

# <<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di  
Lingua, Letteratura e Comunicazione



N. 41 Luglio – Settembre 2017



[compu.unime.it](http://compu.unime.it)

## TITOLO

**<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione**

*Direttore responsabile:* **Luigi Rossi (Università di Messina)**

*Direzione scientifica:* **Luigi Rossi (Università di Messina)**

*Comitato scientifico:* **José Luis Alonso Ponga (Università di Valladolid, Spagna), Raimondo De Capua (già Università di Messina), Iryna Volodymyrivna Dudko (Università Pedagogica Nazionale Dragomanov, Kiev, Ucraina), Maria Teresa Morabito (Università di Messina), Giuseppe Riconda (emerito Università di Torino), Ve-Yin Tee (Università di Nanzan, Giappone), Carlo Violi (già Università di Messina), Vincenzo Cicero (Università di Messina), Giovanni Brandimonte (Università di Messina), Francesco Zanutelli (Università di Messina), Nicola Castrofino (già Università di Messina), Amor Lòpez Jimeno (Universidad de Valladolid), Sergio Severino (Università di Enna - Unikore), Florence Pellegrini (Université Bordeaux Montaigne-MCF en langue et stylistique françaises), Adriana Mabel Porta (docente di Lingua e Letterature Ispano-Americane, Scuola Superiore per Mediatori Linguistici), Nicola Malizia (Università di Enna - Unikore), Massimo Sturiale (Università di Catania – Ragusa)**

*Segreteria Redazione:* **Dott.ssa Angela Mazzeo**

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: [lrossi@unime.it](mailto:lrossi@unime.it)

Sito web: <http://ww2.unime.it/compu> - <http://compu.unime.it>

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: <http://ww2.unime.it/compu> (<http://compu.unime.it>). La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: <http://ww2.unime.it/compu> (<http://compu.unime.it>). Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: [lrossi@unime.it](mailto:lrossi@unime.it). I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della revisione paritaria realizzata tramite la consulenza del Comitato scientifico e di referees anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione dovranno essere redatti rispettando le norme editoriali presenti sul sito web e inviati in formato Word (.doc o .docx), a Luigi Rossi: [lrossi@unime.it](mailto:lrossi@unime.it)

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data 11 maggio 2007

Quarantunesima Edizione: Luglio – Settembre 2017

ISBN ISSN: 2037-609X

*Copertina e Impaginazione:* WebTour - Messina

## INDICE

Annalisa Bonomo –	<i>L'INSEGNAMENTO DELLA LINGUA E DELLA LETTERATURA INGLESE ALLA LUCE DEL CORSO UNIVERSITARIO DI FORMAZIONE E ABILITAZIONE ALLA PROFESSIONE DI DOCENTE (TFA I CICLO).....</i>	<i>3</i>
Simone Borile –	<i>LE DESTRUTTURAZIONE DELL'IDENTITÀ DI GENERE NEI BAMBINI AFGHANI E L'ABUSO CULTURALE IN AFGHANISTAN: IL CASO DEI BAMBINI BACHA BAZIA.....</i>	<i>27</i>
Antonia Cava –	<i>MORFOLOGIE TELEVISIVE. QUEL CHE RESTA DEL PALINSESTO.....</i>	<i>50</i>
Angela Cimato –	<i>LINGUAGGIO, FINITEZZA, LIBERTÀ. L'ERMENEUTICA COME FILOSOFIA PRATICA.....</i>	<i>66</i>
Giovanna Costanzo –	<i>PAVEL FLORENSKIJ: RAGIONE VIVENTE E UNITÀ DIALETTICA.....</i>	<i>83</i>
Silvia Cristofori –	<i>RICCHEZZE DELL'OSCURITÀ. L'ECONOMIA OCCULTA DELLA PROSPERITÀ PENTECOSTALE.....</i>	<i>107</i>
Angela Di Benedetto –	<i>MAURICE BEAUBOURG CHRONIQUEUR DELLA “FRANCE LIBRE”.....</i>	<i>134</i>
Elisabetta Di Giovanni –	<i>IL PLURALISMO RELIGIOSO COME ETICA CIVILE.....</i>	<i>158</i>

Adele Foti –	<i>JACOB VON UEXKÜLL. LA VITA OLTRE IL MECCANICISMO.....</i>	172
Maria Laura Giacobello –	<i>LA PASSIONE DI PENSARE. (ANCORA SU HANNAH ARENDT).....</i>	191
Lucia Guerrisi –	<i>JUNG E PAULI – SINCRONICITÀ A CONFRONTO.....</i>	212
Raffaele Zago –	<i>CROSS-LINGUISTIC DIMENSIONS OF COMPARABILITY IN FILM DIALOGUE.....</i>	250
Massimo Laganà –	<i>FORME DELL'INGLESE SEMPLIFICATO.IL «GLOBISH» DI JEAN-PAUL NERRIÈRE.....</i>	275

**Annalisa Bonomo**

**L'INSEGNAMENTO DELLA LINGUA E DELLA LETTERATURA  
INGLESE ALLA LUCE DEL CORSO UNIVERSITARIO DI FORMAZIONE  
E ABILITAZIONE ALLA PROFESSIONE DI DOCENTE (TFA I CICLO)**

**ABSTRACT.** Ogni sapere necessita di articolazione piuttosto che di elementi disgiunti accumulati all'insegna della quantità. Allo stesso modo, l'insegnamento di discipline linguistiche alle prese con una crescente eterogeneità delle relazioni internazionali si trova a dover ripensare la propria progettazione alla luce del paradigma interculturale di cui l'inglese è, oggi, il principale protagonista. Simili considerazioni si radicano con forza all'interno di un'idea di apprendimento e insegnamento che sia 'complessa per dirla con uno dei riformatori del pensiero educativo qual è Edgar Morin (2000). All'insegna di tale considerazioni si è articolato il corso universitario di formazione e abilitazione alla professione di docente (TFA I ciclo) relativo alla classe A346 tenutosi all'università Kore di Enna nell'anno accademico 2012-2013 e di cui il presente contributo riporta alcuni tra i risultati raggiunti.

**ABSTRACT.** All the fields of knowledge need articulation rather than separation and quantity. Similarly, teaching languages copes with the increasing heterogeneity of international relations asking for new programmes which involve intercultural demands. English plays one of the most important roles of such a 'complex' view of teaching and learning, to quote Edgar Morin (2000) and his reform of education and thinking. The increasing spread of English in different domains encompasses the role

of English teachers and their motivation. Such a debate has been the starting point of the teacher training course held at Enna “Kore University” during the academic year 2012-2013, whose results are here reported and discussed.

### **Considerazioni preliminari**

L'attuale paradigma interculturale alla base dell'interazione tra lingue e culture diverse rappresenta un'avvincente sfida anche in ambito educativo, investendo il campo dell'insegnamento/apprendimento linguistico dalla scuola primaria all'università. Ne consegue una didattica disciplinare legata all'insegnamento delle lingue e delle letterature straniere come chiave di lettura della modernità. Il perché risiede, con ogni certezza, nella delicata fase di maturazione intellettuale, morale e civile degli apprendenti, alle prese con una maggiore eterogeneità delle relazioni internazionali e con una lingua, l'inglese in questo caso, principale protagonista della comunicazione transnazionale.

Simili considerazioni si radicano con forza all'interno di un'idea di insegnamento che sia 'complessa'. Per dirla con Morin, infatti, ogni sapere necessita di articolazione piuttosto che di elementi disgiunti accumulati all'insegna della quantità. La prima ed ultima finalità dell'insegnamento, sembrerebbe, quindi, confermare la

prospettiva di Montaigne che già nei suoi *Saggi* sosteneva fosse «meglio una testa ben fatta che una testa ben piena»<sup>1</sup>.

Scrivo Morin,

Cosa significa “una testa ben piena” è chiaro: è una testa nella quale il sapere è accumulato, ammassato e non dispone di un principio di selezione e di organizzazione che gli dia senso. Una “testa ben fatta” significa che invece di accumulare il sapere è molto più importante disporre allo stesso tempo di un’attitudine generale a porre e a trattare i problemi e di principi organizzatori che permettano di collegare i saperi e di dare loro senso (Morin 2000, p. 15).

Il paradigma moriniano trova un’adeguata applicazione anche in relazione all’insegnamento delle discipline linguistiche, capaci di spaziare dalla lingua strettamente intesa, alle tematiche relative alla civiltà delle lingue studiate e all’ancora più ampio campo della letteratura, elementi che solo insieme restituiscono una sintesi perfetta dell’ormai noto binomio ‘lingua-cultura’.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> In relazione al pensiero di Montaigne si veda il saggio *Dell’educazione dei fanciulli. A Madama Diane de Foix, Contessa di Gurson*, in Michel de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, cap. XXVI, libro primo, pp. 261-322.

<sup>2</sup> Per un’interessante applicazione del concetto di “lingua-cultura” si rimanda a G. Serragiotto, *Le lingue straniere nella scuola*, UTET, Torino 2004.

## **L'insegnamento della lingua inglese.**

La ridefinizione di nuove strategie didattiche in grado di inquadrare l'insegnamento della lingua inglese all'interno della sua veloce evoluzione in moltissimi ambiti, solleva un dibattito molto acceso. Ciò che pare certo, però, è che occorra incentrare l'attenzione di docenti e discenti sulla progettazione e sviluppo di 'competenze' che condensino un uso effettivo della lingua e delineino i contorni di un parlante consapevole anche della dimensione socio-culturale dei diversi sistemi linguistici.

In altre parole, l'elaborazione di ogni 'progetto didattico' – sulla scorta del pensiero di Baldacci (Baldacci 2005) e secondo Castoldi, contemplerebbe

da un lato il costrutto di "competenza", che precisa i traguardi formativi che vogliono essere sviluppati attraverso l'esperienza formativa; dall'altro il costrutto di una "situazione problema", che sintetizza il punto di partenza e il punto di arrivo del percorso didattico e lo qualifica come un percorso strutturato di soluzione condivisa di un problema dotato di senso per gli attori coinvolti (Castoldi 2009, p. 109).

Allo stesso modo, rimane delicata la relazione tra il concetto di *abilities* e lo sviluppo di ulteriori *skills*. Il problema è innanzitutto lessicale, trattandosi di due termini molto spesso usati in maniera interscambiabile; esso diventa, invece, sostanziale nel momento in cui svela un interessante interspazio d'azione per ogni insegnante, ovvero il passaggio dalle capacità individuali allo sviluppo di competenze sviluppatesi a seguito di un consapevole processo cognitivo. Quindi, se da un lato il concetto di *skills* condensa quello di *abilities*, dall'altro deve essere definito come



*goal-oriented*, segnando il passo di gran parte delle programmazioni in ambito linguistico che muovono dalla consapevolezza grammaticale sino alle più ampie applicazioni del concetto di ‘cultura’ linguisticamente intesa.

Assumendo la prospettiva anglofona come parametro di riferimento e tenuto conto della veloce trasformazione e diffusione mondiale della lingua inglese nelle sue varianti EFL (*English as a Foreign Language*), ELF (*English as a Lingua Franca*), ESL (*English as a Second Language*), EIL (*English as an International Language*), le nozioni di *language learning* e *language teaching* acquisiscono una prospettiva più ampia che in passato, parallelamente ai concetti di *lifelong and lifewide learning*. Come diretta conseguenza di ciò, e secondo Accorsi, il concetto di ‘apprendimenti’ ha guadagnato dagli anni novanta un’accezione piuttosto variegata, includendo,

con una distinzione forse anche troppo puntigliosa, apprendimenti acquisiti nei contesti *formali*, strutturati ed organizzati per erogare percorsi esplicitamente progettati per l’apprendimento (quali scuola, formazione professionale, università), in contesti *non formali* o semistrutturati (es. viaggi di studio, stage), nei quali l’apprendimento risiede nell’intenzionalità della persona, ed in contesti *informali* (attività lavorative, volontariato, tempo libero, ecc.) dove l’apprendimento non è intenzionale, ma fortuito o casuale (Accorsi 2013, p. 21).

L’apprendimento linguistico è, in realtà, il prodotto della relazione di tutti e tre i contesti di cui sopra, creando uno spazio inclusivo all’interno del quale il parlante è in grado di sperimentare le prime differenziazioni di contesto, attuare i principali processi linguistici e verificare il nuovo prodotto comunicativo.

Per tale ragione, la formazione dei futuri insegnanti di scuola secondaria dovrebbe ruotare intorno allo sviluppo di strategie inclusive in classe, mirando alla gestione di

un sistema di *assessment* integrato che monitori tanto il ruolo dello studente quanto quello del suo insegnante. Secondo Brooks, due sarebbero le facce della valutazione in ambito scolastico; da una parte, «to enhance or inhibit meaningful learning» (Brooks 2002, p. 11); dall'altra, «the assessment can be both a tool for teaching and a straitjacket restricting it» (Brooks 2001, p.11).

Si tratta, quindi, di caratterizzare l'ambiente educativo come *culturally and grammatically responsive*, in linea con gli standard internazionali TESOL (*Teachers of English to Speakers of Other Languages*) e con i *performance levels* che ne scandiscono l'ormai nota struttura (*Starting, Emerging, Developing, Expanding, Bridging*).

I docenti si trovano, così, al centro di una sfida che impone loro la gestione di uno spazio d'apprendimento nel quale gli ELLs (*English Language Learners*) possano superare lo stadio di esoticità della lingua straniera con la quale sono chiamati a interfacciarsi. Proprio la percezione della differenza linguistica sarà articolata in quelli che Colombo definisce «stages of cognitive development, learning styles, current level of skill attainment in different content areas, and English language proficiency» (Colombo 2012, p.15); tutti elementi, questi, che consentono la costruzione di schemi d'insegnamento differenziati e *student-centered*, grazie ai quali lo studente rimane il protagonista del proprio apprendimento. Scrive Colombo, «A differentiated classroom does not provide individualized instruction; rather, all students learn the same concepts, yet assessments, instruction materials, and, at times,

specific content vary in accordance with students' learning styles, strengths, needs, and English language proficiency» (Colombo 2012, pp.18-19).

Diretta conseguenza di un'offerta 'comprensibile' (parafrasando Krashen), sarà la necessità di stabilire quale ruolo spetti agli errori nell'apprendimento linguistico e quanto essi siano fonte inesauribile della nuova conoscenza. Proprio su tale ossimoro si fondava già nel 1905 l'ormai nota affermazione di Ernst Mach, il quale sosteneva che la conoscenza e l'errore avessero la stessa origine<sup>3</sup>. Pur risultando da diverse variabili (tra cui il mezzo d'espressione, il livello fonologico, morfosintattico, la riformulazione dei contenuti alla padronanza di *discourse levels*)<sup>4</sup> la categoria dell'errore è, infatti, l'unica a condensare tutti i momenti dell'apprendimento linguistico, così come descritti dal *Common European Framework of Reference for Languages*, ovvero,

- *Types of task*, e.g. simulations, roleplay, classroom interaction, etc.
- *Goals*, e.g. the group-based learning goals in relation to the differing, less predictable goals of participants;
- *Input*, e.g. instructions, materials, etc. selected or produced by teachers and/or learners;
- *Outcomes*, e.g. output artefacts such as texts, summaries, tables, presentations, etc. and learning outcomes such as improved competences, awareness, insights, strategies, experience in decision-making and negotiation, etc;
- *Activities*, e.g. cognitive/affective, physical/reflective, group/pair/individual, processes: receptive and productive;
- *Roles*, e.g. the roles of participants both in the tasks themselves and in task planning and management;

---

<sup>3</sup> Si veda E. Mach, *Knowledge and Error*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1905.

<sup>4</sup> Per un'analisi dell'errore in ambito linguistico si rimanda per intero all'opera di C. James, *Errors in Language Learning and Use: Exploring Error Analysis* (1998), Routledge, New York 2013.

- *Monitoring and evaluation* of the relative success of the task conceived and as carried out using such criteria as relevance, difficulty expectations and constraints, and appropriateness.<sup>5</sup>

Nel passaggio dalle teorie post-chomskiane dell'errore all'applicazione di un approccio maggiormente socio-cognitivo che lo riguarda, viene fuori una seconda sfida lessicale relativa, questa volta, ai concetti di *errors* e *mistakes*, anch'essi spesso usati in maniera interscambiabile ma la cui differenza è rilevante nei processi di *monitoring* and *testing* degli studenti.

Assumendo come funzionale la classificazione in *interlingual* e *intralingual errors*,<sup>6</sup> e muovendo dall'opera di Corder degli anni sessanta che introdusse l'interessante distinzione tra *error* e *mistake*, è, infatti, possibile gestire l'errore dell'apprendente promuovendo simultaneamente la percezione e l'autocorrezione dello stesso. Scrivono Allwright e Bailey,

He (Corder) uses the term *error* to refer to regular patterns in the learner's speech which consistently differ from the target language model. The regularity of such patterns reveals the learners' underlying competence – the system of rules that governs his speech. In contrast, he uses the term *mistake* to refer to memory lapses, slips of the tongue and other instances of performance errors, as the term is used in analysis of first language data. Second language learners can often correct their own mistakes, but the errors they make, from this perspective, are part of their current system of interlanguage rules and hence are not recognizable (to the learners themselves) as “wrong”(Allwright, Bailey 1991, pp. 91-92).

---

<sup>5</sup> *Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment*, Council of Europe, Modern Language Division, Cambridge University Press, Strasbourg 2001, p. 55.

<sup>6</sup> Per usare la definizione di Gass, “Interlingual errors are those that can be attributed to the NL (i.e. they involve cross- linguistic comparisons), intralingual errors are those that are due to the language being learned, independent of the NL”, in S.M. Gass, *Second Language Acquisition: An Introductory Course*, Routledge, New York 2013, p. 92.

Lo spostamento di prospettiva dell'errore come prodotto 'sistematico' dell'interferenza interlinguistica all'errore come esperienza 'strategica' nel processo d'apprendimento linguistico spiega il perché, oggi, siano sempre più numerose le voci a favore della necessità che l'errore si espliciti con chiarezza.

La domanda è, quindi, quali abilità sono chiamate a mettere in campo i futuri docenti in tal senso? Come regolare l'ancora contagiosa *red pen syndrome*? E cosa dovrebbe aggiungersi ai più tradizionali percorsi formativi e abilitanti degli insegnanti di lingua inglese?

Secondo Trappes-Lomax e Ferguson, tutto ruoterebbe intorno ad una nuova consapevolezza della professione d'insegnante e ad un apprendimento basato sul fare (quindi un *learning by doing*) e sul *know how and why* piuttosto che sul *know that*. Per tali ragioni occupano una posizione di rilievo le seguenti metodologie didattiche:

- a) *interactive lecture*,
- b) *cooperative learning*,
- c) *scaffolding*,
- d) *arts and crafts*,
- e) *guest speakers*,
- f) *visual aids*,
- g) *group discussions*,
- h) *role playing*,
- i) *experiments*,
- j) *problem-based learning*,
- k) *cooperative learning*,
- l) *field-based learning*.

All'interno dello spazio-classe si impone, quindi, l'uso effettivo dell'inglese, dalla sua 'fisicità' fonetica ad un lessico in cui predominano *collocations*, *phrasal verbs*, *fixed expressions* oltre che un buon numero di *bound morphemes* (flessivi e

derivazionali). La struttura modulare di una programmazione didattica, articolata in *teaching/didactic units* (siano esse specificamente mirate all'apprendimento di strutture linguistico-grammaticali, o all'osservazione di istituzioni, usi, costumi, letterature, o tradizioni inglesi) dovrà, quindi, garantire la coesistenza dinamica tra *overview, inventory or background, presentation of new experiences, motivation, summarisation, drills, review, organization, and evaluation*.<sup>7</sup>

## L'insegnamento della letteratura inglese

L'insegnamento della lingua e della letteratura sono profondamente legati. Ma discutere di come sia meglio insegnare la letteratura inglese oggi, significa provare a rispondere ad alcune domande dalle quali muovono metodi e prospettive educative specifiche: possiamo e dobbiamo ancora parlare di *English literature* o sarebbe più opportuno porre l'attenzione degli studenti sin dalla scuola secondaria sul concetto di *literatures in English*? È possibile non tener conto delle produzioni letterarie di quei paesi in cui l'inglese non è la prima ma la seconda lingua o una lingua straniera? E ancora, come gestire la crescente interdisciplinarietà degli studi letterari? Qual è il

---

<sup>7</sup> Per un'approfondita analisi di ciascun componente si rimanda a, M. Ediger, D. Bhaskara Rao, B.S. Venkata Dutt, *Teaching English Successfully* (2003), Discovery Publishing House, New Delhi 2007, pp. 117 ss.

ruolo dei media nella loro produzione e diffusione? Che peso occorre concedergli in ambito strettamente scolastico?

L'insegnamento della letteratura può, infatti, costituire l'apice dell'esperienza di ogni insegnamento linguistico poiché, come sostiene Shantha Naik, «it provides learners with a wide range of individual, lexical, or syntactic items. [...] Moreover literature can be useful in the language learning process owing to the personal involvement it fosters in the reader. Once the student reads a literary text, he begins to inhabit the text» (Shantha Naik 2011, pp. 6-7).

Far sì che gli studenti riescano ad 'abitare' un testo, significa, dunque, comprendere la forza globale della letteratura e il suo potenziale nella ridefinizione dei futuri cittadini del mondo. Se il rigore disciplinare non è messo in discussione e con esso l'insegnamento di tutti gli strumenti su cui la letteratura si fonda (dalla metrica alla stilistica, dal concetto di canone alla ridefinizione dello stesso, dai generi letterari ai principali modelli di critica letteraria ed analisi dei testi), occorre riconoscere un interessante cambiamento di rotta rispetto ai primissimi dettami pedagogici legati all'insegnamento della letteratura, come riportato da Chambers e Gregory:

Throughout the latter part of the nineteenth century and much of the twentieth century, students in literature classes were still taught as if their job was to "get it right", if not tenses and inflection then interpretations and meanings. The right interpretations and meanings came not from student thought, inquiry or questioning, and certainly not from student "opinion", which most teachers until recently (and some still, if truth be told) viewed in quotation marks, but from the instructor. "Right opinion" was what the teacher thought. (Chambers, Gregory 2006, p.11).

Creare una connessione tra le moderne generazioni di studenti e un sonetto quale *My mistress' eyes are nothing like the sun* di Shakespeare o mettere in relazione la scuola 2.0 con il pellegrinaggio di Chaucer, la poesia metafisica di Donne, la 'virtù' di Richardson o la fantasia sovversiva di Swift (solo per citarne alcuni), richiede la capacità di distinguere tra ciò che è importante a priori e ciò che può risultare più stimolante per i propri studenti.

Occorre, dunque, mirare alla crescita personale e intellettuale dei più giovani tenendo conto delle loro capacità di entrare in relazione con le più comuni esperienze umane che animano tutte le letterature mondiali. Lo studio di letterature 'altre' rispetto a quella di provenienza richiede, quindi un'ottica decentrata, la quale, in risposta alle esigenze multiculturali e interculturali del mondo contemporaneo, ponga l'attenzione sul potere transnazionale della letteratura e – nello specifico – a quelli che Chambers e Gregory definiscono «the existential issues created by universal facts of human socialbility» (Chambers, Gregory 2006, p. 21), ovvero,

- *companionship*
- *familiar relations*
- *moral criteria*
- *views about the origins and meaning of life*
- *views about death*
- *views about religion*
- *experience of art*
- *stories* (Chambers, Gregory 2006, p. 22).

Uno studio letterario così inteso, dinamico e diretto ad una fascia d'età complessa qual è quella degli adolescenti, può mirare all'assunzione di prospettive multiple e dal



sapore interculturale da parte dei più giovani e nei riguardi di protagonisti, storie, e drammi di ieri, di oggi e di domani. Elementi, questi, che devono aver voce nella caratterizzazione di curricula letterari capaci di assumere diverse forme, pur tenendo conto che,

the method of organization you choose should be a principled and intentional choice that affects your goals. If you want to expose your students to great works of literature, the chronological, author study and genre approach might be the best way to accomplish that goal. If you want to have great discussions about timeless themes or topical issues, a more thematic or topical approach would be more appropriate. Of course, many of these goals overlap, which is why you will probably find yourself synthesizing a variety of approaches as you plan your instruction (Beach *et al.* 2013, p. 42).

I modelli cui attingere possono essere diversi e lo stesso riguarda la selezione di strategie interpretative che possono tener conto oggi più che mai di una serie di strumenti e ausili tecnologici capaci di sovrastimolare la ricezione del messaggio linguistico. Tra tutti, *selecting discussion tools, paired reading, reading workshops or independent reading, split group reading, whole class reading, creating context* (Beach *et al.* 2013, p. 50 ss).

Rimangono diversi i riferimenti teorici che agiscono sulla progettazione didattica; tra tutti, quelli che negli ultimi cinquant'anni hanno esercitato maggiore influenza si confermano di certo: *transmission theory/text-centered theory, student-centered theory, socio-cultural theory* (Beach *et al.* 2013, pp. 4-6).

Il primo modello teorico prefigura l'attività d'apprendimento come finalizzata alla trasmissione d'informazioni provenienti dall'insegnante e dirette agli studenti, intesi come «empty vessels dutifully waiting to be filled» (Beach *et al.* 2013, p.4).

In altre parole, sono gli elementi strutturali del testo e l'insegnante stessa/o a svolgere il ruolo di protagonisti dell'esperienza didattica, a fronte di una trasmissione di conoscenza che si muoverebbe sui binari della ricezione passiva.

È il secondo modello, il così detto *student-centered*, a ribaltare tale subordinazione tra docente e discente dando vita ad un nuovo processo d'apprendimento che stabilisca la centralità assoluta dello studente, in favore di una maggiore motivazione nei riguardi della materia studiata ma senza tener sufficientemente conto della componente sociale dell'apprendimento che, è, invece, linfa vitale dello stesso. La maggiore rilevanza concessa agli studenti, incoraggiati dal docente ad esternare le proprie considerazioni e a compiere scelte di studio autonome, non sembra, infatti, del tutto sufficiente alla creazione di quella *Zona di Sviluppo Prossimale* di vygotskyana memoria che considererebbe, invece, l'esperienza dell'apprendimento come un'importante occasione socioculturale nella quale l'intervento del singolo non può prescindere dall'aiuto di altri.

Lavorando per una posizione sintetica tra la potenziata centralità dell'apprendente, il ruolo di 'facilitatore' degli insegnati, e l'importanza di un *cooperative learning* che consenta agli apprendenti di riconoscersi 'comunità' nell'esperienza della lingua inglese, l'insegnamento della letteratura – nelle programmazioni e negli indirizzi ove essa è contemplata – fa della lingua la chiave d'accesso a 'brandelli d'esperienza umana' in attesa di essere interpretati.

Da qui l'incontestabile importanza della lettura e della comprensione di testi reali, (sia in termini di *close-reading* che di *think-aloud*<sup>8</sup>) da sempre punto di partenza e/o di arrivo di un'esperienza didattica che ritrova nella letteratura uno strumento privilegiato nella conoscenza del proprio mondo in relazione a quello degli altri.<sup>9</sup>

**Tirocinio Formativo Attivo (TFA) per la classe A346: l'esperienza di un laboratorio-pedagogico didattico, i risultati attesi e l'articolazione della struttura modulare.**

Nell'ambito del percorso formativo dei futuri insegnanti (TFA I Ciclo) di lingua e letteratura inglese, relativamente alla classe A346, svoltosi presso l'Università di Enna "Kore" nell'anno accademico 2012-2013, un gruppo di 9 tirocinanti ha partecipato attivamente ad un laboratorio pedagogico-didattico da me coordinato e dedicato al ruolo della donna dalla società vittoriana sino ai nostri giorni, intitolato *Shaking gender stereotypes: the women's role from the Victorian Age to the present day*. Tale esperienza laboratoriale ha fatto da completamento agli incontri

---

<sup>8</sup>Il *think-aloud method* solleva ancora oggi pareri contrastanti. Scrive Heine, «Some learners verbalize after only some minutes of training uninterruptedly and obviously without any cognitive effort, while others need a long training phase, and never reach a degree of fluency in their verbalizations», L. Heine, *Problem Solving in a Foreign Language*, Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin/New York 2010, p. 162.

<sup>9</sup> Sull'importanza della lettura di veda, D. J. Sumara, *Why Reading Literature in School Still Matters: Imagination, Interpretation, Insight*, Lawrence Erlbaum, Mahwah, NJ 2002.

specificatamente dedicati alla didattica disciplinare durante la quale tutte le questioni teorico-metodologiche discusse nel presente articolo sono state affrontate.

All'insegna dell'evoluzione dell'ottica pluridisciplinare che già mira a superare la netta divisione tra discipline pur «senza intaccare la loro struttura logica e senza mescolare le specifiche metodologie e modalità di indagine» (Tessaro 2002, p. 86), il laboratorio è stato articolato secondo il paradigma interdisciplinare che promuove e sostiene l'interazione tra discipline differenti anche in riferimento alle rispettive metodologie, strumenti e finalità di ricerca. La collegialità degli approcci proposti ha, perciò, consentito ai tirocinanti una presa di distanza dall'atteggiamento eccessivamente disciplinarista ancora tipico della scuola secondaria sia di primo che di secondo grado.

La tematica 'femminile' è stata affrontata sia da un punto di vista squisitamente linguistico-letterario che strettamente sociale. Le diverse rappresentazioni della donna a partire dalla letteratura vittoriana sino all'età contemporanea sono state distribuite seguendo una struttura modulare. Quest'ultima, ha richiesto lo sviluppo di diverse unità didattiche, ciascuna delle quali rivolta a diverse letture della macrotematica proposta, sviluppando, nello specifico, una selezione di testi, la creazione di esercizi, e la programmazione di attività laboratoriali.

L'exkursus proposto dalla classe ha preso avvio dal saggio *A Vindication of the Rights of Women* (1792), dell'antesignana del femminismo Mary Wollstonecraft, per passare, poi, all'analisi di altre importanti figure femminili quali *Jane Eyre* di

Charlotte Bronte, *Dorothea* e *Celia* di George Eliot, *Carmilla* di Sheridan Le Fanu, *Hester Prynne* di Nathaniel Hawthorne, *Mary Poppins* di Pamela Lyndon Travers, Florence Nightingale, Margaret Thatcher e Cindy Sherman, fotografa americana famosa per i suoi *self-portraits* marcatamente concettuali.

La realizzazione del modulo (22 lezioni in 41 ore) ha riportato in dettaglio tutti gli elementi essenziali per una buona riuscita in ambito scolastico, dai prerequisiti richiesti ai materiali proposti (lavagna interattiva, *handouts*, internet, *dvd players*, dizionari e piattaforme e-learning); dalle finalità generali agli obiettivi specifici (linguistici, letterari e culturali). Queste le componenti della programmazione proposta:

- a. *Rationale*
- b. *The school of reference (e.g. Liceo linguistico)*
- c. *The target (e.g. 5th class)*
- d. *Pre-requisites (linguistic competence/literary competence)*
- e. *Tools*
- f. *General aims*
- g. *Language aims*
- h. *Specific objectives*
- i. *Cultural objectives*
- j. *Knowledge/ competences related to the four skills (listening, reading, writing, speaking)*
- k. *Methodology*
- l. *Testing and assessment (e.g. assessment scale for writing, etc.)*
- m. *Number of lessons*
- n. *Lesson plan and timing for each topic.*

Il progetto ha, quindi, immaginato la classe quinta di un liceo scientifico come target di riferimento. Ciascuna attività è stata introdotta dallo specifico riferimento alla metodologia usata (il più delle volte *student-centred* e contestualizzata) e dalle modalità di *examination and assessment* con le quali il lavoro degli ipotetici studenti

sarebbe stato monitorato e valutato. I parametri valutativi proposti sono stati il prodotto dell'adeguamento delle tradizionali *assessment scales for writing and speaking*, correntemente utilizzate dal circuito *Cambridge English*<sup>10</sup>, a un sistema di valutazione scolastico che preveda l'attribuzione di una votazione che vada da un minimo di 3/4 punti a un massimo di 9/10. Fondamentali, dunque, la verifica delle competenze lessicali degli studenti, del corretto uso della grammatica, dell'adeguata strutturazione del pensiero e del raggiungimento dell'obiettivo comunicativo proposto, nel caso delle produzioni scritte. Allo stesso modo, nodali si sono rivelati per la valutazione della produzione orale, un lessico appropriato sia in termini di padronanza di un discreto numero di termini che in riferimento al registro da usare nei diversi contesti comunicativi, il livello di pronuncia al riparo da eccessive influenze della prima lingua sulla produzione in lingua straniera e la capacità di articolare idee in riferimento al contenuto proposto.

L'articolazione di ciascuna unità (otto in totale) ha tenuto conto di uno specifico *lesson plan* e di un *timing* di riferimento preciso (ex: *Warm up: 10 minutes; Reading: 15 minutes; Speaking: 15 minutes; Vocabulary: 5 minutes; Listening: 15 minutes*).

A titolo esemplificativo, si prendano in considerazione le prime due lezioni create in laboratorio e dedicate a Mary Wollstonecraft e al ruolo della donna nel corso del

---

<sup>10</sup> In riferimento ai parametri di valutazione delle performance orali e di scrittura adoperati dal sistema di certificazione *Cambridge English Language Assessment* si rimanda al sito: [www.cambridgeenglish.org](http://www.cambridgeenglish.org)

diciottesimo secolo. Queste le attività proposte alla classe in relazione agli obiettivi specifici da raggiungere:

- a) un'attività di *Reading Comprehension* mirata alla comprensione e all'analisi del testo proposto (l'introduzione e un estratto del secondo capitolo di *A Vindication*) con particolare attenzione al registro usato, all'attualità del messaggio femminista, alle relazioni uomo-donna descritte dalla scrittrice e alle capacità di sintesi del messaggio proposto agli studenti.
- b) Alla comprensione del testo è stata collegata l'attività di *Speaking* mirata a contestualizzare il messaggio secondo la propria idea di 'ruoli' e 'generi' nella società contemporanea paragonata a quella delineata dalla Wollstoncraft. A tal fine, gli strumenti adoperati per innescare il dibattito sull'argomento sono stati un esercizio di *group work and discussion with classmates* e un utile esercizio di *vocabulary* basato sul valore denotativo e connotativo dei termini chiave presenti nell'estratto analizzato (ex. *indignation, annoyance, faculty, talent, congenial, loving, condescend, humiliate*, ecc.).
- c) A completamento del percorso proposto, un'attività di *Listening Comprehension* basata su uno *short movie about Mary Wollestonecraft's argument for the education of Women* seguito da un esercizio di *fill in the*

*gaps*; per finire, una serie di esercizi dedicati al *creative writing* a seguito di un *pair work* durante il quale gli studenti avrebbero dovuto procurare diverse tipologie di testate giornalistiche all'interno delle quali fosse possibile rintracciare immagini, parole o interi articoli intenti a descrivere la donna in “a lesser, weak or subjugated position”.

### **Considerazioni conclusive**

Insegnare e apprendere la lingua inglese rappresenta, dunque, oggi più che mai una sfida complessa e disporre di una ricca ed articolata programmazione non è sempre garanzia di successo. La creazione di una comunità linguistica nuova diventa l'obiettivo ultimo della progettazione educativa, all'interno della quale l'esposizione alla lingua reale consenta la ricezione di *input* comprensibili che, per dirla con Krashen, favoriscano la creazione di *output* e *performance* linguistici governati dai bisogni della comunicazione e non solo dalla ricerca della forma; ciò, consentirà agli studenti di trarne immediato beneficio, anche in riferimento all'uso delle nuove tecnologie disponibili in classe (LIM, piattaforme Moodle, CD/DVD, dizionari elettronici, *subtitled/dubbed movies*, e più in generale tutti i siti web oggi a disposizione della classe in tempo reale) su cui l'inglese domina in maniera incontrastata.



Allo stesso modo, diverse possono essere le motivazioni che spingono alla professione dell'insegnante. Come notano Goodwyn e Branson,

Beginning teachers will bring some formal knowledge, gained through study, and a great deal of more informal knowledge gained through life experience; for example, time spent in other forms of employment will provide specific skills, but equally it will provide experience of the linguistic and social context of work, which is an excellent material for teaching. [...] Finally, all trainees are expected to demonstrate that they can help pupils learn from out-of-school settings and extra-curricular activities. In English this can be a very enjoyable part of the job (Goodwin, Branson 2013, p. 14).

Ne viene fuori un puzzle carico di responsabilità civile che ritrova nella lingua inglese uno spazio franco di confronto tra tessuti linguistici e culturali spesso ancora molto lontani tra loro.

## BIBLIOGRAFIA

Accorsi M.G. (2013), *Insegnare le competenze. La nuova didattica nell'istruzione secondaria*, Santangelo di Romagna, Maggioli.

Allwright D., Bailey K.M. (1991), *Focus on Language Classroom*, Cambridge, Cambridge University Press.

Baldacci M. (2015), *Unità di apprendimento e programmazione*, Napoli, Tecnodid.

Beach R., Appleman D., Hynds S., Wilhem J. (2013), *Teaching Literature to Adolescents*, New York, Routledge.

Brooks V.(2002), *Assessment In Secondary Schools*, Buckingham, Open University Press.

Castoldi M., *Progettare per competenze*, in Malizia G., Cikatelli S. (a cura di) (2009), “Verso la scuola delle competenze”, pp.109-122, Roma, Armando.

Chambers E., Gregory M. (2006), *Teaching and Learning English Literature*, London, Sage.

Colombo M. (2012), *Teaching English Language Learners*, London, Sage Publications.

*Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment*, (2001), Council of Europe, Modern Language Division, Strasbourg, Cambridge University Press.

Cummins J. (2000), *Language, Power, and Pedagogy: Bilingual Children in the Crossfire*, Clevedon, Multilingual Matters.

Ediger M., Bhaskara Rao D, Venkata Dutt B.S. (2003), *Teaching English Successfully*, New Delhi, Discovery Publishing House.

Gass S.M. (2013), *Second Language Acquisition: An Introductory Course*, New York, Routledge.

Goodwyn A., Branson J. (a cura di) (2013), *Teaching English: Handbook for Primary and Secondary School Teachers*, London/NY, Routledge.

Heine L. (2010), *Problem Solving in a Foreign Language*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter.

James C. ([1998] 2013), *Errors in Language Learning and Use: Exploring Error Analysis*, New York, Routledge.

Mach E. (1905), *Knowledge and Error*, Dordrecht, Reidel Publishing Company.

Morin E. (2000), *La testa ben fatta*, Milano, Raffaello Cortina.

Serragiotto G. (2004), *Le lingue straniere nella scuola*, Torino, UTET.

Shantha Naik N. (2011), *Teaching English Language Through Literature*, New Delhi, Sarup Book Publishers PVT.

Sumara D.J. (2002), *Why Reading Literature in School Still Matters: Imagination, Interpretation, Insight*, Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum.

Tessaro F. (2002), *Metodologia e didattica nell'insegnamento secondario*, Roma, Armando Editore.

Trappes-Lomax H.R., Ferguson G. (a cura di) (2001), *Language in Language Teacher Education*, Amsterdam, John Benjamins

**Simone Borile**

**LE DESTRUTTURAZIONE DELL'IDENTITÀ DI GENERE NEI BAMBINI  
AFGHANI E L'ABUSO CULTURALE IN AFGHANISTAN: IL CASO DEI  
BAMBINI *BACHA BAZI***

**ABSTRACT.** Il presente lavoro si pone come obiettivo l'analisi socio antropologica della condizione dei bambini afghani, ceduti, quali oggetti di scambio, alle *élites* di potere e di controllo. Una tradizione che sopravvive ma che richiama a due principali riflessioni: la violenza culturale e l'aspetto iniziatico dell'abuso sessuale. Una violenza, quindi, legittimata da una collettività attraverso la quale si struttura ciclicamente un rapporto di scambio, di subordinazione e di ordine sociale. Una consuetudine che troverebbe nella violenza sui bambini una mimetica e silenziosa accettazione volta a mantenere una coesione sociale all'interno dei già difficili equilibri sociali. Una tradizione che legittima l'utilizzo di bambini quale strumento di piacere e di intrattenimento nelle cerimonie più importanti relegandoli a un ruolo di danzatori sinuosi e oggetti sessuali, la cui condizione però rimarrà immutata e pericolosamente, nelle età matura, destinata ciclicamente a ripetersi. L'identità dei soggetti viene completamente destrutturata e il loro destino inevitabilmente segnato.

Parole chiave: Cultura, tradizione, norma, violenza e diritti

**RESUME.** El presente trabajo persigue el objetivo de analizar social y antropológicamente la condición de los niños afganos, entregados, como mercancías, a las *élites* de poder y de control. Se trata de una tradición que sobrevive, pero que

suscita dos reflexiones principales: la violencia cultural y el aspecto iniciático del abuso sexual. Por lo tanto, una violencia legitimada por una colectividad a través de la cual se estructura cíclicamente una relación de intercambio, de subordinación y de orden social. Una costumbre, pues, que encontraría en la violencia ejercida en los niños una aceptación solapada y silenciosa, destinada a mantener una cierta cohesión social dentro de los ya difíciles equilibrios sociales existentes. Una tradición que justifica el uso de los niños como instrumento de placer y de entretenimiento en las ceremonias más importantes, destinándolos al papel de danzadores sinuosos /*insinuantes* y objetos sexuales cuya condición, sin embargo, permanecerá peligrosamente inalterada en la edad madura, destinada a repetirse constantemente. La identidad de estos sujetos queda totalmente desestructurada y su destino, inevitablemente marcado.

Palabras clave: cultura, tradición, norma, violencia y derecho

Alcune pratiche e usanze contengono in sé il seme della violenza: una violenza strutturata e normata da una tradizione e da una prassi consolidata, accettata dalla collettività in cui l'azione perniziosa viene giustificata all'interno di un quadro normativo e valoriale tale da renderla legittima e quindi opportunamente necessaria<sup>1</sup>.

