

UN METODO CONTRO LA BARBARIE

NOTE IN MARGINE A *IL DIRITTO E IL ROVESCIO DELLA STORIA*

DI GIOVANNI GRECO E DAVIDE MONDA^[1]

MATTEO VERONESI

Sono tristemente attuali, se riferite all'odierno ambiente scientifico ed accademico, le considerazioni ironiche ed amare di José Ortega y Gasset nella *Rebelión de las masas* riguardo alla «barbarie del especialismo», alla rigida ed alienante parcellizzazione e frammentazione delle competenze tecniche che ha fatto paradossalmente perdere, anche e proprio nell'ambito delle cosiddette «scienze umane», il senso profondo ed essenziale dell'umano – della creatività, dell'ardita e sempre nuova originalità che spetta ad un pensiero duttile, analogico, sintetico.

Diceva Ernst Robert Curtius che, se da un lato l'universalità senza specializzazione è una bolla di sapone, dall'altro lo specialismo scisso da una visione complessiva e fondante del mondo e del pensiero è la morte della cultura, la fine di ogni ricerca, la stagnazione e la cancrena dello spirito.

Certo è che, in quest'epoca – per citare ancora Ortega – di «señoritos satisfechos», di edonismo superficiale, di idolatria del materiale, dell'apparente, dell'effimero, la barbarie dello specialismo è dilagata nella società a tutti i livelli, investendo anche il dominio della cultura, del pensiero, della ricerca pura, che più di ogni altro dovrebbe esserne preservato, e che dovrebbe mantenere la sua pura, severa, osiamo pure dire spiritualmente aristocratica, autonomia.

L'attuale “uomo di scienza” – apparentemente umile, e in realtà dogmaticamente arrogante, arroccato altezzosamente sulle proprie presunte certezze fattuali ed oggettive – rischia di finire per essere «el prototipo del hombre-masa», dell’“uomo a una dimensione” che ha ormai accettato ed interiorizzato, come dato essenziale, la sua condizione reificata ed alienata, nella quale all'uomo ridotto ad “appendice della macchina” si è affiancato, per

omologia, lo studioso che feticizza i mezzi a fini, che fa dell'indagine specialistica, particolare, ancillare, non il presupposto, l'alimento e la sollecitazione per una riflessione più vasta e sostanziale, ma un fine insensato, ottusamente autoreferenziale, autotelico, destinato ad esaurirsi in se stesso (e si ricordi ciò che scriveva già Pascoli sulla triste figura del giovane professore che ha per sempre smarrito la limpida gioia, la sapiente ed autocosciente innocenza della parola vergine e pura perché curvo sull'inerte cemento di «fabbricare titoli per i concorsi»).

Quella «curiosidad por el conjunto del saber», quell'attitudine avvolgente e ricettiva all'ascolto aperto e molteplice dei discorsi e delle forme della cultura, quel vasto sforzo di comprensione, di indagine, di comparazione, di scandaglio analogico, quella *forma mentis*, insomma, senza la quale i *cultural studies* si risolvono, nella migliore delle ipotesi, in chiacchiera semiologica, elucubrazione psicoanalitica o unilaterale militanza ideologica in nome di "identità" e di "generi", rischiano, allora come oggi, di apparire capriccioso, soggettivo ed arbitrario "dilettantismo" – come se non fosse il "diletto", la *libido sciendi* a motivare e sostenere ogni atto e ogni cammino conoscitivi, e come se proprio il *delectus* (il ciceroniano «delectus verborum», inteso nel senso di ponderata e sensibile *scelta* dei segni e dei mezzi dell'espressione) non fosse, ad un tempo, il *plaisir du texte* di Barthes, la spitzeriana e continiana «voluttà» delle parole «che non durano e svaporano», ma anche, letteralmente, la scelta, il *kritérion*, la dantesca *discretio*, insomma la *krísis*, il *discrimen*, la presa di posizione, l'assunzione di un punto di vista fatalmente parziale, ma non perciò arbitrario, che ispirano l'atto, riflessivo e creativo ad un tempo, della storiografia e della critica.

