si differenziano.

In una appassionata ed acuta ricostruzione dei paradossi provocati dalla guerra, Dominjianni si sofferma su quello che lei chiama l'*incommensurabilità* del fatto della guerra alla politica, in specie alla politica delle donne. «La guerra... è una dimensione incomparabile e incommensurabile con ciò che le è altro... Una visione centrata sulle relazioni politiche tra donne, quelle in cui mi riconosco, non "arriva" a contrastare la guerra, né a dirne e men che mai a intaccarne la logica: le relazioni tra donne non essendo una via progressiva e piramidale che arriva a prendere tutto o a espandersi dappertutto. Dice solo la sua radicale auto-nomia, ino alla consapevole autoreferenzialità, di pratica politica e di costruzione morale... chiederle di incidere sullo scenario bellico è semplicemente folle, tentazione di onnipotenza destinata a infrangersi sul muro dell'incommensurabilità».

Con dolorante rammarico Dominjianni constata il limite insuperabile della politica dinanzi all'improvviso aprirsi del baratro irrazionale che circonda l'etica della polis. E il sentimento di solitudine e la patita inefficacia dell'agire politico non germinano da una condizione «storica» di impotenza, ma da questo limite costitutivo, «tragico» che separa sfere di esperienze incomunicabili. Ma queste considerazioni che per altra via e con altro nome mi paiono riabilitare una sorta di estraneazione contrastano singolarmente con la lucida messa a punto dell'idea di *estraneità* femminile, sviluppata più oltre dalla stessa Dominjianni. «Figura della contraddizione» la chiama, esemplificandola con la storia di Melissa.

Ma incommensurabilità e contraddizione non si tengono facilmente insieme. La contraddizione comporta coinvolgimento, corresponsabilità in tutti gli eventi di questo mondo, compresa la guerra, unita ad una irriducibile distanza critica e ad una volontà di trasformazione; l'incommensurabile marca solo la radicale alterità. Viene allora spontaneo domandare: la politica delle donne dinanzi alla guerra ha sperimentato le difficoltà della contraddizione oppure si è imbattuta nello iato esistente e incolmabile che «separa eventi, esperienze, visioni del mondo che non hanno e non avranno comune misura»?

A me pare che per sfuggire al dilemma bisognerebbe sottrarsi alla tentazione di metafisicizzare l'evento della guerra e coglierlo nella sua concreta storicità. È quanto traspare nelle riflessioni di M. Rodano che, pur riconoscendo le difficoltà e le debolezze dell'azione politica femminile, prova ad individuare un nuovo campo di possibilità. Nel mondo dell'interdipendenza, nelle cui dinamiche complesse e contraddittorie va collocata e compresa la guerra del Golfo, può diventare credibile ed espansiva una cultura politica che assuma il conflitto di sesso come paradigma di una regolazione non distruttiva degli antagonismi fra Stati, popoli ed etnie. Questo rifiuto dell'estraneità ritorna al centro dell'intervento di M. Fraire che rivendica invece il valore di una scomoda differenza. «All'estraneità oggi preferisco la scomodità. Credo che sia una delle declinazioni possibili di ciò che altrove ho chiamato viandanza. Un modo di trasmigrare attraverso i fatti della storia senza alcuna pretesa di impermeabilità. Solo con la certezza che essi debbono incontrare il mio essere donna non meno di quanto il mio essere donna debba essere modificato da essi».

Altri accenti risuonano nella testimonianza di A. Cestara che dell'esperienza delle «donne in nero» sottolinea l'importanza della valorizzazione della differenza di sesso per il riconoscimento dell'altra, dell'altro. Ma l'articolo di B. Amoretti ci rammenta con grande efficacia quanto grandi siano ancora i pregiudizi e le incomprensioni che dividono mondi e culture diverse, anche fra le donne.