Una violenza culturale, quella che riguarda i ragazzini afgani (di circa otto anni), che la tradizione pone come strumenti e oggetti di piacere e di compravendita

---

<sup>1</sup>Nel nostro caso, funzionale per l'accrescimento dello status sociale di cittadino benestante.

all'interno di un tessuto sociale e valoriale in cui il bambino (povero) diviene mera merce di scambio<sup>2</sup> per usi e piaceri di famiglie benestanti. Essi rappresentano, quindi, un simbolo di benessere per la famiglia acquirente, da esibire anche durante le feste private importanti.

Una violenza destrutturante nella costruzione identitaria del bambino. Un soggetto debole, i cui legami famigliari, già compromessi e poco edificanti, costretto dunque ad abbandonare le sue origini per essere ceduto a una classe privilegiata che lo trasformerà, alla luce e agli occhi della comunità, in un bambino oggetto, dalle movenze e attitudini riconducibili a una figura efebica e femminile<sup>3</sup>. Tale riconfigurazione di ruolo di genere nei confronti dei bambini afgani, attribuisce una duplice responsabilità e ricaduta: la prima, quella destrutturante nei confronti dell'identità di genere del fanciullo (furto di identità); la seconda, quella a carattere parafiliaco-sessuale, in quanto il bambino diviene oggetto sessuale degli adulti<sup>4</sup>. Un oggetto sessuale ben chiaro e tradizionalmente accettato, il cui destino viene consciamente condiviso all'atto della compravendita sia dal gruppo genitoriale che da quello societario.

---

<sup>2</sup> Un bambino può essere venduto fino a decine di migliaia di dollari.

<sup>3</sup> Paradossalmente, il regime talebano, contrario alla pratica sessuale su minore, aveva cercato di porre fine a questa tradizione.

<sup>4</sup> In Afghanistan la pedofilia e lo stupro sono severamente puniti, ma viene diffusamente praticata e spesso tollerata, come nel caso dei *bacha-bazi*. Hayatullah Amiri, capo della Commissione Indipendente per i Diritti Umani dell'Afghanistan (AIHRC), ha sollecitato presso il Parlamento Afgano l'approvazione di una legge per la prevenzione di questa piaga sociale. Tuttavia, ad oggi, sebbene la Commissione avesse notato nel 2016 un crescente aumento di *bacha-bazi*, nulla da un punto di vista legislativo è stato fatto.

Nasce quindi una tradizione<sup>5</sup>, fonte di inevitabili polemiche e accuse, in cui il più forte agisce violentemente, psicologicamente, e sessualmente sul debole, il tutto attraverso un silenzio-assenso normato da anni di violenze. In antropologia giuridica<sup>6</sup>, anche il diritto può configurarsi come «Documento antropologico» (Holmes, 1881) in quanto presente anche in culture differenti tali da consentire la giustificazione e stratificazione diversa nei vari contesti sociali individuando specifiche pratiche denominate ‘Habitus Giuridici’. Le norme culturali sono regole che normano dei comportamenti, attraverso le quali l’uomo immagina la sua realtà (Geertz, 1988), producendo convinzioni di quello che sia giusto e quello ingiusto. Le istituzioni propongono delle procedure con effetti giuridici, trasformando, di fatto, secondo il pensiero del Novecento, quanto ritenuto immaginario in linguaggio proprio della decisione, traducendo in tal senso una realtà continuamente soggetta a percezioni soggettive che si tramutano in linguaggi giuridici e trasformativi. Se sia ingiusto o giusto, se sia una norma o un diritto, rimangono concetti sicuramente considerati inalienabili e invariabili nel tempo ma storicamente determinanti e localizzati culturalmente. La norma è, quindi, un esercizio interculturale in quanto il diritto non è solo un mero elenco di azioni possibiliste, ma contiene in sé principi e valori di conoscenze locali (Geertz, 1988). Gli studiosi del Novecento hanno posto

---

<sup>5</sup> La condizione dei ‘Bambini Danzanti’ fu portata alla luce nel 2010 dal giornalista Najibullah Quraishi, nel documentario “The Dancing Boy of Afghanistan”.

<sup>6</sup> La nascita dell’antropologia giuridica è ricondotta alla pubblicazione di “Crime and Customs” (Malinowsky, 1926).



l'attenzione non tanto sull'esistenza di un diritto nelle città primitive e rurali, ma piuttosto sull'utilizzo di categorie occidentali nella lettura e nell'interpretazione dei vari diritti, mettendo in discussione l'universalità del diritto in senso lato (Hoebel, 1977). Tale rischio di estendere concetti giuridici universali (matrimonio e divorzio) attraverso categorie occidentali, di derivazione del diritto romano, diventa un processo quasi impossibile da realizzarsi (Rouland, 1992). L'errore fu sollevato da Herskovitz (1947), il quale invitava la Commissione delle Nazioni Unite a non affermare diritti concepiti «esclusivamente nei termini dei valori prevalenti dell'Europa Occidentale e dell'America». L'individuo sviluppa, secondo Herskovitz, la propria personalità attraverso la propria cultura.

In questo senso, è rilevante distinguere tra diritto e costume. Quest'ultimo connotato ha una dimensione prevalentemente orale, sul piano del tramandato e divulgato, nel contesto di norme giuridiche consuetudinarie; Malinowsky cercò di distinguerlo dalle norme giuridiche (1972:56), evidenziando come, nel costume, alcune norme siano provenienti dalla nascita mentre, in ambito giuridico, rileva una genesi legata inizialmente dalle tradizioni, ma con posizioni afferenti a obblighi vincolanti, chiamate successivamente con il termine 'diritto primitivo'.

Quando si parla oggi di costume, ci si riferisce al diritto consuetudinario che trova legittimazione in descrizioni etnografiche (Burke, 2011). Le esperienze degli anni cinquanta consentirono di apportare testimonianze di consuetudini incarnate nel costume: un ruolo di collante tra le norme precedenti e la necessità di legittimare una

presunta autonomia di nuovi stati rispetto a quelli del governo coloniale. La consuetudine è quindi il risultato, l'espressione di un diritto, che andrebbe collocato anteriormente a quello ufficiale; una derivazione, quindi, ma capace di interferire nel diritto stesso (Assier - Andrieu, 2000). Non un diritto visto come un costume rafforzato dai tribunali (Gluckman, 1977), ma una forma di legittimazione confermata dai tribunali locali.

Bohannan (1965:37), però, ritenne che tra diritto e consuetudine vi sarebbe una doppia istituzionalizzazione: il costume gode di una componente di giustiziabilità, e quindi andrebbe ripreso e reinterpretato da alcune norme giuridiche in forza di questo elemento. È la norma giuridica che stabilisce le usanze sociali e consuetudinarie; un potere, una facoltà, che il costume non avrebbe. È, di conseguenza, la nascita o, meglio, un processo di rigenerazione, di re-istituzionalizzante, di *essence of law*.

Sacco (2007) riconosce nella consuetudine un elemento senza alcun intervento di giuristi o legislatori e le attribuisce non tanto una legittimazione da parte del diritto ufficiale, ma piuttosto la vede come una forma specifica del diritto molto fluida, dinamica, scevra da condizionamenti giuridici ufficiali, lontana da autorità il cui dominio risulta essere presente nelle aree più centralizzate.

Una norma sociale che può diventare senza dubbio giuridica che consente e autorizza il soggetto o i soggetti ad agire anche violentemente e con esercizio della forza fisica in quanto comportamenti socialmente accettati, riconosciuti e privilegiati. Potremmo

quasi orientare il nostro ragionamento dando ragione a Hoebel (1973), individuando nella norma e nella consuetudine una visione funzionalista di un diritto rudimentale, e non limitandola a una visione evoluzionista secondo cui le norme tenderebbero a sopravvivere dalle antiche culture.

Tuttavia, la presenza di un'autorità consente a un gruppo, legittimandolo, di accettarne le proprie condizioni (*Obligatio*); un'interferenza che declina, in un confine labile e poco chiaro, il vincolo da parte dei soggetti a rispettarlo e il diritto di questi a compierlo. Non ultimo, il diritto sorveglia e controlla le azioni sociali limitandole e approvando solo quelle necessarie all'ordine sociale, e sviluppando in taluni soggetti una teoria del consenso in cui le pratiche giuridiche verrebbero intessute e fuse con quelle culturali e sociali (Vanderlinden, 2000).

Nel diritto ufficiale convergono vari diritti: quello religioso e quello consuetudinario, nella misura in cui, però, le autorità tendono a riconoscerli (Chiba, 2000). Tuttavia, permangono diritti non ufficiali che sono espressioni di valori adottati da un gruppo, da una collettività, postulando l'esistenza di una convivenza di diversi pluralismi giuridici dominanti: molti di questi sono discordanti, e spesso contrastanti (Griffith, 2001); la presenza di regole diverse sotto il cappello protettivo della normativa statale (Griffith, 1986) sostiene, di fatto, un'autonomia parziale delle consuetudini, in quanto avallata dall'egida statale.

I soggetti che vivono all'interno di determinate aree e spazi sociali, però, tendono a perseguire e a sostenere interessi che collettivamente ritengono e classificano come un bene comune, identificandosi in essi. L'individuo, quindi, si riposiziona in un asse normativo verso il quale ritiene di agire, anche attraverso la mobilitazione sociale, con piena consapevolezza di diritto: un diritto non più consuetudinario ma costituzionale, inderogabile, corretto e giusto.

La violenza e lo scambio di bambini in Afghanistan, al di fuori della dialettica giuridica, può acquisire così una dimensione antropologica su due traiettorie: una iniziatica, l'altra a modo di vendetta. Partiremo proprio da quest'ultima. La vendetta, antropologicamente, è una forma di controllo sociale. Essa mantiene l'ordine, un obbligo per conservare l'onore del gruppo e della casta. Un'azione violenta, che viene istituzionalmente regolamentata da una solidarietà collettiva (Brown, 1933). Il principio, quindi, di salvaguardare la solidarietà di due gruppi, innesca meccanismi ritorsivi, quasi riconducibili a dinamiche primitive (Pospisil, 1968). Essere legittimati a esercitare violenza su bambini può essere visto quasi come un ponte tra due caste, tra due gruppi attraverso i quali si sancisce un legame di subordinazione, solidarietà ed equilibrio sociale. Tuttavia, l'esercizio della violenza ha un elemento significativo: il tempo. È un'azione che dura, una violenza quasi non più equilibrante tra i due mondi, ma strutturata, che si ripete, dalla quale è impossibile uscire. Un'azione violenta, che si rinnova ciclicamente, una catena che non si spezza. Una forma di azione che viene rivendicata, affermata, in cui il sistema punitivo statale può

rappresentare delle debolezze (Hoebel 1954). La violenza sui bambini è una dinamica conflittuale che si realizza tra due gruppi, di solito equivalenti, che potrebbe acquisire le connotazioni di un'organizzazione del potere politico, di un'anarchia organizzata (Pritchard, 1975), in cui la violenza, intesa come forma di ritorsione nel gruppo più svantaggiato, possa collocare socialmente il gruppo sottomesso in un livello incapace di espandersi ma di rimanere segregato e sottomesso. È l'arginazione di un gruppo sociale, in quanto afferente a un lignaggio inferiore. È una forma di violenza che non viene punita, ma che articola un ordine sociale. Un rapporto violento di inimicizie, scontri, ma anche di alleanze. Nasce un paradigma di bilanciamento dell'ordine sociale. Le regole consuetudinarie, quelle appunto sulla violenza dei bambini, producono sicuramente conflitti, ma anche coesione sociale. È una violenza ostile continuativa perpetrata da vincoli di lealtà tra i gruppi: lo scambio di denaro in cambio della cessione del proprio figlio. Un'impostazione, quella dell'uso della violenza, funzionalista: processi distruttivi ma coesivi. Questa tipologia di violenza si incentra su di uno scambio basato su presupposti di reciprocità e di solidarietà. Una violenza strutturata sotto un controllo sociale, con funzione di contenimento. È proprio nel principio di solidarietà collettiva che si sviluppa questo atteggiamento vendicatorio punitivo violento nei confronti dei bambini. È un'azione che mira a proteggere il gruppo, la casta, con uno scambio preciso e accettato dalle parti sociali (Teoria dello scambio, Verdier, 1980). Una violenza, quindi, che gode di approvazione, di un mimetismo e di una capacità autorigenerante. Affinché il ciclo

continui a ripetersi, è importante che le condizioni sopravvivano e, di conseguenza, il potere centrale deve garantire la presenza e l'identità dei due gruppi, vigilando e mantenendo il rispettivo posizionamento sociale ed economico.

Tuttavia, la violenza quale strumento di bilanciamento sociale non è l'unico aspetto antropologico su cui soffermarsi. L'aspetto dell'abuso, quasi istituzionalizzato o quanto meno conosciuto tra le istituzioni e la popolazione, ha in sé il seme di un processo iniziatico. Il contatto con il minore di sesso maschile, attraverso il quale l'uomo (non la donna) imprime nel corpo del bimbo un marchio indelebile (sessuale e psicologico), fa scaturire una dimensione simbolica, iniziatica, di un processo di rapporto abusante e abusato ciclico e perdurante nel tempo. Il bambino acquisisce un ruolo, una nuova identità: quella di oggetto di piacere. Un posizionamento che lo mette nelle condizioni di non potersi sottrarsi e di plasmare la propria identità a favore di uomini adulti performando condotte volte al soddisfacimento del piacere estetico, coreutico e sessuale. Un atto sessuale in giovane età che li consacra e li posiziona in una condizione nuova, un nuovo status, con obblighi e doveri. Un ruolo dal quale è impossibile sottrarsi, neanche a conclusione del ciclo di permanenza all'interno degli ambienti del proprio padrone. Con l'atto sessuale si sancisce un legame, indissolubile, che confina il bambino a un ruolo, culturalmente accettato, sia per modalità sia per estensione. La gerarchia e i processi di subordinazione vengono suggellati e il destino del fanciullo viene trascritto e perseguito fino alla conclusione della propria adolescenza. Un modo di agire, quindi, che pone il fanciullo nel

condizionamento a precetti comportamentali e abiti sessuali verso i quali non può sottrarsi. L'uomo adulto ha rapporti personali con un minore di sesso maschile ma che, proprio in quanto infante, è educato da uno stile comportamentale sinuoso e femminile, tale da far scaturire in loro un sentimento di non colpevolezza né di auto accusazione di omosessualità. L'abuso viene attuato a danno di una figura quasi androgina, non sessualmente formata, e mascherata da movenze e abitudini prettamente riconducibili al mondo femminile. Una trasformazione, una destrutturazione dell'identità di genere, che tenderebbe a scagionare dall'accusa di omosessualità uomini potenti sui quali è stato costruito un sistema di valori e di supremazia culturale maschilista e intollerante.

La condizione dei bambini afgani sembra segnata. Il 59 per cento di quelli che vivono in Afghanistan, le cui aspettative di vita spesso non superano i quaranta anni di età, crescono con pesanti menomazioni fisiche e/o mentali, soprattutto a causa delle condizioni alimentari, alla miseria e alla violenza strutturale in cui la popolazione è costretta a vivere. Le statistiche sui bambini afgani sono impietose: il 25 per cento muore prima di raggiungere i cinque anni di età, il 59 per cento cresce con qualche menomazione fisica e/o mentale, e in età adolescenziale i bambini sono vittime costanti di violenze fisiche, torture e stupri. Anche la guerra<sup>7</sup> ha sicuramente

---

<sup>7</sup> Secondo la Missione delle Nazioni Unite di Assistenza in Afghanistan (UNAMA), nel 2016 vi sono state 11500 vittime civili (3498 morti e 7920 feriti) pari ad un aumento del 3 per cento rispetto all'anno precedente. I minori coinvolti nei conflitti sono circa 1000 e i feriti 2589, con un incremento del 24 per cento rispetto agli anni precedenti.

aggravato la condizione dei bambini, se si pensa che i talebani utilizzano quelli di età inferiore ai tre anni come scudi umani, collocandoli nelle prime linee delle sparatorie. Coloro i quali, invece, sono orfani di genitori morti durante i combattimenti, vengono portati all'interno degli orfanatrofi e, spesso, adottati per commercio di traffico di organi. Gli orfanatrofi in Afghanistan sono sprovvisti di strutture adeguate dal punto di vista igienico sanitario e non hanno luoghi ricreativi oppure scolastici.

I bambini che vivono in famiglia, circa un milione secondo i dati UNICEF, lavorano ogni giorno come mendicanti, muratori, minatori e coltivatori nei campi, abbandonando quindi ogni percorso scolastico.<sup>8</sup>

In Afghanistan, se un genitore compie un reato, può anche scegliere di mandare in carcere il figlio o donare alla parte lesa una figlia<sup>9</sup>, di qualsiasi età, quale compenso alla vittima. Da qui, il matrimonio combinato che imporrebbe alla bambina rapporti sessuali con tutti i membri maschili della nuova famiglia.

Il caso dei bambini *bacha-bazi*, che significa 'i bambini per gioco' o 'bambini danzanti', è uscito alle cronache dalla denuncia del Capitano americano Dan Quinn<sup>10</sup> dopo che sarebbe intervenuto a difendere un bambino legato con catene a un letto per essere seviziato da una milizia afghana. Gli fu ordinato di non intromettersi, in

---

<sup>8</sup> In Afghanistan, tre quarti della popolazione è analfabeta.

<sup>9</sup> Le bambine si sposano generalmente prima dei 16 anni di età.

<sup>10</sup> Le forze americane hanno reclutato le milizie afgane come supporto per contrastare l'avanzata talebana. Abbandonato l'esercito, il comandante Dan Quinn ha denunciato le violenze perpetrate a danno dei minori, giustificate dai generali quali tradizioni culturali.



quanto l'evento fu considerato dai superiori come facente parte della cultura locale. Un fatto, quanto accaduto, comune al terribile destino di numerosi bambini afgani, di umili origini, culturalmente oggetto di abusi da parte dei loro acquirenti.

Per i comandanti militari e i membri delle classi d'*élite* afgane<sup>11</sup> (i quali godono di totale impunità), possedere un proprio *harem* di bambini rappresenta non solo uno status sociale elevato, ma anche un evidente segno di potere e influenza. Trattasi, quindi, di una tradizione consolidata e che riguarda principalmente le regioni settentrionali dell'Afghanistan, in cui la forma di sfruttamento e violenza dei bambini si radica durante il tempo dell'occupazione sovietica, in cui i *Mujaheddin* trascorrevano lunghi periodi lontano dalle mogli e in compagnia di bambini soldato, obbligandoli ad avere rapporti sessuali, di fronte ai quali, opporsi, significava essere uccisi. Tale condizione di violenze pone i minori, una volta ottenuta la libertà per via dell'età matura, nelle condizioni di non poter denunciare l'abuso, in quanto verrebbero condannati dai capi villaggio del reato di omosessualità, e quindi puniti con la morte.

Molti di questi bambini, oltre ad essere convertiti in concubine, vengono anche utilizzati come bambini soldato impiegati nelle azioni suicide. Un caso fra tutti: nel 2015 un giovane sedicenne è stato fermato dalle milizie afgane prima che si facesse

---

<sup>11</sup> Si tratta di maschi di etnia pashtun nel sud e tagiki nel nord.

esplodere; il ragazzo ha raccontato che era stato violentato da quattro comandanti talebani per poi essere portato nel distretto di polizia di Kabul per farsi esplodere.

Il caporale dei Marines Gregory Buckley Junior, durante una telefonata al padre avrebbe dichiarato di essere profondamente turbato per le urla provenienti dai bambini a causa delle violenze sessuali commesse dai loro alleati afgani, durante la notte. L'ordine tassativo era quello di non intervenire. Secondo il portavoce USA Brian Tribus, non sussisterebbe alcun obbligo da parte del personale militare USA a intervenire, in quanto la questione riguarderebbe la giustizia locale e, quindi, non ci sarebbe alcun obbligo di denuncia<sup>12</sup>.

Molti adolescenti, però, vivono all'interno delle basi americane e il sospetto è che anche tra gli alleati si sia consumato qualche crimine. Il comandante della polizia afghana Sarwar Jan, quando si trasferì all'interno della base americana, portò con sé alcuni ragazzini adolescenti, ufficialmente impiegati in lavori domestici, definiti *Tea boys*, ma chiaramente utilizzati e sfruttati come schiavi sessuali.

Un destino, il loro, molto triste, in quanto i minori oltre a vivere il dramma della separazione genitoriale, diventano proprietà privata dei loro padroni con un ruolo specifico: intrattenere ospiti in cerimonie ed essere abusati anche da conoscenti e dalla cerchia di amici del proprietario. Gli adulti mercenari, oltre a comprarli, li

---

<sup>12</sup> Tuttavia, secondo fonti del Military Times, il Pentagono avrebbe deciso di aprire un'inchiesta in seguito alle denunce di diversi episodi di violenza sessuale nei confronti dei bambini. L'inchiesta accerterà se i militari USA hanno mantenuto un atteggiamento tale da scoraggiare le truppe dal denunciare gli abusi. Le accuse sarebbero emerse dopo un'inchiesta apparsa sul New York Times, nel settembre del 2015.

mantengono economicamente. Il vincolo è di tipo sessuale e psicologico, nonché legato alla pratica della danza nelle cerimonie private. Il danzatore interpreta il suo ruolo come una figura androgina, abbellito da ornamenti, bracciali e campanelle ai polsi e alle caviglie, con movenze delicate e ambigue. Una costruzione personologica che consente la costruzione di un nuovo io, funzionale al piacere sessuale e all'intrattenimento degli adulti<sup>13</sup>. Un profilo identitario che struttura una personalità con profonde ricadute psicologico-comportamentali, con profondo cambio di personalità. I ragazzi-danzatori all'età di diciotto anni vengono "rilasciati", anche se etichettati quali strumenti di piacere e di divertimento. Il loro passato li costringe, molto spesso, a continuare questo ruolo e alla riproduzione di modelli comportamentali simili con altri bambini. Inoltre i giovani, raggiunti la maggiore età, non tendono ad accusare e/o a denunciare i loro aguzzini, poiché, paradossalmente, verrebbero accusati del reato di omosessualità. Queste forme di comportamento deviante collidono con la legge afghana che condanna duramente sia il commercio di minori sia lo sfruttamento, la prostituzione e la pedofilia. Tuttavia, queste pratiche vengono perpetrate e tacitamente accolte in quanto prodotti culturali di una tradizione che sopravvive e si alimenta nelle forme più brutali. Una tradizione protetta dallo scudo secolare di questo paese, dominato dalla cultura rurale *pashtun*. Un patrimonio culturale violento ma accettato culturalmente, un'azione condivisa, normata dalla collettività che non denuncia soprusi e violenze in quanto facente parte della una

---

<sup>13</sup> Secondo le leggi afghane, la pornografia adulta è reato, ma non quella infantile.

storia di un paese in cui i poveri rimangono tali: vessati e abusati dai ricchi. Una violenza congenita che si tramanda e che si arricchisce nel suo perpetrarsi, fronte al quale sia la legge sia le milizie americane nulla possono fare. Più volte le milizie americane hanno sottolineato l'impotenza di fronte a certe violenze culturalmente strutturate sul territorio afgano, denunce di fronte alle quali si discute con non poche perplessità, vista la prospettiva di liberare questa terra dall'influenza talebana per consegnarla a una classe dirigente che si rende protagonista di crimini efferati.

L'abuso dei minori avverrebbe seguendo uno schema preciso a seguito della danza del giovane adolescente, alla cui conclusione è previsto il *rapto* sessuale. L'adolescenza di questi soggetti è, quindi, una lenta e inesorabile decostruzione della loro identità. L'abuso è divenuto non solo piacere sessuale ma simbolo di prestigio e di uno status sociale<sup>14</sup>. Potersi permettere di possedere dei bambini significa godere di un'evidente disponibilità economica, di un potere riconosciuto che difficilmente può essere osteggiato. Durante l'ascesa dei Talebani, nei primi anni '90, il fenomeno dei *bacha-bazi* divenne un *taboo*, in quanto contrario alle leggi della *sharia*. Pertanto, la sua perpetuazione, durante il dominio talebano, si svolse segretamente. Dopo il 2001, però, con l'ascesa al potere dei *mujaheddin*, l'usanza dei *bacha-bazi* fu nuovamente riportata alla luce, con un'espressione violenta della pedofilia. Molti ragazzi, dal 2001, furono rapiti, stuprati e diventarono oggetto di traffico sessuale.

---

<sup>14</sup> Si ritiene che sia un'usanza perpetrata, oltre che dalle famiglie facoltose, anche da importanti personaggi pubblici e da politici: ministri, capi della polizia, militari.

Molte famiglie, soprattutto quelle con un numero elevato di figli, cedono consensualmente a importanti figure di prestigio della città i propri ragazzini al fine di ottenere benefici, prestigio e ricompense economiche. L'abuso pedofilo e la sodomia vengono quindi accettate dalla comunità e, secondo lo studio "*Pashtun Sexuality*" condotto nel 2009 dal *team* Human Terrain Study, le norme sociali della cultura *pashtun* definiscono la tradizione dei *bacha-bazi* non contraria alle norme islamiche e lontana da comportamenti omosessuali, in quanto se «l'uomo non ama il giovane, l'atto sessuale non è condannabile ed è molto più accettabile uno stupro su di un ragazzo che su di una donna». Si stima che il 50 per cento della popolazione maschile afghana *pashtun* rurale sia stata vittima di abusi e che, in età adulta, le stesse vittime attuino comportamenti a carattere pedofilo, perpetuando il ciclo di abusi.

Tali abusi hanno importanti ripercussioni sui diritti delle donne in Afghanistan: è divenuta quasi un'accezione comune, infatti, ritenere che all'interno della popolazione maschile l'omosessualità sia latente e che «le donne siano per i bambini e i ragazzi per il piacere». Sembrerebbe, nel corso degli anni, di poter affermare che gli uomini afghani abbiano perso la loro attrazione nei confronti del genere opposto, sebbene le loro tradizioni religiose e sociali impongano all'uomo almeno un matrimonio con una o più donne da cui avere vari figli; tali unioni non sono tanto connotate da affezioni sentimentali, quanto, piuttosto, da rapporti costruiti convenzionalmente. Un altro elemento di riflessione è sicuramente il conflitto religioso tra la tradizione musulmana e quella della cultura meridionale *pashtun*

presente nel paese. Si sospetta che i *bacha-bazi* siano in alcuni casi costretti dai talebani a compiere azioni contro le forze di sicurezza e ad infiltrarsi tra i membri Governo Afgghano per operazioni terroristiche. Tale sospetto ha allertato anche le truppe americane e gli alleati NATO, facendo ritenere che la proliferazione e la promozione della pedofilia anziché dell'estremismo possa costituire il male minore. Inoltre, la perdurante presenza nel territorio di questa pratica, potrebbe costituire un elemento di forza d'identità contro la morale occidentale promossa dalle molteplici agenzie filantropiche presenti nel territorio per lo sviluppo dell'Afghanistan nel periodo post-transitino. L'obiettivo è giungere al seguente quesito, dai risvolti banali ma rischiosissimi: perché gli americani e gli alleati stanno morendo e difendendo migliaia di pedofili orgogliosi?

Il fenomeno deve in ogni caso essere analizzato all'interno di un quadro complessivo, composto da tradizioni, cultura e diritti. Formalmente le autorità locali ritengono che suddette pratiche siano illegali, poiché la mozione del 2011 prodotta direttamente dalle Nazioni Unite ha costretto il governo locale a promettere di impegnarsi a proteggere e rinforzare le leggi a tutela dei minori (considerato che il regime talebano è contrario agli atti di pedofilia ma favorevole alla limitazione dei diritti delle donne).

Se da un lato, quindi, l'azione delle agenzie internazionali svolge un importante ruolo nell'estinzione di questa pratica, dall'altro la strategia è quella di dialogo con i rispettivi capi anziani tribali sensibili e aperti alla cultura occidentale, con l'obiettivo di salvaguardare i diritti dei ragazzi adolescenti. Proprio perché le tradizioni tribali

non risultano essere eclissate dalle disposizioni governative, il lavoro da compiere è lungo e tortuoso, soprattutto se a compiere tali gesti sono coinvolte proprio figure di alta posizione amministrativa e governativa. Solo se il governo centrale riuscirà a imporsi o a instaurare un dialogo con le realtà tribali con l'obiettivo di marginalizzare effettivamente gli arcaici e abusivi aspetti della cultura guerriera *pashtun* e *tagika*, allora potrà esserci una reale e concreta speranza anche per l'Afghanistan.

## BIBLIOGRAFIA

Assier-Andrieu L. (2000), *Il tempo e il diritto dell'identità collettiva. Il destino antropologico del concetto di consuetudine*, in Facchi A. E Mittica P. (a cura di), *Concetti e norme teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Milano, Franco Angeli, 15-50.

Baldauf I, (1988), *Die Knabenliebe in Mittelasien: Bačabozlik*. Berlin, Das Arabische Buch, (= Ethnizität und Gesellschaft/Occasional Papers Nr. 17).

Bohannon P.J. (1965), *The Differing Realms of the Law*, in «American Anthropologist, New Series», 67 (6), 33-42.

Burke P. (2011), *Law's anthropology: from ethnography to expert testimony in native title*, Canberra, ANU E Press.

Chiba M. (2000), *Una definizione operativa di cultura giuridica nella prospettiva occidentale e non occidentale*, in A. Facchi e M. Mittica (a cura di) *Concetti e norme. Teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Milano, Franco Angeli, 73-87.

Fisher J-Shay A. (edit.) (2009): *When men dance: choreographing masculinities across borders*. Oxford/ New York, Oxford University Press.



Geertz C.(1988), *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna (ed. or. Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropolology, New York, Basic Books Inc., 1977).

Girard R. (1980), *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, (ed. or. *La violence et le sacré*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1972).

Gluckman M. (1977), *Potere diritto e rituale nelle società tribali*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *Politics, law and ritual in tribal society*, Blackwell, Oxford, 1965).

Hoebel E.A. (1954), *The law of primitive man*, Hard University Press, Cambridge (ed. it. *Il diritto nelle società primitive*, Bologna, Il Mulino, 1973).

Holmes O.W. (1881), *The commom law*, Boston, Little Brown.

Karsch-Haack F., *Die Rolle der Homoerotik im Arabertum – Gesammelte Aufsätze 1921–1928* (= Bibliothek rosa Winkel, Sonderreihe: Wissenschaft; Bd. 3). hrsg. von Sabine Schmidtke; Ferdinand Karsch, MännerschwarmSkript-Verlag, Hamburg 2005.

Pospisil L. (1968), *Feud*, in Sill D.L. (ed)., *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 5, New York, Mcmillan and the Free press, 389-393.

Rouland R., (1992), *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffrè, (ed. or. *Anthropologie Juridique*, Paris , PUF, 1988).

Sacco R. (2007), *Antropologia Giuridica*, Bologna, Il Mulino.

Vanderlinden J. (2000), *Aux côté de Michel Alliot sur la pente savonneuse de la définition des droits*, in É. Le Roy (éds), *Un passeur entre deux mondes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 87-89.

Verdier R. (1980), *Le système vindicatoire*, in Verdier R. et al. (1980-1984), *La Vengeance*, voll. 1-4, Paris, Edition Cujas, vol. 1, 12-42

### **Altre fonti**

"Boys in Afghanistan Sold Into Prostitution, Sexual Slavery", Digital Journal, Nov 20, 2007.

Baccha Baazi – Prostituti bambini afghani: Sotto gli occhi dei soldati occidentali viene praticata una forma silenziosa di abuso sui minori (Florian Flade; Die Welt; 2010-08-27).

"The Dancing Boys of Afghanistan", PBS Frontline TV documentary, April 20, 2010.

Rustam Qobil, The sexually abused dancing boys of Afghanistan, BBC News, 7 settembre 2010.

Jon Boone, Foreign contractors hired Afghan 'dancing boys', WikiLeaks cable reveals, in The Guardian (London), 2 dicembre 2010.

Quraishi, Najibullah Uncovering the world of "bacha bazi" at New York Times April 20, 2010.

Bannerman, Mark The Warlord's Tune: Afghanistan's war on children at Australian Broadcasting Corporation February 22, 2010.

"True Stories: The Dancing Boys of Afghanistan", March 29, 2010.

Brinkley, Joel Afghanistan's dirty little secret at San Francisco Chronicle August 29, 2010

Antonia Cava

## MORFOLOGIE TELEVISIVE. QUEL CHE RESTA DEL PALINSESTO

ABSTRACT. Il saggio si propone di ricostruire l'offerta televisiva italiana – dalle origini alla contemporaneità digitale – utilizzando il mutamento delle forme palinsestuali come chiave di lettura per comprendere l'evoluzione delle narrazioni televisive. Ripercorrendo la storia dell'emittenza televisiva italiana si vedrà come nelle varie fasi il palinsesto - come spazio di battaglia - ha modificato i propri confini passando dalla solidità apparentemente non intaccabile delle origini, alla liquidità del flusso dell'era commerciale fino allo stato gassoso delle visioni televisive contemporanee. Pur ridefinendosi, il palinsesto non perde il suo ruolo di *trait d'union* tra produzione, testualità e consumo. Si vaporizza: in assenza di cornici che delimitino le scelte di pubblici estesi - protagonisti di esperienze mediali mobili, creative e partecipative - il palinsesto si espande indefinitamente divenendo punteggiatura di un consumo poliedrico.

ABSTRACT. The aim of this work is to rebuild the Italian television offer – from the beginning to the contemporary digital era – focusing on the changes of TV programming to understand the evolution of TV narratives. If we look back to the Italian television history, we can see how the schedule – as a battlefield - changed its borders moving from the original soundness to the liquidity of commercial flow till the gaseous state of contemporary TV. The schedule doesn't change its role of *trait d'union* between production, text and consumption. It vaporizes: in the absence of

frames that define the choices of the extended audience – with mobile, creative and participative media experience – the schedule expands itself indefinitely becoming a punctuation of a multisided consumption.

Parole chiave: Palinsesto – Televisione – Pubblici – Mutamento

## 1. Introduzione

Il saggio si propone di ricostruire l’offerta televisiva italiana – dalle origini alla contemporaneità digitale – utilizzando il mutamento delle forme palinsestuali come chiave di lettura per comprendere l’evoluzione delle narrazioni televisive.

Con il termine palinsesto (dal greco *palimpsestos*, “raschiato di nuovo”) i filologi si riferiscono al codice di pergamena su cui, raschiata la prima scrittura, si verga un nuovo testo. Nel linguaggio televisivo s’intende invece la sequenza di tutto ciò che viene trasmesso nell’arco temporale della giornata, della settimana, del mese; contiene i titoli dei programmi, le caratteristiche tecniche, l’orario di messa in onda, la durata<sup>1</sup>. Il palinsesto è un mosaico di contenuti eterogenei che è al centro della grammatica televisiva; uno scacchiere, come vedremo nelle prossime pagine, su cui nel tempo si sono sfidate per la conquista degli ascolti tutte le emittenti che proprio

---

<sup>1</sup> La scelta di questa parola risale alle origini della televisione in Italia, quando i programmi della settimana erano scritti, cancellati, trasformati e riscritti su un grande foglio che circolava tra i vari uffici della Direzione Rai.

attraverso le strategie di programmazione hanno continuamente provato a difendere la propria identità di rete.

Ripercorrendo la storia dell'emittenza televisiva italiana (Piazzoni 2014) vedremo come nelle varie fasi il palinsesto - come spazio di battaglia - ha modificato i propri confini passando dalla solidità apparentemente non intaccabile delle origini, alla liquidità del flusso dell'era commerciale fino allo stato gassoso delle visioni televisive contemporanee.

## **2. La genesi del palinsesto: dal monopolio alla televisione commerciale**

Originariamente il palinsesto della Rai era diverso per ogni giorno della settimana e le abitudini di visione erano strettamente regolate: un ritmo orario implacabile che, per esempio, faceva coincidere il momento della cena con l'edizione serale del telegiornale. La giornata, nel primo periodo paleo televisivo (Eco 1983), iniziava nel pomeriggio e proprio il *prime-time* era il momento più importante della proposta del sistema radiotelevisivo.

Le regole testuali e stilistiche della scrittura dei programmi erano rigide e ben delineate. La programmazione, abbastanza ridotta in termini temporali e protetta dalla dimensione monopolistica, non sviluppava grandi funzioni strategiche, piuttosto teneva in gran conto le funzioni che il servizio pubblico doveva garantire: informare, istruire e divertire (Bourdon 2015; Scaglioni 2016).

Tra la metà degli anni cinquanta e la fine degli anni settanta il palinsesto è stato quindi costruito per appuntamenti forti (il film del lunedì sera, l'informazione del martedì, lo sport del mercoledì, il quiz del giovedì, la prosa del venerdì, il varietà del sabato, lo sceneggiato della domenica) e la pubblicità era limitata ad un solo momento della giornata: il famoso spazio del Carosello<sup>2</sup>.

Il palinsesto da semplice interfaccia tra produzione e consumo si trasforma in strumento strategico solo con la rottura del monopolio Rai e lo sviluppo dei network privati durante gli anni Ottanta (Ciofalo 2011).

La moltiplicazione dei canali genera una strenua competizione tra le emittenti che ha come unico obiettivo la conquista dei pubblici; dalla programmazione per appuntamenti settimanali fortemente vincolati al meccanismo dei generi si passa ad una articolazione su una duplice dimensione: orizzontale e verticale.

Il palinsesto orizzontalmente si serve della tecnica della “striscia”: riproporre ogni giorno alla stessa ora lo stesso testo tv per penetrare stabilmente nelle abitudini di vita e nelle convenzioni legate all'uso del tempo personale e familiare. Verticalmente ricorre al “traino” disponendo i programmi in modo che gli spettatori non abbandonino mai la rete. I palinsesti generalisti iniziano così a lavorare su un tempo già codificato, legando la scansione oraria della giornata televisiva ai tempi sociali

---

<sup>2</sup> Come è noto, dal 3 febbraio 1957 al 1977 in Italia il Carosello è l'unica rubrica televisiva interamente dedicata alla pubblicità. Un vero e proprio spettacolo della durata di trenta minuti, collocato nel palinsesto del primo canale Rai tra il telegiornale ed il programma di prime time, composto ogni sera da quattro differenti filmati (Dorfles 2011; Giusti 1995).

dei pubblici: uno schema sempre uguale che rende la griglia di programmazione un cronometro individuale e collettivo.

L'affermazione delle tv commerciali spinge la Rai a rinnovare linguaggio e strategie comunicative. Si abbandona così il modello pedagogico del monopolio e si sfidano le emittenti private soprattutto sul territorio dello svago (Prattichizzo e Gentile 2016). Viene meno, per esempio, la differenza tra informazione ed intrattenimento; la neotelevisione parla sempre più di se stessa esibendo un'autoriflessività che è funzionale, però, alla creazione di un contatto sempre più diretto con il pubblico.

Nel flusso televisivo (Williams 1974) i testi perdono i loro confini, da una sequenza di programmi come unità distinte si passa a “supertesti” nomadicamente attraversabili da spettatori di volta in volta attratti da quiz, film, televendite, talk show senza alcuna soluzione di continuità. Scompare, o meglio, è ridotta al minimo ogni segnalazione visivo-sonora del passaggio da un programma all'altro. Si genera poi una segmentazione, una punteggiatura fatta di pause d'attesa e sospensioni che permette ai pubblici di affezionarsi a questi testi. Tra pubblico e offerta televisiva s'instaura un legame sempre più forte; come accade in una relazione affettiva, anche la prima impressione riguardo la messa in onda di un programma qualsiasi acquista importanza. Gli spettatori sono invitati ad “innamorarsi” del microcosmo creato attorno al palinsesto attraverso la scelta di conduttori, serie tv, atmosfere generate da jingle che si fissano nella mente.



Non si ha quasi più traccia di programmi come formule testuali chiuse, piuttosto s'innesta una nuova dimensione a mosaico, tanti frammenti narrativi che attraverso la tecnica decorativa prescelta dalle varie emittenti s'innestano su una superficie mobile: il palinsesto appunto.

La forza del racconto per generi che aveva caratterizzato gli esordi della televisione italiana si perde nella narrazione per generi ibridi.

La dilatazione dei tempi e la fatica di riempire di contenuti la quotidianità televisiva spinge alla contaminazione tra i generi e al ricorso ad un linguaggio sempre più sincretico (Cava 2012). Il telespettatore si abitua, a poco a poco, a saltare rapidamente da un canale all'altro, collegando istantaneamente i diversi programmi, inferendone rapidamente il contenuto da poche battute. Questo è il tempo in cui il concetto di genere televisivo diventa labile, anzi ad uno sguardo distratto potrebbe apparire quasi superato. Invece il riconfigurarsi del genere nelle differenti età televisive è la prova della centralità di questa categoria per la costruzione del discorso televisivo.

Del resto, la ricollocazione dei generi all'interno di nuovi palinsesti caratterizza il secondo snodo decisivo del percorso in cui si sviluppa la narrazione televisiva in Italia: l'arrivo della Tv digitale satellitare. Vedremo come il palinsesto che prima direzionava il flusso della visione televisiva inizi a rincorrere le temporalità sociali dei pubblici.

### 3. Nuove logiche di palinsesto per nuovi modelli televisivi

Il processo di digitalizzazione in Italia ha inizio con l'ascesa delle esperienze di Stream e Tele+ per poi arrivare alla piena affermazione con la piattaforma Sky<sup>3</sup> (Centorrino 2006).

Rispetto alla chiave di lettura che stiamo utilizzando per comprendere il mutamento televisivo – il palinsesto come strategia di costruzione discorsiva – la svolta più rilevante riguarda l'affermazione della tematicità. Il modello della Pay-Tv, a differenza della Free-Tv, riservando ai soli sottoscrittori di un abbonamento l'accesso ai propri contenuti, organizza la propria offerta destinandola a pubblici segmentati con l'obiettivo di gratificare gusti molto differenziati. Si ampliano i generi offerti e si moltiplicano i titoli per ogni tipologia. Si passa dalla logica dell'appuntamento della tv generalista, che fidelizzava come abbiamo visto i pubblici nelle varie fasce orarie, al sistema della disponibilità permanente che propone uno storytelling organizzato in macro-generi cui lo spettatore può far ricorso in ogni momento della giornata. Riprende quindi forza la valorizzazione dei generi e l'ancoraggio alla rigida programmazione delle emittenti tradizionali inizia a scomparire.