«La dilettazione» – scriveva il neoplatonico Leone Ebreo – «è una cosa medesima col dilettante e con quel che 'l diletta». Il diletto, la volontà-voluttà del conoscere e dell'interpretare abbracciano ed uniscono *interpretans* ed *interpretandum*, il soggetto e l'oggetto dell'esperienza ermeneutica. Questa sorta di moderna, autocosciente, criticamente filtrata e mediata *unio mystica* (la «coincidence de deux consciences» di Poulet, la «historische Sensitivität» di Huizinga, l'«immaginazione simpatetica» di Gombrich) coincide, infine, con quella "fusione di orizzonti" che è il presupposto di ogni vicenda interpretativa, e che fonda, plasmandosi e variando in senso diacronico, l'inevitabile

“storicità” che accomuna i fatti e le testimonianze alle loro molteplici e mutevoli interpretazioni.

E proprio alla “fusione di orizzonti” teorizzata da Gadamer e da Jauss rinvia, considerandola giustamente come presupposto e strumento essenziali di ogni dialogo e di ogni confronto con l’Altro-da-sé, Davide Monda nelle pagine da lui dedicate, all’interno del volume da cui trae occasione questa nota, a Clifford Geertz, antropologo-scrittore, e alla sua concezione, estensibile ad ogni atto interpretativo, ad ogni discorso umanistico, dell’antropologia non come «scienza sperimentale in cerca di leggi», ma come «scienza interpretativa in cerca di significato».

L’aspetto alienante e frustrante dello specialismo accademico è stato lamentato, in vario modo, da diversi maestri del pensiero, della ricerca e della creazione: dallo Jaspers della *Metafisica* al Weber della *Scienza come professione*, da Hermann Broch fino ad Henri-Irénée Marrou, esemplare figura capace di coniugare la fede cristiana con l’ideale libertario e l’erudizione sterminata, fresca e fertile con una vastità di interessi, indagini e letture che dalla letteratura classica e patristica si estendeva alla filosofia contemporanea, per abbracciare la musica e le arti. E proprio all’autore di *Saint-Augustin et la fin de la culture antique* è non a caso dedicata, in questo ricchissimo e prezioso volume, una documentata e appassionata biografia intellettuale stesa da Sabrina Fattori.

Le considerazioni da cui siamo partiti non devono trarre in inganno. Questa vasta miscellanea – che è ad un tempo un chiaro e rigoroso manuale di orientamento metodologico ed un variegato, scintillante *thesaurus* di materiali, fonti, indicazioni bibliografiche, spunti e direzioni di ricerca – non costituisce affatto l’esaltazione di un diletterismo deterioro e semplicistico, o l’invito ad assumere (per citare il Nietzsche di *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*) l’atteggiamento blandamente distaccato e scettico, per così dire dandystico, dell’«ozioso raffinato nei giardini del sapere».

Al contrario, questa miniera di conoscenza, di ricerca, di passione – ben più, dunque, di un “manuale” nell’accezione consueta –, si apre con tre capitoli di Giovanni Greco che illustrano (in modo chiaro, rigoroso, ma non pedantesco) proprio la suddivisione, la classificazione e la tassonomia delle sedi, delle istituzioni e delle fonti da cui la ricerca storica deve ricavare il suo

indispensabile nutrimento.

E, nel centenario carducciano, si potrebbe rinnovare proprio il richiamo, che in *Critica ed arte* lo scudiero dei classici rivolgeva ai giovani, a varcare le soglie tacite ed opache delle biblioteche e degli archivi, ad immergersi nel loro silenzio vasto e remoto, per trarne, rivissuta e rinnovata, la voce del passato; un richiamo, questo di Carducci, che – in sé certo non privo di enfasi, di retorica, di anacronismo – nel serriano e derobertisiano “senso del silenzio”, nella vociana e poi ermetica *religio litterarum* avrebbe dimostrato le sue potenziali vibrazioni e risonanze di modernità nervosa, tesa, sensibilissima.