---

<sup>3</sup> La prima svolta nel mercato televisivo italiano si ha con Tele + nel 1990 che da subito ha puntato sul cinema in prima tv e sugli eventi sportivi in diretta; Stream tv arriverà solo nel 1997. Dalla fusione di queste due realtà nasce Sky Italia.

Sky diventa un punto di riferimento per l'innovazione nei programmi, assumendo il ruolo che era stato della Rai agli esordi della televisione in Italia e della tv commerciale negli anni ottanta. Ha giocato un ruolo determinante nella proposta di *devices* e modalità di accesso ai contenuti che liberano dalla rigidità del palinsesto: dapprima con la visione a mosaico che compone più canali nella stessa schermata, poi con i canali +1 e + 24, e ancora la registrazione digitale con MySky, la visione in mobilità di SkyGo e l'offerta web di Sky Online (Barra 2015).

Scompare il flusso e si privilegia la possibilità di lasciar scegliere i telespettatori sempre più disposti a pagare per contenuti specifici percepiti, inoltre, di più alta qualità rispetto alla proposta gratuita.

Una "Tv fai da te" (De Domenico *et al.* 2002) caratterizzata quindi da diversificazione, moltiplicazione e specializzazione dei canali che intercetta sensibilità, gusti estetici ed interessi conoscitivi di pubblici nuovi (Gavrila 2006).

In questo scenario, che si caratterizza per l'emancipazione della platea televisiva, s'inserisce l'introduzione del digitale terrestre in Italia (Centorrino *et al.* 2012).

La conversione in digitale dell'intero sistema nazionale ha determinato l'aumento delle reti visibili gratuitamente ed i "brand televisivi analogici" hanno ridefinito la loro offerta. Nel dicembre 2010 è stato completato il passaggio al digitale della Lombardia, del Piemonte orientale, del Friuli Venezia Giulia e dell'Emilia Romagna. Per la prima volta più della metà della popolazione (58,8%) ha seguito la televisione

attraverso la piattaforma digitale terrestre (Siliato 2013); dall'estate del 2012 la visione è diventata esclusivamente digitale e le famiglie italiane hanno dovuto fare i conti "coercitivamente" con l'uso di un decoder esterno o integrato nel televisore, terrestre o satellitare.

Il digitale terrestre, fin dai suoi primi passi, si è proposto come "portale universale" in grado di sostituire la televisione analogica. Come spesso accade, il modello precedente e quello che lo segue si sovrappongono. Il concetto di rimediazione di Bolter e Grusin (1999) individua efficacemente il momento di concorrenza e coevoluzione in cui i vecchi media cercano di incorporare il nuovo e i nuovi media provano a legittimarsi nella cultura di quelli precedenti.

La televisione digitale terrestre appare, però, come un prolungamento della televisione tradizionale, orientandosi, più che altro, alla domanda insoddisfatta dei pubblici ereditati dal modello generalista senza riuscire davvero a ri-mediare i contenuti. Al momento sembra essersi servita dei linguaggi precedenti inglobando in una nuova cornice contenuti già trasmessi.

La scelta è stata quella di rinunciare ad una proposta elitaria, fatta di canali dedicati a sottosistemi e mondi che diventano il riferimento mediale per nuove comunità di pubblici. Vengono riproposti, per lo più, i formati culturali generalisti. I canali, infatti, si concentrano su pochi generi editoriali, quelli che riscuotono maggiore

successo puntando ad un target molto preciso. Le pratiche di costruzione dei testi non si rimettono davvero in gioco.

Nello scenario che abbiamo finora ricostruito appare evidente come l'introduzione del digitale terrestre in Italia non abbia rinnovato lo storytelling televisivo così come invece è accaduto con la nuova energia narrativa dell'emittenza commerciale negli anni ottanta e nel duemila con la "rivoluzione satellitare".

#### **4. Conclusioni**

Con le tecnologie digitali le abitudini di consumo si sono personalizzate, i palinsesti tradizionali si desincronizzano e vengono costruiti in un'autogestione sempre più multimediale. Si pensi poi alle modalità distributive offerte dalle piattaforme nate dall'ibridazione tra web e televisione come Netflix<sup>4</sup> o Sky on Demand che puntano proprio all'interattività con lo spettatore, ottenendo un feedback diretto e dettagliato da parte dei pubblici.

Reti, piattaforme e offerte si moltiplicano e la tv contemporanea propone un flusso sempre più disperso attraverso una riconfigurazione più sofisticata del palinsesto. Proprio il palinsesto, che nella nostra ricostruzione temporale delle dinamiche

---

<sup>4</sup> Netflix è la più grande rete di Internet Tv nel mondo, con oltre settanta milioni di abbonati che quotidianamente guardano centoventicinque milioni di ore di programmi televisivi, serie, documentari e film (Marrazzo 2016).

televisive italiane ha incarnato l'intermediazione tra programmi e spettatori ad opera delle emittenti, si scompone. Non è più una gabbia ma un'occasione per mettere insieme lo streaming, YouTube, i siti online delle emittenti ed il download.

Si origina una nuova sincronizzazione sociale in cui la ritualità dell'appuntamento con l'inizio di una nuova serie o la prima puntata di un programma trova, per esempio, nei social media lo spazio d'interazione con questi testi. Si fa incetta di contenuti tra gli strumenti mediatici disponibili per creare i propri palinsesti personali, nei tempi e modi più comodi, grazie anche alla miniaturizzazione dei *device* tecnologici, alla proliferazione delle connessioni mobili e alla diffusione di infinite app per smartphone e tablet.

I pubblici sono di certo più divisi di fronte al proliferare di contenuti accessibili sempre e ovunque, ma si riuniscono condividendo la gratificazione che l'esclusività del consumo simultaneo consente.

La televisione, allora, da una parte è sempre più mobile e disancorata da tempo e spazio, dall'altra continua a generare ritualità condivisa e definisce l'agenda del discorso pubblico (Scaglioni 2011) nonostante non si assista più tutti insieme, nello stesso momento, allo stesso programma seguendo l'ordine temporale suggerito dalle emittenti.

La televisione ha attraversato la storia d'Italia, negli ultimi sessant'anni è stata costantemente al centro dei discorsi sociali, economici e culturali. Ha accompagnato

nel tempo il mutare della società, allo stesso tempo rivelandosi specchio e motore del cambiamento. Un contenitore di narrazioni che in queste pagine abbiamo voluto analizzare attraverso la metamorfosi dello spazio elettivo attorno a cui tuttora i racconti televisivi prendono forma: il palinsesto.

La storia della televisione italiana mostra come negli anni il *medium* sia riuscito a mantenere un ruolo da protagonista nel panorama dei consumi culturali e degli immaginari ridefinendosi come tecnologia e forma culturale (Gavrila 2010).

Le strategie di messa in forma della programmazione su cui abbiamo ragionato raccontano un processo storico nazionale articolato e complesso, caratterizzato da cambi di rotta e contraddizioni. La televisione continua, comunque, a rappresentare uno spazio mediale centrale per comprendere il cambiamento nella produzione, diffusione e nel consumo culturale.

La grande trasformazione degli ultimi anni, che ha condotto al centro del sistema gli utenti, mostra come la personalizzazione della fruizione non abbia relegato il più tradizionale dei media alla periferia delle abitudini di consumo. Nel 2015 la televisione continua ad avere una quota di telespettatori che coincide sostanzialmente con la totalità della popolazione (il 96,7%), con un rafforzamento però del pubblico delle nuove televisioni : + 1,6% rispetto al 2013 la web tv, + 4,8% la mobile tv, mentre le tv satellitari si attestano ad una utenza complessiva del 42,4% e ormai il 10% degli italiani usa la smart tv (Censis-Ucsi 2015).

La disintermediazione digitale ha mutato per sempre la televisione rendendola probabilmente attraente anche agli occhi dei pubblici più resistenti. Ciò che cambia è il veicolo attraverso cui si ha accesso ai contenuti televisivi; l'apparecchio televisivo si colloca nello sfondo in questo nuovo scenario, il rito collettivo della visione congiunta di uno spettacolo di fronte alla tv accesa non è più la pratica che racconta con precisione il consumo televisivo, piuttosto la fruizione di un programma si ricollega di più alla navigazione all'interno di un motore di ricerca o ad una qualsiasi piattaforma di video on-demand.

Come la televisione anche il palinsesto diventa uno strumento diverso che raggiunge quello stato gassoso cui abbiamo fatto riferimento all'inizio di questo saggio. Di certo è più difficile definirlo con la stessa nitidezza che delineava le sue caratteristiche nel servizio pubblico delle origini, probabilmente ha degli effetti meno potenti nel vincolare ad una visione lo spettatore come accadeva nella stagione delle emittenti commerciali.

La convergenza, però, pur ridefinendolo non lo sradica dal suo ruolo di *trait d'union* tra produzione, testualità e consumo. Il palinsesto si vaporizza: in assenza di cornici che delimitino le scelte di pubblici estesi (Couldry 2005) - protagonisti di esperienze medialità mobili, creative e partecipative - il palinsesto si espande indefinitamente divenendo punteggiatura di questo consumo poliedrico.



## BIBLIOGRAFIA

Barra L. (2015), *Palinsesto. Storia e tecnica della programmazione televisiva*, Roma-Bari, Laterza.

Bolter J. D. e Grusin R. (1999), *Remediation. Understanding New Media*, Cambridge, The MIT Press.

Bourdon J. (2015), *Il servizio pubblico. Storia culturale delle televisioni in Europa*, Milano, Vita e Pensiero.

Cava A. (2012), *Il cambiamento che non c'è. Vecchie narrazioni medialì per nuovi pubblici televisivi*, in Centorrino M., Cava A., Firrito F., "Servizio pubblico e mercato televisivo. La Rai nel passaggio dall'analogico al digitale", pp. 47-76, Roma, Aracne.

Censis-Ucsi (2015), *L'economia della disintermediazione digitale*, Roma.

Centorrino M. (2006), *La rivoluzione satellitare. Come Sky ha cambiato la televisione italiana*, Milano, Franco Angeli.

Ciofalo G. (2011), *Infiniti anni Ottanta. Tv, cultura e società alle origini del nostro presente*, Milano, Mondadori Università.

Couldry N. (2005), *The Extended Audience: Scanning the Orizzonte*, in Gillespie M. (Ed.), "Media Audiences", Berkshire, Open University Press.

De Domenico F., Gavrilă M. e Preta A. (2002), *Quella deficiente della tv*, Milano, FrancoAngeli.

Dorfles P. (2011), *Carosello*, Bologna, Il Mulino.

Eco U. (1983), *Sette anni di desiderio*, Milano, Bompiani.

Gavrilă M. (2010), *La crisi della Tv. La Tv della crisi. Televisione e public service nell'eterna transizione italiana*, Milano, Franco Angeli.

Gavrilă M. (2006), *La TV nell'Italia che cambia. Qualità e innovazione nell'esperienza televisiva*, Milano, Guerini e Associati.

Giusti M. (1995), *Il grande libro di Carosello*, Milano, Sperling & Kupfer.

Marrazzo F. (2016), *Effetto Netflix. Il nuovo paradigma televisivo*, Milano, Egea.

Piazzoni I. (2014), *Storia delle televisioni in Italia. Dagli esordi alle web tv*, Roma, Carocci.

Prattichizzo G. e Gentile C. (2016), *Serialità espanse. Il racconto è là... come la Tv*, Mediascapes Journal, 6, pp. 54-66.

Scaglioni M. (2016), *Il servizio pubblico televisivo. Morte o rinascita della Rai?*, Milano, Vita e Pensiero.

Scaglioni M. (2011), *La tv dopo la tv. Il decennio che ha cambiato la televisione: scenario, offerta, pubblico*, Milano, Vita e Pensiero.

Siliato F. (2013), *Dall'oligopolio alla coda lunga. Tra pay tv via satellite e terrestre. La televisione italiana diventa digitale*, Milano, Franco Angeli.

Williams R. (1974), *Television: Technology and Cultural Form*, London, Routledge

Angela Cinato

**LINGUAGGIO, FINITEZZA, LIBERTÀ. L'ERMENEUTICA COME  
FILOSOFIA PRATICA**

ABSTRACT. La svolta ontologica impressa da Heidegger all'ermeneutica e le riflessioni gadameriane sul linguaggio rappresentano il presupposto per intendere il comprendere come filosofia della finitudine e come forma di co-esistenza. Se il linguaggio conferisce all'ermeneutica il suo carattere universale, esprime, al contempo, l'infinita ricerca della parola giusta, ma anche la comune appartenenza dei parlanti alla lingua, che fonda l'apertura al dialogo, condizione preliminare per la formazione di un'autentica comunità ermeneutica. Il comprendere e il comprendersi costituiscono la via della libertà legata all'alterità; in questo senso, la comprensione dell'altro diventa la virtù ermeneutica *par excellence*, che dà all'ermeneutica un volto pratico-politico e consente di intenderla, al pari della *phronesis* aristotelica, come sapere per la vita. L'attualità (politica) dell'ermeneutica si rivela anche in relazione all'interpretazione dei testi sacri: riconoscere la vivezza e inesauribilità di senso di un testo sacro significa difendere, contro le manipolazioni politico-ideologiche, la libertà.

ABSTRACT. Heidegger's ontological vision of understanding and Gadamer's reflections about language enable us to conceive hermeneutics as a philosophy of finiteness and as a kind of co-existence. If language gives universality to the hermeneutics, it also expresses the never-ending research for the 'right word' and the

feeling of a common belonging, on which the openness to dialogue (i.e. the condition of a true hermeneutical community) can be based. Understanding and self-understanding represent the way to freedom in connection to the otherness. In this respect, understanding others is the hermeneutical virtue par excellence: this reveals the practical-political aspect of hermeneutics as life knowledge, in the same sense of the Aristotelian phronesis. The political relevance of hermeneutics is also related to the interpretation of the sacred texts: recognizing the living and inexhaustible sense of a sacred text means defending freedom against political and ideological riggings.

## 1. L'universalità dell'ermeneutica

Svoltosi presso l'Accademia d'Ungheria di Roma nel gennaio 2014, il convegno *Costellazioni ermeneutiche. Interpretazione e libertà*<sup>1</sup> testimonia la fecondità del dibattito sull'ermeneutica nonché la sua inesauribile attualità, il suo essere il grande tema della filosofia contemporanea<sup>2</sup>, pur nella varietà ed eterogeneità degli approcci e delle prospettive<sup>3</sup>. La pluralità del pensiero ermeneutico, tanto nelle sue vesti teoriche

---

<sup>1</sup> Cfr. R. Dottori, I.M. Fehér, C. Olay, Éd.s., *Constellations herméneutiques. Interprétation et liberté*, "The Dialogue/Das Gespräch/Il Dialogo. Yearbook of Philosophical Hermeneutics", 6, LIT Verlag, Wien-Zürich-Berlin 2014.

<sup>2</sup> Com'è noto, si deve a Gianni Vattimo l'idea di ermeneutica come nuova *koinè*: cfr. G. Vattimo, *Ermeneutica come koinè*, "aut aut", 217-218, 1987, pp. 3-11.

<sup>3</sup> «L'ermeneutica è l'arte dell'intendersi. Nondimeno, sembra sia particolarmente difficile intendersi sui problemi dell'ermeneutica» (H.-G. Gadamer, *Replica*, in K.-O. Apel, H.-G. Gadamer, J.

quanto in quelle pratiche, mette in risalto l'impossibilità di considerare concluso un discorso sull'ermeneutica<sup>4</sup>, aprendo altresì alla possibilità di cercarne un senso quanto più universale possibile, senza per questo cedere alla pretesa di una filosofia assoluta. Era forse la ricerca di universalità non slegata dalla finitezza un intento fondamentale del monumentale lavoro di Gadamer<sup>5</sup>, quello, cioè, di evidenziare il senso filosofico dell'ermeneutica e della sua 'verità'<sup>6</sup>. Per Gadamer, l'universalità dell'esperienza ermeneutica è strettamente legata alla questione del linguaggio: «Il linguaggio è il mezzo universale in cui si attua la comprensione stessa. Il modo di attuarsi della

---

Habermas, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, tr. it. di G. Tron, Queriniana, Brescia 1992, p. 284). Per Gaetano Chiurazzi, ad esempio, la comprensione è come una sorta di diagonalizzazione: «Il processo della comprensione è analogo [...] a questo processo di diagonalizzazione: la comprensione afferra l'essere dell'ente, cioè un concetto o un'idea, che attraversa tutti gli enti che cadono sotto quel concetto, ma che allo stesso tempo è diverso da ognuno di essi» (G. Chiurazzi, *L'ontologia dell'incommensurabile: da Heidegger a Platone*, in *Constellations herméneutiques*, cit., p. 153).

<sup>4</sup> Del resto, considerare chiuso un discorso su ciò che in linea di principio non ammette nulla di definitivo sarebbe quantomeno paradossale: «Un cattivo ermeneuta è colui che si illude di dover avere l'ultima parola» (H.-G. Gadamer, *Poscritto alla 3. edizione di Verità e metodo* (1972), in *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, p. 1040). Per un illuminante approfondimento dell'ermeneutica gadameriana e delle sue radici heideggeriane si rimanda a G. Gregorio, *Linguaggio e interpretazione: su Gadamer e Heidegger*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006 e G. Gregorio, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

<sup>5</sup> Come ricorda Riccardo Dottori, il sottotitolo di *Verità e metodo* era *Lineamenti di una ermeneutica filosofica*: cfr. R. Dottori, *La Cosa dell'Interpretazione: Testo e Realtà*, in *Constellations herméneutiques*, cit. p. 9. E quando l'editore «non era contento dell'arida proposta [...], mentre il titolo pionieristico di *Verità e metodo* non era stato ancora trovato», avrebbe dovuto intitolarsi *Comprendere e accadere*: cfr. J. Habermas, *Com'è possibile ancora la metafisica dopo lo storicismo?*, in D. Di Cesare, a cura di, «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il melangolo, Genova 2001, p. 94.

<sup>6</sup> Per Riccardo Dottori, la svolta filosofia dell'ermeneutica è data dal suo concetto di interpretazione quale legame fra testo, autore, linguaggio e mondo storico; la verità è, allora, un *accadere* della verità: cfr. R. Dottori, *La Cosa dell'Interpretazione: Testo e Realtà*, cit., pp. 10 ss. Si rimanda, inoltre, a H.-G. Gadamer, *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, a cura di S. Marino, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

comprensione è l'interpretazione. [...] Il fenomeno ermeneutico appare così come un caso particolare del più generale rapporto tra pensiero e linguaggio»<sup>7</sup>. Solo ciò che è linguaggio può essere compreso<sup>8</sup>, in quanto *medium* della comprensione, e questa «medietà è l'autentico luogo dell'ermeneutica»<sup>9</sup>. Se Gadamer riconosce la forza generativa della parola e la preminenza del linguaggio verbale – pur distinguendolo dalla linguisticità (*Sprachlichkeit*), ovvero dal non detto che resta sullo sfondo del dire, dal non compreso che sta dietro (e prima di) ogni comprensione, stoicamente e agostinianamente *logos endiáthetos* che non si esaurisce nel *logos prophorikós*<sup>10</sup> –, ne attesta, tuttavia, anche i limiti, sicché la riflessione ermeneutica sul linguaggio

---

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 793.

<sup>8</sup> È nota la “storia di una virgola” ovvero l'articolata *Wirkungsgeschichte* della traduzione della frase che in tedesco suona “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” e che è stata tradotta in italiano: “L'essere che può essere compreso è linguaggio”, traduzione che elimina l'ambiguità della frase originale e, pur esprimendo lo stretto vincolo tra linguaggio e comprensione, non identifica *tout court* l'essere con il linguaggio: cfr. D. Di Cesare, a cura di, «L'essere che può essere compreso, è linguaggio», cit., in particolare, su questo tema, l'Introduzione, pp. 7-27. Al di là delle interpretazioni di Vattimo, Gadamer ribadisce: «Ma no, questo non l'ho mai pensato e nemmeno detto, che cioè tutto sia linguaggio. In questo vi è una limitazione. Ciò che, quindi, non può venir compreso può rappresentare un compito infinito: quello di trovare la parola che, perlomeno, arrivi più in prossimità della cosa» (H.-G. Gadamer, *Dialogo retrospettivo sulla raccolta delle opere e la sua storia degli effetti*, in *Che cos'è la verità*, cit., p. 178).

<sup>9</sup> H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 611.

<sup>10</sup> Sono illuminanti le parole di Gadamer in una delle sue ultime interviste, rilasciata a Jean Grondin: «L'ermeneutica consiste in questo, cioè nel sapere quante cose rimangano sempre nel non-detto, nell'inespresso, quando si dice qualcosa. [...] Così, ho addirittura contrassegnato quale essenza del comportamento ermeneutico il fatto che non si debba mai volere per sé l'ultima parola» (H.-G. Gadamer, *Dialogo retrospettivo sulla raccolta delle opere e la sua storia degli effetti*, cit., p. 177). Sul *verbum cordis* come espressione della *Sprachlichkeit* originaria e sulle analogie tra la concezione ermeneutica gadameriana e quella agostiniana – specialmente per quanto riguarda la finitezza, il carattere evenemenziale del vero, la strutturazione linguistica del pensiero e la centralità della dimensione dialogica – cfr. M. Nicolai, *Verbum cordis. Gadamer interprete di Agostino*, in *Constellations herméneutiques*, cit., pp. 189-205.

diventa una riflessione sui suoi limiti<sup>11</sup>. La finitezza del (e nel) linguaggio cui siamo consegnati, il restare sempre *in cammino verso il linguaggio*, è, in ultimo, finitezza della condizione umana; scrive, a tale proposito, Donatella Di Cesare: «La ricerca della parola “giusta” resta, allora, per la finitezza umana – che è poi tutt’uno con la finitezza del linguaggio – un compito infinito»<sup>12</sup>, ricerca inappagata e inappagabile, che, in quanto tale – in quanto rinvia sempre ad altro (e anche ad altro dal linguaggio) –, è la vita stessa del linguaggio<sup>13</sup>. Questo compito infinito è difatti «l’infinità del processo di comprensione del transitorio essere-linguaggio dell’essere»<sup>14</sup>, movimento linguistico nel quale si situa il compito dell’ermeneutica, «filosofia della finitudine infinita»<sup>15</sup>, che non è mai paga di presunti risultati definitivi e avrà sempre nuove aperture, nuove domande da porre. Rifiutando l’identificazione tra essere e linguaggio (l’essere è più del linguaggio), l’attenzione dell’ermeneutica gadameriana si pone come comprensione che media tra essere e linguaggio (l’essere che può essere compreso è linguaggio, il linguaggio attua le possibilità di essere dell’essere), come

---

<sup>11</sup> Sulla inappagabile ricerca della “parola giusta” cfr., in particolare, H.G. Gadamer, *I limiti del linguaggio* (1985), in *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 59-72. In generale, è in questa raccolta di saggi successivi (1968-1998) a *Verità e metodo* che Gadamer si sofferma sui limiti del linguaggio, rispondendo così ad alcune interpretazioni della terza parte del suo *opus magnum* e difendendo la propria convinzione di non identità tra essere e linguaggio.

<sup>12</sup> D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, il nuovo melangolo, Genova 2003, p. 26. Si veda anche D. Di Cesare, *Ermeneutica della finitezza*, Guerini, Milano 2004.

<sup>13</sup> Anche nell’ambito del lavoro psicoanalitico è in gioco l’ermeneutica, come interpretazione dei simboli, rimozione delle resistenze e, in generale, come lacaniano *désir*, ricerca inappagabile della parola giusta: cfr. H.-G. Gadamer, *I limiti del linguaggio*, cit., p. 71.

<sup>14</sup> D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., p. 31.

<sup>15</sup> D. Di Cesare, Introduzione a «*L’essere, che può essere compreso, è linguaggio*», cit., p. 26.



ascolto<sup>16</sup> della voce dell'altro che proviene dalla tradizione, in un dialogo ininterrotto e in un processo di comprensione che non può mai dirsi definitivo. Un *autentico* dialogo con la tradizione<sup>17</sup> è possibile, tuttavia – come ha insegnato Heidegger –, se essa viene intesa come possibilità sempre aperta e se, pertanto, viene resa viva, fluidificata nei suoi irrigidimenti. È questo il senso della *Destruktion* heideggeriana, il cui presupposto, potremmo dire, è la storicità dell'esserci che pone la domanda sull'essere, domanda che, di conseguenza, è anch'essa inserita in quella storicità: «In quanto storico l'Esserci è possibile solo sul fondamento della temporalità»<sup>18</sup>.

Se l'universalità dell'ermeneutica risiede quindi nel linguaggio, l'esserci del linguaggio è il dialogo<sup>19</sup>, che si dà nell'apertura di una determinata lingua storica: «La linguisticità del comprendere è il *concretarsi della coscienza della determinazione storica*»<sup>20</sup>. La lingua interdice qualsiasi appropriazione, rivelando, invece, una comunanza, una comune appartenenza ad essa dei parlanti, condizione preliminare del parlare e del comprendere. La comunanza garantita dalla lingua è

---

<sup>16</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Sull'ascolto*, in *Linguaggio*, cit., pp. 197-205. L'ascolto è prioritario rispetto alla vista, è il senso ermeneutico *par excellence*: cfr. G. Gregorio, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, cit., p. 259.

<sup>17</sup> Per un esempio di dialogo ermeneutico, si rimanda alle analisi di F. Biazio, *Un esempio di dialogo ermeneutico. Alcune osservazioni sulla Wiederholung della domanda aristotelica sull'essere in Sein und Zeit*, in *Constellations herméneutiques*, cit., pp. 83-95. Sulla ripetizione della domanda sull'essere come ritorno all'autentico domandare greco e sulla necessità ovvero sul compito della *Destruktion* cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2010, pp. 13-56.

<sup>18</sup> Ivi, p. 465.

<sup>19</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., p. 234.

<sup>20</sup> H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 795.

allora comunanza della preliminare interpretazione linguistica del mondo da essa veicolata, accordo, tacito o consapevole, che rappresenta la dimensione politica della comunità linguistica nonché il presupposto della solidarietà sociale<sup>21</sup>. Naturalmente non significa che il dialogo possa mai chiudersi in un definitivo accordo, ma, al contrario, sarà riuscito se avrà sempre una nuova apertura, anche quando, urtando contro l'atopia dell'estraneo e del fraintendimento, dovrà essere assunto esplicitamente come "compito". Scrive Riccardo Dottori: «L'arte del comprendere l'altro e l'arte del farsi comprendere, del persuadere, sono i due momenti essenziali dell'arte del dialogo, che è lo stesso del nostro comportamento sociale improntato alla democrazia e alla libertà»<sup>22</sup>. L'ermeneutica come arte del comprendere (o meglio come teoria legata alla prassi) è stata intesa come presupposto del vivere comune in una società libera e democratica: secondo István Fehér<sup>23</sup>, difatti, l'ermeneutica – alla luce della fondamentale svolta ontologica heideggeriana – non essendo più né in prima istanza una teoria della conoscenza, è, invece, una forma di "esistenza e, soprattutto, di co-esistenza", quasi una pre-condizione della democrazia, e, in generale, una filosofia del pluralismo<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Linguaggio e comprensione*, in *Verità e metodo 2. Integrazioni*, tr. it. e cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996, p. 155.

<sup>22</sup> R. Dottori, *La Cosa dell'Interpretazione: Testo e Realtà*, cit., p. 10.

<sup>23</sup> Cfr. I. M. Fehér, *Hermeneutik und praktische Philosophie*, in *Constellations herméneutiques*, cit., pp. 61-80.

<sup>24</sup> Similmente, Donatella Di Cesare parla di «ascolto e comprensione della voce dell'altro che parla dal passato della tradizione storica in un dialogo che si estende al presente delle diverse culture e richiede la risposta di un progetto insieme individuale e comune» (D. Di Cesare, *Introduzione*, in

Nell'ambito di questo nesso tra coesistenza ed ermeneutica, appare interessante notare il riferimento di Christian Sommer<sup>25</sup> a un passaggio di *Essere e tempo* nel quale la retorica viene intesa come «la prima ermeneutica sistematica dell'essere assieme quotidiano»<sup>26</sup>. Questo legame, qui soltanto accennato, è già presente nel corso del 1924, dove Heidegger, non condividendo le interpretazioni della retorica come tecnica o disciplina (come *ars rhetorica*), la considera come ermeneutica del *Dasein* stesso. Tali riflessioni si inseriscono, difatti, nell'ambito della domanda sull'uomo come quel vivente che ha il *logos* (come parlare, discorso); in questo senso, il parlare viene inteso come un modo fondamentale dell'essere in quanto essere l'uno con l'altro degli uomini nel mondo<sup>27</sup>.

---

«L'essere che può essere compreso, è linguaggio», cit., p. 25). Analogamente, per Erwin Teufel, «l'ermeneutica del voler comprendere è [...] il principio più umano e più democratico» (E. Teufel, *Discorso celebrativo*, ivi, p. 37).

<sup>25</sup> Cfr. C. Sommer, *Rhetorica movet. Herméneutique et rhétorique dans Sein und Zeit*, in *Constellations herméneutiques*, cit., pp. 97-110.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 172.

<sup>27</sup> A partire da questo, è stata messa in luce la funzione politica della retorica: cfr. C. Sommer, *Rhetorica movet*, cit., p. 99. «Saper trovare la parola giusta al momento giusto [...]. Consisteva in questo l'antico, venerabile concetto di retorica» (H.-G. Gadamer, *Dialogo retrospettivo sulla raccolta delle opere e la sua storia degli effetti*, cit., p. 190). Antonio Cimino sottolinea, invece, il carattere apolitico della fatticità heideggeriana: cfr. A. Cimino, *Fatticità politica. Per un superamento del paradigma filosofico di Heidegger*, in *Constellations herméneutiques*, cit., pp. 37-50.

## 2. Il dialogo che noi siamo

Sebbene l'ermeneutica nasca come comprensione dei testi, il comprendere è in gioco non soltanto né principalmente nei confronti dei testi, ma impronta di sé tutti i rapporti dell'uomo con il mondo – con le cose del mondo e con gli altri uomini. Il modello dell'ermeneutica (e di una “comunità ermeneutica”) è il dialogo, «quel dialogo che noi stessi siamo»<sup>28</sup> ma anche il dialogo che è il fatto stesso dell'interpretazione, come sapere pratico e, dunque, orientato al comportamento sociale<sup>29</sup>. Ciò richiama la radicale apertura (*Offenheit*) ovvero la disposizione a lasciarsi dire qualcosa, una sostanziale vulnerabilità a lasciarsi interpellare da un Tu, che sia l'altro o la tradizione, che può, anzi, modificare la comprensione di sé: «Non c'è principio più elevato del tenersi aperto al dialogo»<sup>30</sup>.

Depotenziando il narcisismo interpretativo, la coscienza della determinazione storica si mantiene nell'apertura all'altro – apertura che è l'essenza dell'ermeneutica e che ha il carattere della domanda – e richiama «quell'intima disposizione che ci metta in grado di non essere costretti a vedere dappertutto solo ciò che già

---

<sup>28</sup> H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 777.

<sup>29</sup> Cfr. R. Dottori, *La Cosa dell'Interpretazione: Testo e Realtà*, cit., pp. 18-20.

<sup>30</sup> H.-G. Gadamer, *Autoesposizione*, in *Verità e metodo 2*, cit., p. 490. In tale prospettiva, un ruolo centrale è quello dell'ascolto, per cui il *logos*, in quanto parlare con altri, è, primariamente, essere in grado di dare ascolto: «Quando si ascolta, in questione vi è sempre il comprendere» (M. Nicolai, *Verbum cordis*, cit., p. 199).

conoscevamo»<sup>31</sup>, disposizione irrinunciabile per un'apertura a ciò che è altro e che va mantenuto nella sua estraneità. È questa quella “modestia ermeneutica”<sup>32</sup>, intesa come capacità di decostruire le presunzioni di una soggettività cieca di fronte alla sua appartenenza a un *dato* contesto storico; d'altra parte, «la nostra coscienza storica è sempre una molteplicità di voci»<sup>33</sup>.

L'interpretazione ha il carattere della storicità e della finitezza; essendo già sempre risposta, ha una struttura dialogica (al di fuori di qualsiasi cominciamento) e «si definisce in base alla domanda che viene posta. La dialettica di domanda e risposta precede dunque sempre la dialettica dell'interpretazione. È essa che determina il carattere di evento della comprensione»<sup>34</sup>. Lungi dall'ingenuità dello storicismo e dalle sue pretese, il comprendere è un processo, un accadere, inserito nella storia, e solo in virtù di questa consapevolezza può riconoscere l'altro da sé e, con l'altro, se stesso<sup>35</sup>. Tale apertura è a fondamento di un nuovo senso di solidarietà, di un autentico legame sociale, che non nega la finitezza, anzi in essa si radica, e che

---

<sup>31</sup> L. Scaravelli, *Critica del capire* in *Opere*, a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Milano 1986, p. 196. Si veda, inoltre, G. Traversa, *La libertà tra ermeneutica e realismo. Riflessioni sulla libertà e sulla opposizione nella Critica del capire di Luigi Scaravelli*, in *Constellations herméneutiques*, cit., pp. 51-59.

<sup>32</sup> J. Habermas, *Com'è possibile ancora la metafisica dopo lo storicismo?*, cit., p. 100.

<sup>33</sup> H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 589.

<sup>34</sup> Ivi, p. 961. Com'è noto, tuttavia, la parte conclusiva sembra abbandonare l'essenza dialogica della verità ermeneutica in favore di un accesso immediato, noetico, alla verità, come mostra l'analogia con l'esperienza del bello.

<sup>35</sup> Come Gadamer stesso esplicitamente riconosce, qui si gioca il pericolo di appropriazione dell'altro, che rischia di essere misconosciuto nella sua alterità: cfr. ivi, pp. 621 ss.

intende la politica, al pari del comprendere, come un sapere relativo all'agire, con un orientamento, dunque, pratico, un ritorno alla *phronesis*, che dà all'ermeneutica un volto pratico-politico<sup>36</sup>. Questo nuovo senso di solidarietà – “come compito che ci accomuna e ci lega nel nostro comprenderci” – è auspicato da Gadamer in un'intervista rilasciata a Riccardo Dottori<sup>37</sup>. In questo senso, come crede Fehér, l'universalità nonché il *proprium* dell'ermeneutica possono essere riconosciuti non soltanto nel linguaggio ma nel suo carattere pratico, nel suo rivolgersi verso il mondo della vita, come teoria della prassi, «del mondo della vita [che] è appunto il mondo della prassi»<sup>38</sup>. Riferendosi a un significato cosmopolitico del comprendere, nel confronto con altre culture, Gadamer osserva: «Se non impareremo la virtù ermeneutica – vale a dire, se non riconosceremo che si tratta, ancora una volta, di comprendere l'altro, per vedere se forse, alla fine, non sia possibile qualcosa come la solidarietà dell'intero genere umano, anche in riferimento a un vivere e sopravvivere

---

<sup>36</sup> Grondin parla significativamente di «estensione quasi “politica” o cosmopolita della sua ermeneutica» (J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, tr. it. e cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2004, p. 499).

<sup>37</sup> Cfr. H.G.-Gadamer, *L'ultimo Dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, Meltemi, Roma 2002.

<sup>38</sup> H.-G. Gadamer, *Cittadini di due mondi*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, p. 457. La pratica ermeneutica è, dunque, una ‘lettura’ del mondo. Del resto, come scrive Stefano Marino, «l'ermeneutica di Gadamer si [è] sempre autocompresa come l'erede della filosofia pratica, nell'età di un sempre più accentuato dominio teorico-tecnico sul mondo» (S. Marino, «Un altro sapere»: la verità extrametodica dell'ermeneutica, Prefazione a H.-G. Gadamer, *Che cos'è la verità*, cit., p. 22).

gli uni con gli altri – allora non potremo adempiere i compiti essenziali che, tanto su piccola quanto su grande scala, sono posti all’umanità»<sup>39</sup>.

È noto il rifiuto gadameriano delle presunzioni metodologiche di tipo scientifico, esplicite o velate, e il suo ritorno alla filosofia pratica aristotelica, alla *phronesis* come arte dell’esistere, come filosofia vicina alla vita, che, al pari dell’ermeneutica, non segue delle regole e tuttavia le applica, essendo un sapere diretto a una situazione concreta, un sapere del particolare, legato, di volta in volta, a una specifica situazione<sup>40</sup>. Il momento dell’applicazione appare, infatti, fondamentale per il lavoro ermeneutico tanto quanto lo è per il sapere morale, che non è mai un sapere compiuto o insegnabile prescindendo dall’applicazione. Le considerazioni aristoteliche costituiscono, dunque, per Gadamer un “modello” dei problemi che riguardano sostanzialmente il compito ermeneutico, come sapere *per* la vita<sup>41</sup>.

Si deve innegabilmente a Heidegger il merito di aver inteso il comprendere come «un “esistenziale fondamentale” dell’esserci umano, il suo modo d’essere fondamentale in quanto esso è innanzitutto un essere-nel-mondo»<sup>42</sup>, non più in senso

---

<sup>39</sup> H.-G. Gadamer, *Dalla parola al concetto. Il compito dell’ermeneutica in quanto filosofia*, in *Che cos’è la verità*, cit., p. 158.

<sup>40</sup> Riconoscendo l’attualità ermeneutica di Aristotele, Gadamer ricorda la contrapposizione dello Stagirita dell’*ethos* alla *physis*, «come un ambito in cui non regna l’assoluta mancanza di regole, nel quale però non vige la legalità della natura, bensì la mutabilità e la regolarità relativa che caratterizza le istituzioni e i modi di comportamento umani» (H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 647).

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, pp. 669 ss.

<sup>42</sup> G. Gregorio, *Linguaggio e interpretazione: su Gadamer e Heidegger*, cit., p. 19. Sull’analisi del comprendere come forma di esistenza cfr. anche C. Olay, *Comprendre et exister: Heidegger et Gadamer*, in *Constellations herméneutiques*, cit., pp. 207-220.

metodologico o epistemologico, quindi, ma come originario carattere ontologico, come modo di esistere interpretativo-comprendente del *Dasein* in quanto essere-nel-mondo. Egli ha così messo in luce la «originaria dimensione pre-teoretica in cui la vita stessa si radica, che, anzi, è la vita stessa: la vita nella sua fatticità, nel suo essere storica, situata, nel suo essere già da sempre vita nel mondo, ovvero aperta a un mondo che rivela una struttura di significatività pre-data alla cui luce la vita già da sempre comprende se stessa»<sup>43</sup>.

Ereditando dal maestro l'originarietà della comprensione<sup>44</sup>, Gadamer pone il problema della comprensione nei termini di comprensione di sé (comprendere vuol dire *comprendersi*), che non giunge mai a un sapere assoluto o a una chiusura identitaria, ma, invece, ogni volta, nel «“gioco interattivo” (*Ineinanderspiel*) fra compreso e comprendente, ciò che è compreso, non meno di chi comprende, si modifica e risulta differente nell'atto stesso del comprendere»<sup>45</sup>: è questo, in ultimo, il senso dell'affermazione gadameriana secondo la quale «quando in generale si

---

<sup>43</sup> G. Gregorio, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, cit., p. 102. Secondo Heidegger, la precomprensione della vita è innanzitutto e perlopiù inautentica; da qui nasce la necessità di rimuoverne le pietrificazioni, cosa che, in fondo, è lo stesso compito della filosofia: «Come la vita fattizia è indotta dalla sua inclinazione deiettiva a vivere nell'inautenticità (e a interpretarsi a partire da una comprensione vaga e media di se stessa che le viene trasmessa come ovvia e scontata), così la filosofia patisce la medesima tendenza deiettiva quando accoglie tacitamente dalla tradizione un orizzonte predeterminato di significati» (F. Chiereghin, *La lotta della filosofia per l'esistenza. L'“Aristoteles-Einleitung” nell'ambito dei primi anni dell'insegnamento friburghese di Heidegger (1919-1922)*, “Verifiche”, XX, 3-4, 1991, p. 286).

<sup>44</sup> Lo Heidegger dei primi corsi friburghesi e il suo concetto di ermeneutica (ermeneutica della fatticità) sono particolarmente rilevanti per la successiva riflessione gadameriana: cfr. G. Gregorio, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, cit., in particolare le pp. 87-147.

<sup>45</sup> D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., p. 230.



comprende, si comprende diversamente»<sup>46</sup> (*anders*) e non meglio (*Besservestehen*). Il comprendere differentemente rende ogni volta differente l'interprete stesso ed è questo il presupposto fondamentale che permette di intendere il comprendere come via della libertà<sup>47</sup>. Lo *Spielraum* è la possibilità di comprendere differentemente sé – come soggetto comprendente mai autotrasparente – e ciò che viene compreso, ma è anche un modo di dare all'altro la possibilità i.e. la libertà di comprendersi diversamente; scrive, al riguardo, Donatella Di Cesare: «Pur affidandosi e rimettendosi al comprendere sempre differente, gli individui trovano di volta in volta un punto comune sufficiente per orientarsi l'un l'altro – l'uno *per* l'altro, l'uno *con* l'altro»<sup>48</sup>. Il comprendere dell'altro appare, allora, una via della libertà aperta nella finitezza, una libertà attraverso l'altro.

### 3. Ermeneutica come critica del dogmatismo

«Finora i filosofi hanno creduto soltanto di interpretare il mondo, ma in verità lo stavano cambiando. Così si potrebbe riscrivere la famosa frase di Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, dal punto di vista della filosofia come si è configurata sotto l'influsso di Gadamer. Proprio nell'identificazione tra interpretare e cambiare (operando

---

<sup>46</sup> H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 615.

<sup>47</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., pp. 230 ss.