Questa *modernità* intrisa di passato, tutta innervata e nutrita della coscienza e del ripensamento di un patrimonio millenario, ben si può opporre alla deriva, alla disgregazione, alla deliquescenza di una certa magmatica, informe e ristagnante postmodernità, che galleggia smarrita sull’oceano elettronico e privo di rotte della grande rete, e patisce, non a caso, quello che un pensatore francese ha chiamato *mal d’archive*, cioè l’insofferenza, la nausea, quasi lo sgomento di fronte alle stratificazioni, alle moli, ai *monumenta* di un passato che l’esteriore e transeunte cultura di massa, l’indifferenziata e frenetica “modernità liquida” vorrebbero, più o meno consciamente, cancellare e disperdere, per lasciare libero il campo allo strapotere della loro inesausta fabbrica del vuoto.

Nel quadro di questa postmodernità molle, informe, indistinta (indagata, in questo stesso volume, da Marco Marangoni con acume e sottigliezza), non c’è da meravigliarsi se, come scrive Giovanni Greco, «le istituzioni politiche sono state capaci di presidiare il nulla», e una politica «senza dignità, senza intelligenza, senza radici culturali» si è ridotta – altro risvolto, questo, in fondo, della «barbarie dello specialismo» di cui si diceva – «a pura tecnica del potere» (p. 69). È solo riscoprendo la cultura e la storia che ci si potrà salvare e redimere dal malaffare imperante e strafottente.

In quest’ottica, pur se in modo indiretto, pur se entro i limiti e con i mezzi che le sono propri, e senza alienarsi, senza uscire da sé, senza divenire, dunque, passivo strumento ideologico, la ricerca storica e culturale può ancora rivestire ed adempiere, in senso lato, un ruolo civile e sociale.

Per poter tentare ancora di svolgere questa sua nobile

funzione, la storia – che pure, come la hegeliana «nottola di Minerva», «inizia il suo volo sul far del crepuscolo», che pure non può preconizzare, orientare e guidare gli eventi, ma solo illuminarli opacamente *a posteriori*, non tanto per giudicarli, quanto, al più, per inverarli e renderne ragione – non può che, per citare ancora Marrou, cercare di ricalcare, aderendovi ed immedesimandovisi, «le pèlerinage, triomphal et douloureux, de l'humanité à travers le temps» (p. 227), il faticoso e contrastato cammino dell'uomo sull'arduo crinale di storia e metastoria, tempo ed eternità, *evento* ed *avvento*, protendendosi a sua volta, insieme col divenire storico che essa stessa segue e interpreta, verso il tempo salvifico in cui, forse, «Dio asciugherà le lacrime su ogni volto». Solo così, pur con tutti i possibili sforzi di comprensione e di interpretazione integralmente mondane, condotte con metodi e strumenti esclusivamente umani, la storia, intesa sia come accadimento che come interpretazione, potrà «attraversare senza bestemmia, e insieme senza disperazione, la prova del tempo».

Né si tratta di giustificazionismo, di resa, di rinuncia, di acritica accettazione dell'esistente; piuttosto, di umile senso del limite, dell'inesplicabile, dell'ignoto, del *mysterium iniquitatis*, insomma di quel tragico «mistero di contraddizioni» che è, secondo Manzoni, la storia. Si tratta, insomma, di riconoscere che il «rovescio della storia», l'impenetrabile *noúmenon* che si cela dietro la superficie (la «spoglia versicolore», diceva Hegel) degli eventi, non possono essere integralmente ricondotti e ridotti ad un unico, definitivo e rigido protocollo metodologico, che arroghi a sé una assoluta ed incontestabile “oggettività”. In tal senso, potrà valere per ogni vero e onesto *humanista* la definizione che dava di sé Giancarlo Mazzacurati, presentandosi, in un'intervista del '90, come «un miscredente coatto, un eretico involontario», fatalmente condotto dalla sua intima natura a rigettare ogni metodo rigido, asettico, protocollare, che comportasse la «rinuncia a qualsiasi prospettiva teorica, a qualsiasi domanda sugli statuti del conoscere, del rappresentare attraverso il linguaggio».