<sup>48</sup> Ivi, p. 232.

storicamente) il mondo, e innanzi tutto se stessi in questa operazione, risiede probabilmente uno dei noccioli, o il nocciolo più significativo dell'ermeneutica gadameriana»<sup>49</sup>. In questa cornice teorica, appare particolarmente interessante la rilettura di Wasim Salman della tradizione araba alla luce dell'ermeneutica gadameriana<sup>50</sup>. Il riferimento principale, in tale rilettura, è il pensatore egiziano Abu Zayd<sup>51</sup>, il quale rivendica la necessità di una lettura critica del Corano, riconducendo, così, per certi versi, il discorso ermeneutico alla sua origine (quella di interpretazione di testi sacri), ma mostrando, contemporaneamente, la forte attualità (politica) del discorso ermeneutico. Combattere il dogmatismo<sup>52</sup> significa riconoscere che il testo coranico appartiene a un preciso contesto storico e non può essere compreso prescindendo da esso né, tantomeno, al di fuori dei condizionamenti (pregiudizi) dell'interprete e dei suoi interessi, in opposizione alla convinzione secondo la quale il Corano avrebbe un'origine divina preesistente e sarebbe, dunque, impossibile riconoscerne la storicità e, soprattutto, ammetterne la possibilità di critica testuale<sup>53</sup>. Il

---

<sup>49</sup> G. Vattimo, *Interpretare il mondo è cambiare il mondo*, in «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*», cit., p. 60.

<sup>50</sup> Cfr. W. Salman, *Relecture de la tradition arabe à la lumière de l'herméneutique gadamérienne*, in *Constellations herméneutiques*, cit., pp. 175-187.

<sup>51</sup> Cfr. N.H. Abu Zayd, *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, tr. it. di G. Brivio e G. Fiorentino, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>52</sup> In un contesto dogmatico, la difesa della possibilità dell'interpretazione è da intendersi in senso fortemente politico, quale forma di ribellione alla mancanza di uno spazio di pubblico dibattito e di dialogo: cfr. N.H. Abu Zayd, *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, a cura di F. Fedeli, Marsilio, Venezia 2012 e W. Salman, *Relecture de la tradition arabe à la lumière de l'herméneutique gadamérienne*, cit., pp. 178-183.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, pp. 176 ss.

merito del pensatore egiziano è, invece, quello di conciliare rivelazione e storicità; tale mediazione è possibile, a suo avviso, in quanto la rivelazione si è compiuta in un linguaggio specifico, appartenente a una determinata sfera culturale: è il linguaggio, pertanto, il mezzo dell'esperienza ermeneutica. I principi dell'ermeneutica gadameriana si rivelano, allora, essenziali, per rendere vivo il testo e liberarne l'interpretazione dalle manipolazioni ideologiche delle guide politico-religiose che, politicizzando il testo, ne contraddicono il senso: «Un'ermeneutica umanistica deve prendere sul serio il fenomeno vivente, cessando di ridurre il Corano a un testo cristallizzato nel passato»<sup>54</sup>. L'ermeneutica viene, così, ricondotta, in un circolo virtuoso, alla sua portata filosofica: «L'ermeneutica è pertanto filosofia, poiché non si lascia racchiudere nell'ambito ristretto di una dottrina tecnica che comprende “semplicemente” le opinioni di qualcun altro. La riflessione ermeneutica include piuttosto il fatto che, in ogni comprensione di un'alterità (che si tratti di qualcosa o di qualcuno “altro”), si verifica una forma di autocritica. Chi comprende [...] accetta che la propria presunta verità venga messa alla prova. Ciò fa parte di tutto il comprendere e, pertanto, ciascun atto di comprensione dà il proprio contributo al perfezionamento della coscienza della determinazione storica»<sup>55</sup>. La critica al dogmatismo e la promozione dell'autocritica – quell'*imparare ad avere torto* – si rivelano, dunque, fondamentalmente, principi ermeneutici e, insieme, pratico-politici.

---

<sup>54</sup> N.H. Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, “Journal of the Dutch-Flemish Levinas Society”, XVI, 2011, p. 115.

<sup>55</sup> H.-G. Gadamer, *Ermeneutica classica e filosofica*, in *Che cos'è verità*, cit., pp. 99-100.

Giova, infine, sottolineare ancora una volta la proficuità di un dibattito sull'ermeneutica e le sue costellazioni, soprattutto per quanto riguarda il suo carattere pratico-politico, di cui si è tentato, in particolar modo, di mettere in evidenza i presupposti essenziali, nella convinzione che, conformemente al *proprium* dell'ermeneutica, molto resta ancora da dire.

**Giovanna Costanzo**

**PAVEL FLORENSKIJ:**

**RAGIONE VIVENTE E UNITÀ DIALETTICA**

ABSTRACT. Since its birth, Philosophical Thought has always been intrigued by the invisible reasons that lie hidden in the cosmos. In the contemporary world, if science seems to master the laws that govern the Universe and Life starting from its molecular state, Philosophical Thought, endeavors to investigate Life in all its expressions and connections, especially with the surrounding world. It seeks to re-examine man's place in the cosmos in order to attempt to re-entwine its links with the point of origin, with the prime mover from which everything began. In this perspective there are interesting contributions from Russia, where at the dawn of the twentieth century, thinkers such as Pavel Florenskij , Vladimir Ern , interpret the meaning Life, as a continuous breath, as constantly generated change. They speak of Logos as a living force; as such, it is able to establish a profound relationship between the knower and the object known. And it is thanks to this "living reality" that human beings partake of the same power which is continuously generated, as the problem of the "return to the origins of everything and everyone" shows. Life and death returned as units, intact at their point of origin, as represented in iconic space, in space erased by time, both in the conception of the *Istina* ( *living truth* ) - while

maintaining the antinomian character of facticity, share reason that marks the cosmic cycle and the generation of the living.

ABSTRACT. Indagare le ragioni invisibili che si celano nel cosmo ha da sempre intrigato, sin dai suoi albori, il pensiero filosofico. Nel mondo contemporaneo se la scienza sembra padroneggiare le leggi che regolano l'universo e la vita sin da quella molecolare, il pensiero filosofico curioso di indagare la Vita in tutte le sue espressioni e connessioni, specie con il contesto ambientale, cerca di re-interrogare il posto occupato dall'uomo nel cosmo per tentare anche di ritessere i suoi legami con quel punto d'origine, con l'Originario da cui Tutto ha inizio.

In questa prospettiva, interessanti sono gli apporti provenienti dal mondo russo, quando ad esempio agli albori del Novecento pensatori come Pavel Florenskij, Vladimir Ern, intendendo la Vita come respiro continuo, come novità perennemente generata, parlano del *Logos* come forza vivente e in quanto tale capace di instaurare una relazione profonda fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Ed è grazie a tale "realtà vivente" che l'essere umano partecipa della stessa potenza che continuamente genera, come dimostra ad esempio il problema del "ritorno di tutto e tutti all'origine". Vita e morte restituite così in unità ed intatte al loro punto di Origine, -come è rappresentato nello spazio iconico, nello spazio annullato dal tempo, sia nella concezione della *Istina* (verità vivente)- pur mantenendo il carattere antinomico della fatticità, partecipano altresì di una ragione che segna il ciclo cosmico, come quello della generazione dei viventi.

*Platonismo, icona, etica della testimonianza, ortodossia*

### **1. Sulla visibilità del legame fra immanenza e trascendenza**

È difficile sintetizzare in una definizione esaustiva l'attività di ricerca del pensatore russo, Pavel Aleksandrovič Florenskij. Questi, infatti, è stato un filosofo della scienza, fisico, matematico, ingegnere elettrotecnico, ma anche filosofo della religione e teologo, teorico dell'arte e di filosofia del linguaggio, eppure se da una parte ha coltivato una vasta gamma di interessi, dall'altra parte è riuscito a ricomporli in unità, forse per quel ritorno alla filosofia antica di Platone e Plotino proprio della cultura slavofila del primo Novecento. Di questa corrente eredita sicuramente la critica serrata ad una tradizione filosofica di origine occidentale<sup>1</sup>, il pensiero idealistico e trascendentale, che coinvolge pensatori come Sestov, Rozanov, Berdiaev, Bulkalkv, Solov'ev, Ern e *l'intelligencija* russa degli anni quaranta, specie per quella tensione rivolta alla conoscenza del mondo dei fenomeni che ha finito per trascurare ciò che si cela al di là del visibile e che diverrà un interesse teorico della fenomenologia francese di metà Novecento<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. V. S. Solov'ëv, *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, A. Dell'Asta (editor), La casa di Matriona, Milan 1986. N. Berdiaev, *L'idea russa*, tr. it. C. De Lotto; Mursia, Milan 1992.

<sup>2</sup> Cfr. M. Merleau Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007; M. Henry, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, tra.it. G. Sansonetti, Sei, Torino 2001.

Così alla luce della *Weltanschauung* integrale di Florenskij, in cui la specializzazione dei saperi si accompagna a un afflato etico ed umanistico, diventa, infatti, inconcepibile questa distinzione fra noumeno e fenomeno, quando la stessa conoscenza matematica invita a considerarli in continuità. Il linguaggio della scienza, che se per tradizione era volto alla spiegazione descrittiva e analitica del mondo dei fenomeni, è di fatto diventato un linguaggio solo asettico e vuoto.

Di contro a questa deformazione scienziistica e astratta, la scienza sul modello della filosofia dialettica di matrice greca e orientale, dovrebbe, invece, lavorando sul suo stesso linguaggio e sul linguaggio simbolico, riscoprire il ruolo di una parola, intesa non come semplice fonema, vuota definizione, ma come una dimensione costitutiva dell'essere, nel momento in cui la parola detta e pronunciata consente una apertura al mondo se spiega e comprende l'esistenza, e se diventa uno strumento efficace per la nostra azione nel mondo.

La parola esercita un'azione reale, se ci pone in una relazione viva con la realtà e se la dialettica diventa un suo strumento, come avviene nella filosofia, per consentire una percezione-comprensione della realtà nel suo imprevedibile svelarsi. Quando, infatti, il pensiero si meraviglia e si stupisce si rivolge verso quel senso profondo e quel mistero che tutto avvolge.

Da tale contemplazione e penetrazione del reale viene fuori un soggetto che non è mai la 'coscienza in generale', astratta, sbiadita, scialba, così come è delineata da una certa filosofia idealistica, bensì un soggetto cosciente che instaura con la realtà



conoscibile una relazione vitale, una comunione interiore, permeando la realtà conoscibile delle stesse energie di colui che conosce.

Questo mutato atteggiamento nei confronti della realtà visibile e del suo mistero, come nei confronti della soggettività conoscente nasce dalla diversa considerazione del kantismo e della filosofia occidentale nella cultura russa. Se il nucleo strutturale e dinamico delle tre *Critiche* si proponeva di comprendere le interazioni tra le facoltà dell'animo e le facoltà conoscitive di ogni essere pensante, finito e razionale, ciò ha finito per considerare la realtà come solo fenomenica, relegando il noumeno, teoreticamente inconoscibile, ad una realtà solo pratica. Se è vero che con la Terza *Critica* Kant ha tentato di mediare i due mondi, il mondo noumenico e quello fenomenico, riconoscendo nel mondo non un aggregato caotico di fenomeni non ordinabili, ma una finalità reale che consente di dare senso all'esperienza stessa, tuttavia la convergenza tra la *Critica* del giudizio e la metafisica della natura, porta ad una saldatura tra estetica e teleologia che Florenskij ritiene fortemente minata dal primato del teorico su altre forme di sapere.

Ciò che in particolare ravvisa come pericoloso è lo scivolamento nel soggettivismo più radicale, determinato dall'immanentismo della ragione medesima, la quale elevata a principio supremo della conoscenza, rivendica la sua autonomia nei confronti della verità stessa del mondo visibile e invisibile: “è come se il mondo non avesse una propria dignità se non all'interno del grande occhio prospettico euclideo –

kantiano”<sup>3</sup>. Il pensiero di Kant, “tutto improntato ad un riduzionismo soggettivista in cui l’impostazione trascendentale sovra determina il ruolo del soggetto”<sup>4</sup>, elevato a perno indiscutibile della realtà, divisa in fenomeno e noumeno, ha finito per spezzare infatti la possibilità di una vera conoscenza, rivolta non solo alla sfera trascendente, ma anche a quella immanente.

Riducendo la conoscenza alle due categorie soggettive di spazio e di tempo, si è così persa la possibilità di pensare il reale come un insieme. La serrata critica di Florenskij a Cohen e alla scuola di Marburgo è essenzialmente volta a mostrare come sia stato possibile per un periodo lunghissimo di tempo rimanere invischiati in questo pericoloso dualismo. Questa scissione tipica della modernità ne provoca un’altra, tra l’empirismo- che come il razionalismo scienziato relega la conoscenza all’apparato fenomenico- e uno spiritualismo troppo astratto e inefficace, perché incapace di trovare la matrice spirituale del mondo, separando in maniera definitiva ragione e fede, conoscenza scientifica e religione all’interno di una prospettiva ‘illusionistica’ della antinomia<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> G. Lingua, *L’illusione dell’Occidente. Pavel Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Zamorani, Torino 1999, p. 239.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>5</sup> Cfr. L. Giuliadori, *Abitare il luogo del confine. Saggi su Pavel Florenskij*, edizione Kindle, 2007.

La realtà ridotta alla sola percezione intenzionale del soggetto, all'impianto categoriale del suo intelletto, fissa la realtà dentro un elegante sistema di schemi<sup>6</sup> e in questo modo invece di conoscere la realtà, sfugge ad essa sostituendola con una costruzione astratta.

In questa impostazione risulta del tutto inutile anche la terza critica nel momento in cui si propone di conciliare ciò che da sempre riconciliato: il visibile e l'invisibile. Del resto una cultura come quella russa, fortemente influenzata dalla cultura patristica- biblica, - che il pensatore russo coltiva presso il monastero di San Sergio a Sergiev Posada<sup>7</sup>- non poteva non tener conto che la stessa cosmologia presente in *Genesi* spiega come le cose visibili e invisibili provengono entrambe dalla stessa creazione che crea un punto di contatto tra di loro<sup>8</sup>.

Compito del pensiero è allora rintracciare quel senso di unità andato perduto e che garantiva una comprensione della radice ontologica dei fenomeni. Dentro le pagine della *Prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Florenskij sottolinea come la perdita nel mondo moderno di quella percezione comunitaria o meglio "onni-umana" del mondo ha fatto sì che la scienza si tramutasse in una sterile forma di positivismo fatto di leggi astrattamente omogenee, che l'arte si riducesse a mero prospettivismo senza

---

<sup>6</sup> P. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, trad. it. C. Muschio e N. Misler, Gangemi, Roma 1983, p. 90.

<sup>7</sup> P. Florenskij, *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. Valentini e L. Zak, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2006

<sup>8</sup> P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977, p. 19.

alcun spessore simbolico e che la filosofia smarrisse la sua originaria tendenza realistica

«In definitiva -ci sono due esperienze del mondo: l'esperienza umana in senso lato e l'esperienza scientifica, cioè kantiana, come ci sono due tipi di rapporto con la vita: quella interiore e quella esteriore, come ci sono due tipi di cultura: contemplativo –creativa e rapace meccanica»<sup>9</sup>.

All'idealismo trascendentale kantiano occorre contrapporre un *realismo* o *idealismo concreto*, come ciò che consente di recuperare un legame vivo e vitale con il reale. In tale realismo ontologico tutto è connesso: l'uno e i molti, il visibile e l'invisibile, infatti se si scinde l'uno dal molteplice si scinde ogni possibilità di una conoscenza autentica. Rovesciando la prospettiva kantiana è possibile recuperare così le risorse andate perdute del mondo antico alla luce di una 'conoscenza integrale' che vede nel fenomeno la 'porta regale', il luogo di confine, in cui si incarna il noumeno: il reale va dunque decifrato attraverso 'simboli reali e vivi' piuttosto che attraverso concetti astratti. Certo *l'idealismo concreto* nel pensatore russo non è solo la riabilitazione della filosofia antica contro quella moderna, quanto la sofferta esigenza di una chiarificazione del reale nei suoi presupposti empirici e metafisici, la ricerca di una verità che non può essere totalmente svelata e chiarita, specie se questa alla maniera di Kierkegaard è intesa come <una verità per me><sup>10</sup>, una verità non oggettiva né soggettiva quando la vita vissuta accoglie il mistero della fede e della incarnazione: "la conoscenza è tale solo nel momento in cui può pretendere un

---

<sup>9</sup> P. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, cit., p.92

<sup>10</sup> S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, Queriniana, Brescia 1987

significato che va oltre i limiti del dato momento e del dato luogo e cioè quando questo momento unico è rivolto verso un'altra esistenza”<sup>11</sup>.

Consapevole della inconciliabile ostilità tra i due modelli gnoseologici, fra quello kantiano e quello dell'idealismo concreto, Florenskij dedicherà tutta la sua vita a contrapporre ad una visione meccanica del reale e scientifico-kantiana, una 'contemplativa goethiana', ovvero una contemplazione pensante generata da una percezione dell'intera realtà che fa della interiorità la matrice gnoseologica necessaria al recupero della profondità del reale, a cui il soggetto si rapporta non in senso esteriore, ma simbolico-contemplativo.

Questo rapporto simbolico con il reale nasce anch'esso in una temperie culturale molto ricca, in cui il simbolismo russo a differenza di quello francese non è solo una espressione poetica ma una delle forme culturali più importanti della sua rinascita che diede vita ad una vera e propria *Weltanschauung* filosofica<sup>12</sup>. Il simbolo per i russi è il luogo della verità, lo spazio in cui il visibile si manifesta e che in Florenskij anima la ricerca di quei luoghi in cui l'unione fra visibile e invisibile sia manifesta, come ad esempio nelle icone. Solo il simbolo e, in particolare il simbolo sacro, è il luogo in cui la carne del simbolizzante coglie la verità del simbolizzato in una bi-unità di visibile e invisibile.

---

<sup>11</sup> P. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, Rusconi Milano 1999, p. 45.

<sup>12</sup> Cfr., E.V. Ivanova, *Pavel Florenskij i smvolisti*, ISK, Moskva 1994.

Il crescente interesse verso il linguaggio simbolico, che nel pensatore diventa ancor più accentuato non solo dopo la chiusura dell'Accademia in cui insegnava, ma dopo la pubblicazione della *Colonna e il fondamento della verità*<sup>13</sup>, la sua più importante opera, in cui la rilettura del platonismo era stata necessaria per elaborarne l'ossatura teologico- filosofica. La struttura ontologica presentata richiedeva una corrispondente e ben articolata oggettivazione che non poteva basarsi solo sull'idealismo platonico, altrimenti si sarebbe corso il rischio di una astrazione intellettualistica, così per meglio descrivere la profondità oggettiva dell'universo si rivolge al linguaggio artistico. Nel linguaggio artistico e simbolico infatti si può cogliere quel rapporto concreto fra visibile e invisibile, la possibilità di una concreta manifestazione ontologica del noumeno che tanto lo interessava. Svolta già implicita nella *Colonna* ma che diventa il passaggio necessario quando vuole difendere il primato della manifestazione ontologica in una articolata teoria estetica in cui il simbolo svolge una matrice primaria.

È grazie al simbolo che si riesce a garantire e persino ad aumentare il valore ontologico delle forme in cui il visibile si manifesta. Palesemente influenzato dalla matematica di Bugaev e dalla visione pan-unitaria di V. S. Solov'ëv, il pensiero del russo lavorando su una nuova gnoseologia incentrata sul simbolismo ontologico, si rapporta al reale mediante una "contemplazione-comprensione quadrimensionale che

---

<sup>13</sup> P. Florenskij, *La Colonna e il fondamento della verità*, a cura di E. Zolla, tra.it. P. Modesto, Rusconi, Milano 1977.

lascia trasparire la profondità e l'unità del senso”<sup>14</sup>. Se platonicamente l'idea si incarna, il simbolismo consente una maggiore concretezza alla sua filosofia, che diventa una ‘metafisica concreta’<sup>15</sup>.

Si individua così un contatto con un altro mondo, che diventa il fondamento spirituale della conoscenza e la sintesi vitale della conoscenza. In tal senso il simbolo non va inteso in senso psicologico-allusivo, ma in senso ontologico-realistico, poiché esso è il *non luogo* della verità, è *l'invisibilità* che accade. Se in Platone la verità si contempla solo alla luce del sole, dopo essere usciti dalla oscura fisicità della caverna, in Florenskij non esiste un vero e proprio cammino, perché non esiste un tutto ulteriore e trascendente, ma un simbolo che indica l'ulteriorità e nello stesso tempo la incarna, divenendo ciò che simbolizza. Le idee platoniche oltre a contenere il mistero della realtà, diventano i simboli, le cifre per comprendere la realtà stessa: esse sono sia la vera realtà, il principio ontologico, sia il mezzo per conoscerle, il principio metafisico. In tale costruzione l'idealismo non va confuso con il realismo, né il realismo con il naturalismo: in realtà idealismo e realismo si innestano nello stesso pensiero, giacché le idee oltre che contenere il mistero della realtà sono il simbolo o la cifra per la sua comprensione.

Tale concezione simbolica risolve così la questione del noumeno, dell'invisibile nel visibile, il quale sotto forma di simbolo trova la sua decisa incarnazione nei

---

<sup>14</sup> G. Lingua, *L'illusione dell'Occidente. Pavel Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, cit., p. 14.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 196.

fenomeni in un legame al tempo stesso sia logico che ontologico. In questa metafisica in cui ‘tutto è significato incarnato e visibilità intellegibile’, la funzionalità del simbolo, più che su basi gnoseologiche, tende a presentarsi su basi ermeneutiche, poiché il senso eccede sempre il simbolo stesso e si mescola con la vita stessa del fenomeno<sup>16</sup>. Possono così operare in questo tipo di conoscenza sia la ragione del filosofo razionalista, sia la fede del credente che tende a scavalcare qualsiasi barriera del mondo visibile:

«per il giovane matematico che proprio in quel momento approdava con persuasione alla teologia, una concezione del mondo logica e ragionevole non si sarebbe potuta concepire fuori dall’orizzonte di senso spirituale cristiano e ecclesiale»<sup>17</sup>

Per questo l’icona diventa ciò che per eccellenza testimonia la presenza reale di un mondo superiore, quando questo mondo diventa visibile grazie alla mano del pittore, che come un asceta e un santo rivela, dipingendo, l’arcano segreto che solo la sua arte può svelare: il mistero dell’indicibile. È nella creazione artistica che l’anima si solleva dal mondo terreno ed entra in quel mondo celeste laddove contempla una realtà trascendente. Ma se si pensa che la trascendenza è però sempre e solo trascendenza rispetto a qualcosa, quindi la trascendenza isolata e distaccata dall’immanenza non è ammissibile, così come l’immanenza staccata dalla trascendenza, si può intuire come il loro necessario intreccio nel processo di manifestazione dell’invisibile consente alla realtà concreta di innalzarsi *a realibus ad*

---

<sup>16</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 1959.

<sup>17</sup> G. Lingua, *L’illusione dell’Occidente. Pavel Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, cit., p. 161.



*realiora*, al mondo delle idee. Il pittore e il poeta salgono ‘a realibus ad realiora’, in quanto le opere d’arte sono *entia realiora* in rapporto al mondo delle percezioni sensibili: in esse traspare il mondo delle idee o degli universali<sup>18</sup> o meglio in esse vi è Dio in persona.

La forza ontologica dell’opera d’arte annulla il ruolo dell’autore, e con esso prospettivismo e soggettivismo. Se nell’icona vi è Dio in persona e non la sua rappresentazione, allora l’artista ha un ruolo secondario, come si evidenzia dal fatto che queste opere non sono firmate, come a dire che esse non appartengono all’artista, ma sono patrimonio dell’intera umanità. L’oggetto e il luogo dell’esperienza artistica sono quindi trans-temporali: abitare questo luogo è concretamente possibile per il soggetto conoscitivo di un mondo in cui la distinzione kantiana crolla miseramente.

Se nell’icona non è raffigurato niente di soggettivo, niente di arbitrario, ma in essa vi è una realtà accessibile a tutti, ovvero la realtà della creazione e la sua bellezza, questo significa che esiste una unicità della verità- una unicità della verità rivelata- così come viene espressa dalla bellezza e dalla unicità dell’icona. Se nella sua opera Kant analizza il bello dal punto di vista dello spettatore che giudica, partendo dal fenomeno del gusto inteso come rapporto attivo con quanto è bello, nell’icona si tratta di contemplare la bellezza e di vedere il bello. Questo significa che contemplare il bello è penetrarne l’essenza, contemplarne il mistero, non conoscerlo. La conoscenza consiste, infatti, “nel costituire creativamente, a partire dalle

---

<sup>18</sup> P. Florenskij, *Il significato dell’idealismo*, cit., p. 82.

rappresentazioni, ciò che l'esperienza mistica scopre nell'eternità; è la creazione nel tempo di simboli di eternità. Ma così facendo Florenskij riconosce non solo il bello ma anche il bene".<sup>19</sup>

Introducendo la sua ermeneutica teologica nell'estetica, di contro a quella kantiana, viene riconosciuta e compresa l'antinomia dell'eternità con il tempo, la perenne frattura fra di essi: difatti "per la coscienza spirituale cristiana l'eterno irrompe nel tempo e può essere incarnato nel tempo, non fantasticamente, ma concretamente nella forza simbolica del reale"<sup>20</sup>.

Al di fuori di questa contrapposizione, fra visibile e invisibile, tempo e eterno, a cui conduce il linguaggio simbolico<sup>21</sup>, sono inconcepibili non solo l'arte e la filosofia, ma tutte le forme di pensiero autentico, comprese quelle scientifiche. Infatti, per sua stessa ammissione, è il simbolo il problema cruciale di tutta la sua vita, ciò che lo ha sollecitato a riflettere ininterrottamente sul "rapporto del fenomeno con il noumeno, sul palesamento del noumeno nei fenomeni, sulla sua rivelazione, sulla sua incarnazione. Questa è la questione del simbolo. Infatti in tutta la mia vita mi sono occupato solo di un unico problema, quello del simbolo"<sup>22</sup> alla ricerca del legame fra

---

<sup>19</sup> P. Florenskij, *Non dimenticatemi*, Mondadori, Milano 2000, p. 29.

<sup>20</sup> N. Valentini, *Memoria e resurrezione in Florenskij e Bulgakov*, cit., p.65-66.

<sup>21</sup> L. Žák, *Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sul simbolismo di Pavel Florenskij*, in "Humanitas", cit., pp.598-614.

<sup>22</sup> P. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, cit., p.12

apparire e essere, fra scorza e midollo, fra ciò che riluce e ciò che traluce, tra tempo e eterno.

Del resto è la stessa ermeneutica cristiana a suggerire che “la formula del simbolo perfetto (uno e trino), “separato e inseparabile”, si estende anche a qualsiasi simbolo relativo: a qualsiasi opera d’arte”<sup>23</sup>. In tale linguaggio si incontrano fede e ragione, una ragione che ricerca con stupore e una fede che riconosce l’eternità che si incontra nel tempo.

Si intrecciano così nella ricca e composita ricerca del pensatore russo la ricerca logica (delle ricerche matematiche e linguistiche<sup>24</sup>) e quella simbolica, l’antinomia della verità dogmatica e idealistica, l’epistemologia del simbolo e del confine e della relazione vitale di due mondi, la filosofia della religione come ermeneutica della rivelazione che trovano una sintesi complessa nella ontologia dell’amore trinitario, così come è elaborata all’interno della *Colonna e il fondamento della verità*.<sup>25</sup>

Eppure all’interno della ricostruzione qui presentata, -la critica al razionalismo occidentale e la ricerca di nuovi modelli di ragione-, l’invito che il simbolo niceno rivolge è quello inviato alla ragione astratta del vuoto schematismo concettuale,

---

<sup>23</sup> P. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell’arte*, Adelphi, Milano 1995 p. 98

<sup>24</sup> Cfr. P. P. Florenskij, *Attualità della parola. La lingua fra scienza e mito*, tr.it. M. C. Pesenti e E. Treu, Guerini e Associati, Milano 1989.

<sup>25</sup> Questa complessità di interessi troveranno la loro capitolazione nella filosofia dell’*homoousia*, il concetto dell’unisostanzialità trinitaria: Cfr. P. P. Florenskij, *La Colonna e il fondamento della verità*, cit.

quando la spinge a spostare il suo sguardo al di là del manifesto, al di là del qui e ora, al di là della conoscenza intellettualistica. L'attenzione della ragione, ma in realtà del soggetto finito e incarnato si sposta così dal tempo e dallo spazio contingente all'istante eterno, al deposito memoriale e vivo che investe il nostro presente, all'Eternità che si è fatta uomo nella storia e che continua ad operare grazie alle opere dello Spirito e con cui redime il tempo che resta da venire. Grazie a questo rapporto vivo con il simbolo incarnato nella storia, con l'invisibile che si è manifestato nel visibile, non può non mutare la stessa percezione del tempo che abitiamo. Il nostro tempo diventa quel *presente vivo* che abitiamo, come il passato è ciò che riconosciamo nel presente, un passato che ritorna anch'esso perché "vivente", nel senso che continua a vivere come lascito testamentario e come promessa di salvezza nella progressione generazionale, così come in ogni uomo che si proietta nel futuro a partire dal deposito scritturale che proviene dal passato<sup>26</sup> o che vive nel presente a partire dalle esperienze passate. Così il passato se è vero che non può prendere il posto del presente, tuttavia il suo rumore, come quello del mare, increspa sempre le acque del *nostro ora* e del *nostro qui*. In un certo senso il passato è la terra ospitale su cui poggiamo i piedi, come poggiamo i piedi su ciò che nel passato altri hanno conquistato, vissuto, patito<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> P. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano 1995.

<sup>27</sup> V. Rizzo, *Vita e razionalità in Pavel Florenskij*, cit., p. 37.

Se esiste una distanza incolmabile da ciò che è stato, rimane tuttavia sempre un filo e una continuità in cui nulla si disperde, ma in cui tutto è collegato misteriosamente. In questo senso la vera conoscenza non è quella chiusa e morta dei libri, non è quella che rimanda a un dato opaco e chiuso, ma platonicamente l'anamnesi, il ricordo di ciò che è stato e che permane dentro di noi, come deposito, come parola data, come ciò che ci trascende e ci ricorda sempre del filo, della continuità, del movimento delle tra estasi temporali, che altresì non sono che il movimento della vita stessa. All'intero di questa composita cosmologia e di questa ancor più elaborata concezione del destino e della memoria<sup>28</sup> muta anche la percezione della morte, che rimandandoci al nostro essere mortali, sembra ciò che più si oppone alla vita, alla crescita e alla continuità. In questa tensione circolare anche la morte non può mai essere intesa come un punto finale, ma semmai come un luogo da attraversare per poter restituire ogni cosa alla sua origine, per riconsegnare tutto ciò che stato all'Essere da cui tutto proviene e restituendo, risanare ogni cosa, ogni strappo, ogni colpa, ogni stortura, ogni negazione, nella convinzione che vige un ordine buono che regola e armonizza tutto.

Vita e morte restituite così in unità al loro punto di Origine, che è l'Origine invisibile della vita e dell'essere, pur mantenendo il carattere contraddittorio del tempo e della fatticità opaca e oscura, partecipano altresì di una legge che ritma armonicamente il loro scorrere, segnando il ritmo cosmico come quello delle

---

<sup>28</sup> Cfr. P. P. Florenskij *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 595.

generazioni dei viventi. Morte, passato, sofferenza per quella stessa legge di solidarietà che regola il cosmo vengono comprese nel flusso della vita e delle esistenze. Flusso che il pensiero osserva e che accetta con il disincantato stupore che “tutto passa, ma per restare”, come deposito per chi verrà dopo di noi e come armonica consapevolezza che il nostro respiro non è mai solo nostro, ma respira in consonanza con quello dell’intero cosmo e a cui con disincantato stupore si consegna l’anima di tutto un popolo di credenti<sup>29</sup>.

### *1. Ragione vivente e unità dialettica.*

In tale costruzione la dialettica diventa uno strumento necessario per il pensiero, ma una dialettica intesa non come quella generata dallo sdoppiamento tra la realtà e la parola, tra la vita e il pensiero, fra la realtà concreta e il simbolo che lo abita, non come sterile esercizio logico, ma come ciò che inerisce alla rivelazione della verità e della vita, perché “se la ragione non partecipa dell’essere, neanche l’essere partecipa della ragione”<sup>30</sup>. Occorre cioè considerare la ragione nella sua forza reale, nella sua attività, mostrando come la ragione partecipi dell’essere e l’essere della razionalità. La *ragione dialettica* non può così essere confusa con un sistema di funzioni meccaniche sempre uguali a se stesse, ma essa “è qualcosa di vivo e di teleologico,

---

<sup>29</sup> Cfr. T. Spidlik, *La spiritualità russa*, Studium, Roma 1981.

<sup>30</sup> P. F P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p.114.

vale a dire un tipo di relazione vitale con la realtà”<sup>31</sup>, a dispetto di quella modernità che ha reciso “le fibre noumenali della realtà preferendo ad essi lo studio del mero fenomeno”<sup>32</sup>.

Pensare diventa così non solo conoscenza teorica ma *ethos*, ovvero capacità di riflessione su un agire responsabile nei confronti del mondo, nel momento in cui di fronte a fratture e a salti nella spiegazione di eventi naturali, o alle violenze e incomprensioni che si annidano nel buio della storia non ci si arresta smarriti, ma ci si sforza di creare nuovi movimenti e nuove conoscenze. Ciò è possibile quando ciò che guida la ricerca non è una ragione astratta e sistematica, come l’intelletto illuministico, ma una ragione che si muove in sintonia con le leggi del mondo - quando si accetta che queste siano tracciate da un Unico Creatore- una ragione vivente o meglio una ragione intesa come *logos*, che non è la traduzione della parola latina *ratio*.

Questo principio razionale vivente è recuperato dal filosofo russo dalla riflessione dei Padri della Chiesa<sup>33</sup>, come Origene e Gregorio da Nissa che invitano a vedere dentro ogni uomo lo stesso principio vivente, il *Logos* che è alla origine della Vita e dell’Essere: “solo nell’uomo creato a immagine e somiglianza divina che è il *logos*

---

<sup>31</sup> P. Florenskij, *Ragione e dialettica*, in N. Valentini, *P. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 101

<sup>32</sup> Cfr. L. Giuliadori, *Abitare il luogo del confine. Saggi su Pavel Florenskij*, cit.

<sup>33</sup> V. Rizzo, *Vita e razionalità in Pavel Florenskij*, cit., p. 37.

supremo, vive una parte dell'intelletto divino, come se fosse un suo frammento, una sua irradiazione»<sup>34</sup>.

Solo nell'uomo creato ad immagine e somiglianza del *logos* supremo è possibile far vivere una parte dell'intelletto divino, seppur come un frammento ma che se riconosciuto dentro la nostra interiorità, riesce a trasformarci in uomini nuovi, rendendoci non solo fratelli, ma figli di un Principio Divino di Esistenza. Se l'uomo è inteso come figlio, come *logos* vivente è perché partecipa a partire dalla sua struttura finita dello stesso principio divino, dello stesso principio della vita che indica in ognuno quel nucleo mistico e imprevedibile da cui non si può prescindere. Questo dato oggettivo riguarda la verità dell'essere: "l'oggettività esiste ed è la creatura fatta da Dio. Vivere e sentire insieme di ogni creatura, quella stessa creatura uscita dalle mani di Dio"<sup>35</sup>. Se ogni vita seppur unica e differente, partecipa del *Logos* vivente, allora è in quanto tale una creatura destinata ad essere restaurata ogni volta come un tempio nuovo, come una vita nuova nello spirito. Il *logos* è quella forza viva attraverso cui la persona si schiude all'essere e guarda in profondità la realtà intera, scoprendo come questo principio vivente innervi in realtà tutta la realtà, tutto il cosmo. Se la realtà partecipa della vita, partecipa del suo fluire e della sua concretezza diventa "infinitamente più ricca delle definizioni razionali e perciò nessuna formula può

---

<sup>34</sup> Filone, *De op.m.* 41; *Leg.Alleg.III*, 55 (I, 148, 7 CW)

<sup>35</sup> P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 170.



contenere tutta la pienezza della vita”<sup>36</sup>. Se la vita non è un principio irrazionale né vitalistico diventa nella sua dimensione ontologica la verità: la “verità della vita” intesa come una “verità vivente” (*istina*). La ragione è vivente perché volta a conoscere la verità, che non può essere quella astratta che definisce né quella calcolante che misura e pesa, come la tradizione idealistica e kantiana ci rimanda, bensì quella che affronta le contraddizioni incomprensibili dell’esistenza senza tentare di risolverle, come la ragione antinomica della scienza matematica, che contiene finito e infinito insieme, ci aveva invitato a fare. Se le contraddizioni della vita non si possono mai risolvere è perché sono parte integrante della stessa verità della vita, sono ciò che la costituiscono e che la generano fra palpiti e respiri. A partire da tali antinomie, si fa “verità concreta”, verità che si dà nella vita e nella testimonianza di ogni giorno, dentro le stanze dell’Accademia, come nel deserto delle isole Solovki<sup>37</sup> nel Mar Bianco- uno dei più terribili luoghi di repressione della dittatura staliniana tali da costituire l’agghiacciante sentiero dell’“arcipelago Gulag”<sup>38</sup>- in cui il pensatore rimase cinque lunghi anni prima della fucilazione.

È questa la testimonianza di chi cerca una parola viva dentro la storia, anzi a dispetto della storia. La verità allora non si trova più dalla prospettiva del soggetto,

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 194.

<sup>37</sup> Alle Solovki venivano spediti prigionieri di diverse categorie, ma soprattutto credenti, e in particolare vescovi, preti, monaci, religiosi. Cfr. J. Brodskij, *Solovki le isole del martirio. Da monastero a primo lager sovietico*, Milano 1998.

<sup>38</sup> La parola Gulag dopo la pubblicazione del libro di A. Solžnicyn, è diventato una sorta di simbolo della repressione in Unione Sovietica, che dagli anni trenta fino alla morte di Stalin.

anzi è impossibile uno sdoppiamento fra una ragione soggettiva e un oggetto, fra un soggetto che conosce gli oggetti, perché per farlo dovrebbe autosospendersi dalla vita e chiudersi nell'auto-isolamento: soggetto e oggetto partecipano in questa medesima ricerca della verità vivente, una verità che è nello stesso tempo il soggetto che tende ad essa ed essa stessa nella sua natura trascendente<sup>39</sup>.

Così Creatura e Creatore partecipano della verità che vive nel cosmo e nella storia come dentro ogni esistenza. In tale ottica il soggetto perde la sua centralità gnoseologica, perché al centro vi è solo la verità vivente, una verità che si rivela nel dato, ma per trascenderlo, una verità che comprende in sé il dramma della croce, i suoi vuoti di senso e le sue sofferenze, ma non per comprenderli dentro la logica dell'aut-aut, bensì in quella più umile dell'et-et. Così la Verità diventa Una e Differente: è unica come Unica è l'Origine, come è unica la persona che la raccoglie, ma contiene in sé le differenze che provengono da Altri, le contraddizioni della storia e del tempo, le ferite inflitte e le sconfitte che raccolte nell'unità di una esistenza si ricomprendono in un Tutto. Così se da un lato vi è il riconoscimento della natura dialettica del pensiero, della differenza e della discontinuità del reale, della sua natura antinomica che lacera ogni realtà vivente, come fa la Verità della incarnazione e della croce, dall'altro vi è sempre una insopprimibile tensione all'unità, ad una visione unitaria e integrale della conoscenza e della esistenza come meta<sup>40</sup>. Tale ricerca

---

<sup>39</sup> L. Žak, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

<sup>40</sup> «Che cosa ho fatto io tutta la vita? Ho contemplato il mondo come un mistero, come un quadro e un'unica realtà, ma a ogni istante dato, o più precisamente in ogni fase della mia vita, da un

dell'armonica unità consiste nella raccolta di quei frammenti di vita e di cocci del passato che restituiti alla loro comune Origine, diventano il cuore di un pensiero che affonda le sue radici dentro il mondo e la storia, ma da questi si innalza quando scopre che il movimento antinomico è la sua stessa vita<sup>41</sup>.

Estromettere le antinomie dalla vita significherebbe attuare nuove forme di violenza, come quella della ragione illuministica che vuole definire e racchiudere ogni cosa o come della ragione ecclesiastica<sup>42</sup> che vuole una comunità di credenti muta. Quando ciò che muove la ricerca della ragione verso la verità è l'esigenza di chiarezza e non di trasparenza, allora questa esigenza colpisce il tutto, l'armonia e l'esistenza. Quando invece ciò che muove la ricerca è la trasparenza della propria esistenza allora la tensione è quella che raccoglie ogni cosa nell'unità misteriosa della realtà vivente.

Il vivente è in questa prospettiva colui che vivendo è stato segnato da vittorie e da sconfitte e che assumendole dentro la sua esistenza si apre al mistero e all'ineffabile, come nell'opera d'arte non si coglie solo una parte ma il tutto (colori, forme, espressioni....), perché è in quel tutto che ci si apre alla sua armonica bellezza. Percepire questo segreto nel cuore delle cose consente di innalzarsi dal particolare

---

*determinato punto di vista*». (P. Florenskij *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, lettera 21 febbraio 1937).

<sup>41</sup> «Le antinomie sono l'essenza stessa delle esperienze vitali, ne sono inscindibili come il colore del petalo dal suo pigmento» (P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 210)

<sup>42</sup> V. Rizzo, *Vita e razionalità in Pavel Florenskij*, cit. p. 237.

all'unità, dal caos all'armonia, che altro non è che il percepire il misterioso legame fra le cose, fra le persone e la natura. Il legame nella vita e per la vita, legame che restituisce ogni cosa, ogni esistenza alla sua origine e alla sua fine e ne consente la continuità e l'armonica composizione.

**Silvia Cristofori**

**RICCHEZZE DELL'OSCURITÀ. L'ECONOMIA OCCULTA DELLA  
PROSPERITÀ PENTECOSTALE**

Io ti precederò per spianarti il terreno.

Io farò a pezzi le porte di bronzo  
e ridurrò in polvere le spranghe di ferro./

Io ti darò i tesori dell'oscurità  
e le ricchezze nascoste in posti segreti  
per farti sapere che Io il Signore,  
che ti chiama per nome, sono il Dio di Israele.

(Isaia 45: 2-3)

ABSTRACT. L'articolo propone un'analisi di alcuni brani tratti da testi appartenenti al genere della demonologia pentecostale africana. Lo scopo è quello di illustrare le ambivalenze del messaggio della prosperità che annuncia una ricchezza miracolosa come salvezza mondana. In particolare, si vedrà come tale messaggio salvifico si presti a essere connesso a un'economia occulta, dominata da Satana. Connessione che nei testi analizzati avviene grazie allo spirito demonizzato di Mami Wata, regina del regno delle acque.

Parole chiave: religione ed economia; prosperità pentecostale; economia occulta; demonologia.

**ABSTRACT.** This article analyses some passages from texts that are part of the African Pentecostal demonology corpus. The aim is to illustrate the ambivalence of the prosperity message which announces a miraculous wealth as a form of worldly salvation. In Particular, the article shows how this salvation message can be associated with an occult economy, controlled by Satan. In the analysed texts this connection takes place through the mediation of the demonized spirit of Mami Wata, queen of the water kingdom.

**Key Words:** religion and economy; Pentecostal prosperity; occult economy; demonology

### **Sirene d'oltre mare e demoni universali**

Il genere della demonologia pentecostale è una letteratura di vasto successo in Africa subsahariana. La sua circolazione vede affermarsi, sui mercati locali, autori di diverse provenienze nazionali. Sebbene molti siano gli opuscoli autoprodotti e destinati a una distribuzione limitata, tale genere ha conquistato un mercato transnazionale che interessa anche le diaspore europee e nordamericane.

La guerra spirituale pentecostale, fra Dio e Satana, informa anche molti racconti presenti in rete, che spesso citano, rimandano o lanciano la pubblicazione di un volume cartaceo o in formato elettronico. Non vi è telepredicatore o prominente Pastore pentecostale che non vanti la produzione di una vasta bibliografia.

Questa fiorente narrativa ha inoltre avuto una profonda influenza nell'immaginario cinematografico, avendo in particolare fornito temi e motivi all'ormai imponente industria nigeriana di Nollywood<sup>1</sup>.

Le pagine che seguono propongono l'analisi di alcuni brani tratti da due testi pubblicati da Vic Ronnie, Pastore che vanta una formazione e una lunga esperienza pastorale e professionale fra la Nigeria (suo paese di origine), l'Inghilterra e gli Stati uniti.

In uno di questi testi, l'autore si presenta così:

Sono di Lagos con una parte delle mie radici nel Delta State e parte nell'Abia State. Io non mi scuso per le mie radici. Le mie radici non hanno influenza sul mio punto di vista o sulle mie opinioni spirituali.

---

<sup>1</sup> A questo riguardo si veda: A. Jedlowski, G. Santanera, a cura, *Lagos Calling Nollywood e la reinvenzione del cinema in Africa*, Aracne, Roma 2015; B. Meyer, *Praise the Lord. Popular Cinema and Pentecostalite Style in Ghana's New Public Sphere*, "American Ethnologist", XXXI, 1, 2004, 92-110; B. Meyer, J.-P. Warnier, *Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana: Figures de la réussite et imaginaires politiques*, "Politique africaine", LXXXII, 2, 2001, pp. 45-62.

Desidero sottolineare che io non mi formo un punto di vista od opinioni spirituali attraverso il prisma della mie radici. Io non ho studiato antropologia, inoltre, sono stato lontano dalle mie origini per lungo tempo. [...] Perciò nessuno dovrebbe leggere [i miei testi] con lenti etniche<sup>2</sup>.

L'autore, in questo passo, costruisce la propria autorevolezza, distanziandosi dalla cultura d'origine per affermare una visione del mondo spirituale priva di pregiudizi e particolarismi “tribali”. Così facendo, la cultura nigeriana (ed in particolare igbo) viene da Ronnie etnicizzata nello stesso momento in cui gli spiriti sono disconnessi dalla dimensione culturale e locale.

Nel medesimo libro, Ronnie presenterà infatti una mappatura degli spiriti presenti in Nigeria e soprattutto nell'area igbo, riconducendoli però a una demonologia universale. La loro presenza in alcuni luoghi – che Ronnie chiama «*power point*» spirituali – non li rende spiriti autoctoni. Essi, infatti, sono precipitati dal cielo insieme a Satana. Nella caduta hanno stabilito regni e principati che, appartenendo al dominio dell'oscurità, rispondono in ultima istanza all'autorità del demonio.

Tale operazione di disconnessione e riconfigurazione non ha nulla di eccezionale nella demonologia pentecostale che considera gli spiriti come forze sataniche efficaci del male e non come inoffensive eredità culturali. Si tratta, infatti, di una

---

<sup>2</sup> V. Ronnie, *Overcoming the Queen of the Coast*, Xulon press, Kindl Edition, Usa 2016, Sezione: *Delicate matter of Names*.



demonologia capace di viaggiare («*good to travel*» Csordas 2009: 4)<sup>3</sup>, che prende forma all'interno di una letteratura con diffusione e ambizioni transnazionali (ivi; A. Hauser 2015: 109).

La produzione di Ronnie ha però la peculiarità di concentrarsi esclusivamente sui demoni del regno marino e sulla loro regina Mami Wata. Uno spirito – il cui nome pidgin denuncia origini d'oltre mare – dalle forme di sirena, come le prue delle imbarcazioni del traffico transatlantico che scambiava vite umane in cambio di ricchezza.

Nei suoi studi su Mami Wata, Henry J. Drewal<sup>4</sup> ha evidenziato come, attraverso questo spirito acquatico, immagini e idee esotiche siano ricomprese e trasformate in un orizzonte di senso familiare e locale, per potersene servire secondo proprie necessità estetiche, devozionali e sociali: attraverso la sirena spirituale si tenta, così, di fare proprie le forze esogene<sup>5</sup>. Essa incarna in tal senso l'alterità e la sua incorporazione in diversi contesti africani. La sua complessa e variabile simbologia include elementi europei e indiani e compone spesso riferimenti religiosi cristiani,

---

3 T. J. Csordas, *Introduction: Modalities of International Transcendence*, in *International Transcendence*, in T.J. Csordas, a cura di, *Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, Los Angeles, London University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2009, p. 4.

4 Fra cui: H. J. Drewal, *Performing the Other: Mami Wata worship*, “Drama Review”, XXXII, 2, 1988, pp. 160-185. H. J. Drewal, et al., *Mami Wata. Arts for the Water Spirits in Africa and its Diaspora*, Fowler Museum, Los Angeles, 2008.

5 H. J. Drewal, *Performing the Other: Mami Wata worship*, “Drama Review”, XXXII, 2, 1988, p. 160.

islamici e indù. La provenienza esogena non si traduce solo nel nome pidgin e nel sincretismo simbolico: la sirena è anche uno spirito che ricambia con ricchezza (quasi sempre monetaria) i suoi fedeli, che le sono spesso legati da una relazione d'amore carnale.

La trasformazione demonologica di questo spirito, in contesto pentecostale, lo trasforma in forza maligna asservita a Satana<sup>6</sup>. Spogliata di ogni complessità sincretica – perché anche lei possa viaggiare bene – la sirena rimane tuttavia fortemente legata alla ricchezza monetaria, incarnandone gli aspetti inquietanti e tentatori. Nel regno dell'oscurità, essa è ancora uno spirito seducente che però demonizza e stigmatizza la sessualità femminile, libera dai legami matrimoniali.

Gli schiavi di Mami Wata – coloro che si sono congiunti sessualmente con lei – sono avidi Pastori satanici che traviano la chiesa, o assomigliano a ricchi vampiri che nutrono la propria fortuna, sottraendo ricchezza e vita agli altri, in un circuito economico satanico.

Nei testi di Ronnie lo spirito acquatico ha ancora quel suo peculiare potere di passare dalle acque alla terra, dalla realtà al sogno. Del resto nella sua iconografia

---

<sup>6</sup> B. Meyer, *Mami Wata as a Christian Demon. The Eroticism of Forbidden Pleasures in Southern Ghana*, in H. J. Drewal, et al., *Mami Wata. Arts for the Water Spirits in Africa and its Diaspora*, Fowler Museum, Los Angeles, 2008, pp 383-398; “*Delivered from the Powers of Darkness*”. *Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana*, “Africa”, LXV, 2, 1995, 236-255; J. Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale. (Congo, Gabon)*, Karthala, Paris 2002.

classica ha in mano un specchio che richiama quello del mare, quale superficie che separa il mondo acquatico da quello terrestre<sup>7</sup>. La Mami Wata di Ronnie ha perso lo specchio ma ha acquisito il potere di passare dal regno occulto al mondo visibile, facendo circolare una ricchezza satanica<sup>8</sup>.

### Potere di Dio o potere di Satana (?)

«Avendo lavorato con il demoniaco, sono anche un'autorità nella demonologia e nella *deliverance*<sup>9</sup>: la distanza non è una barriera»<sup>10</sup>. Così, si chiude la nota biografica del profilo LinkedIn del prof. Vic Ronnie, che ne elenca nella seguente maniera le qualifiche professionali e spirituali: «ministro di culto, professore ordinario in cura e terapia pastorale, consulente professionale, operatore sociale, psicologo, biblioterapista, chirurgo spirituale ed educatore con solida esperienza in molte

---

7 H. J. Drewal, *Performing the Other: Mami Wata worship*, cit..

8 Per il contesto ghanese si veda su questo tema: B. Meyer, “*Delivered from the Powers of Darkness*”. *Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana*, cit..

9 Il termine inglese *deliverance* può essere qui tradotto con ‘esorcismo’. Tuttavia, per la specificità e la centralità nel pentecostalismo di questo carisma, preferisco mantenere il vocabolo nell'originale anche per non perderne il legame con il senso più lato di ‘liberazione’, ‘salvezza’.

10 <https://www.linkedin.com/pulse/20140613204636-74226773-chief-apostle-ronnie>. Data ultima consultazione: 21/07/2017.

discipline»<sup>11</sup>. Sul medesimo social network – in un lungo documento diviso in più parti, dal titolo: *Different Kinds of Mami-wata in the Church*<sup>12</sup> – il poliedrico Pastore pentecostale riporta anche una disperata richiesta d'aiuto: «il mio nome è Chidubem Okwu..., sono un Pastore, ma ho deluso Dio e davvero non so da dove cominciare a raccontare la mia storia»<sup>13</sup>.

È questo l'inizio della lettera/confessione giunta al suo destinatario troppo tardi: quando Ronnie proverà a contattarne l'autore, questi risulterà essere deceduto il giorno precedente in un incidente d'auto. «Io so che – commenta Ronnie – se non avesse iniziato a sottrarsi a quei poteri maligni, essi non lo avrebbero ucciso»<sup>14</sup>.

Una morte non accidentale, dunque, che poneva fine ai tormenti iniziati quando il Pastore Chidubem aveva provato a rompere il legame spirituale che aveva stretto sei anni prima: «[...] sono arrivato a un punto in cui non mi sento più a mio agio con tutto questo. Ho avuto sogni in cui vedevo me stesso bruciare all'inferno. Ho avuto questo sogno dell'inferno sette volte e in uno dei sogni mi svegliavo dallo stesso sogno solo

---

11 *Ibidem.*

12 Le prime due parti (V. N. Ronnie, *Different Kinds of Mami-wata in the Church Part 1 and Part 2*) sono state pubblicate il 13/06/20014 a questo link: <https://www.linkedin.com/pulse/20140613205953-74226773-different-kinds-of-mami-wata-in-the-church?articleId=6921177530452638991>. A queste fa seguito una terza parte (V. N. Ronnie, *Different Kinds of Mami-wata in the Church Part 3*) online dal 12/07/2014: <https://www.linkedin.com/pulse/20140719073607-74226773-differnt-kinds-of-mami-wata-in-the-church-part-2-by-chief-apostle-prof-vic-n-ronnie>. Data ultima consultazione: 21/07/2017.

13 V. N. Ronnie, *Different Kinds of Mami-wata in the Church Part 1 and Part 2*, cit..

14 *Ibidem.*

per continuarlo quando tornavo a letto»<sup>15</sup>. Incubi dentro altri incubi, una successione interrotta solo da un periodo d'insonnia, in cui egli sperimentava la natura violenta degli scambi sessuali che lo vincolavano allo spirito persecutorio: «sto trascorrendo notti insonni e molte notti vengo violentato dalla medesima Mami Wata»<sup>16</sup>.

Il Pastore Chidubem era dunque soggiogato ai poteri di Mami Wata, la regina del regno dell'acqua. Tali poteri si erano inizialmente manifestati come forza di seduzione, quando lo spirito di Mami Wata gli era apparso, sulle rive dell'oceano a Port Harcourt, sotto la forma in cui è più nota nelle regioni occidentali e centrali dell'Africa subsahariana. Vale a dire, quella di un'ammaliante sirena che emerge dalle acque del mare per ricambiare con ricchezza materiale chi decide di non resisterele:

[...] Ci fu un rullio sulla superficie dell'acqua da cui emerse una sirena. [...] La parte inferiore del suo corpo era in forma di pesce, ma i miei occhi rimasero impietriti quando, mano a mano che si avvicinava a me, la parte inferiore diveniva umana. Poi venne da me e mi chiese di fare sesso con lei [...]. Dopo aver fatto sesso, lei mise una mano nella vagina e fece un segno della croce sulla mia fronte e sul palmo della mia mano e mi disse che mi aveva dato potere [*empowered*] e che avrei visto la differenza<sup>17</sup>.

---

15 *Ibidem.*

16 *Ibidem.*

17 *Ibidem.*

Un potere che viene dal sesso dello sirena, come dimostra la benedizione blasfema che ben presto si trasformerà nel suo contrario, segnando la sventura del Pastore. La relazione sessuale, prima seduttiva e poi coercitiva, vissuta nel mondo invisibile ha effetti di morte in quello visibile. La scomparsa di Chidubem era stata, infatti, anticipata dalla morte dei suoi figli: «ho perso due dei miei figli misteriosamente, ma sempre allo stesso modo»<sup>18</sup>. Si tratta, dunque, di una perversione della sessualità non tanto perché tale relazione unisce uno spirito e un uomo, ma perché distrugge la vita invece di generarla.

Il volto mortifero della regina delle acque non si mostra, tuttavia, solo a chi le disobbedisce, tentando in qualche modo di mettere in discussione il vincolo stretto con lei. A integrazione della lettera dello sventurato Pastore, Ronnie difatti riporta la confessione avuta da una ragazza di quindici anni, una delle numerose agenti di Mami Wata che la sirena invia nelle chiese pentecostali per distruggerle «attraverso il sesso»<sup>19</sup>: «Signore, io sono la principessa del regno delle acque. Siamo molte e viviamo sia sulla terra sia in acqua. [...] Una volta che lo spirito [di Mami Wata] entra in me, io perdo il controllo di me stessa e inizio a cercare pastori con cui fare sesso. Ho collezionato la virilità di tutti i Pastori con cui ho dormito. Non saranno più in grado di dare figli a una donna nella loro vita»<sup>20</sup>.

---

18 *Ibidem.*

19 *Ibidem.*

20 *Ibidem.*

Sesso che produce infertilità; oppure, potere che si ottiene sopprimendo la vita appena nata, attraverso bagni rituali nel sangue di un neonato. Così, Ronnie vide in una rivelazione mentre pregava insieme a un altro Pastore:

Gli chiesi di piegare la testa e lasciarci pregare. Mentre stavo pregando Dio rivelò che [il Pastore] aveva fatto un bagno con il sangue di un neonato di un giorno.

Ero sbalordito, così guardai dritto nei suoi occhi e, tenendo la mia Bibbia con entrambe le mani, dissi: Dio mi ha appena rivelato che tu hai fatto un bagno con il sangue di un neonato di un giorno. Sentendo questo, la sua testa collassò con un tonfo sul mio tavolo e iniziò a piangere.

Gli dissi che piangere non avrebbe risolto i suoi problemi, poi mi confessò che lo aveva fatto dieci anni prima quando cercava potere. Io dissi “potere di Dio o potere di Satana” ed egli rimase senza parole. Gli chiesi se avesse figli e lui disse che ne aveva due e gli chiesi se avrebbe potuto cedere uno di loro per rituale e lui disse “no”. Prese la Bibbia che aveva messo sul mio tavolo e mi disse che sarebbe tornato ma non lo rividi mai più [...] <sup>21</sup>.

Potere di Dio o potere di Satana: è un'alternativa secca quella che Ronnie pone di fronte al Pastore che non può controbattere o aggiungere nulla. Perché la guerra spirituale pentecostale ordina, polarizzandolo, il mondo invisibile e i suoi poteri. Il potere di Dio e il potere di Satana si oppongono e confliggono senza possibilità di compromesso. Dall'esito di questa lotta deriva salvezza o dannazione.

---

21 *Ibidem.*

Tuttavia, nell'articolazione di tale logica binaria trova spazio la zona d'ombra dove prosperano o sono uccisi Pastori che si congiungono con spiriti di sirene, compiono bagni rituali nel sangue dei neonati, si lasciano sedurre da adolescenti possedute e castranti. Avidi di ricchezza e di potere, questi Pastori sono trascinati da forze spirituali asservite a Satana in un vortice senza fondo di aberrazioni.

Apparendo in sogno a Chidubem, Mami Wata non aveva tardato a mettere in chiaro come l'iniziazione sulla spiaggia di Port Harcourt avrebbe richiesto di essere rinnovata costantemente, consumando sesso ogni mese con una vergine. Il Pastore diventa così agente dello spirito che in fine lo ucciderà, dopo essersi servito di lui per sferrare un attacco a Dio e alla sua chiesa.

Sedotto e a sua volta seduttore, Chidubem aveva continuato a rinnovare i suoi poteri fino a che questi non furono in grado di simulare i carismi effusi dallo Spirito di Dio. Questo pericoloso potenziamento era avvenuto, in particolare, dopo l'incontro carnale con una donna – forse un'agente o un'apparizione della stessa Mami Wata – che, alla stregua della regina delle acque, era allo stesso tempo essere bestiale e spirituale:

Dopo la sessione di sesso fece dei versi animali e mi somministrò qualcosa negli occhi e io iniziai immediatamente a vendere nel mondo spirituale e anche a discutere con alcuni esseri spirituali. Dopo questo, lei mi diede una bottiglia di olio di oliva che chiamò “fai quel che dico”. Mi disse che con questo i membri della mia chiesa avrebbero fatto qualsiasi cosa avessi chiesto loro.



Mi diede anche un'altra bottiglia d'olio che chiamò “olio che tutto vede”. Disse che con quell'olio io potevo vedere nei segreti delle persone e [mi diede inoltre] una bottiglia di olio che chiamò “olio che uccide” per uccidere le persone durante le preghiere. In fine, mi diede due altre bottiglie d'olio. La prima è “l'olio che attrae folla” e la seconda “tocca e segui” – che avrei usato per ipnotizzare specialmente vergini perché avrei avuto sesso con loro e con donne sposate per rinnovare i poteri<sup>22</sup>.

Chidubem iniziò così a vedere oltre la superficie visibile del reale, nella dimensione spirituale che vi soggiace. Questa potere di penetrazione è propria del profeta di Dio ma è tuttavia ambiguo, poiché anche l'agente di Satana penetra l'invisibile incarnandone le forze maligne. In tal senso la capacità di visione di Chidubem è potere di morte, manipolazione, tentazione che proviene non dallo Spirito e dalla Parola ma dagli unguenti magici avuti dallo spirito amante.

Laddove Ronnie – «chirurgo spirituale», come vuole il suo profilo linkedIn – discerne l'inconciliabile («potere di Dio o potere di Satana»), si insinua invece una relazione inquieta con l'invisibile che lo stesso messaggio salvifico pentecostale promette di rivelare. Da chi è veramente formulata la promessa di salute, prosperità e successo in questo mondo? Sono forze divine o occulte quelle che agiscono o sono agite dai Pastori carismatici?

Nella conclusione della lettera di Chidubem tale inquietudine è posta al centro della questione pentecostale. Essa, in tal senso, non riguarda un aspetto marginale,

---

22 *Ibidem.*

una devianza di Pastori caduti in tentazione ma la natura della salvezza che il pentecostalismo annuncia:

È davvero una disgrazia che la chiesa del nostro signore Signore Gesù Cristo sia sotto il controllo di Mami Wata.

Il numero di Pastori che usano gli spiriti marini è allarmante e molti di loro sono iniziati quotidianamente in questo regno del male, così questi pastori iniziano i loro fedeli spiritualmente analfabeti.

[...] Il regno marino lavora giorno e notte per controllare la chiesa e, purtroppo, la chiesa è dormiente.

### **Prosperità dell'economia occulta**

Sulle rive di Port Harcourt, a evocare Mami Wata dall'oceano era stato il *general overseer* della chiesa di Chidubem, a cui questi si era rivolto visti i deludenti risultati riscontrati fino ad allora come Pastore. Al contrario di Chidubem, infatti, il *general overseer* aveva in poco tempo ottenuto uno straordinario quanto rapido successo sia in termini di seguito di fedeli («contando 11 mila persone nei servizi domenicali»<sup>23</sup>), sia in termini di profitto economico, «facendo bei soldi» – racconta Chidubem nella

---

23 *Ibidem.*

sua missiva a Ronnie – e «guidando meravigliose e grandi macchine, inclusi gli ultimi modelli di jeep»<sup>24</sup>.

Una riuscita sorprendente che sulla riva del mare aveva trovato spiegazione nel legame con il regno delle acque. Dopo la blasfema benedizione e le promesse di successo rivolte a Chidubem, lo spirito aveva difatti tratto dal proprio stomaco una catena con una croce in oro, per porla in torno al collo del *general overseer*. Il quale le aveva dato dei soldi che Mami Wata aveva accettato con riconoscenza prima di fare ritorno in mare.

La mediazione fra lo spirito e l'iniziato possedeva, dunque, per più versi implicazioni economiche. Lo scambio di beni materiali fra Mami Wata e il *general overseer*, che segue il rapporto carnale con Chidubem, richiama il mercato del sesso. Poiché l'uno procaccia all'altra i Pastori da iniziare al regno delle acque attraverso il sesso. Ed è da questa attività che proviene la ricchezza del *general overseer*.

Nella demonologia che informa il racconto di Ronnie, la regina delle acque è dunque non solo asservita a Satana ma pare, in tal senso, anche prestarsi a una qualche forma di prostituzione esercitata sotto la protezione o grazie alla mediazione del *general overseer* che viene ricambiato con catene d'oro e macchine appariscenti.

---

24 *Ibidem.*

Tuttavia, lo scambio fra lo spirito marino e gli uomini è meno lineare di quanto possa qui apparire. In un altro passo, ad esempio, Chidubem racconta dei successi ottenuti in seguito all'incontro carnale con Mami Wata e le vergini irretite: «I soldi iniziarono ad arrivare, la folla [di fedeli] iniziò anch'essa ad arrivare e in una settimana miracoli e *deliverance* seguita da prosperità iniziarono ad accadere nella chiesa, lo spirito della profezia arrivò in un modo che non avevo mai visto nella mia vita»<sup>25</sup>.

Questa ricchezza, così stupefacente, arriva dall'oceano e attraverso la mediazione del *general overseer* torna in parte da dove è arrivato: «[...] il *general overseer* mi disse che da quel momento dovevo concentrare i miei sermoni sul tema della prosperità e lasciar perdere i messaggi su salvezza e rettitudine. Disse che avrei dovuto spedirgli le offerte e che lui sapeva quanta parte delle offerte sarebbero andate alla donna di Port Harcourt»<sup>26</sup>. In questo passo, la circolazione di ricchezza non vede Mami Wata in una posizione di subordinazione o dipendenza rispetto al mediatore.

Questi le dà la percentuale che le spetta su quei soldi che in apparenza Chidubem ricava miracolosamente. Soldi e miracoli arrivano, difatti, insieme nella chiesa del Pastore per alimentarsi a vicenda. Al cuore di questa relazione vi è difatti la prosperità che il *general overseer* chiede di predicare al Pastore; vale a dire, quel

---

25 *Ibidem.*

26 *Ibidem.*

messaggio che annuncia una ricchezza miracolosa proveniente da un Dio che promette di liberare dalla povertà dovuta a Satana.

La parabola di Chidubem suggerisce, invece, come in definitiva le offerte alle chiese che promettono prosperità – attirando folle di fedeli – si accumulino in fondo al mare, al netto di quanto vi ricavano il Pastore e il suo iniziatore.

E tuttavia tale processo di accumulazione non chiarisce definitivamente in che modo la ricchezza esorbitante sia ricavata. La produzione del valore rimane enigmatica, oscura. Il punto, infatti, non è dimostrare un nesso fraudolento fra le offerte e i beni di lusso come quelli ostentati dal *general overseer*. Quanto piuttosto ricondurre la prosperità, che si vuole miracolosa, all'interno di un'economia occulta<sup>27</sup> dove la ricchezza proviene – e torna – al regno dell'oscurità di Satana. Quello delle acque, retto dalla sirena, non è infatti altro che uno dei domini del demonio.

In *Overcoming the Queen of the Coast*, volume pubblicato da Ronnie in edizione digitale nel 2016, sono riportati alcuni racconti che si sviluppano intorno al tema del processo di accumulazione satanica<sup>28</sup>. Parte di queste storie raccontano le vicende di coloro che si sono rivolti a Ronnie per essere liberati dai legami di schiavitù che li

---

27 J. Comaroff, J. Comaroff, *Occult Economies and the Violence of Abstraction. Notes from the South African Postcolony*, "American Ethnologist", XXVI, 2, 1999, pp. 279-303; *Naturing the Nation. Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State*, "Journal of Southern African Studies", XXVII, n. 3, 2001, pp. 627-651; *Alien-nation. Zombies, Immigrants and Global Capitalism*, "South Atlantic Quarterly", LII, 4, 2002, pp. 779-805.

28 V. Ronnie, *Overcoming the Queen of the Coast*, cit.

vincolano spiritualmente al regno marino. Altre, invece, sono analizzate dall'autore come casi studio, frutto della sua lunga esperienza di ricerca nel dominio dell'invisibile.

Fra queste vi è la storia di una famiglia imprenditoriale nigeriana: «C'è una famiglia nella regione del South-South [Nigeria] che fa affari nel settore bancario, della pesca, della navigazione, delle automobili, delle telecomunicazioni e dell'agricoltura. La loro matriarca, ormai defunta, non ha mai nascosto a nessuno che il [regno] marino è la fonte della ricchezza della famiglia»<sup>29</sup>.

«C'è un'altra famiglia simile nella regione sudorientale», continua Ronnie, «[...] Questa [...] è implicata in diversi affari. In genere scelgono fra i loro lavoratori quando si tratta di sacrifici umani.

Ci sono molte morti misteriose fra la forza lavoro»<sup>30</sup>.

Nel primo caso, la famiglia non fa segreto dell'origine marina della propria fortuna. È una ricchezza senza produzione, nonostante gli investimenti nelle più disparate attività. Apparentemente essa deriva dal nulla, come i soldi generati da soldi del capitalismo finanziario. Ma questa non è che la facciata illusoria di un processo di accumulazione satanico, pienamente rivelato dal caso della famiglia della regione

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, Chapter 3.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

nigeriana sudorientale, le cui finanze si alimentano dei corpi e della vita della forza lavoro, sacrificati allo spirito marino.

Una parte consistente di questa ricchezza, che proviene da sacrifici umani, è investita nella chiesa: «[...] molti occultisti costruiscono chiese con la loro ricchezza demoniaca, credendo per ignoranza di poter corrompere Dio e ingannare il mondo»<sup>31</sup>. Anche se, osserva Ronnie: «[...] i nigeriani sanno che tutti loro sono invischiati sino al collo nel culto degli spiriti marini»<sup>32</sup>.

Come Chidubem aveva scritto nelle note finali della sua lettera/confessione, il regno marino lavora per controllare la chiesa, penetrandovi attraverso il messaggio di prosperità e la sua ricchezza satanica con cui crede di poter manipolare Dio e frodare il mondo. Alla stessa stregua dell'economia morale a somma zero della stregoneria<sup>33</sup>, la fortuna dispensata dalla prosperità, che si vuole miracolosa, è in realtà sottratta in modo occulto alle forze vitali sia produttive (come nel caso dei dipendenti dell'abbiente famiglia della regione sudorientale), sia riproduttive (come nel caso della virilità dei Pastori collezionata dalle adolescenti possedute da Mami Wata).

---

31 *Ibidem.*

32 *Ibidem.*

33 P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, Paris 1995; *Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité*, "Politique africaine", v. LXXIX, 3, 2000, pp. 17-32.

«Ad Alagbado, alla periferia di Lagos – racconta ancora Ronnie – un proprietario di immobili andò dallo [spirito] marino che gli diede una tartaruga su cui erano scritti i nomi dei suoi affittuari. Il suo scopo era prosciugare le fortune dei suoi affittuari, così gli fu chiesto di mettere la tartaruga nel pozzo che aveva scavato nel complesso, da cui tutti bevevano»<sup>34</sup>. Gli effetti del patto satanico non si fecero attendere:

Gli affittuari dopo qualche anno costatarono che non stavano facendo progressi. Coloro che erano arrivati con delle macchine le avevano vendute dopo poco tempo a causa delle difficoltà economiche, quelli che erano in affari iniziarono a sperimentare battute d'arresto e gli impiegati pubblici iniziarono a perdere lavoro senza giusta causa. Uno degli affittuari mi ha raccontato di aver perso il lavoro senza giusta causa.

Il suo capo gli disse che non aveva alcun motivo per dargli il benservito ma che aveva semplicemente voglia di dargli il benservito. E gli fu dato il benservito<sup>35</sup>.

Il messaggio della prosperità incoraggia il perseguimento del successo materiale, tanto da destare sospetti perché – come l'egoismo delle streghe – isola l'individuo e giustifica l'accumulazione senza produzione o redistribuzione. In tal senso, esso è parte di un'economia più vasta di quella delle chiese controllate da Mami Wata, come si vede nel caso del complesso residenziale di Alagbado che dimostra quanto

---

34 V. Ronnie, *Overcoming the Queen of the Coast*, cit, Chapter 4.

35 *Ibidem*.



l'arricchimento occulto sia distruttivo anche perché ha come esito l'acuirsi delle disuguaglianze.

Ma queste storie si prestano ad essere lette anche in un altro senso, in quanto interrogano sia l'origine di una ricchezza inspiegabile, sfacciata e seducente, sia i motivi della povertà, dell'insuccesso, del lavoro che non produce valore. Esse raccontano, così, non solo l'arricchimento satanico, ma anche l'impoverimento di coloro a cui l'economia occulta ha sottratto la prosperità a loro destinata. Come nel caso della comunità di Umunze nello Stato di Anambra, privata di una immensa fortuna che finisce trincerata in una roccaforte sottomarina:

La ricchezza della gente di questa comunità è occultata da streghe e stregoni marini in una fossa oceanica. Questa fossa oceanica sotterranea ha 21 stanze massicciamente fortificate con porte d'acciaio custodito da 700 demoni addetti alla sicurezza.

La gente di quel posto è ipoteticamente molto ricca visto il loro duro lavoro, ma tutta la loro ricchezza è sepolta sotto terra. La fossa oceanica è oltre i 100 chilometri di profondità. Qui i fedeli pregano su un terreno di superficie, occupandosi dei loro problemi immediati o attuali, mentre i loro problemi sono profondamente radicati.

[...]Questo è il motivo di povertà e stenti degradanti<sup>36</sup>.

---

36 *Ibidem*, Chapter 13.

Il messaggio pentecostale di Ronnie è, in tale direzione, un messaggio di liberazione dalla povertà che proviene dai demoni delle acque. Cosicché esso appare molto più interno al discorso della prosperità di quanto la sua esplicita demonizzazione non lasci pensare.

Infatti il vangelo della prosperità non dichiara solo che la ricchezza è un segno di benedizione divina. Esso annuncia, anche, tanto l'amore di Dio verso la ricchezza quanto il suo odio – e dunque la sua lotta – contro la povertà di Satana. La sua promessa parla della predestinazione di ciascuno al successo e alla prosperità in questo mondo. Una salvezza tutta mondana contro cui sono impegnate le forze sataniche nemiche di Dio.

Tale promessa è ritrovata da Ronnie, come dai Pastori della prosperità, nella Bibbia:

È l'esperienza di questa comunità [di Umunze] che rendono per me molto chiari i versi 2 e 3 di Isaia 45. Ci sono ricchezza e tesori dell'oscurità nascosti in luoghi segreti.

“Io ti precederò per spianarti il terreno. Io farò a pezzi le porte di bronzo ridurrò in polvere le spranghe di ferro.

Io ti darò i tesori dell'oscurità e le ricchezze nascoste in posti segreti per farti sapere che Io il Signore, che ti chiama per nome, sono il Dio di Israele”<sup>37</sup>.

---

37 *Ibidem.*

Le Scritture si configurano, in questo uso pentecostale, come un «documento contemporaneo» che raccoglie gli impegni e i patti di salvezza che Dio ha stretto con i suoi fedeli<sup>38</sup>. Le promesse di Dio, che vi sono contenute, non sono infatti primariamente rivolte ai personaggi della Bibbia ma coinvolgono i suoi attuali lettori, annunciando loro che, con la resurrezione di Cristo, la salvezza è già avvenuta. Come gli abitanti di Umunze, essi vivono, dunque, in un tempo messianico in cui si svolge il compimento della promessa.

Le ragioni del suo mancato adempimento sono da rintracciare nel conflitto che, pervadendo l'invisibile, vede agire le forze occulte e distruttive di Satana. La dimensione spirituale di questo scontro configura, più che una parusia finale, un esito immanente alla vita umana, traducendosi in successo o fallimento del progetto che Dio aveva in serbo per noi. I demoni e gli spiriti si servono difatti di agenti, come Chidubem e il suo *general overseer*, per sferrare colpi mortali nel mondo visibile.

Dall'altra parte della trincea spirituale, Ronnie lotta con i carismi che lo Spirito gli ha donato, per rompere i vincoli che ci tengono schiavi del mondo marino e perché si compia la promessa dei tesori dell'oscurità in esso celati.

La salvezza, dunque, non si dispiega nel tempo messianico in cui viviamo. La sua promessa richiede di essere resa effettiva e il Pastore di Dio lotta perché si realizzi.

---

38 P. Gifford, *The Bible in Africa: a novel usage in Africa's new churches*, "Bulletin of SOAS", 2, 2008, p. 206.

Si tratta di una lotta frontale contro gli spiriti asserviti a Satana, da cui emergono figure profetiche che compiono spesso traiettorie di forte personalizzazione nelle chiese. È, tuttavia, proprio attraverso tale accentrimento carismatico che si insinua l'inquietudine circa la provenienza dei poteri che liberano e danno prosperità: da Dio o da Satana?

## BIBLIOGRAFIA

J. Comaroff, J. Comaroff, *Occult Economies and the Violence of Abstraction. Notes from the South African Postcolony*, “American Ethnologist”, XXVI, 2, 1999, pp. 279-303.

J. Comaroff, J. Comaroff, *Naturing the Nation. Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State*, “Journal of Southern African Studies”, XXVII, n. 3, 2001, pp. 627-651;

J. Comaroff, J. Comaroff, *Alien-nation. Zombies, Immigrants and Global Capitalism*, “South Atlantic Quarterly”, LII, 4, 2002, pp. 779-805.

T. J. Csordas, 2009 *Introduction: Modalities of International Transcendence*, in *International Transcendence*, in T.J. Csordas, a cura di, *Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, Los Angeles, London University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2009, pp. 1-29.

H. J. Drewal, *Performing the Other: Mami Wata worship*, “Drama Review”, XXXII, 2, 1988, pp. 160-185.

H. J. Drewal, et al., *Mami Wata. Arts for the Water Spirits in Africa and its Diaspora*, Fowler Museum, Los Angeles, 2008.

P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, Paris 1995.

P. Geschiere, *Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité*, “Politique africaine”, v. LXXIX, 3, 2000, pp. 17-32.

P. Gifford, *The Bible in Africa: a novel usage in Africa's new churches*, “Bulletin of SOAS”, 2, 2008, pp 203-219.

A. Jedlowski, G. Santanera, a cura di , *Lagos Calling Nollywood e la reinvenzione del cinema in Africa*, Aracne, Roma 2015.

B. Meyer, “*Delivered from the Powers of Darkness*”. *Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana*, “Africa”, LXV, 2, 1995, 236-255

B. Meyer, *Visions of Blood, Sex and Money. Fantasy Spaces in Popular Ghanaian Cinema*, “Visual Anthropology Review”, CCXVI, 1, 2003, pp. 15-41.

B. Meyer, *Praise the Lord. Popular Cinema and Pentecostalite Style in Ghana's New Public Sphere*, “American Ethnologist”, XXXI, 1, 2004, 92-110.

B. Meyer, *Mami Wata as a Christian Demon. The Eroticism of Forbidden Pleasures in Southern Ghana*, in H. J. Drewal, et al., *Mami Wata. Arts for the Water Spirits in Africa and its Diaspora*, Fowler Museum, Los Angeles, 2008, pp 383-398.

B. Meyer, J.-P. Warnier, *Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana: Figures de la réussite et imaginaires politiques*, “Politique africaine”, LXXXII, 2, 2001, pp. 45-62.

P. Naso, P. Schirripa, *Introduzione. Il pentecostalismo e le religioni in movimento*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, LXXII, 1, 2016, pp. 15-27.

V. Ronnie, *Overcoming the Queen of the Coast*, Xulon press, Kindl Edition, Usa 2016.

J. Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale. (Congo, Gabon)*, Karthala, Paris 2002.

## Sitografia

V. Ronnie, *Different Kinds of Mami-wata in the Church Part 1 and Part 2*, <https://www.linkedin.com/pulse/20140613205953-74226773-different-kinds-of-mami-wata-in-the-church?articleId=6921177530452638991>. Data ultima consultazione: 21/07/2017.

V. Ronnie, *Different Kinds of Mami-wata in the Church Part 3*, <https://www.linkedin.com/pulse/20140719073607-74226773-differnt-kinds-of-mami-wata-in-the-church-part-2-by-chief-apostle-prof-vic-n-ronnie>. Data ultima consultazione: 21/07/2017.

Angela Di Benedetto

**MAURICE BEAUBOURG CHRONIQUEUR DELLA “FRANCE LIBRE”**

*À l'heureuse époque où nous vivons, le paradoxe est devenu presque  
la seule vérité, et [...] il faut être aveugle pour ne pas s'en apercevoir<sup>1</sup>.*

M. Beaubourg

ABSTRACT. Quest'articolo è dedicato alla figura di Maurice Beaubourg, giornalista, *conteur*, critico e drammaturgo di spicco in epoca simbolista, caduto nell'oblio già negli anni immediatamente precedenti alla prima guerra mondiale. Lo studio si propone un duplice obiettivo: da un lato, avanzare un'ipotesi sulle ragioni, letterarie ed extra-letterarie che, dopo un ventennio di prestigio e notorietà, lo relegarono ingiustamente ai margini della vita culturale parigina. Dall'altro, ricostruire la cifra stilistica della sua opera partendo dall'analisi delle sua prima produzione, le *chronique* che scrisse per la “France libre”, in cui già si andavano definendo quei toni e quei registri che hanno fatto di lui un rappresentante dell'*esprit non-sérieux* fin de siècle.

Parole chiave: Maurice Beaubourg, chronique, esprit non-sérieux, rire fin de siècle, humour.

---

<sup>1</sup> M. Beaubourg, *Le Portefeuille*, “Plume”, 1902, p. 411.



ABSTRACT. This article focuses on Maurice Beaubourg, journalist, *conteur*, critic and eminent playwright in the Symbolist era, who fell into oblivion in the years leading up to the First World War. The study has a two-fold objective: on the one hand, to propose a theory concerning the reasons - both literary and non-literary - that led to his being unjustly marginalized in Parisian cultural life after twenty years of fame and prestige; and, on the other hand, to examine the stylistic features of his oeuvre, beginning with an analysis of his first work, the *chronique* he wrote for the review “France libre”, in which the tones and registers that would establish him as a fin de siècle representative of the esprit *non-sérieux*.

## 1. Un caso di *méconnaissance* letteraria

Nel recente convegno sui *Romanciers oubliés des années Trente*<sup>2</sup>, Éric Dussert ha presentato Maurice Beaubourg<sup>3</sup> come uno dei casi più eclatanti di scrittori

---

<sup>2</sup> *Les romanciers oubliés des années Trente*, Convegno internazionale organizzato dal Seminario di Filologia francese a Roma, il 3 e 4 dicembre 2015.

<sup>3</sup> Maurice Beaubourg (Parigi, 4 dicembre 1859 - Bessancourt, 17 agosto 1943), all'anagrafe Maurice Lucien Jules Bessières, inizia la sua carriera giornalistica, poco più che ventenne, facendo reportage di *faits divers* per l'“Événement”, per poi passare, a partire dalla fine degli anni ottanta, in qualità, per lo più, di critico teatrale e letterario, al “Gil Blas”, la “Cocarde”, il “Paris-Journal”, “Le Figaro”, la “Revue Indépendante”, la “Revue Blanche”, il “Mercure de France”, “Plume”. Il suo ingresso ufficiale nella letteratura risale al 1887, con la pubblicazione della novella *L'âme de verre*, per “La Revue indépendante”, cui seguiranno, fino al 1927, una quindicina di opere tra raccolte di racconti e romanzi. Ma a renderlo noto al pubblico saranno, in particolare, i *Contes pour les Assassins* (1890), *Les Nouvelles passionnées* (1893) e *La Saison au Bois de Boulogne* (1896).

ingiustamente dimenticati<sup>4</sup>. Giornalista, drammaturgo, *conteur*, critico drammatico e romanziere, Beaubourg conobbe, tra il 1885 e il 1907, un ventennio di notorietà e di intensa produzione sia artistica che di critica. Ben introdotto nel teatro, perfettamente collocato nell'ambiente giornalistico, molto apprezzato nei luoghi della vita culturale e mondana parigina, scriveva per le più rinomate riviste d'avanguardia ("Revue Indépendante", "Plume", "Revue blanche", "Revue de Saint Petersburg", "Mercure de France"), frequentava i cenacoli simbolisti e i personaggi più eminenti della cultura e dell'arte di quegli anni: fra i tanti, Gide, Verlaine, Wilde, Rachilde, Schwob, Seurat, Lugné-Poe, Antoine... .