In quest'ottica, non è casuale che tutto il volume – dalle pagine dense e simpatetiche di Maurizio Clementi sulla «poesia della visione», tesa all'ascolto dell'ignoto e dell'invisibile, di Gibran, a quelle dottissime di Davide Monda sul neoplatonismo di Marsilio Ficino e su quello, materiato di idealizzazioni letterarie e

di stilizzazioni petrarchesche, che pervade l'ancora troppo mal noto *Platone in Italia* di Vincenzo Cuoco – sia percorso da una viva e sincera tensione etica, che trascende le angustie dello specialismo, del tecnicismo, della microstoria, per tracciare ed abbracciare una visione globale e nobilitante dell'uomo e del pensiero, che forse oggi più che mai necessitano di essere autenticamente, e senza unilateralismi ideologici, “liberati”, di essere redenti e disalienati, di essere sciolti dai vincoli e dalle zavorre del materialismo nelle sue diverse forme.

D'altro canto, come mostra il lavoro di studiosi quanto mai diversi per orientamenti, scelte, campi d'indagine, da Huizinga a Panofsky, da Canfora ad Ariès, il *testo* (figurativo, musicale, letterario, filosofico), il *tessuto* e l'intreccio di segni, idee, tracce, evocazioni, ben lungi dall'essere solo soggettiva, distante, stilizzata astrazione dalla realtà e dalla vita, è invero fonte storica preziosa, se non privilegiata, e tale da sollecitare in sommo grado le facoltà critiche ed interpretative dell'ermeneuta, mostrando in maniera emblematica quella “parzialità”, quell'*intenzionalità* che è insita in tutte le testimonianze e le voci del passato e del presente, quella volontà – più o meno precisa e consapevole – che tutte le epoche e tutti i contesti hanno di dare di sé, agli occhi dei posteri, una data immagine e una determinata rappresentazione. Proprio nello scoprire, nel disvelare i contenuti latenti di quell'“intenzionalità” risiede – ben oltre l'automatismo dialettico di una fredda e dogmatica “critica delle ideologie” – la forma più alta e più istruttiva della “critica delle fonti”.

Davvero fortunata, sia detto per inciso, e in certo modo illuminante, la concomitanza di questo libro con la miscellanea *Da Magistero a Scienze della Formazione* (a cura di F. Frabboni *et alii*, Bologna, Clueb, 2006), imponente ritratto a più voci di un'istituzione e di un progetto culturali solo apparentemente subalterni ed umbratili, e in realtà ricchi di fermenti, di fervori, di intense sperimentazioni metodologiche ed ermeneutiche, dalla pedagogia problematica, esistenziale, fenomenologica di Giovanni Maria Bertin, intellettuale e studioso dai vastissimi interessi e dal respiro ampio e ricettivo, a Enzo Melandri, con i suoi memorabili studi, anch'essi di ispirazione fenomenologica, intorno all'analogia nelle sue varie implicazioni artistiche, ontologiche, conoscitive, per arrivare al grande magistero di Ezio Raimondi, che raccoglieva la lezione storica, filologica, erudita (ma non

disgiunta da un gusto gozzaniano, estetizzante nel senso più alto, della parola letteraria afferrata nel suo valore espressivo, evocativo, musicale, nella sua patina di remoto e d'antico) di Calcaterra e la coniugava con quella della *Stilkritik*, del *New Criticism*, dell'ermeneutica, della critica simbolica ed archetipica, indotto – come egli stesso ricorda – dalla fondamentale constatazione che «l'analisi stilistica non si riduceva a un problema di forme», e non poteva dunque risolversi nella meccanica ed esatta applicazione di procedure omologate e standardizzate, a portare «la storia delle idee [...] dentro la letteratura» (p. 472), abbattendo certe barriere specialistiche e metodologiche, e anzi bruciando, consumando ed oltrepassando (come ha osservato Bàrberi Squarotti nella *Poesia e la cultura italiana del dopoguerra*) ogni metodo nell'ansiosa e sempre insoddisfatta ricerca di una piena adesione alla specificità dei testi e, nel contempo, ai contesti storici e ideologici in cui essi si calano.