Dopo il 1907, tutto cambia. Per quanto le sue collaborazioni con giornali e riviste d'avanguardia continuassero, la sua figura di letterato entrò in un cono d'ombra dal qual non sarebbe più riemersa. Come mostra la sua corrispondenza, Beaubourg, salutato come la promessa della nuova drammaturgia francese<sup>5</sup>, dopo la rappresentazione al Grand Guignol di *Recours en Grâce*, non riuscì più a far inserire

---

Accanto all'attività giornalistica e letteraria, va segnalata quella drammaturgica. Tra il 1894 e il 1897, all'Œuvre vengono rappresentate le sue prime tre pièce: *L'Image* (l'unica ad avere un reale successo di critica e di pubblico), *La Vie muette*, *Les Menottes*. *La Maison des Chéries* fu messa in cartellone unicamente in Belgio, al Théâtre du Parc di Bruxelles (1898). Ai primi del Novecento risalgono le pièce scritte per il Grand Guignol: *L'heure de la patrie* (1901) e *Recours en Grâce* (1907).

<sup>4</sup> É. Dussert, *De la gomme et de la perte d'adhérence dans les lettres françaises*, "Revue italienne d'études françaises", 6, 2016.

<sup>5</sup> Cfr. A. Di Benedetto, *Tra Naturalismo e Simbolismo. Il teatro idealista secondo Maurice Beaubourg*, "Il confronto letterario", 66, 2016, pp. 261-273.

in cartellone nessuna delle sue *pièces*. Assieme ai direttori dei principali teatri parigini, gli voltarono le spalle persino i più cari amici ed estimatori come Gide, che lo accusava di disorientare i lettori con la complessità del suo spirito<sup>6</sup>. Inutilmente il “Mercure de France” ne tentò un rilancio negli anni venti con la pubblicazione del romanzo *Monsieur Gretzili, Professeur de Philosophie* (1920) e del saggio di Legrand-Chabrier, *L’individualisme ironique de Maurice Beaubourg* (1920), un contributo indispensabile alla comprensione di uno scrittore volutamente d’élite. Lo stesso anno, Dorsenne affidò un encomio all’“Ère nouvelle”, auspicando per il 'talent méconnu' una rapida riscoperta e una notorietà di più ampia portata:

Il ne faut rien exagérer : les talents méconnus sont vraiment rares. Un artiste, dont l’œuvre présente une réelle valeur, voit tôt ou tard se réparer l’injustice dont il a été l’objet. Cette heure serait-elle venue pour M. Maurice Beaubourg? Seule, aujourd’hui, une élite connaît *La rue amoureuse*, *Dieu ou pas Dieu*, *La Saison au bois de Boulogne*, etc. mais cette élite tient à bon droit M. Beaubourg pour l’un des écrivains les plus originaux de notre époque<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> «Je ne sais comment expliquer l’étrangeté de cet esprit si délicieusement complexe, mais je crois qu’ici cette complexité l’a desservi. Ses dons très divers s’atténuent, s’entrenuisent; le lecteur désorienté n’ose opter, rire ou larmes, et par trop de doutes s’abstient. – mais qu’oserai-je reprocher à M. Beaubourg? Je sens trop que ce douteux mélange de tristesse et d’ironie fait une bonne part de sa personnalité». A. Gide, *Les Joueurs de boules de Saint Mandé*, “Revue blanche”, février 1900, p. 463.

<sup>7</sup> J. Dorsenne, *Un romancier ironique. Maurice Beaubourg*, “L’Ère nouvelle”, 21 août 1920.

La vittoria del Prix des Méconnus<sup>8</sup>, nel 1924, sembrò poter rappresentare una svolta in questo senso<sup>9</sup>. Di fatto, però, la sua opera continuò a non risvegliare particolare interesse nel pubblico. Una sorta di muto ostracismo che proseguì sino alla morte (1943). Nei necrologi, che lo ricordavano essenzialmente per i *Contes pour les Assassins*, *L'Image* e *La Saison au Bois de Boulogne*, ci si domandava ancora la ragione del mancato successo di uno scrittore dall'originalità e dal talento rari e si gridava, indignati, allo scandalo.

A l'égard de Maurice Beaubourg on fut injuste et l'on continue de l'être. Son style a ce qu'il est le plus difficile d'obtenir: une marque personnelle; son humour est d'une qualité rare, et tellement spéciale qu'on se demande, devant la carence des faiseurs de réputation, s'il existe un seul critique "autorisé" qui ait lu ses livres. Car ici l'ironie est, selon la remarque de Barrès, celle d'un analyste penché « sur la misère des motifs qui nous décident à agir », et la phrase qui exprime cette ironie supérieure est d'un symbolisme assez subtil pour valoir à son auteur, instinctif et sensible, la vraie gloire, la grande, celle qui ne s'attache qu'aux œuvres pleinement originales<sup>10</sup>.

Fra le possibili ragioni del suo oblio, Dussert riporta quelle ipotizzate da Guenne - uno dei giornalisti che lo intervistarono all'indomani della sua vittoria del

---

<sup>8</sup> Si noti che Beaubourg non era neppure nella lista dei 17 candidati.

<sup>9</sup> A Marcel Espiau, un giornalista che si recò a Bessancourt per annunciargli la vittoria, così rispose: «Pas possible, alors, je suis célèbre! dit Beaubourg, tandis que ses joues rougissent de plaisir; quelle belle revanche vous m'offrez à l'automne de ma vie!». M. Espiau, *Maurice Beaubourg*, "L'Éclair", 5 mars 1924.

<sup>10</sup> La lettera di Florian-Parmentier è riportata da un anonimo giornalista nel necrologio dell'"Œuvre", 27-IX-1943.

Prix des Méconnus -, ragioni riconducibili, per lo più, a motivazioni d'ordine extra-letterario: l'allontanamento dai centri di potere giornalistico e culturale («à l'écart des combinaisons de la vie littéraire») - determinato anche dall'abbandono di Parigi per Bessancourt<sup>11</sup> -, l'assenza di strategie sociali («s'était-il abstenu de toutes ces démarches que l'on dit nécessaires»), la mancanza di ambizione, l'incapacità di adattarsi ai gusti del pubblico («il a toujours été de son époque, mais n'a guère songé à la nôtre»)<sup>12</sup>.

Per quanto non vada sottovalutato il peso che il distacco da Parigi ebbe nell'indebolimento dei rapporti con i luoghi delle mode e dell'accreditamento letterario, la causa, come già sottolineato dalla critica negli anni venti, va probabilmente ricercata in aspetti più intrinsecamente legati alla sua estetica e al suo stile. Dorsenne, che pur apprezzava il suo talento, osservò: «Si M. Beaubourg n'occupe pas aujourd'hui la place à laquelle son talent lui donne droit, il faut reconnaître qu'il est un peu responsable lui-même de cette attitude du public. Sa forte personnalité, son style très original choquent les lecteurs non prévenus»<sup>13</sup> (Dorsenne 1920). E lo stesso, qualche anno più tardi, imputava allo scarto tra la *gaieté* dello stile di Beaubourg e le mode letterarie post-belliche il mancato apprezzamento dello

---

<sup>11</sup> Tra il 1911 e il 1914 Beaubourg lascia Parigi per ritirarsi in campagna, a Bessancourt, dove ci resterà sino al termine della sua vita.

<sup>12</sup> É. Dussert, *De la gomme et de la perte d'adhérence dans les lettres françaises*, cit., p. 4.

<sup>13</sup> J. Dorsenne, *Un romancier ironique. Maurice Beaubourg*, cit.

scrittore. Beaubourg appare indiscutibilmente un autore *gai* in un momento in cui «la littérature actuelle est triste» e «sourire et rire en sont absents»<sup>14</sup>.

In effetti, nella carriera letteraria di Beaubourg sembra che si rispecchi perfettamente un mutamento radicale delle lettere francesi, mutamento che finì per danneggiarlo inesorabilmente in quanto egli si rivelerà incapace, o meglio non disposto, ad adeguarvisi. Per ricostruire la cifra stilistica di Beaubourg bisognerà dunque collocare la sua opera negli anni della formazione. È là che la sua voce trova la tonalità giusta, quella che non abbandonerà mai, neppure quando il coro dei suoi contemporanei cambierà musica.

## 2. Quando Maurice Beaubourg non era “méconnu”

A partire dagli anni ottanta dell'Ottocento, nei più diversi generi, dalla *chronique* alla novella, al romanzo e al teatro, Beaubourg sperimenta gran parte dei registri non seri della comunicazione letteraria. Nelle *chronique* irride regolarmente i poteri costituiti della società francese; nei *Contes pour les Assassins* ricorre al paradosso e all'assurdo; pratica la parodia e la satira, rispettivamente nella *Saison au Bois de Boulogne* e nella *Rue amoureuse*; ironizza sull'amore nelle *Nouvelles passionnées*; mescola humour e sentimentalismo nei *Joueurs de boules de Saint Mandé* e nella

---

<sup>14</sup> J. Dorsenne, *Un virtuose de l'argot. Maurice Beaubourg*, “Les Nouvelles littéraires”, 1 octobre 1927. Cfr. anche M. Millet, *Maurice Beaubourg*, “Revue de l'époque”, 17, mai 1921, pp. 921-26.

*Crise de Madame Dudragon*. In linea con gli *humoristes* fin de siècle, quali Villiers de l'Isle-Adam, Bloy, Huysmans, che trattano «avec gaieté la matière sérieuse»<sup>15</sup>, Beaubourg affronta temi tristi, gravi o macabri, come l'omicidio e la morte, o meno tragici ma altrettanto seri, come il denaro, l'utile, l'amore e i buoni sentimenti, scegliendo sempre di far ridere poiché, come dichiara ironicamente in una delle sue prime *chronique*, «il vaut mieux, après tout, rire des choses que d'en pleurer»<sup>16</sup>.

Per Barrès, che scrisse la prefazione alla sua più famosa raccolta di novelle (*Les Contes pour les Assassins*), Beaubourg apparteneva alla categoria degli *esprits* «qui ne bénissent ni maudissent les choses et les faits, ils ne les prennent pas au sérieux»<sup>17</sup>.

L'atteggiamento di Beaubourg, fatto di distanziamento, di ben localizzazione di investimento emotivo, è assai vicino a ciò che Freud qualche anno dopo avrebbe codificato, in relazione all'atteggiamento umoristico, nel *Motto di spirito e i suoi rapporti con l'inconscio* (1905). Questa forma di relazione con la realtà ben si accordava con una posizione estetica che lo accosta a coloro che nel rifiuto dell'*esprit de sérieux* trovarono la maniera per 'reagire' al naturalismo trionfante, di cui il 'sérieux' e il 'raisonnable' erano il portato. La serietà faceva tutt'uno con il mito della scienza e del progresso, con la disposizione analitica che doveva essere applicata a ogni avvenimento, dallo straordinario al banale.

---

<sup>15</sup> D. Grojnowsky, *Aux commencements du rire moderne. L'esprit fumiste*, Corti, Paris 1997, p. 241.

<sup>16</sup> M. Beaubourg, *La Série rouge* (Revue de la Semaine), "La France libre", 18 janvier 1886.

<sup>17</sup> M. Barrès, *Du droit à l'ironie*, in M. Beaubourg, *Contes pour les Assassins*, Perrin, Paris 1890, pp. V-XV: VIII.

La scelta del riso - che connoterà l'opera di Beaubourg, definendone la cifra stilistica - risale già all'epoca della sua collaborazione con la «France libre» (1885-1886) quando ventiseienne, non ancora affermato negli ambienti letterari, sperimentava toni, tecniche e temi che sarebbero ritornati insistentemente nella produzione letteraria successiva. Nell'ultima *chronique* firmata per questa testata, incentrata sull'omicidio, si trova esplicitata, seppur in toni paradossali, una vera e propria professione di fede del *non sérieux*. Eccone l'esordio:

Rouge, rouge, rouge...! Messieurs les bons bourgeois, si vous tenez à l'extension et à la propension de vos abdomens, fermez vos huis et rentrez chez vous. – Mesdames les bonnes bourgeoises, pour peu que vous soyez préoccupées de votre beauté si chère et de votre estomac si délicat, ne sortez plus passé huit heures du soir.

Car nous vous le disons,

Le crime,

l'odieux crime,

le crime épouvantable relève la tête, et les assassins en vacances ces mois derniers ont repris leur vil et déloyal métier!

Lundi, pan!....

Mardi, pan!...

Mercredi, pan!....

Jeudi, pan!...

Vendredi, pan!...

Assassinat tous les jours, assassinat toutes les nuits, assassinat toute la semaine! Et l'on ne sait pas encore ce que la semaine prochaine nous réserve d'assassinats! en somme, Mesdames et Messieurs,



citoyens et citoyennes, pourquoi troubler votre quiétude si douce, pourquoi agiter les rêves de vos nuits?

Ne vaut-il pas mieux, après tout, rire des choses que d'en pleurer? Et comme dans toute affaire, il y a toujours un élément comique, pourquoi ne pas le dégager!...Pourquoi ne pas nous divertir en somme...au lieu de nous épouvanter indéfiniment?<sup>18</sup>.

Alcuni procedimenti retorici balzano agli occhi: innanzi tutto l'apostrofe ai buoni e alle buone borghesi, irridente in quanto attribuisce loro come principale preoccupazione il proprio ventre. Il tono del giornalista è quello eloquente del discorso di un rappresentante dell'ordine. Gli aggettivi attribuiti al crimine, «odieux» e «épouvantable», sottolineano lo scandalo intrinseco di azioni da censurare moralmente e socialmente. Per contro, gli assassini vengono qualificati come detentori di un «métier», secondo una logica borghese di divisione del lavoro, definito «vil» e «déloyal», che turba la «quiétude si douce» di «citoyens et citoyennes». Questa voce altisonante di una buffa retorica borghese si contrappone a un'altra tonalità che questa stessa voce assume e che definiremmo piuttosto infantile. Alcune figure la caratterizzano, come la ripetizione (rouge, rouge, rouge; crime, crime, crime), l'onomatopea (pan! pan! pan!). Il risultato di questo contrasto è irresistibilmente comico e crea le premesse per le argomentazioni successive con le quali Beaubourg-*chroniqueur* cerca di condurre i suoi lettori a una conclusione

---

<sup>18</sup> M. Beaubourg, *La Série rouge* (Revue de la Semaine), cit.

paradossale che urta il *bon sens bourgeois*: parlare dell'omicidio divertendosi<sup>19</sup>. Il ragionamento che sviluppa è quello del dilemma: si tratta infatti o di prendere sul serio l'allarmismo dei giornali e quindi, cedendo all'«épouvante» turbare i propri sogni, rinunciare alla propria serenità e libertà; oppure sventare la minaccia incombente, alleggerendone la gravità grazie al riso liberatorio. Quasi a voler suggerire che eliminando l'effetto, la paura, si possa eliminare la causa, la morte. L'argomento forte a favore di questa seconda opzione sarebbe la presenza, «dans toute affaire», «d'un élément comique».

Nella *Taxe sur les Célibataires*<sup>20</sup> ritroviamo un'analoga attitudine derisoria nei confronti dell'*esprit bourgeois*. La *chronique* si apre con la presentazione, da parte del *chroniqueur*, della proposta di M. Lagneau (rappresentante della *Société des Sciences morales et politiques*) di istituire una tassa sui celibi, in quanto ritenuti responsabili, sulla base di statistiche comparative tratte da fonti attendibili (l'annuario del ministero della guerra, degli interni, del commercio), dello spopolamento del paese. Dunque, la prima voce è quella di un rappresentante borghese che cerca di difendere la morale pubblica. A questa segue quella discordante del *chroniqueur*/Beaubourg la quale contrappone una tesi bizzarra - il disboscamento

---

<sup>19</sup> Sul ragionamento paradossale nel racconto fin de siècle cfr. A. Di Benedetto, *La voix de qui a tort. Stratégies d'argumentation du récit fin de siècle*, in F. Franchi, "a cura di", *Détours de l'erreur* (Actes du Colloque international, Université de Bergame, 20-21/11/2014), "Elephant and Castle", Bergamo 2016, pp. 5-17.

<sup>20</sup> M. Beaubourg, *La Taxe sur les Célibataires*, "La France libre", 29 mai 1885.

delle foreste sarebbe la causa dello spopolamento della Francia - ma fondata sullo stesso principio comparativo assunto dal metodo d'indagine del confutato (in questo caso, i dati relativi allo spopolamento della Francia messi in relazione a quelli del disboscamento delle foreste negli ultimi 300 anni). Presenta poi una seconda tesi, meno assurda sul piano del ragionamento ma paradossale per quel che attiene alla morale corrente<sup>21</sup>. A essere messi in gioco questa volta sono i dati tra generati e generanti. Secondo le «statistiques comparées des maris et des célibataires considérés au point de vue de la reproduction et de l'amélioration de la race» effettuate nel quartiere Saint-Denis, a fronte dei 15 bambini - fra cui rachitici e scheletrici - procreati da 100 mariti, ve ne sono 100, sani e muscolosi, generati da 15 celibi. Dunque «il est évident que les célibataires sont désormais les seuls créateurs et améliorateurs de la race, les seuls véritables producteurs, et que les maris ne sont que des consommateurs blasés, la plupart du temps insouciantes et peut-être inconscients». Appellandosi a una ferrea logica economica, tassare i 'consumatori' e non i 'produttori' («Or, il n'y a aucune raison de taxer les producteurs au profit des consommateurs, cela serait contre toutes les lois économiques connues»), Beaubourg lancia una contro proposta - sulla scia del modello paradossale della *Modest proposal* di Swift - che ribalta la conclusione del rappresentante della morale Legneau: «Et

---

<sup>21</sup> In realtà, per quanto, in questo caso, la scelta della comparazione si poggia su un principio logico pertinente - generati/generanti -, il ragionamento risulta egualmente fallace a causa dell'arbitrarietà del metodo investigativo: le statistiche infatti sono state effettuate su un campione di 10 case, tutte appartenenti al quartiere Saint-Denis.

comme nous désirons ardemment le relèvement du niveau moral et politique de la France, nous demandons qu'on taxe les maris». Sulla bocca del *chroniqueur* della «France libre», tale deliberazione acquista un valore profondamente derisorio. A suscitare il riso non è solo l'assurdità e la fallacia dei ragionamenti presentati (alla conclusione si giunge sempre attraverso inferenze discutibili) che attaccano, col paradosso e l'assurdo, la presunta scientificità del metodo d'analisi (strategia cui ricorrerà frequentemente Beaubourg nei *Contes pour les Assassins*). Ciò che più fa ridere è l'allusione al 'consumo' del piacere non finalizzato alla 'produzione' di materiale umano (i figli). Significativamente l'indagine viene compiuta nel Quartiere Saint-Denis, il quartiere delle prostitute, dove la frequenza del consumo del piacere inevitabilmente 'produce' i suoi risultati 'naturali' (i figli illegittimi). L'incontro fra un doppio registro, economico e morale, genera il riso.

### 3. Giornalista contro i giornalisti

Oltre al *bourgeois*, l'altro bersaglio polemico sono i *journalistes*, sistematicamente presi di mira in quanto artefici della decadenza della loro professione, trasformata in un «conciergeat écrit»<sup>22</sup>. Su di loro pende una duplice accusa: da un lato aver ridotto

---

<sup>22</sup> M. Beaubourg, *Du grotesque et du tragique à notre époque*, Edition de la Libre Esthétique, Bruxelles 1901, p. 13.

il giornalismo a intrattenimento salace, divulgatore di scandali, pettegolezzi, notizie sensazionalistiche, informazioni prive di attendibilità<sup>23</sup>: «les journalistes prêtent de plus en plus la main à tous ces racontars de loges, les ressassent, les amplifient, les dénaturent»<sup>24</sup>. Dall'altro l'essersi porsì quali ripetitori dello spirito borghese, analitico e positivista: «cet esprit d'analyse sans cesse grandissant, disséquant jusqu'aux bicyclistes et aux chauffeurs, cherchant les revers de toutes les médailles, déshabillant chaque grand homme pour le surprendre en négligé, en robe de chambre»<sup>25</sup>. Estendendo il metodo di investigazione scientifica e razionale a ogni ambito della realtà hanno finito col degradarla. «Ramené à des proportions infimes, dérisoires, dépouillé de son cachet, de son lustre, remis au point, ridiculisé, moqué», il reale è ridotto a una dimensione puramente materica e privato di ogni «majesté»<sup>26</sup>.

Nella conferenza che tenne al Salon de la Libre Esthétique a Bruxelles, nel 1901, Beaubourg non mancò di illustrare le conseguenze della degenerazione del giornalismo:

---

<sup>23</sup> Si noti come nei *Contes pour les Assassins (L'Intérmediaire, Vingt et un ans après)* la polemica nei confronti dei giornali si spingerà sino a farne paradossalmente mediatori fra gli assassini, i ladri e le loro vittime.

<sup>24</sup> M. Beaubourg, *Du grotesque et du tragique à notre époque*, cit., p. 11.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 11.

Comment, en tous cas, avec les infatigables investigateurs que sont toujours les préposés aux loges modernes, qui poussent, je le redis – et ceci n’est pas un paradoxe, mais bien plus une vérité qu’on ne croit, - la science des Pasteur et des Claude Bernard jusqu’à ses dernières limites, à ses ultimes raffinements, avec ces perpétuels chercheurs de microbes dans la vie privée des gens, qui font mille bouillons de culture avec la calomnie, la médisance, le scandale, l’adultère, etc... comment un locataire qui aurait vraiment une allure, parviendrait-il à la conserver ? Est-ce que dans une des maisons à cinq étages, le roi Louis XIV resterait longtemps Louis XIV, avec sa légende, sa perruque et son soleil? – N’apprendrait-on pas dès le lendemain qu’il est chauve et qu’à cause de certaine maladie intestinale, ce grand monarque est contraint à passer la majeure partie de son existence sur cette manière de trône qu’on appelle une chaise percée?<sup>27</sup>

A tale categoria di persone che hanno ridicolizzato, degradandolo, il reale, Beaubourg risponde con la stessa arma ricorrendo a tutte le varietà del riso letterario.

Talvolta adopera la caricatura, come nel *Chroniqueur spirituel*, in cui l’ossessione del giornalista Macpherson di non essere preso sul serio a causa della sua «spiritualità», lo conduce alla follia, trasformandolo in un *imaginaire*<sup>28</sup>.

Talvolta fa uso dell’ironia per colpire il loro opportunismo. In *Encore la «Perfide Albion»* la politica della rivista inglese, «Pall Mall Gazette», che ha accusato la polizia dell’Inghilterra di complicità nella depravazione dei bambini, si spinge sino

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> M. Beaubourg, *Le Chroniqueur spirituel*, “La France libre”, 18 mai 1885.

alla ritrattazione delle proprie dichiarazioni, una volta constatata la reazione del pubblico alla notizia: la riduzione degli abbonamenti! Il *chroniqueur* presenta alcune ragioni di tale ritrattazione: l'avvio di un'inchiesta verificatrice da parte del governo inglese, la costituzione di un *jury* non «d'honneur» ma «d'exception» formato da vescovi, arcivescovi e cardinali «qui ne connaissent rien à la chose, dont la respectabilité est une conséquence de vieillesse ou d'impotence naturelle»<sup>29</sup>. Le motivazioni della pubblicazione di notizie sconvolgenti e false si rivelano tuttavia ancora più volgari di quelle che hanno portato alla ritrattazione: il presunto *scoop* serviva a «faire une petite réclame à son journal qui ne se vendait plus». È nella chiusa che l'ironia raggiunge il suo apice: per pochi soldi la testata inglese è disposta a vendere i propri elogi e a declamare un ottimismo diventato una réclame opportunistica:

Et maintenant que nous sommes bien avec elle, elle nous nous insérera même de petites réclames, comme les suivantes, dans les prix modérés: La plus grande des nations est la vieille Angleterre (old england). Le prince le plus sympathique est le prince de Galles. La reine qui a la sobriété du chameau est la reine Victoria. Névralgies !... Insensibilisateur !...maladies secrètes !... Et pour trouver une rime riche à la reine d'Angleterre...Vive Abd-el Kader !<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> M. Beaubourg, *Encore la «Perfide Albion»*, “La France libre”, 19 juillet 1885.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

A prezzi moderati si possono cambiare opinioni, identità nazionali, appartenenze: in fondo nel giornalismo quel che conta è la rima.<sup>31</sup>

Effetti comici altrettanto forti si ottengono quando Beaubourg presenta i giornalisti quali degradazioni parodiche della mentalità borghese dominante, di cui si fanno portavoce. È il caso di *Du piano* in cui il giornalista Millaud presenta la sua ridicola tesi sulla causa della degenerazione della razza, individuata nella diffusione dei pianoforti. Sarebbe l'incessante ripetizione di uno stesso accordo (e di uno stesso movimento) a rendere idioti tanto chi studia e suona, quanto chi volontariamente o forzatamente ascolta. Altrettanto assurda è la soluzione proposta: la progressiva eliminazione di questo strumento e la drastica riduzione dei pianisti affermati e in erba.

Il ne faut pas se contenter de supprimer le piano dans les brasseries, mais il faut les supprimer dans les habitations particulières, et renvoyer les écoles de pianistes faire concurrence aux écoles des clairons, dans les fortifications de la capitale. Il faut surtout débarrasser les alentours du Conservatoire de la tourbe des exécutants qui les désolent. Faire une rafle de pianistes et désinfecter le faubourg Poissonnière<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Sull'ottimismo opportunistico dei giornali cfr. anche la *chronique* del 27 settembre 1885.

<sup>32</sup> M. Beaubourg, *Du piano*, "La France libre", 4 juillet 1885.



Il comico, in questo caso, è rafforzato dalla scelta di imitare il ragionamento analitico portando a dimostrazione della tesi una prova che però non ha alcuna validità scientifica: il racconto di Poe, *La fiancée au piano*, in cui il fidanzato, a furia di sentire la fidanzata compiere sempre gli stessi accordi, la azzanna e addossa la colpa allo strumento. Le teorie della cultura positivista poste sulla bocca dei giornalisti, che mimano la postura degli scienziati, provocano un effetto parodico che ridicolizza gli assunti scienziati di cui i giornali si fanno portavoce, colpendo al tempo stesso gli originali e i loro patetici imitatori.

#### 4. Il riso grottesco

Al di là dell'intenzione satirica rivolta verso queste due categorie di persone contro cui non smetterà mai di scagliare la propria carica polemica - non a caso Dorsenne lo paragonò a Molière<sup>33</sup> -, l'invito a «dégager l'élément comique» «dans toute affaire» mi sembra rispondere anche ad una concezione dell'arte strettamente collegata a quella teoria del tragico e del grottesco che Beaubourg formulò sempre nella conferenza di Bruxelles del 1901:

---

<sup>33</sup> «Son talent comique est dans la pure tradition classique. Sa gaieté, à l'instar de celle de Molière, dérive de l'observation satirique de ses contemporains ». J. Dorsenne, *Un virtuose de l'argot. Maurice Beaubourg*, cit.

Je pense, Mesdames et Messieurs, que dans la vie actuelle, la plupart des drames qui se produisent comportent une portion de grotesque visible, notable, en formant pour ainsi dire partie inhérente, et que la plupart des joies de ce jour tiennent incluses en elles le drame qui va en découler bientôt. Ces deux éléments se trouvent même si souvent mêlés d'une façon si enchevêtrée et confuse, apparaissant dans une lumière si intense et aiguë, que j'avais d'abord l'intention, au lieu d'intituler cette conférence: «Du grotesque et du tragique à notre époque !», de dire «Du sinistre et du cocasse !» par exemple, ce qui eût plus justement rendu le côté polichinelle et macabre de presque tous les événements que nous traversons!<sup>34</sup>

Un principio estetico alternativo al *sérieux*, il mélange fra tragico e grottesco, sembra imporsi, come un'evidenza, in virtù del suo radicamento nella realtà. È nella «vie contemporaine», in primo luogo, che Beaubourg scorge le tracce di tale mescolanza; nella vita ordinaria racchiusa nella parabola di una giornalista travolta da una locomotiva mentre cucina il ragoût.

Je me rappelle, tenez, l'histoire lamentable de cette malheureuse vendeuse de journaux qui gagnait péniblement sa petite vie en chauffant ses pieds sur sa chaufferette, en faisant mijoter de maigres ratas sur sa pauvre lampe à alcool, et à qui tout d'un coup, par une malchance incroyable, ... je ne fais pourtant que dire la vérité, ... je n'exagère rien, une locomotive tomba sur sa tête ! Elle tenait un kiosque de journaux sur la place de Rennes à Paris, au-dessous même de la gare Montparnasse, et la locomotive en question, que le mécanicien n'avait pu maîtriser, démolissant butoir, trottoir,

---

<sup>34</sup> M. Beaubourg, *Du grotesque et du tragique à notre époque*, cit., p. 8.

toute une partie de mur et de la vitrine de la gare, se précipitant de la hauteur d'un premier étage sur la place, allait écraser la malheureuse! – Voilà la fatalité nouveau modèle! Ce n'est plus la tortue d'Eschyle ! – Ce n'est une locomotive qui se trouve, par hasard, en contact avec votre boîte crânienne, tandis que vous étiez en train de mettre un peu de beurre et de laurier-sauce dans votre ragoût, pour lui ajouter de la saveur et du fondu!<sup>35</sup>.

L'incidente che coinvolge la donna è sicuramente tragico. Ma, ascoltando il racconto di Beaubourg, qualcosa ci induce a sorridere superando l'orrore del dramma e la pietà per colei «qui gagnait péniblement sa petite vie en chauffant ses pieds sur sa chaufferette, en faisant mijoter de maigres ratas sur sa pauvre lampe à alcool». A generare il riso è il solito contrasto fra l'alto (la tragicità della morte accresciuta da un eccesso di casualità dell'incidente) e il basso (la giornalista intenta a insaporire il «ragoût» con burro e l'alloro), il «sinistre» e il «cocasse», il «polichinelle» e il «macabre». Ma anche la sostituzione della «fatalité» con «le hasard» che, a dispetto di ogni determinazione, si prende beffa della vita; «le hasard», che, come dirà vent'anni più tardi Max Ernst, è per eccellenza «le maître de l'humour»<sup>36</sup>.

Quest'atteggiamento irridente che finisce per misconoscere il tragico nella vita e nell'esperienza in nome di una superiore leggerezza dello spirito sarebbe diventato

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> «Le hasard est aussi le maître de l'humour et par conséquent, dans une époque qui n'est pas rose, dans l'époque que nous vivons, où une belle action consiste à se faire enlever les deux bras dans un combat, le maître de l'humour-qui-n'est-pas-rose, de l'humour noir». M. Ernst, *Au-delà de la peinture* (1936), In Ernst M., *Écritures*, Le point cardinal, Paris 1970, pp. 235-272, p. 263.

non soltanto, come diceva Gide, incomprensibile ai lettori, dopo il 1914, ma anche moralmente insostenibile. La questione che la critica in una prospettiva postuma oggi può porsi a proposito di Beaubourg non è tanto perché fu rifiutato dagli ambienti letterari francesi del nuovo secolo ma perché non fu riscoperto negli anni venti dagli ambienti surrealisti. Evidentemente per piacere a Breton e ai suoi amici a Beaubourg sarebbe servito qualcos'altro: il suo sorriso bonario, e tutto sommato rassicurante, non provocava quella inquietudine radicale che si poteva trovare nei testi di Jarry e Lautréamont.

## BIBLIOGRAFIA

Di Benedetto A. (2016), *La voix de qui a tort. Stratégies d'argumentation du récit fin de siècle*, in F. Franchi, (ed.), “Détours de l'erreur” (Actes du Colloque international, Université de Bergame, 20-21/11/2014), pp. 5-17, *Elephant and Castle*, Bergamo.

Di Benedetto A. (2016b), *Tra Naturalismo e Simbolismo. Il teatro idealista secondo Maurice Beaubourg*, “Il confronto letterario”, 66, pp. 261-273.

Barrès M. (1890), *Préface. Du droit à l'ironie*, in Beaubourg M., “Contes pour les Assassins”, pp. V-XV, Paris, Perrin.

Beaubourg M. (1885), *Le Chroniqueur spirituel*, “La France libre”, 18 mai.

Beaubourg M. (1885), *Millaud-Messie*, “La France libre”, 23 mai.

Beaubourg M. (1885), *La Taxe sur les Célibataires*, “La France libre”, 29 mai.

Beaubourg M. (1885), *Du piano*, “La France libre”, 4 juillet 1885.

Beaubourg M. (1885), *Encore la «Perfide Albion»*, “La France libre”, 19 juillet.

Beaubourg M. (1885), [Senza titolo], “La France libre”, 27 septembre.

Beaubourg M. (1885), [Senza titolo], “La France libre”, 21 décembre.

Beaubourg M. (1886), *La Série rouge* (Revue de la Semaine), “La France libre”, 18 janvier.

Beaubourg M. (1890), *Contes pour les Assassins*, Paris, Perrin.

Beaubourg M. (1901), *Du grotesque et du tragique à notre époque*, Bruxelles, Edition de la Libre Esthétique.

Beaubourg M. (1902), *Le Portefeuille*, “Plume”.

Dorsenne J. (1920), *Un romancier ironique. Maurice Beaubourg*, “L’Ère nouvelle”, 21 août.

Dorsenne J. (1927), *Un virtuose de l’argot. Maurice Beaubourg*, “Les Nouvelles littéraires”, 1 octobre.

Dussert É. (2016), *De la gomme et de la perte d’adhérence dans les lettres françaises*, “Revue italienne d’études françaises”, 6.

Ernst M. (1970), *Au-delà de la peinture (1936)*, In Ernst M., “Écritures”, pp. 235-272, Paris, Le point cardinal.

Espiau M. (1924), *Maurice Beaubourg*, “L’Éclair”, 5 mars.

Gide A. (1900), *Les Joueurs de boules de Saint Mandé*, “Revue blanche” février.

Grojnowsky D. (1997), *Aux commencements du rire moderne. L’esprit fumiste*, Paris, Corti.

Guenne J. (1924), *Chez Maurice Beaubourg, lauréat du «Prix des Méconnus»*, “Nouvelles Littéraires”, 15 mars.

Legrand-Chabrier A. (1920), *L'individualisme ironique de Maurice Beaubourg*, "Mercure de France", 15 août, pp. 5-45.

Millet M. (1921), *Maurice Beaubourg*, "Revue de l'époque", 17, mai, pp. 921-926.

Sarrazin B. (1991), *Prémices de la dérision moderne. Le polichinelle de Jean Paul et le clown anglais de Baudelaire*, "Romantisme", 74, pp. 37-47

Elisabetta Di Giovanni

## IL PLURALISMO RELIGIOSO COME ETICA CIVILE<sup>1</sup>

ABSTRACT. Il saggio propone di assumere il pluralismo religioso come imprescindibile *forma mentis* della società contemporanea. Il dato di fatto è che le religioni, ancora oggi, scendono in guerra; talvolta accade anche che una rappresentanza religiosa degeneri la propria visione profetica in una prospettiva estremista e di prevaricazione nei confronti di un presunto nemico. Spesso i conflitti, mai sopiti, si riaccendono presentandosi con una nuova veste: la causa non è la differenza di credo o di dottrina; come evidenziato dal sociologo Enzo Pace, i conflitti diventano un dispositivo simbolico rilevante nelle politiche d'identità. Tuttavia, è dovere di un'ottica civile ragionare su una prospettiva propositiva e inclusiva per la costruzione del bene comune e della compresenza delle culture religiose. Tale obiettivo potrebbe essere raggiunto mediante due azioni: a) il riconoscimento di luoghi culti a tutte le religioni in contesto urbano; b) l'istituzione di una Consulta delle culture.

Garantire un luogo di preghiera riconoscibile è fondamentale; in Europa vi sono numerosi esempi di convivenza religiosa che esplicitano l'unità umana pur nel

---

<sup>1</sup> Il presente contributo è esito di una relazione che ho presentato al seminario di studio "La sfida di oggi: una democrazia partecipata, etica e solidale. Comunicazione, educazione e formazione"(Palermo, 24 ottobre 2016), organizzato dall'Istituto di formazione politica-Centro studi sociali "Pedro Arrupe".



rispetto della diversità culturale-religiosa. Inoltre, l'istituzione di una Consulta comunale delle culture rappresenta la buona pratica necessaria, nella città globale, per garantire il modello sociale e politico democratico, quale organo rappresentativo, consultivo e propositivo e dei cittadini immigrati, comunitari, extracomunitari e apolidi, regolarmente residenti in territorio comunale, che garantisce l'espressione plurale dei cittadini non autoctoni nella gestione della res publica, come esplicitazione di una consapevolezza collettiva di un mondo quotidiano di valori condivisi e non di particolarizzazioni esaltate.

Parole chiave: Pluralismo religioso, luoghi di culto multidevozionali, etica civile.

ABSTRACT. This paper proposes to think the category of religious pluralism as an essential mindset of contemporary society. Religions, even today, go to war; sometimes it happens that a religious representation turns its prophetic vision in an extremist perspective to be applied against a perceived enemy. Often conflicts, never dormant, come back on presenting a new look and the cause is not a difference of belief or doctrine; as evidenced by Enzo Pace (2004), conflicts become an important symbolic device in identity politics. However, it is the duty of civil perspective reasoning on a proactive and inclusive perspective for the construction of the common good and the compresence of religious cultures.

The religious anthropology and the sociology of religion show that a possible way to ensure religious pluralism is made up of a democratic socio-political model. In our view, this objective could be achieved through two actions: a) the recognition of places worship to all religions in the urban context; b) the establishment of a Council of cultures. Ensuring a recognizable devotional place for prayers is essential. For strengthening religious pluralism, the multi-devotional or interfaith place has a key role. The sanctuary of Saint Rosalia in Palermo represents one significant example of religious coexistence in Europe that explicit human unity while exerting interfaith devotional practices of different confessions.

Keywords: Religious pluralism, multi-devotional/interfaith places, civil ethics.

## **Introduzione**

In epoca post-contemporanea, caratterizzata da multiculturalismi, flussi migratori e diaspore, pervasività mass mediatica, il consolidamento del pluralismo religioso come *forma mentis* è ineludibile e predittore di nuove dinamiche identitarie e di compresenza. Nello specifico:

Migrazioni e nuovi mezzi di comunicazione di massa divengono i due fattori che qualificano la nostra contemporaneità, sia se vengono assunti e analizzati in sé, sia soprattutto se prendiamo in considerazione gli esiti insospettati e spesso sorprendenti delle loro interconnessioni. Ambedue - migrazioni e nuove tecnologie - costituiscono universi che

abbracciano milioni di individui, centinaia di culture diverse: ambedue sono composti da variabili ed elementi numerosi e dinamici che possono essere - e per lo più lo sono - utilmente analizzati indipendentemente gli uni dagli altri, costituendo spesso, se colti in un determinato spazio geografico e temporale, unità dotate di proprie caratteristiche. Tuttavia, sovente, esse rimangono tali solo temporaneamente: la diffusione delle notizie sul loro costituirsi, sulle loro qualità rispetto a precedenti tecnologie o rispetto a contemporanei spostamenti, la rapidità delle innovazioni tecnologiche e dei mezzi di trasporto, fanno confluire nei processi di globalizzazione i loro caratteri che, per quanto tipici e peculiari possano essere, contaminano altre esperienze e da queste a loro volta sono contaminate (Callari Galli 2000: 3).

Accade che l'ingannevole e assurdo anelito a un presunto purismo culturale e la presenza di un nocciolo etnocentrico di alcuni sostenitori di un dato credo religioso conducano al conflitto; ne consegue che una rappresentanza religiosa degeneri la propria visione profetica in una prospettiva estremista e di prevaricazione nei confronti di un presunto nemico. Spesso i conflitti, mai sopiti, si riaccendono presentandosi con una nuova veste: la causa non è la differenza di credo o di dottrina; come evidenzia il sociologo Pace (2004), i conflitti diventano un dispositivo simbolico considerevole nelle politiche identitarie. Il mandato sociale di un contesto etico prospetticamente volto al pluralismo religioso non è quello di azzerare in modo neutrale tutte le religioni; tale operazione, infatti, mirerebbe a una sorta di anestesia sociale delle comunità religiose presenti nel contesto urbano col rischio di operare una stortura ideologica forzata. Semmai, la linea guida dovrebbe essere quella di

attenuare ogni possibile manifestazione di etnocentrismo religioso. Ciò significa operare una opportuna transizione dal pluralismo religioso al dialogo interreligioso o, forse – potremmo suggerire meglio ancora – alla *compresenza religiosa*. Essa non va intesa in modo statico, come un heideggeriano Esserci (*Da-sein*) al mondo; occorre, dunque, un successivo passaggio, uno sforzo ontologico che conduca alla possibile interazione tra differenti e multipli sistemi di credenza.

L'ottica etico-civile intende ragionare, altresì, su una prospettiva propositiva e inclusiva per la costruzione del bene comune e della compresenza delle culture religiose. Gli studi di antropologia religiosa e di sociologia della religione evidenziano come una possibile via per assicurare il pluralismo religioso/dialogo interreligioso sia costituita da un modello sociale e politico democratico. A nostro avviso, tale obiettivo potrebbe essere raggiunto mediante due azioni: a) il riconoscimento di luoghi di culto a tutte le religioni di un dato contesto urbano; b) l'istituzione di una Consulta delle culture.

In primo luogo, va da sé che garantire un luogo di preghiera riconoscibile è fondamentale; nella città (poco) globale, talvolta si registra come i membri delle comunità religiose meno abbienti siano costretti a svolgere pratiche rituali, momenti e forme di religiosità, pratiche culturali e aggregative in ambienti domestici o in informali sale di preghiera. Nel rafforzare il pluralismo religioso/dialogo interreligioso, il santuario e il pellegrinaggio multi-devozionale gioca un ruolo fondamentale. Molta letteratura scientifica sottolinea lo sviluppo sociale

dell'attaccamento al luogo religioso. In particolare, tra le varie ricerche, ci sembra opportuno ricordare la riflessione di Shampa Mazumdar e Sanjoy Mazumdar (2004), che sottolinea la rilevanza dell'attaccamento del singolo credente al luogo sacro ma, ancor di più, l'importanza della socializzazione nello sviluppo del legame con i luoghi religiosi; tale senso di attaccamento è fortemente nutrito da pratiche e da artefatti, da architetture e da forme di esperienza religiosa, da valori, culti, forme religiose ma anche da oggetti, narrati orali e usi tradizionali.

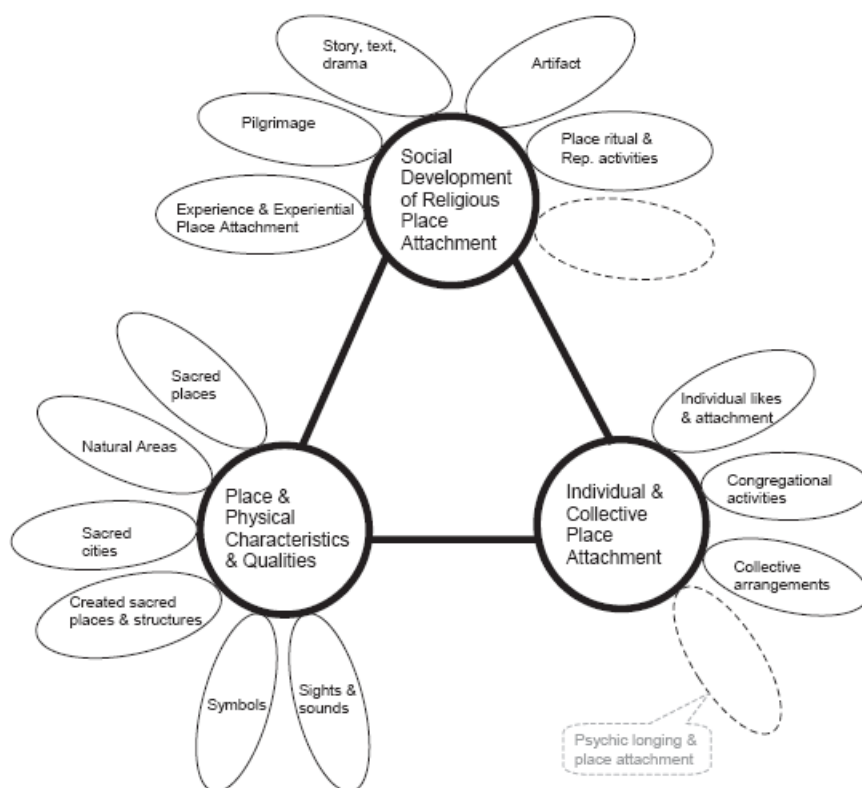


Fig. 1. Modello di attaccamento al luogo religioso di Mazumdar S. & Mazumdar S. (2004).

Vi sono numerosi esempi di convivenza religiosa in Europa che esplicitano l'unità umana pur nel rispetto della diversità culturale-religiosa; uno di questi è il santuario di Santa Rosalia a Palermo, sul Monte Pellegrino. Esso, difatti, rappresenta un interessante scenario in cui si esplicano pratiche devozionali interreligiose di differenti confessioni: qui si recano a pregare gli induisti mauriziani e srilankesi, (Burgio 2007; Viani 2011), i cristiani tamil e mauriziani, i rom musulmani e quelli cristiano-ortodossi. In tal senso, da decenni il santuario siciliano di S. Rosalia sembra abbracciare metaforicamente la diversità locale multi-fede, pur nel rispetto di ciascun sistema di credenza religiosa e in una cornice di coesistenza pacifica. In tal senso, il luogo sacro assume una connotazione sincretica non sempre percepita da parte della singola comunità religiosa; ma, al contempo, intesse e raccorda le componenti emotivo-identitarie di ogni gruppo, promuovendo implicitamente una fruizione del luogo multi-fede che pone in parallelo il senso di appartenenza e di attaccamento maturato, scansando ogni pericolo di disputa o di prevaricazione dottrinale.

In secondo luogo, l'istituzione di una Consulta comunale delle culture potrebbe rappresentare la buona pratica necessaria nella città globale, per garantire il modello sociale e politico democratico. Essa è un organo rappresentativo dei cittadini immigrati, comunitari, extracomunitari e apolidi, regolarmente residenti in territorio comunale, è un organo consultivo e propositivo per le scelte di governo dell'amministrazione. Ci sembra qui opportuno citare il modello adottato dalla città di Palermo, che si è dotata di una Consulta dal 2013, quale buona pratica. Tale

organo rappresentativo, infatti, garantisce l'espressione plurale dei cittadini non autoctoni nella gestione della *res publica*, come esplicitazione di una consapevolezza collettiva di un mondo quotidiano di valori condivisi e non di particolarizzazioni esaltate. Come già accennato, vi è una stretta correlazione tra religione e politiche d'identità. L'identità, infatti, è un baluardo simbolico della vita di ogni essere umano. Il giusto spazio per la rappresentazione identitaria (dal luogo sacro all'organo della Consulta) potrebbe aiutare a scardinare il senso di minaccia e il ricorso alla violenza, specie quando una religione diventa ideologia etnica e legittima l'uso della belligeranza come puro etnocentrismo. Per quanto riguarda la sua composizione, l'art. 17, Capo II, Titolo III, del *Regolamento per l'istituzione e il funzionamento della Consulta comunale delle culture, per la partecipazione politica dei cittadini stranieri ed apolidi* di Palermo, sancisce la determinazione dei posti a rappresentante in Consulta, i cui membri sono eletti ciascuno in rappresentanza di tutti i cittadini immigrati residenti. La ripartizione dei posti a rappresentante in Consulta viene definita per aree geografiche, secondo la seguente suddivisione, individuata facendo riferimento ai contingenti presenti sul territorio comunale, secondo i dati riguardanti gli stranieri a Palermo al 31 dicembre 2011 elaborati dall'Ufficio Statistica del Comune:

- a) Asia Centro Meridionale: Sri Lanka (ex Ceylon); Bangladesh; India; Pakistan; Afghanistan; Bhutan; Nepal; Kazakhstan.

b) Asia Orientale e Asia Occidentale: Filippine; Repubblica Popolare Cinese; Giappone; Myanmar (ex Birmania); Vietnam; Thailandia; Indonesia; Repubblica della Corea (Corea del sud); Repubblica Popolare Democratica della Corea (Corea del nord); Malaysia; Singapore; Repubblica Islamica dell'Iran; Georgia; Giordania; Iraq; Libano; Israele; Siria; Territori dell'Autonomia Palestinese.

c) Africa Settentrionale: Tunisia; Marocco; Sudan; Algeria; Egitto; Libia.

d) Africa Occidentale: Ghana; Costa d'Avorio; Nigeria; Capo Verde; Liberia; Senegal; Togo; Benin (ex Dahomey); Guinea; Burkina Faso; Sierra Leone; Mauritania; Mali; Gambia; Niger; Guinea Bissau.

e) Africa Orientale e Africa Centro Meridionale: Mauritius; Eritrea; Etiopia; Somalia; Madagascar; Seycelles; Tanzania; Kenia; Zimbabw (ex Rhodesia); Zambia; Monzabico; Ruanda -Repubblica Democratica del Congo (ex Sudafrica); Camerun; Guinea Equatoriale; Gabon; Angola; Repubblica del Congo.

f) Paesi membri del Consiglio d'Europa: Albania, Andorra, Armenia, Austria, Azerbaijan, Bosnia-Erzegovina, Belgio, Bulgaria, Croazia, Cipro, Danimarca, Estonia, Finlandia, Francia, Georgia, Germania, Grecia, Islanda, Irlanda, Lettonia, Liechtenstein, Lituania, Lussemburgo, ex Repubblica iugoslava di Macedonia, Malta, Moldova, Monaco, Montenegro, Norvegia, Paesi Bassi,



Polonia, Portogallo, Regno Unito, Romania, Repubblica ceca, Russia, San Marino, Serbia, Slovacchia, Slovenia, Spagna, Svezia, Svizzera, Turchia, Ucraina, Ungheria; ivi incluse: Bielorussia (che è stata sospesa dal C.d.E nel 1997) ed Israele (che gode dello status di osservatore presso l'Assemblea).

g) Americhe ed Oceania: Stati Uniti d'America; Canada. – Ecuador; Perù; Brasile; Colombia; Cuba; Messico; Argentina; Repubblica Dominicana; Venezuela; Cile; Honduras; Uruguay; Guatemala; Bolivia; Panama; Paraguay; El Salvador; Haiti; Australia.

I membri della Consulta da eleggere complessivamente sono 21 e i suoi componenti per area geografica sono determinati secondo il seguente calcolo: numero di residenti per area geografica rapportato al totale complessivo determina il tasso d'immigrazione (sempre per singola area), che moltiplicato per il numero di componenti della consulta (21), dà il numero di rappresentanti per area geografica. Tra le proprie mansioni e competenze, la Consulta di Palermo si propone di promuovere e incentivare la realizzazione di percorsi interculturali con riferimento alla tutela dei diritti, all'integrazione culturale, all'istruzione, alla salute, all'inserimento nel mondo del lavoro, ai servizi sociali. Negli stessi ambiti, raccoglie informazioni e svolge ricerche, promuove iniziative per favorire la conoscenza da parte degli stranieri e degli apolidi delle normative che disciplinano il soggiorno, la

residenza, l'occupazione lavorativa, l'assistenza sociale e sanitaria, l'istruzione, la formazione professionale, il trasporto e la fruizione dei servizi pubblici; per favorire l'incontro e il dialogo fra portatori di differenti culture, nella prospettiva di una società interculturale; per prevenire o rimuovere ogni forma di discriminazione e di xenofobia. Negli ultimi anni, la Consulta delle culture di Palermo ha dato ampio saggio di collaborazione con il Comune nel fornire il necessario supporto agli stranieri, per consentire loro un effettivo esercizio di forme di partecipazione, fornendo alle associazioni di "stranieri" la propria consulenza per redigere e sviluppare progetti di carattere culturale, sociale, economico, ma anche per esprimere pareri su atti relativi di competenza degli organi del Comune e avanzare proposte per il governo della città.

In conclusione, il modello della Consulta costituisce un secondo scenario di confronto tra le parti civili, in cui i membri appartenenti anche a comunità religiose esplicano la loro rappresentanza identitaria e politica, scevra da ogni strumentalizzazione di tipo etnocentrico-religioso. In altre parole, ci sembra che la "compresenza necessaria" (Rigoli 1995) si traduca in una *compresenza religiosa* che percorre due distinti binari, perché dotata di due luoghi fortemente simbolici: l'uno (il luogo sacro di culto) dedicato esclusivamente alle pratiche religiose e alla connessione magmatico-sincretica; l'altro (l'arena del dibattito politico comunitario, la Consulta) riservato al dare voce alle istanze politico-sociali e identitarie della comunità di appartenenza. Dunque, in tal senso, si prefigurerebbe il superamento

della cosiddetta società multietnica, perché non si deve intendere qui la dimensione ecumenica, comprendente le svariate etnie del mondo, quanto lo specifico di ben determinati contesti nei quali sono contemporaneamente presenti più etnie, le molteplici provenienze, comunque posti in prospettiva dialogica (Cardella 2008; Amitrano 2014a, 2014b). Così, infine, la sequenza antropologica cultura/territorio/identità si predispone ad accogliere sintagmi innovativi pertinenti ai problemi delle molteplici presenze etniche co-esistenti nell'Europa contemporanea

## BIBLIOGRAFIA

- Amitrano A. (2014a), *Identità. Conoscenze. Devozione popolare*, Palermo, Ila Palma.
- Amitrano A. (2014b), *Tradizione, identità culturale, dialogo intercultura*, in A. Angelini (ed.), *Razzismo Xenofobia Esclusione sociale*, pp. 19-27, Roma, Aracne,
- Burgio G. (2007), *La diaspora interculturale. Analisi etnopedagogica del contatto tra culture: i Tamil in Italia*, Pisa, ETS.
- Callari Galli M. (2000), *Una lettura antropologica della città contemporanea*, testo disponibile al sito <http://web.unirsm.sm/masterdisagio2/Moduli/Download/CallariGalli/Liv1/mod3cCallariGalli.pdf>.
- Cardella C. (2008), *Rappresentazione dell'Altro: il migrante tra integrazione esclusione sociale e diritti di cittadinanza*, in E. Di Giovanni (ed.), *Migranti, Diritti Umani e Democrazia*, pp. 111-128, Palermo, Fotograf.
- Comune di Palermo (2013), *Regolamento per l'istituzione e il funzionamento della Consulta comunale delle culture, per la partecipazione politica dei cittadini stranieri ed apolidi*, [http://www.comune.palermo.it/js/server/normative/\\_25062013093100.pdf](http://www.comune.palermo.it/js/server/normative/_25062013093100.pdf), consultato il 20 settembre 2016.
- Pace E. (2004), *Perché le religioni scendono in guerra*, Roma-Bari, Laterza.

Mazumdar S., Mazumdar S. (2004), *Religion and place attachment: A study of sacred places*, Journal of Environmental Psychology, 24, pp. 385-397.

Rigoli A. (1995), *Le ragioni dell'Etnostoria*, Palermo, Ila Palma.

Viani G. (2011), *Comunità "confuse". I Mauriziani a Palermo tra induismo e induismi*, Antrocom. Online Journal of Anthropology, 7 (1), pp. 69-83.

Adele Foti

**JACOB VON UEXKÜLL. LA VITA OLTRE IL MECCANICISMO**

ABSTRACT. Oggetto del presente lavoro è il pensiero del biologo tedesco Jacob von Uexküll, con specifica attenzione alle considerazioni espresse nella sua opera principale, *Biologia Teoretica*, della quale sono state messe a fuoco le istanze anti-meccanicistiche. Nella descrizione del ciclo funzionale degli organismi viventi, che arriva a definire una vera e propria chiusura operativa e percettiva della *Umwelt* animale, è facile scorgere la realizzazione di una sintesi, per molti versi affascinante, fra l'appercezione trascendentale kantiana e la dimensione psico-fisica degli organismi che si realizza, per von Uexküll, nel completo isolamento. L'impossibilità di violare con gli strumenti dell'indagine quello che si configura come un Mondo a sé stante di cui l'animale costruisce i propri contorni fa sì che esso si offra solamente attraverso la sovrapposizione delle qualità fenomeniche dell'osservatore a ciò che viene osservato. Ciò realizza in termini meccanicistici l'individualità biologica quale oggetto, mentre in realtà, quale intero in sé connesso di mondo effettuale e mondo percettivo, essa va piuttosto intesa come ambiente. Sulla scorta di tale lettura del testo uexkülliano, si è tentato infine di far dialogare la *Biologia Teoretica*, patrimonio dell'antropologia filosofica della prima metà del Novecento e di quella successiva, con gli studi sul vivente che proprio a partire dagli stessi anni del Novecento hanno contribuito allo stravolgimento del paradigma meccanicistico e riduzionistico della

scienza classica. Si pensi ad esempio alla Teoria Generale dei Sistemi di Ludwig von Bertalanffy, alla Cibernetica, alla teoria organicistica e alla teoria dell'autopoiesi del vivente di Humberto Maturana e Francisco Varela.

Keywords : Jacob von Uexküll; biologia; ambiente; anti-meccanicismo.

ABSTRACT. In this contribution I will focus on the thought of the German biologist Jacob von Uexküll. Starting from his Theoretical biology, I will try to connect the concept of Umwelt, the animals' environment-world, and his anti-mechanistic reflection to a new kind of research which, from the early Twentieth century, can be read as a strong, powerful reaction to the classical and reductionist paradigm. These analyses have concurred to compromise the foundations of the mechanical approach of knowledge in biology and in philosophy of biology and have built, in this way, a new concept of life. Such reflections include, for instance, the "General System Theory" of Ludwig von Bertalanffy and his related studies on physical reality as an organised and interactions-based system. This was surely the common ground for different fields, from the cybernetic and the organicistic theory to the autopoietic theory of living of Humberto Maturana and Francisco Varela.

Keywords: Jacob von Uexküll; biology; environment-world; anti- mechanical approach.

Jacob von Uexküll mostra come sia possibile parlare di una fondazione gnoseologica della biologia o meglio ancora, ed in senso più profondo, di una teoria applicata allo studio dei sistemi biologici, accostando ciò che per definizione si presenta sotto forma ossimorica: la scienza dell'osservazione e dell'indagine intorno agli esseri viventi e la scienza speculativa sganciata da ogni effettualità empirica. Ed in effetti la proposta uexkülliana si mantiene, con espliciti echi kantiani, in equilibrio, per molti versi problematico, sopra questo scarto.

L'osservazione biologica mira infatti per vocazione a ' entrare con lo sguardo ' nelle qualità soggettive degli esseri viventi, e ciò è proprio quello che per definizione, per il biologo e naturalista tedesco, gli è precluso. Questa preclusione, come vedremo, si basa sull'incapacità, da parte di qualsiasi osservatore, di avere reale conoscenza dei ' segni percettivi estranei' , di poter confrontare con successo le proprie qualità fenomeniche con quelle di un'altra soggettività vivente. Per questo "fino a quando ci occupiamo di biologia, non possiamo mai abbandonare il nostro posto di osservatori esterni"<sup>1</sup>.

### 1. *I mondi chiusi della percezione.*

Di ogni unità che vada oltre la nostra propria appercezione possiamo dunque cogliere poco più che l'ultima adeguatezza fra le forme qualitative e quelle estensive,

---

<sup>1</sup> J. v. Uexküll, *Biologia Teoretica* [1920-1928], a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015, p. 87.



unità di volta in volta determinata di percezione e movimento<sup>2</sup>, nella consapevolezza che “le proprietà di cui l’animale è costituito, sono al tempo stesso caratteri percettivi dell’osservatore”<sup>3</sup>.

Le qualità oggettivate sono pertanto ciò di cui si compone l’ambiente di chi osserva; questa considerazione ci rimanda sul piano epistemologico alla prospettiva aperta in fisica dalla teoria dei quanti che tanto peso ha avuto nella rivoluzione del pensiero scientifico nei primi trent’anni del secolo scorso e che ci ricorda, come ha detto Niels Bohr, “la vecchia saggezza per cui, nella ricerca dell’armonia nella vita, non dobbiamo dimenticarci che nel dramma dell’esistenza siamo insieme attori e spettatori”<sup>4</sup>.

Da spettatori che abbiano l’intenzione di indagare, tuttavia, sottolinea ancora Uexküll, si deve innanzitutto sapere che “i caratteri percettivi di cui si compone il mondo estraneo sono i suoi propri caratteri e non sono sorti dai segni percettivi dell’altro soggetto che, in ultima istanza, egli non può affatto conoscere”<sup>5</sup>. In questo senso non può darsi un mondo ‘ oggettivo ’ , o la possibilità di considerare gli

---

<sup>2</sup> Cfr. S. Tedesco, *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell’espressione*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 27.

<sup>3</sup> Ivi, p. 85.

<sup>4</sup> Citato in W. Heisenberg, *Fisica e filosofia* [1958], intr. Di F. S. C. Northrop, trad. di G. Gignoli, IlSaggiatore, Milano, 2008, pp. 73-74.

<sup>5</sup> J. v. Uexküll, *Biologia Teoretica*, cit., p. 84.

animali alla stregua di meri oggetti, come piani fissi su cui l'operazione analitica possa operare in maniera conforme, né è lecito pensare l'organismo animale come semplice strumento, come uno fra molti ' calchi ' frutto dell'azione congiunta dei meccanismi fisici e chimici.

La topografia vivente è dunque in sé un unicum inattingibile ai mezzi della scomposizione, ed insieme fulcro della costruzione del suo specifico ambiente o mondo. La chiusura funzionale e percettiva degli ambienti animali è ciò che costituisce il segno caratteristico del pensiero biologico dell'etologo di origine estone, per il quale "ogni essere vivente è un soggetto che vive in un proprio mondo, di cui l'animale costituisce il centro"<sup>6</sup>.

## 2. *Il ciclo funzionale.*

L'invalidabilità delle qualità percettive delle soggettività estranee non impedisce tuttavia a Uexküll di caratterizzare con estrema precisione il funzionamento strutturale dell'organismo o quello che viene definito il suo ciclo funzionale (*Funktionskreis*), nella distinzione posta anche fra organi percettivi e organi operativi. Il circolo delle funzioni organiche mostra difatti "come soggetto ed oggetto si

---

<sup>6</sup> J. v. Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* [1933], illustrazioni di G. Kriszat, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, introduzione, p. 43.

incastrino l'uno con l'altro, costituendo un insieme ordinato»<sup>7</sup> nella inter-retroattività fra effettore esterno, ovvero la qualità fenomenica portatrice del carattere effettuale o organo di movimento, ed il recettore o portatore del carattere percettivo dell'organismo vivente, organo di senso. Ne consegue che, se la percezione modifica l'azione, allo stesso modo l'azione di continuo modifica la percezione. Questa ricorsività regola, secondo un perfetto accordo, la legalità delle relazioni fra soggetto ed oggetto sulla base di connessioni fisse ma non statiche. Sono le stesse esperienze, scrive Uexküll, che dimostrano come l'interazione tra i segni percettivi e i segni effettuali formino una catena continua<sup>8</sup>.

Il ciclo funzionale della zecca è sotto questo aspetto esemplare: appesa a rami e cespugli, sprofondata in un letargo dentro cui può mantenersi anche per anni, la zecca attiva la sua caccia al cibo sulla base di precisi stimoli di natura chimica. Seguiamo il caso oramai celebre illustrato da von Uexküll:

«La zecca, priva di occhi, raggiunge il punto in cui appostarsi grazie alla sensibilità della sua pelle alla luce. Questo brigante di strada, sordo e cieco, si avvicina alla vittima attraverso l'olfatto. L'odore dell'acido butirrico, prodotto dai follicoli sebacei di tutti i mammiferi, agisce sulla zecca come un segnale che la spinge ad abbandonare il luogo in cui è appostata facendola cadere in direzione della preda. Se cade su qualcosa di caldo (proprietà individuata dall'animale grazie a un acuto senso della temperatura), ciò vuol dire che la zecca ha raggiunto la sua preda, ovvero un animale a sangue caldo: per trovare un posto il più possibile privo di peli e infilare la testa nel

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 49.

<sup>8</sup> J. v. Uexküll, *Biologia Teoretica*, cit., p. 23.

tessuto cutaneo ha bisogno solo del suo senso tattile. A quel punto comincia a succhiare lentamente il sangue»<sup>9</sup>.

Ma l'azione legata al fenomeno percettivo così come risveglia funzionalmente la zecca, al contempo ne segna la fine, giacché, dopo quello che sarà il suo primo ed ultimo pasto, al parassita non resta che «lasciarsi cadere a terra, depositare le uova e morire»<sup>10</sup>.

### 3. *Le istanze anti-meccanicistiche.*

Ogni animale è così innanzitutto, come si è sottolineato, soggetto attivo del proprio ambiente, della propria Umwelt. Questa soggettività attiva salvaguarda il sistema vivente dall'approccio meccanicistico che gli riserva ad esempio il fisiologo, per il quale “qualunque essere vivente è un oggetto, situato in un mondo che è sempre lo stesso, quello umano”<sup>11</sup>. Una critica al meccanicismo da parte di von Uexküll, che troverà la sua espressione più compiuta nella *Theoretische Biologie* e che è giocata interamente nella contrapposizione fra causalità fisica e regolarità biologica<sup>12</sup>, arriva

---

<sup>9</sup> J. v. Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, cit., p. 42.

<sup>10</sup> Ivi, p. 43.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cfr. S. Tedesco, *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, cit., p. 44. Il concetto di causalità regge l'insieme delle relazioni percettive ed effettuali relative ai sistemi viventi e consente di mantenere saldo il concetto di oggetto; senza, “faremmo semplicemente esperienza di serie transeunti di cose in continua trasformazione”, (J. v. Uexküll, *Biologia Teoretica*, cit., p. 99).

anche dalle pagine della premessa del suo *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* del 1934 ove questi scrive: “questa è la concezione dei meccanicisti, che paragonano l’animale a un meccanicismo rigido o, a seconda dei casi, a un processo dinamico o placido. In ogni modo, gli animali vengono ridotti a puri e semplici oggetti. Così facendo, però, ci si dimentica che sin dall’inizio è stata

---

È la causalità a dare forma al susseguirsi delle modificazioni ed a porle come effetti necessari prodotti da cause esterne. È, dunque, la causalità “che, attraverso i tempi, tende un filo intorno a tutto ciò che accade nel mondo”, (*ibidem*). Non farà meraviglia, continua von Uexküll, che la fisica si ostini a voler spiegare tutto nei termini della causalità e che la consideri l’unica modalità di comprensione del reale. “Tuttavia, essa sbaglia, poiché non è l’unica regola che abbiamo a disposizione per ordinare il mondo”, (*ivi*, p. 100). Alla causalità fisica fa da contrappunto nell’indagine biologica l’idea di regolarità intesa innanzitutto come “conformità ad un piano”, quella forza naturale per la quale i diversi “piani” delle funzionalità organiche sono vincolati da regole tali da unire particolarità spazialmente e temporalmente separate in un’unica dimensione armonica. Scrive l’etologo: “La conformità alla legge che lega ogni soggetto al suo ambiente non può essere colta mediante la semplice causalità, ma può essere solo interpretata come conformità ad un piano”, (*Ivi*, p. 76). Questa armonia è propriamente la “saggezza” degli organismi, che dirige le loro azioni verso il conseguimento di un fine, o nella “conformità ad una funzione”, (*cfr. ibi*, pp. 168-169). L’ideale di una natura armonica e di un rapporto di piena adeguatezza fra gli esseri viventi ed i loro ambienti, sotto un certo aspetto immanentizzato da von Uexküll dentro una dimensione fenomenica, prima che da Kant, ha come diretto referente il pensiero leibniziano dell’armonia prestabilita. Ancora dopo, la perfetta conformità rispetto al conseguimento di un fine negli esseri della natura, trova espressione nella filosofia della storia di Herder e nella morfologia idealistica di Goethe, come ha mostrato Ernst Cassirer nel volume quarto della sua *Storia della filosofia moderna* [1952-1958]. *Cfr. E. Cassirer, Storia della filosofia moderna* [1952-1958], Vol. IV, *Il problema della conoscenza nei sistemi posthegeliani* [1958], trad. di Eraldo Arnaud, Einaudi, Torino 1964.

soppressa la cosa più importante e cioè il soggetto che si serve di questi strumenti per percepire ed operare”<sup>13</sup>.

La conformità ad una funzione costruisce i bordi dell’esperienza ed edifica la forma stessa dell’animale, ed a sua volta, l’animale, nell’esercizio del suo comando, forma “un mondo per sé, in cui esso conduce la sua esistenza in un completo isolamento”<sup>14</sup>. L’isolamento dentro cui l’animale viene rinchiuso abbraccia un mondo intero, ma un mondo sempre unico ed esclusivo, retto da caratteri percettivi soggettivi; dentro questa totalità ogni parte appartiene all’altra e nulla viene lasciato al caso. Il mondo interno [*Innenwelt*] o percettivo così costruito tuttavia innalza un nuovo mondo, quello effettuale [*Wirkwelt*]. “Mondo effettuale e mondo percettivo formano tuttavia un intero in sé connesso che indicherò” - scrive il biologo tedesco – “come ambiente [*Umwelt*]”<sup>15</sup>. Questa componente costruttiva elementare si fonda in Uexküll sulla legalità di spazio, tempo e movimento come fattori soggettivi dell’ordine del mondo.

Alle forme pure dell’intuizione sensibile di Kant la biologia teoretica di von Uexküll conferisce una localizzazione psico-fisica mettendo in evidenza come sia lo

---

<sup>13</sup> J. v. Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, cit., p. 38.

<sup>14</sup> Ivi, p. 119.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

spazio sia il tempo abbiano una loro qualità specifica, dipendente dall'interazione del soggetto agente e conoscente con il mondo circostante<sup>16</sup>.

L'appercezione trascendentale viene così valutata come funzione bio-psicologica che in quanto tale chiude il mondo dell'animale in una dimensione fenomenicamente reale ma soggettiva, da cui è impossibile uscire per accedere a un mondo ' oggettivo ' o universale. Ma questo non basta a fare dell'ambiente animale un ambiente individuale e privato; esso è pur sempre immerso in un ambiente relazionale che tuttavia non definisce alcuna forma di intersoggettività. Le qualità formali, come la luce il colore e l'ombra, lungi dall'essere presenti di per sé nel mondo, non sono che condizioni poste dalla coordinazione delle nostre strutture nervose elementari dentro un sistema di stimoli retroagenti. Le differenti caratterizzazioni morfogenetiche recano il segno di questo profluvio di stimoli incarnati, iscritti dentro i circuiti funzionali dell'organismo animale; tali stimoli compongono, agendo da impulso formativo, un campo vitale dalle precise caratteristiche spazio-temporali.

#### 4. *La morfologia e l'assolutismo relativistico della Umwelt animale.*

L'idea di una strutturazione topologica delle forme viventi, poste in relazione alla loro evoluzione interna e considerate sulla base di precisi criteri matematici richiama ad esempio gli studi morfogenetici del biologo e matematico D'Arcy Thompson. La comparazione degli organismi conduce ad una descrizione matematica delle loro

---

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, in nota, p. 12.

forme come un vero e proprio studio di ingegneria delle costruzioni. Thompson guarda gli organismi biologici come strutture, geometrie evolutive, serie numeriche; vede dentro le strutture frazionamenti continui, serie di Fibonacci, sezioni auree o serie di duplicazioni spaziali<sup>17</sup>.

Su un piano non molto distante Jacob von Uexküll fa della forma vivente la forma del suo ordinamento, l'estensione stessa dei suoi segni percettivi locali dentro la sua materia. La morfologia come scienza delle modalità costruttive degli organismi si fonda per l'etologo estone su leggi immutabili ed inconcusse della natura<sup>18</sup>. L'approccio morfogenetico alla forma vivente costituisce anche in Uexküll un tema fondamentale ma sotto un differente riguardo, offrendosi nella metodologia della comparazione dei sistemi viventi e sotto il segno della costituzione trascendentale degli oggetti da parte del soggetto, ed ancora, della specificazione corporea degli organi di senso.

Il confronto di ogni organismo rispetto ad un altro, proprio dell'osservazione biologica, si ricava pertanto nel pensiero di Uexküll tramite la peculiare sintesi dell'assolutezza della nozione di soggetto, in senso kantiano, e delle forme della

---

<sup>17</sup> Cfr. D'Arcy W. Thompson, *Crescita e forma. La geometria della natura* [1917], a cura di John Tyler Bonner, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

<sup>18</sup> Cfr. J. v. Uexküll, *Biologia Teoretica*, cit., pp. 178-182.



sensazione “relativizzate nell’assolutezza del mondo-ambiente di ogni animale”<sup>19</sup>. Spazio, tempo e forme della sensibilità di matrice kantiana si realizzano perciò dentro una forma di assolutismo relativistico<sup>20</sup> che fanno del fattore individuale un fattore universale; la vita animale si compie per intero nell’assolutezza del suo mondo, e l’esteriorità a quel mondo è colma di contenuti di qualità, segni percettivi, segni locali, all’occasione oggettivabili, che conferiscono continuità al mondo. Questo è, nello specifico, l’angolo visuale delle scienze biologiche.

##### *5. Nuove visioni del vivente: verso un mutamento di paradigma.*

La circolarità inestricabile fra conoscenza ed azione, fra azione ed ‘esperienza’, che ritorna negli scritti scientifici di von Uexküll, potrebbe non a torto essere posta accanto ad un’altra celebre tradizione di studi sul vivente, concentrata nella ricostruzione di una storia naturale dei processi cognitivi; una storia che fa capo a Jean Piaget, Heinz von Foerster e che giunge per così dire, sino alle sue più compiute conclusioni teoriche con gli studi relativi all’autopoieticità del vivente<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> L. Guidetti, *La Biologia teoretica di Jacob von Uexküll*, in J. v. Uexküll, *Biologia Teoretica*, cit., p. XXXVI.

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>21</sup> Cfr. J. Piaget, *Biologia e conoscenza: saggio sui rapporti fra le regolazioni organiche e i processi cognitivi*, trad. di Fiamma Bianchi Bandinelli, Einaudi, Torino 1999; id., *Adaptation vitale et psychologie de l’intelligence. Selection organique et phénocopie*, Hermann, Paris 1974; id., *L’équilibration des structures cognitives. Problème central du développement*, P. U. F., Paris 1975; si veda anche G. Bocchi, M. Ceruti, *Disordine e costruzione. Un’interpretazione epistemologica dell’opera di Jean Piaget*, Feltrinelli, Milano 1981 e F. Crapanzano, *Jean Piaget. Epistemologo e filosofo*, Armando Siciliano, Messina 2009. Per ciò che riguarda Heinz von Foerster si veda, H. von

Se la Cibernetica negli anni cinquanta del secolo scorso aveva rappresentato l'ultimo tentativo di spiegare in termini deterministici la complessità del vivente, il passo successivo, verso l'accettazione di tale complessità a livello epistemologico, ha luogo proprio ad opera della teoria conosciuta anche con il nome di teoria di Santiago<sup>22</sup>. Essa prende forma intorno agli anni sessanta, elaborata dal biologo e filosofo cileno, Humberto Romesín Maturana, in collaborazione poi con l'allievo Francisco Varela. Lo scopo delle ricerche degli studiosi cileni in campo biologico era quello di riuscire a identificare l'organizzazione degli organismi viventi, di riuscire a determinare, in altri termini, la natura della vita nel suo complesso, individuandone le caratteristiche peculiari e descrivendo successivamente in quali modalità ha luogo il fenomeno di percezione e di conoscenza relativo ad essa<sup>23</sup>. Anche le riflessioni dei neurofisiologi

---

Foerster, *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfner, trad. di B. Draghi, Casa Editrice Astrolabio, Roma 1987; id., H. Zopf (eds.), *Principles of Self-Organization*, New York, Pergamon, 1962; id., *On Self-Organizing Systems and their Environments*, in M. C. Yovits, S. Cameron (eds.), *Self-Organizing System*, New York, Pergamon, 1960.

<sup>22</sup> Su questo si veda H. Maturana - Varela F., *L'Albero della conoscenza* [1984], intr. M. Ceruti, Garzanti, Milano, 1999; id., *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica* [1973], Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 1992; un'ottima ricognizione del pensiero filosofico e biologico di Maturana e Varela è offerta da Gembillo G. - Nucara L., *Conoscere è fare. Omaggio a Humberto Maturana*, Armando Siciliano Editore, Messina 2009; L. Nucara, *La filosofia di Humberto Maturana*, Le Lettere, Firenze 2014.

<sup>23</sup> Un passo importante in questa direzione era già stato compiuto dall'introduzione del concetto di retroazione o *feedback loop* da parte del padre fondatore del movimento cibernetico, Norbert Wiener che aveva reso, con la sua enunciazione di una causalità circolare, più comprensibile il fenomeno relativo all'elaborazione e la trasformazione dell'informazione fra sistemi complessi. Ma la cibernetica prendeva in considerazione quel particolare tipo di retroazione, negativa o di auto bilanciamento, sulla base della quale riteneva di poter avvalorare la sua idea di una piena corrispondenza fra macchine ed esseri viventi rispetto ad un comune agire finalizzato. La teleologia interna degli organismi viventi, così come quelle delle macchine, infatti, li spingerebbe verso

cileni conducono infatti alla consapevolezza di come il fenomeno della conoscenza non possa essere concepito come se esistessero ' fatti ' od ' oggetti ' esterni a noi che uno prende e si mette in testa. L'esperienza di qualcosa là fuori è convalidata in modo particolare dalla struttura umana che rende possibile la ' cosa ' che emerge dalla descrizione<sup>24</sup>.

Gli studi condotti in questa direzione portarono all'elaborazione dell'idea per la quale i viventi sussistono di fatto producendosi da soli, nella circolarità della propria organizzazione, che fa del loro sistema un'unità vivente di interazioni. Frijof Capra l'ha definita, "una rete di processi di produzione, in cui la funzione di ogni componente è quella di partecipare alla produzione o alla trasformazione di altri componenti della rete. In questo modo, l'intera rete "produce continuamente sé stessa". Viene prodotta dai suoi componenti e a sua volta produce i componenti"<sup>25</sup>. La circolarità di queste interazioni è ciò che l'organismo deve mantenere per poter

---

l'adempimento di compiti specifici. La teoria dell'autopoieticità sorge proprio in opposizione a questo teleologismo del vivente, facendo di contro emergere la piena autonomia degli organismi nell'assenza di scopi esteriori. Su questo cfr. G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, in particolare il cap. decimo, *Il circolo di retroazione dalla cibernetica all'autopoiesi*, Rubbettino Editore, Messina 2006, pp. 287-288, e G. Gembillo, L. Nucara, *Conoscere è fare. Omaggio a Humberto Maturana*, cit.; si veda anche F. Capra, *La rete della vita* [1996], trad. di C. Capanaro, Rizzoli, Milano 2010, pp. 64-86.

<sup>24</sup> H. Maturana - F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., pp. 44-45.

<sup>25</sup> F. Capra, *La rete della vita*, cit., p. 115.

sussistere come sistema vivente e per conservare la sua specifica identità attraverso le differenti interazioni<sup>26</sup>.

Il pensiero biologico di von Uexküll entra così in dialogo legittimo, oltre che con la tradizione romantica e gli studi di fisiologia e morfologia che dominano la seconda metà del Settecento e dell'Ottocento in Germania, in maniera certamente privilegiata con il dibattito proprio dell'antropologia filosofica della prima metà del Novecento e di quella successiva, e, si vorrebbe mettere in luce, con gli studi sul vivente che, a partire dagli stessi anni del Novecento, hanno operato attivamente allo stravolgimento del paradigma meccanicistico e riduzionistico della scienza classica; si sta pensando ad esempio alla Teoria Generale dei Sistemi di Ludwig von Bertalanffy<sup>27</sup> e dei suoi studi sulla realtà fisica come insieme organizzato di interazioni, che rappresenterà il sostrato comune di orientamenti di pensiero come la cibernetica e la teoria organicistica o la già citata teoria dell'autopoiesi del vivente.

Non è un caso forse che nel 1932, solo cinque anni dopo la pubblicazione da parte di von Uexküll della sua *Biologia Teoretica*, Bertalanffy abbia divulgato un'opera omonima ove questi indicava la strada per una vera e propria teoria della biologia in

---

<sup>26</sup> Si veda Vedi H. Maturana- F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 1985, p. 55.

<sup>27</sup> Cfr. L. Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi* [1968], trad. E. Bellone, Mondadori, Milano 2004.

chiave sistemica, iniziando a sviluppare una termodinamica dei sistemi aperti che spiegasse il metabolismo delle forme organiche<sup>28</sup>.

Ad un pensiero degli sistemi chiusi fa dunque da contrappunto un pensiero dei sistemi aperti, che scambiano energia e materia con l'ambiente. Ma sebbene l'angolo visuale dei due approcci sia con ogni evidenza differente, entrambi i pensieri convergono nell'intercettare una decisa reazione al meccanicismo ed alla meccanizzazione della vita, nel paragone istituito dalla tradizione cartesiano-newtoniana fra organismo vivente ed automa.

Tutte queste nuove prospettive sul mondo naturale rappresentavano infatti un vero e proprio riorientamento che sconvolse ancor di più il mondo già destabilizzato della fisica quantistica e che coinvolse, ponendola finalmente al centro, la biologia come scienza dei sistemi aperti.

Si comprese presto come, in campo fisico, le particelle subatomiche, se isolate, perdano ogni significato e come possano essere comprese solo nelle loro interconnessioni; ciò spinse anche in campo biologico ad un superamento del meccanicismo di natura cartesiana nella rivalutazione dei sistemi viventi come sistemi le cui proprietà emergenti sono più della somma delle loro parti. La messa in questione del determinismo biologico si riflette così specularmente nelle scienze

---

<sup>28</sup> Cfr. L. von Bertalanffy, *Theoretische Biologie*, 1. Band. Gebrüder Bornträger, Berlin 1932.

fisico-matematiche, laddove d'altro canto esso aveva già subito la sua definitiva destituzione. I due scenari perciò si corroborano reciprocamente, influenzandosi.

La via spianata dalle grandi riflessioni sulla vita, nelle sue differenti codificazioni, ha contribuito infine all'abbattimento dei motivi teorici e metodologici galileiano-newtoniani ed ha rappresentato di certo la chiave di volta affinché si potesse estendere il mutamento di Gestalt anche alla sfera biologica, e si riuscisse a individuare nell'unità psicofisica dell'organismo, nella sua aspirazione alla conservazione della vita e nella sua tendenza all'evoluzione creativa, un'autonomia peculiare, del tutto irriducibile all'iconografia delle macchine semoventi fissata da La Mettrie<sup>29</sup>.

Questa biologia filosofica che si qualifica via via come filosofia dell'organismo si definisce sempre di più attorno al concetto di ' libertà ' come segno precipuo di un' ' autonomia ' della soggettività biologica, nella circolarità costruttiva che essa esprime, nella "correlazione e compenetrazione dei due aspetti del percepire e dell'agire", come sottolinea anche Hans Jonas nell'individuare proprio nella libertà ontologicamente intesa il filo di Arianna di ciò che chiamiamo vita: "il concetto di

---

<sup>29</sup> Cfr. J. O. De La Mettrie, *L'uomo macchina* [1747], in id., *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma- Bari, pp. 163-236.

libertà è qui pertinente sin dall'inizio e necessario nella descrizione ontologica della sua dinamica più elementare<sup>30</sup>.