Un metodo, questo, che – come ricorda, riecheggiando il Gadda della *Meditazione milanese*, Renzo Cremante nel volume appena citato – immerge poi l'opera «in una cerchia sempre più vasta di relazioni» – «dal centro al cerchio, e poi dal cerchio al centro», per esprimere dantescammente l'essenza del “circolo ermeneutico” –, in un modo che può far pensare ad una simbolistica *critique d'analogie*, ad una baudelairiana *critique poétique*, o ad una serriana e vociana religione delle lettere e del leggere ripensate, però, alla luce di metodologie più moderne e rigorose, e sottratte, nei limiti dell'umano, alle tentazioni del soggettivismo, dell'arbitrio, delle mere ragioni di gusto.

Tornando a noi, come osserva Davide Monda sulle orme di Cassirer l'«incomparabile gioia» e la «libertà vera» – forse, a ben vedere, la sola autentica e pura libertà interiore che la stagione del “tardo capitalismo” ancora ci conceda, e non possa sottrarci – che ci derivano dalla lettura, dallo studio, dall'interpretazione, e che possiamo tentare (entro certi limiti, e non senza difficoltà) di trasmettere attraverso la divulgazione e l'insegnamento, presuppongono però da parte nostra «uno sforzo infaticabile e severo», una «ascesi interpretativa», una «abnegazione [...] ermeneutica», un autentico «senso del sacrificio» (p. 389).

«Res severa» – diceva un antico – «verum gaudium»: dobbiamo tornare a convincerci, senza retorica, che i piaceri e le

gioie più autentici, profondi, duraturi, dimorano nell'intelletto e nell'anima, e traggono alimento da un assiduo *studium*, che è, ad un tempo, passione, amore, dedizione, impegno – insomma qualcosa di simile alla heideggeriana *Cura*.

Michelstaedter, poco tempo prima di togliersi la vita, nelle pagine conclusive della *Persuasione e la retorica* dipingeva il quadro lacero e desolato di un'istruzione e di una ricerca positivisticamente frazionate – avrebbe detto Eliot – «in miriadi di conoscenze», in un irrelato dedalo di nicchie specialistiche e di tecnicismi privi di respiro, disgregate e disperse in una costellazione di particolarismi minuziosi che faceva perdere all'uomo e all'intellettuale il senso vivo della propria esclusività irriducibile, della propria complessa e sfaccettata unità.

Ebbene, ancor oggi, forse, proprio nel riscoprire, nel ritrovare quella perduta unità, nel ricucire la ferita originaria fra persuasione e retorica, vita e forma, volto e maschera, uomo e metodo – nel recuperare, insomma, un'autenticità di vita e di pensiero adulterata e mistificata dai metodologismi, dagli ideologismi, dalle etichette –, consiste l'autentica missione, se ancora una ne rimane, che accomuna e congiunge l'esperienza della ricerca, dell'interpretazione, dello studio a quella dell'insegnamento, ai suoi livelli più alti come, pur se in minor misura, a quelli più dimessi, abitudinari, burocratizzati.

Si è parlato di abnegazione, impegno, missione. È significativo che il volume contenga, fra il molto altro, un documentato saggio – dovuto ancora alla penna minuziosa e solerte di Sabrina Fattori – su Giovanni Falcone. «Accumulare dati, informazioni, fatti fino a quando la testa scoppia»: questo, a parere del Giudice, era il presupposto di ogni seria indagine. E il discorso vale anche per la storia – tanto più che in Omero *histor* è giurista, giudice, testimone.

Non per caso, Emilio Betti annoverava anche la sfera del diritto e della sua applicazione fra gli oggetti di un'ermeneutica non irrigidita in ottuso e protocollare tecnicismo, ma nemmeno abbandonata al cieco arbitrio del puro soggettivismo: un'ermeneutica che fra i suoi canoni contemplava quello della «consonanza», dell'«abnegazione», dell'«umiltà», e che si risolveva nel riconoscimento di un «comune fondo di umanità», nell'immersione in una sorta di corpo mistico, di eterna comunione dei vivi e dei defunti.

Viene in mente Mircea Eliade, che nel *Fragmentarium* definisce lo scavo storiografico come *descensus ad Inferos*, come vertiginosa e soverchiante immersione nel mare fossilizzato e cristallizzato delle tracce e dei resti, dei testi e delle testimonianze. Interpretare significa discendere «nel centro della materia morta», vivere, «indirettamente, l'esperienza della morte».

Senza, ovviamente, che lo sforzo e la dedizione dello storico e dell'interprete possano essere paragonati ad un sacrificio reale, completo, estremo, come quello del Giudice che andò incontro al suo destino già scritto, consapevole di essere, come il fratello spirituale Borsellino, «un cadavere che cammina», è però vero che lo studio e il pensiero sono, platonicamente, *meléte tou thanátou*, *meditatio mortis*, contemplazione della morte: morte in vita, «morire al mondo» per risorgere nella purezza del pensiero, «perdere la propria vita» per ritrovarla più intatta e più vera.

La solitudine intellettuale ed esistenziale dell'uomo di lettere non è diversa dalla “morta vita”, dalla “vivente morte”, dalla «nouvelle mort plus précieuse que la vie» dei neoplatonici, dei simbolisti e degli esteti. In lui, nel suo pensiero brilla il pascoliano astro polare che arde «come solinga lampada di tomba». Come la «casa dei libri» che, nel *Ringraziamento a una ballata di Paul Fort*, accoglie e rinchiude Renato Serra, così anche il quieto romitorio, la cella remota del letterato possono assumere le sembianze gelide e immote del sepolcro. Ma è un sepolcro in cui arde e fuma la fiamma del pensiero e del significato, e dalla cui soglia traspare l'alba tremula di una primavera e di un risveglio.

L'homme de lettres deve, per vivere davvero – non tanto nella memoria e nelle voci, così fallaci e inique, degli uomini, quanto nella luce intemporale ed incorporea della *gloria* intellettuale –, «longuement demeurer en sa chambre» – per citare il Du Bellay della *Deffence* –, e, «comme mort en soi-même, suer et trembler maintes fois».

Diceva Kierkegaard che il vero maestro deve «educare alla disperazione», aiutare a vivere e a pensare la melanconia e l'angoscia che nascono dal senso della finitudine, dall'avvertimento della propria irredenta mortalità. È, forse, il sacrificio vitale e necessario imposto dall'impegno intellettuale che può salvare l'uomo da quello, insensato e avvilito, dello stordimento, della frenesia, della dissipazione, della dissolutezza.

Solo così *Thanatos*, la pulsione di morte, la *libido moriendi*

possono essere mutati e convertiti, paradossalmente, nella radice e nella sorgente di un vivere autentico, reso più essenziale e consapevole. «L'uomo allora – dice ancora Michelstaedter – avrà conosciuto se stesso», con una sorta di *amor fati* sarà divenuto se stesso nel suo essere mortale, nella coscienza storica della sua mortalità, nella lucida e ferma consapevolezza della propria alterità e della propria finitudine; «avrà compiuto l'atto di libertà, avrà agito con persuasione e non patito il proprio bisogno di vivere».

Bibliomanie.it

[1] G. Greco – D. Monda, *Il diritto e il rovescio della storia. Orientamenti di metodologia e didattica delle scienze umane*, Napoli, Liguori, 2006, 712 pp.