Questa parabola appena tracciata dalla uexkülliana chiusura della Umwelt animale alla libertà costitutivamente iscritta della materia organica è tuttavia solo in apparenza contraddittoria: la ' schiavitù ' dell'organismo alla sua funzione, questa forma peculiare di legalità, lascia invece aperti spazi di libertà, (o meglio, vi si identifica), relativi all'attività costruttiva dell'organismo del suo proprio ambiente, in risposta agli stimoli percettivi esterni.

Come espressione delle possibilità sempre, di continuo, giocate sopra l'orlo del disfacimento, le riflessioni sull'organico, da Aristotele a Claude Bernard, da Goethe a Maturana e Varela, mostrano ancora una volta come la forma vivente mantenga ferma la propria inattingibilità alle analisi scompositive delle scienze e ci restituisca sempre una soglia di opacità radicale. Lo sforzo compiuto dall'osservazione biologica ci ricorda come, se si vuole ottenere un'effettiva conoscenza dei diversi mondi soggettivi, si debbano riferire i propri fattori di misurazione del mondo a misure convenzionali ed a fattori regolativi, nella consapevolezza che

---

<sup>30</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* [1994], a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, p. 10.

«purtroppo, non ci è permesso di gettare uno sguardo nella scena della coscienza di un altro essere vivente: nulla sarebbe infatti più istruttivo che vedere il mondo attraverso gli schemi altrui. Ma non dobbiamo mai dimenticare una cosa: quando vediamo i nostri simili aggirarsi intorno a noi, essi procedono avanti e indietro sulla nostra scena, mentre noi ci muoviamo sulla loro scena. Queste scene non sono mai identiche; al contrario, nella maggior parte dei casi sono fondamentalmente diverse. E non possiamo certo pretendere di giocare sulla scena degli altri lo stesso ruolo che giochiamo sulla nostra»<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> J. v. Uexküll, *Biologia Teoretica*, cit., pp. 98 – 99.



**Maria Laura Giacobello**

**LA PASSIONE DI PENSARE. (ANCORA SU HANNAH ARENDT)**

ABSTRACT. La celebre tesi di Hannah Arendt sulla “banalità del male”, inteso quale realtà alimentata dalla pericolosa latitanza del pensiero, in quanto ordinaria capacità di giudizio, buon senso comune, continua oggi a suscitare scandalo. Questo saggio, ripercorrendo in rapida sintesi le tappe attraverso le quali matura la riflessione sul male di Hannah Arendt, tenta di chiarire come alla base dell’indignazione a tratti sollevata da questa tesi si annidi fondamentalmente un equivoco: pensare al male come causato dall’assenza di pensiero non significa immaginarlo meno deplorabile, ma stigmatizza piuttosto la posizione di chi, pur essendo nel pieno delle facoltà di cui nasce dotato in quanto essere umano, non si è dato minima cura di esercitarle. Rinunciando al pensiero, pertanto, l’uomo abdica alla sua stessa umanità.

ABSTRACT. According to Arendt’s controversial thesis about “the banality of evil”, there is a clear relationship between the problem of evil and the failure of thinking and judgement. This popular theory still rises great issues about the nature of evil, but they originate from a misunderstanding of her thought. She really thinks that the absence of critical thinking causes a monstrous evil, because the faculty of judging is a fundamental vocation of man.

KEYWORDS. Arendt, male, superficialità, pensiero, giudizio

### *Premessa*

“Perché” è una delle parole più ricorrenti nel nostro linguaggio. Ciò denota che l’urgenza di significato caratterizza l’esistenza umana sin dalla sua infanzia. Si tratta di un’esigenza non indotta, ma che piuttosto induce a intraprendere il percorso infinito della ricerca del senso. Infinito perché ognuno lo assume consapevole che si tratti di una missione votata allo scacco, nel lungo periodo, ma significativa nell’itinerario, per il continuo conferimento di senso che l’uomo dona agli eventi con la sua stessa presenza; ma, infinito, anche perché si rinnova incessantemente nella storia con l’epifania di ogni singolo individuo, che, nascendo, segna un inizio<sup>1</sup>, creando una frattura a partire dalla quale si dipana la sua libertà di agire nel mondo: egli è titolare di una capacità di pensare che tramite il giudizio pratica sui singoli eventi, iscrivendoli nel proprio perimetro di senso. Nell’esercizio di questa pratica, l’individuo attiva la sua facoltà di scegliere, per orientare la sua azione in modo responsabile e scrivere il suo percorso nella storia, intesa quale categoria peculiarmente umana. In questo circuito egli attualizza la sua libertà esistenziale. Per

---

<sup>1</sup> Scrive Hannah Arendt: «L’agire ha la particolarità di [...] sancire un nuovo inizio, di cominciare qualcosa di nuovo, di prendere l’iniziativa [...] Il miracolo della libertà è insito in questo saper cominciare, che a sua volta è insito nel dato di fatto che ogni uomo, in quanto per nascita è venuto al mondo che esisteva prima di lui, e che continuerà dopo di lui, è a sua volta un nuovo inizio» (H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, a cura di U. Ludz, Einaudi, Torino 2006, p. 27).

esercitare in modo responsabile la condizione di libertà che gli appartiene, l'uomo deve accettare la responsabilità di *essere un inizio*, un individuo singolo ancorato a una condizione ontologica di mondana pluralità, da cui afferra gli eventi ai quali assegna un'identità, integrandoli nel suo dominio di senso: il mondo, nella sua pluralità, rappresenta la condizione propriamente umana. Consegnando la sua azione alla fenomenologia del mondo, l'uomo scivola nella storia, che esiste solo per chi si assume la responsabilità di realizzarla iniziandola, ogni volta, con le proprie azioni, e di pensarla esercitando la propria capacità di comprensione, tramite il giudizio.

La paradossalità della condizione umana, di *individuale pluralità*, per la quale ogni singolo uomo viene immesso nella molteplicità degli eventi mondani provocando una frattura temporale<sup>2</sup>, dalla quale si apre la propria potenzialità innovativa, impone al singolo l'urgenza di ri-pensare il mondo in continuazione, inseguendo una brama di significato che non può essere appagata da nessuna risposta offerta da conoscenze settoriali. Scrive Hannah Arendt: «Gli uomini, anche se devono morire, sono nati non per morire ma per incominciare»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> L'uomo abita infatti in quell'*attimo* che si colloca tra passato e futuro, in cui, esercitando la sua capacità di giudizio, descrive un orizzonte di significato all'interno del quale situare la propria azione ed entrare nella storia. Su ciò cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, [1978], introduzione e cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 291 e ss. e anche Id., *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro* [1954], trad. di T. Gargiulo, introd. di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, pp. pp. 25 e ss.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Vita Activa* [1958], introd. di A. Dal Lago e trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, p. 182.

*Amor mundi*

Così avrebbe dovuto intitolarsi la sua opera dedicata alla *vita activa*<sup>4</sup>. E, davvero, l'amore per il mondo è il fulcro dell'intero percorso intellettuale di Hannah Arendt. La filosofa, infatti, dedicò buona parte del suo impegno al tentativo di sciogliere i momenti di più alta tensione nel conflitto fra la vita della mente e la vita attiva, pur rispettando la natura irrimediabilmente dialettica del rapporto fra pensiero e azione. Pertanto, abdicando al pensiero astratto in quanto esercizio di sterile autoreferenzialità, ella indirizzò il suo interesse verso un pensiero incarnato: il giudizio, in quanto espressione dell'incontro tra universale e individuale. Il giudizio è infatti concreta manifestazione di tale sintesi perché, da una parte, consente di sussumere kantianamente il particolare sotto un universale che non esprime categorie rigidamente necessitanti, ma è il risultato del buon senso comune, della comune capacità di rappresentazione e immaginazione dell'uomo, e, dall'altra parte, consente al singolo individuo di esercitare il pensiero nello spazio pubblico collettivo, che condivide con i suoi simili, ancorandolo alla sua ontologica pluralità. E, in verità, il giudizio non è né singolare né universale, in quanto non è soggettivo, perché presuppone il confronto con gli altri, ma non è oggettivo, perché non esprime alcuna cogenza di tipo scientifico: esso è essenzialmente plurale. Grazie al giudizio, di

---

<sup>4</sup> Lo ricorda Elisabeth Young-Bruhel nella sua biografia sulla filosofa: cfr. E. Young-Bruhl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (1982), trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975: per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 370. Il riferimento è naturalmente ancora all'opera *Vita Activa*, cit.

conseguenza, l'uomo può mantenere il suo radicamento nella pluralità mondana, esplicando le sue attitudini spirituali attraverso «la facoltà che giudica i particolari senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono imparare e apprendere finché non si convertono in abitudini, sostituibili da altre abitudini e da altre regole»<sup>5</sup>. L'esigenza naturale di un pensiero condiviso, plurale appunto, non deve infatti mai degenerare in quel pericoloso conformismo che paralizza ogni inclinazione verso la pratica riflessiva necessaria ad attualizzare la semplice coscienza di sé, in cui si radica e da cui origina ogni primigenia vocazione morale dell'uomo, e che, insinuando la dualità proprio nella solitudine del pensiero, testimonia inequivocabilmente l'essenza plurale dell'essere umano<sup>6</sup>. Anche se la comprensione del particolare esige naturalmente la necessaria sussunzione sotto l'universale, invocare degli universali immobilizzati in «codici standardizzati di espressione e di condotta»<sup>7</sup>, tuttavia, condanna il singolo all'inevitabile *atrofia del giudizio*,

---

<sup>5</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 288; cfr. anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali* [1971], in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, trad. e presentazione a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, p. 151.

<sup>6</sup> Il tema della coscienza come «la dualità di me con me stesso, che rende il pensare un'attività vera e propria, nella quale sono insieme colui che domanda e colui che risponde» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 280), caro a Socrate, quale *amante della perplessità*, viene affrontato da Hannah Arendt proprio mediante il ricorso a una famosa espressione contenuta nel *Gorgia*, dialogo sulla retorica: «Sarebbe meglio che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che, io, essendo uno, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso» (Platone, *Gorgia*, 482 c, trad. e introd. di Francesco Adorno, Laterza, Roma- Bari 2007, p. 87). Ovvero, proprio in quanto uno, io non posso correre il rischio di compromettere l'armonia con me stesso. Peraltro, la possibilità che io, in quanto uno, mi ritrovi in contraddizione con me stesso, rivela, appunto, che «nella mia Unità si è insinuata una differenza» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 278. Cfr. anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., pp. 143 ss.).

<sup>7</sup> H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 116.

innescando il rischio di una carenza etica radicale, come quella che si staglia sullo sfondo degli orrori descritti dalle pagine più buie della storia dell'uomo. Quando l'uomo rinuncia alla titolarità della sua più intima attitudine, quella a essere incessantemente soggetto di scelte che, tramite la sua azione innovativa, si introduce nel mondo, ogni significato si spegne, per far luogo al silenzio assordante del non-senso. Se invero, dunque, ogni giudizio realizza la facoltà di pensare il particolare in relazione a un universale, Hannah Arendt propendeva tuttavia a valorizzare quel giudizio, kantianamente “riflettente”, rivolto a oggetti per i quali non esiste una regola universale data a priori, ma è necessario procedere dal particolare all'universale mediante l'osservazione empirica. L'esercizio del pensiero non cognitivo<sup>8</sup> è in effetti una pratica ordinariamente accessibile a ogni uomo. Infatti,

«pensare nel suo significato non cognitivo, non specialistico, come bisogno naturale della vita umana, l'attualizzazione delle differenze date nella consapevolezza, non è una prerogativa di pochi, ma una facoltà sempre presente in ognuno; per conseguenza, l'incapacità di pensare non è la prerogativa di quei molti che non hanno capacità di giudizio ma la possibilità sempre presente per ognuno – scienziati, studiosi, senza dimenticare altri specialisti di imprese intellettuali – di evitare quel dialogo con se stessi la cui possibilità e importanza Socrate scoprì per primo»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Su questo tema si veda sempre H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 286 e ss., e ancora Id., *Pensiero e riflessioni morali*, cit., pp. 150 e ss.

<sup>9</sup> H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 150. Occorre, in tale senso, «dissociare il pensiero dalla filosofia intesa nell'accezione tecnica del termine: il pensiero nell'accezione socratica di ricerca del senso di tutto ciò che accade è una possibilità offerta a tutti» (C. Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, traduzione e cura di Francesca Fistetti, Palomar, Bari 2006, p. 177). Su questo tema, cfr., per esempio, M.L. Giacobello, *Pensiero e giudizio in Max Weber e Hannah Arendt*, Armando Siciliano, Messina 2009.

Di conseguenza, se la capacità di giudicare - come attitudine a risalire dal particolare all'universale a cominciare dall'osservazione empirica, descrivendo un orizzonte di senso in cui condividere gli eventi che vanno iscrivendosi sul registro della storia - non è una prerogativa di chi esercita il pensiero speculativo, è altrettanto vero, viceversa, che nessuna sofisticata qualità teoretica può emanciparci dal rischio di una paralisi della soggettività critica: il giudizio è una pratica intellettuale che non presuppone qualche rara attitudine speculativa, ma piuttosto una *mentalità allargata*, la capacità di *saper ragionare al posto di chiunque altro*. La stessa Hannah Arendt, annunciando di aver intenzione<sup>10</sup> di trattare il tema del giudizio nell'ultima parte della *Vita della mente*, nel Post-scriptum a *Pensare* precisava:

«Diverrà palese come il presupposto da cui ho preso le mosse nell'isolare il giudizio come distinta facoltà della mente sia stato che non si perviene a giudizi né mediante deduzione né mediante induzione; i giudizi, insomma, non hanno nulla in comune con le operazioni logiche – con enunciati del tipo: “Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo; quindi Socrate è mortale”. Ci troveremmo allora sulle tracce di quel senso silenzioso che – quando pure lo si affrontasse – è stato sempre, persino in Kant, pensato come “gusto”, come pertinente perciò alla sfera dell'estetica.

---

<sup>10</sup> Ella morì proprio quando si accingeva a sviluppare il tema del “giudicare”, che doveva costituire la terza parte dell'opera, dopo la trattazione dei temi del “pensare” e del “volere” nella prima e nella seconda parte. Si tratta in ogni caso di una questione che la impegna intellettualmente per tutta la sua vita, come testimoniano i numerosi riferimenti all'argomento rintracciabili, per esempio, oltre che nel *Postscriptum* alla prima parte de *La vita della mente*, nei saggi *La crisi della cultura: nella società e nella politica* e *Pensiero e riflessioni morali* e, soprattutto, nelle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Si veda in proposito, oltre al già citato *Pensiero e riflessioni morali*, anche H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., e Id., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], con un saggio interpretativo di R. Beiner, trad. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990. Sulle numerose e divergenti interpretazioni della teoria del giudizio in Hannah Arendt si veda S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006 [prima edizione italiana *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996], in particolare pp. 357-358. Sul tema del giudizio rimando inoltre a M.L. Giacobello, *La “storia” di Hannah Arendt. Comprensione e giudizio*, “HUMANITIES”, Anno III, Numero 6, Giugno 2014, <http://humanities.unime.it/riviste/6/giacobello.pdf>.

Nelle questioni etico-pratiche lo si chiamava “coscienza”, e la coscienza non giudicava; come voce divina di Dio diceva che cosa fare e che cosa non fare, di che cosa pentirsi. Qualunque cosa sia questa voce della coscienza, di essa non può certo dirsi che sia “silenziosa”, e la sua validità dipende da un’autorità al di sopra di tutte le regole e le leggi meramente umane»<sup>11</sup>.

In tal senso, la capacità di giudizio è piuttosto una manifestazione dell’attitudine a rappresentarsi le cose particolari da un’adeguata distanza di sicurezza, visitando il punto di vista altrui in una prospettiva allargata dalla luce del buon senso comune, che, solamente se interpellato, è in grado di resistere all’autorità di qualunque norma positiva. Il giudizio, quindi, pur consentendo di trascendere, grazie al *pensiero*, la limitazione della condizione esistenziale della singolarità, non ambisce a uno spazio solitario, ma esige la presenza degli altri, ai quali è diretto e nei confronti dei quali cerca un potenziale accordo, attraverso una sorta di *comunicazione anticipata*<sup>12</sup>. Pertanto, come ritiene Hannah Arendt, esso si esplica nella molteplicità delle opinioni: «Il verdetto dello spettatore, anche se imparziale, affrancato dagli interessi del guadagno e della fama, non è indipendente dalle percezioni degli altri: al contrario, secondo Kant, deve proprio tener conto di tutti questi punti di vista. Seppure svincolati dalla particolarità caratteristica dell’attore, gli spettatori non sono solitari»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 310.

<sup>12</sup> Cfr. H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., pp. 282-283.

<sup>13</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 179.



Il giudizio, dunque, dà voce al pensiero quando incontra la realtà nella concretezza e molteplicità delle sue singolari articolazioni fenomeniche, liberando il *significato* quale dominio all'interno del quale si gioca per intero la condizione umana<sup>14</sup>: in questo senso il giudizio è il solo *pensiero* che insegna a praticare la condizione della libertà con responsabilità<sup>15</sup>.

«Pensare ciò che facciamo»<sup>16</sup> è, allora, il messaggio più eversivo di Hannah Arendt nei confronti dell'imperante conformismo sociale. Per questo motivo, anche se il giudizio è una specifica articolazione del pensiero, il momento in cui esso si coniuga più intimamente con i fenomeni che lo sollecitano, «il ritrarsi del giudizio è», tuttavia, «palesamente assai diverso dal ritrarsi del filosofo. Il primo non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritrarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insieme»<sup>17</sup>.

La pratica del giudizio, in definitiva, consente al singolo di guadagnare una posizione di distacco dalla quale considerare gli eventi, indispensabile per la manifestazione di un pensiero responsabile, ovvero non compromesso dalla tirannia

---

<sup>14</sup> Infatti «la facoltà del giudizio è al servizio dell'intelligibilità umana», come scrive R. BEINER in *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, trad. di C. Cicogna e M. Vento, in H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 151.

<sup>15</sup> «Per Hannah Arendt giudicare significa anzitutto muoversi con libertà nel mondo delle apparenze, osservare la realtà con un'imparzialità non disincarnata, in una parola essere spiritualmente liberi, pensare in totale autonomia» (P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento, Introduzione*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. VIII-IX).

<sup>16</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 5.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

dell'angusta percezione singolare che orienta la nostra condotta, ogniqualvolta non aspiriamo al confronto con l'opinione altrui.

Il pensiero, quando si specifica nel giudizio, è, in definitiva, proprio una pratica attivata dalle sollecitazioni provenienti dalla concreta singolarità degli eventi<sup>18</sup>, mediante l'esercizio della quale l'universale si fa particolare e consente agli uomini di raccontare la storia: «Il pensiero stesso», osserva Hannah Arendt, «nasce dai fatti dell'esperienza viva e deve rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione»<sup>19</sup>. Ogni pensare, cognitivo o meno, è mosso dalle sollecitazioni provenienti dal mondo presente, ed è pertanto un ri-pensare: tuttavia, se «ogni pensiero proviene dall'esperienza [...] nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare e del pensare»<sup>20</sup>. Il pensiero, tramite il giudizio, dona all'uomo la comprensione, intesa come «il modo specificamente umano di vivere, poiché ogni singolo individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo al quale era estraneo nascendo e in seno al quale resta estraneo a causa della sua irriducibile unicità»<sup>21</sup>. È il

---

<sup>18</sup> Si veda, sull'argomento, M.L. Giacobello, *Una questione di Giudizio (breve nota su Benedetto Croce e Hannah Arendt)*, "Diacritica", FASCICOLO 13, 25 FEBBRAIO 2017, <http://diacritica.it/letture-critiche/una-questione-di-giudizio-breve-nota-su-benedetto-croce-e-hannah-arendt.html>.

<sup>19</sup> H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., p. 38.

<sup>20</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 171. Infatti, precisa ancora la Arendt a p. 161 dell'opera: «Il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ripensare».

<sup>21</sup> H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *La disobbedienza civile*, cit., p. 91.

giudizio, dunque, che rintraccia il senso degli eventi ricomponendoli nella trama della storia: è nel giudizio stesso che esiste la storia.

*La passione di pensare*

Proprio l'esercizio del giudizio, nel tragico momento storico del processo a Eichmann, feroce criminale di guerra nazista, considerato uno degli architetti dell'olocausto, rappresentò, per Hannah Arendt, l'impegno intellettuale più oneroso della sua esistenza<sup>22</sup>. In seguito a questo evento, di fronte all'imbarazzante stereotipo di anonimo burocrate esibito da Eichmann durante il processo, ella si sentì costretta a mettere in qualche modo in discussione il concetto di male nell'interpretazione che ne aveva offerta nell'opera *Le origini del Totalitarismo*<sup>23</sup>, quale realtà metafisica, che attinge le radici della malvagità umana<sup>24</sup>: un male profondo, demoniaco, in qualche modo radicale, appunto. Nel saggio *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*,

---

<sup>22</sup> Nel 1961 si svolse a Gerusalemme il processo per crimini contro l'umanità ad Adolf Eichmann, che si concluse con la sua condanna a morte per impiccagione: Hannah Arendt redasse il resoconto del processo scrivendo in qualità di corrispondente del New Yorker una serie di articoli, successivamente confluiti nel libro *La banalità del male*, pubblicato nel 1963. Si veda H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* [1963], trad. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964.

<sup>23</sup> Si veda H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* [1951], trad. di A. Guadagnin, introd. di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

<sup>24</sup> «Questa posizione cambia decisamente per l'impatto con il processo Eichmann, che a giudizio di Arendt dimostra come il male estremo sia in realtà privo di senso e di profondità (quindi di radici). In questo senso "banale"» (A. Burgio, *Una stupidità colpevole. Su Arendt, Jaspers e i «massacri amministrativi»*, "Dianoia", Vol.18, 2013, <http://dx.doi.org/10.1473/dianoia0117>, pp. 67-102, p. 89); qui l'autore, nella nota 36, si sofferma anche sulla potenziale ambiguità del termine *banale* nel pensiero di Hannah Arendt.

invece, il male sembra spogliato di ogni positività metafisica per qualificarsi in senso negativo, come il risultato di un'assenza<sup>25</sup>: esso, *banalmente*, non è altro che il risultato della latitanza del pensiero, in quanto incapacità di giudicare potenzialmente espressa da ogni singolo individuo quando resta in silenzio di fronte all'appello della storia. Anche se c'è chi ha individuato una forma di continuità fra le due prospettive, al di là della *parola*<sup>26</sup>, perlomeno nel metodo di analisi, incentrato sull'incongruità asimmetrica fra intenzioni ed effetti, ciò che diventa adesso rilevante è che, nella

---

<sup>25</sup> Sull'itinerario intellettuale attraverso il quale si sviluppa ed evolve la teoria del male in Hannah Arendt si veda senz'altro E. Vollrath, *Dal male radicale alla banalità del male. Riflessioni su un'idea di Hannah Arendt*, in E. Donaggio, D. Scalzo, a cura di, *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Meltemi, Roma 2003.

<sup>26</sup> Secondo un interessante punto di vista ben argomentato da Maria Antonietta Pratenda nel saggio *Male radicale*, infatti, le due interpretazioni non sono, a ben guardare, *sostanzialmente* alternative: le due diverse teorizzazioni del male presuppongono in definitiva lo stesso schema di analisi, ovvero l'indagine sul rapporto fra *intenzione* e *effetto* dell'azione avviata nel mondo. Ciò che cambia, provocando un'immagine diversa del male, è la prospettiva dell'osservazione del fenomeno. Mentre ne *Le origini del totalitarismo* si guarda all'insieme delle azioni che, nel loro concatenamento, descrivono l'abnormità di una situazione di negazione radicale della vita, la cui intenzione non è coerentemente riconducibile alla stessa natura dell'uomo e si rivela, pertanto, assolutamente inintelligibile per le ordinarie categorie cognitive, ne *La banalità del male* l'attenzione si sposta sull'incoerenza degli intenti con i fatti sprigionata dalla evidente incapacità di giudizio espressa da singoli individui complici del massacro: «Dopo la pubblicazione del libro *La banalità del male*, Hannah Arendt perviene a un'interpretazione del male radicale imperniata sull'incapacità umana di pensare, persuasione che verrà espressa anche nell'introduzione alla *Vita della mente*. Il giudizio che la studiosa formula adesso sulla natura del male nel totalitarismo e che è riassumibile nella voce *banalità* non pare invero essere alternativo rispetto alle tesi esposte nelle opere precedenti. Se anche la parola sembra rovesciare la definizione del male, identico rimane lo schema dell'interpretazione del fenomeno: qual è il rapporto fra l'*intenzione* e il suo *effetto*? quali sono le conseguenze e quanto furono effettivamente volute quando a esse si diede "inizio"? Che questa relazione ostenti la banalità e la meschinità di cui ampia testimonianza è fornita dagli atti del processo a Eichmann deriva essenzialmente dal fatto che si è rovesciata la prospettiva da cui la Arendt guarda al male: non è più l'insieme degli eventi a porsi in primo piano, bensì la capacità di giudizio di ogni singolo attore dello sterminio totale. In questa prospettiva, la lente che rivela la smisurata pochezza degli uomini che hanno determinato il male rende maggiormente visibile ciò che nelle *Origini del totalitarismo* era rimasto indefinito. Al posto del "Principe delle tenebre" il pensiero deve abituarsi a vedere una molteplicità di esseri umani cui difetta la capacità di prevedere le conseguenze più late e meno immediate delle proprie deliberazioni» (M. A. Pratenda, *Male radicale*, in P.P. Portinaro, a cura di, *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. 179).

prospettiva aperta dalla sguardo sui singoli attori della malvagità, proprio perché connotato dall'assenza di pensiero, inteso quale atteggiamento volto all'approfondimento dei fenomeni, il male non può che palesarsi come superficiale. E, in quanto assenza di pensiero nella forma del comune buon senso, carenza di *comprensione*, esso può investire chiunque, pertanto può estendersi vertiginosamente, attingendo la superficialità, piuttosto che la profondità, della natura umana. In tal senso, il male è pericolosamente banale per la sua capacità di estensione<sup>27</sup>: «Il peggior male non è, dunque, il male *radicale*, ma è un male *senza radici*. E proprio perché non ha radici, questo male non conosce limiti. Proprio per questo, il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero»<sup>28</sup>.

La superficialità, come tragico portato dell'annichilimento del pensiero, quale attitudine non cognitiva inerente a ogni uomo in quanto tale, non può che configurarsi come un fenomeno pericolosamente endemico, inarginabile; in una società che promuove l'uomo massa<sup>29</sup>, la superficialità, come prevalente categoria antropologica, il luogo per praticare la riflessione va annidandosi in spazi sempre più angusti, al

---

<sup>27</sup> Scrive Dal Lago: «La degradazione della modernità espressa in ultimo dal totalitarismo e dall'esistenza superficiale degli Eichmann [...] non è effetto della profondità del male, ma della sua estensione, della superficialità del male nel mondo dominato dalla necessità» (A. Dal Lago, «*Politeia*»: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt, «Il Mulino» 293, a. XXXIII, n° 3, maggio-giugno 1984, p. 437).

<sup>28</sup> H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in Id., *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 81.

<sup>29</sup> Sulle circostanze storiche che promuovono l'avvento di questa nuova categoria antropologica Hannah Arendt si sofferma dettagliatamente in *Le Origini del Totalitarismo*, cit., in particolare nel capitolo decimo della parte terza, *Il tramonto della società classista*.

punto che la normalità<sup>30</sup> incorre con sempre maggior frequenza nel rischio di esplodere in atteggiamenti feroci e criminali<sup>31</sup>. E, in verità, Eichmann si era rivelato un uomo insignificante, afflitto da una sorprendente «incapacità di pensare, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro»<sup>32</sup>, la cui esistenza, un *lungo viaggio nella malvagità umana*, rappresentava il riepilogo della «lezione della spaventosa, indicibile e inimmaginabile banalità del male»<sup>33</sup>. Infatti, Eichmann sembrò alla Arendt «semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità), e tale mancanza di idee ne faceva un individuo predisposto a divenire uno dei più grandi criminali del periodo. E se questo è “banale” e anche grottesco, se con tutta la nostra buona volontà non riusciamo a scoprire in lui una profondità diabolica o demoniaca, questo non vuol dire che la sua situazione o il suo atteggiamento fossero comuni»<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Scrive a tal proposito Vollrath: «La normalità è una malattia autoimmune della nostra vita. E il suo contagio può diffondersi come un’epidemia che trasforma in massa quanti ne sono stati toccati. Come se nella coscienza di ognuno si aprisse una fenditura in cui rischia di venire inghiottita la responsabilità di tutti. La banalità del male è la rivelazione di come il pericolo si annidi nel gregarismo, nella facilità con cui gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi e si assuefanno alle abitudini condivise» (E. Vollrath, *Dal male radicale alla banalità del male. Riflessioni su un’idea di Hannah Arendt*, cit., pp. 138-139).

<sup>31</sup> Si veda in proposito F. Fistetti, *L’epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *L’immagine dell’inferno. Scritti sul totalitarismo* [1994], a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001.

<sup>32</sup> H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 57.

<sup>33</sup> Ivi, p. 259.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 290-291.

La «strana, autentica incapacità di pensare»<sup>35</sup> di Eichmann originò in Hannah Arendt l'urgenza di affrontare una serie di inquietanti interrogativi<sup>36</sup>: «C'è coincidenza tra la nostra incapacità di pensare e il fallimento disastroso di quello che comunemente viene chiamata coscienza?»<sup>37</sup>. E ancora: «Il pensiero in quanto tale, l'abitudine ad analizzare ciò che accade e di riflettervi, senza riguardo al contenuto specifico, e del tutto indipendentemente dai risultati, può essere di natura tale da condizionare gli uomini contro il male?»<sup>38</sup>.

La straordinaria *inconsistenza* di Eichmann, in definitiva, è proprio la *quaestio facti* che inchioda il pensiero all'ineluttabilità di simili interrogativi, sull'onda dei quali si va profilando il concetto di *banalità del male*, in merito al quale, secondo Hannah Arendt, è inevitabile porsi anche il problema della legittimità, la *quaestio juris*<sup>39</sup>.

Si tratta di una questione inesauribile, come rivela il sol fatto che ancora oggi si continua a parlare della *scandalosa tesi della banalità del male*: uno scandalo *eternamente attuale*. Secondo Hannah Arendt, infatti, «il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce ne erano tanti e che questi tanti non erano né perversi

---

<sup>35</sup> H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 15.

<sup>36</sup> Cfr. in proposito U. Ludz e T. Wild, *Introduzione*, in H. Arendt – J. Fest, *Eichmann o la banalità del male* [2011], a cura di U. Ludz e T. Wild, edizione italiana a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze 2013.

<sup>37</sup> H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 116.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 116-117.

<sup>39</sup> Cfr. ivi, p. 117.

né malvagi, bensì erano, e sono, terribilmente normali»<sup>40</sup>. Chiunque, pertanto, mentre alberga ignavo nel comodo rifugio dell'ordinaria quotidianità, può, altrettanto ordinariamente, essere investito dalla *colpa*, quale responsabilità per la complicità espressa, con la propria latitanza, nei misfatti della storia.

Se invero la ragione è evolutiva, e il tentativo di intrappolarla in uno schema astorico può soltanto sortire l'effetto di condannarla all'infcondità di un isolato autocompiacimento, l'attività intellettuale tuttavia non può che essere interpretata come esercizio permanente; il pensiero, come pratica profondamente radicata nella realtà, è, infatti, essenzialmente il luogo dove l'uomo *abita*, e conosce la sua stessa umanità: l'uomo è obbligato a pensare, se non vuole snaturarsi. La circostanza dell'incontro con Eichmann, quale «prototipo di animale vivente disumanizzato», indusse la Arendt a riflettere su come «la capacità di valutare le vicende umane sia essenziale per salvare un bene tanto fragile quanto prezioso come il mondo»<sup>41</sup>. L'unica possibile resistenza a questa nuova grammatica del male con la quale sono stati redatti gli orrori del XX secolo, allora, «si situa nell'assunzione di una responsabilità *incondizionata*»<sup>42</sup>, non in senso strettamente giuridico, ma in senso

---

<sup>40</sup> H. Arendt, *La banalità del male Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 282.

<sup>41</sup> M. Durst, *Immaginazione, giudizio e azione educativa in Hannah Arendt*, in M. Durst e A. Maccarello, a cura di, *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro.1975-2005*, Giuntina, Firenze 2006, p.129. Scrive ancora la Durst a proposito di Eichman: «Arendt si accorge che non ci sono azioni di quell'uomo da poter giudicare, in quanto in lui i basilari della condizione umana risultano atrofizzati e la sola colpa che gli si può imputare è di non essersi mai curato di metterli a frutto per un rifiuto sistematico di pensare, cioè di riflettere sui fatti in cui era coinvolto valutandone la portata sotto il profilo umano».

<sup>42</sup> S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro, a cura di, *I concetti del male*, cit. p. 51.



squisitamente etico: nessuna norma etica universale o comunitaria può emancipare un individuo per il suo «non avvenuto giudizio»<sup>43</sup>. La titolarità dell'attitudine a pensare, a essere soggetto di scelte, a rappresentare un punto di vista critico, espone irrimediabilmente ogni uomo, in quanto tale, all'imputazione di responsabilità per ciò che avviene nello spazio comune della vita pubblica. Si tratta certo di una tesi scomoda per ogni individuo che ambisca al ruolo di spettatore innocente degli eventi che incalzano sul palco della storia: una parte ontologicamente preclusa a chiunque, in quanto uomo.

Naturalmente, la teoria di Hannah Arendt suscitò grande disagio<sup>44</sup> anche perché è suscettibile di essere interpretata come una comoda possibilità di evasione per la mente umana, afflitta dall'immagine di una malvagità smisurata, realtà metafisica che alligna nel profondo dell'anima, piuttosto che come la scomoda consapevolezza che ciascuno di noi può rendersi complice di ogni malvagità, quando anestetizza fino alla sconsideratezza la propria naturale capacità di giudizio. Pensare a Eichmann come a una pedina senza volto della macchina nazista, un ottuso carrierista, piuttosto che come a un feroce stratega del male, non soltanto in qualche modo può sembrare alleggerire la sua personale responsabilità morale e giuridica, ma può consentire anche di rimuovere lo spettro dell'esistenza di un male radicale e di rifugiarsi in

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> La polemica sull'argomento non accenna affatto a placarsi. Si pensi, solo per esempio, al recente libro di Bettina Stangneth, *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*, Knopf, New York 2014.

un'idea di male depotenziata, privata di sostanza. Ora, a ben vedere, in realtà, questo concetto di male come incidente ordinario dell'esistenza, *iniquità quotidiana*, non è affatto rassicurante, in quanto innesca piuttosto un'allerta continua, una necessità di vigilare senza sosta sul corretto esercizio delle nostre facoltà spirituali: un allarme che certo non può considerarsi esaurito col picco di malvagità espresso dai fenomeni totalitari del XX secolo, ma la cui eco non può che rimbombare sempre più forte mentre la storia imbocca inesorabile il percorso della globalizzazione<sup>45</sup>, nuova realtà mondiale in cui la responsabilità individuale va diluendosi fino a perdersi nel facile anonimato delle posizioni condivise, che offre la paradossale possibilità di fuggire dall'impegno della libertà di scelta personale<sup>46</sup>. Anche perché è proprio il fatto che il male si configuri come un'emergenza originata da una negatività, l'assenza del pensiero, che lo rende potenzialmente smisurato, irraggiungibile, appunto, poiché privo di radici che possano segnare un inizio, e, contestualmente, proiettare una fine,

---

<sup>45</sup> In verità, come osserva P.P. Portinaro, la questione è di ben più grande portata: se con autori come Hannah Arendt viene messa in evidenza l'inadeguatezza della ragione strumentale occidentale, che sembra esitare in fenomeni allarmanti come le organizzazioni totalitarie, a ben vedere «la vicenda del male nella storia non si è chiusa con il totalitarismo. L'età contemporanea non ha soltanto fornito lo scenario per le manifestazioni di un male che è stato definito assoluto, bensì anche l'alveo accogliente di un'iniquità quotidiana che si accompagna alla stupidità e al senso di irresponsabilità: in altre parole, il male abita il nostro tempo non solo nell'eccezione ma in quella normalità in cui gli orizzonti di colpa sfumano nell'indeterminazione degli automatismi sociali. Se nel totalitarismo il male agito e quello patito, l'ingiustizia attiva e quella passiva realizzano una sintesi qualitativa e quantitativa che non ha precedenti nella storia, nel nuovo ordine della globalizzazione si afferma un sistema di dispositivi di dispersione e polverizzazione del male che dovrebbe produrre dissimulazione e anestetizzazione. Il male diventa passività nei confronti del sistema, si annida nell'irresponsabilità organizzata, sta in agguato nell'insensibilità nei confronti della prevaricazione diffusa e dei genocidi striscianti» (P.P. Portinaro, *Introduzione*, in Id., a cura di, *I concetti del male*, cit., p. XXXII).

<sup>46</sup> Su questo tema si vedano le interessanti considerazioni svolte da Zygmunt Bauman, per esempio in *La società dell'incertezza* [1999], Il Mulino, Bologna 2008.

contenerlo entro un perimetro delimitabile. Esso nasce da una mancanza per attecchire superficialmente, senza direzione, e quindi in tutte. La Arendt descrive bene questo prototipo antropologico di umana irresponsabilità, questa ordinaria mostruosità che può partorire un male di dimensioni inintelligibili:

«Se si tratta di un essere pensante, radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi, di qualcuno che cioè sa di dover vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che si permetterà di fare, e tali limiti non gli verranno imposti dall'esterno, ma dal suo stesso io. Questi limiti possono cambiare considerevolmente da persona a persona, da Paese a Paese, di secolo in secolo; ma il male estremo e senza limiti è possibile solo quando queste radici dell'io, che crescono da sé e arginano automaticamente le possibilità dell'io, sono del tutto assenti. Quando sono del tutto assenti? Quando gli uomini pattinano sulla superficie degli eventi, quando si fanno sballottare a destra e a manca senza dar prova di quella profondità di cui pur sarebbero capaci – una profondità che ovviamente cambia da persona a persona, e di secolo in secolo, sia in ampiezza che in qualità»<sup>47</sup>.

Nel complesso, in definitiva, tutta la polemica in merito rischia di svilupparsi su un *banale* equivoco. Il fatto che il male si possa scatenare impreveduto, sull'onda di un'ordinaria superficialità quale quella che intorpidisce frequentemente la gran parte delle coscienze individuali distratte dall'incalzare della quotidianità, non lo rende certamente meno inquietante o inaspettatamente feroce e ripugnante, rispetto a quello che si immagina attecchire nella consapevole attenzione di una mente malvagia. Né, peraltro, l'idea che chi lo compie, convinto di agire correttamente, secondo le regole e in vista di un valido scopo, non sia consapevole dell'abnormità delle azioni che

---

<sup>47</sup> H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 86.

avvia, emancipa il titolare di quest'ultime dalla responsabilità di non aver *pensato* la situazione, ovvero di non aver attivato la pratica riflessiva prima di agire: in breve, di non aver rispettato l'esigenza di "pensare ciò che facciamo". Il pensiero che il male, *banalmente*, proprio, origini dall'ottusità, intesa come incapacità di esercitare ordinariamente il giudizio, di orientare le proprie azioni, non lo edulcora, non lo rende nient'affatto accettabile, non solleva lo spettatore dall'infinito sgomento che suscita, ma, semmai, lo amplifica. Pensare al male come causato dall'assenza di pensiero non significa immaginarlo meno deplorabile, ma piuttosto stigmatizza la posizione di chi, pur essendo nel pieno delle sue facoltà, non si è dato cura di esercitarle. Per cui, se chi si macchia di efferati crimini si rifugia dietro l'esibita convinzione di aver svolto diligentemente il proprio ruolo, al servizio di un alto ideale, se non si tratta di un pazzo o di quello che comunemente viene considerato uno stupido, ma di una persona mediamente in grado di attivare le comuni capacità logiche, la sua posizione è ulteriormente aggravata dal fatto di non aver saputo accendere la capacità di immaginazione e di rappresentazione di cui è naturalmente dotato, che lo avrebbe messo in condizione di pensare al posto di un altro, e di esercitare il buon senso comune. E ancora, se il male non è stato commesso da un *mostro*, ma da una persona qualunque, che si è dimenticato di esserlo, sospendendo la sua normalità, è un male ancora più mostruoso, commesso da un uomo che non ha rispettato la propria umanità, da un uomo che ha abdicato alla propria umanità, che esibisce, pertanto, una deplorabile vacuità di spirito, piuttosto che una carenza di

pensiero razionale: è un male che non può che suscitare un'indignazione ancora più grande, infinita.. È stato commesso senza pensarci: cosa può esserci di peggiore? Cosa c'è di più mostruoso di un uomo disumano? O, per dirla con Hannah Arendt: «Il peggior male è quello commesso da nessuno, cioè da esseri umani che si rifiutano di essere persone»<sup>48</sup>. E quindi, in definitiva, non è tanto scandaloso che la malvagità più efferata possa essere perpetrata con anonima convinzione da uomini di imbarazzante ordinarietà, quanto piuttosto è raccapricciante che il male più straordinario possa in effetti covare tra le maglie della vita quotidiana, e non sia necessario andare a cercarlo negli abissi di una realtà profonda.

Il male non deve essere commesso necessariamente da un mostro, ma esso può essere mostruosamente banale. Ciò è infinitamente ripugnante e pericoloso. Eppure, perché esso non raggiunga livelli apicali, è sufficiente pensare, da semplici uomini:

«Il pensiero è tutt'uno con la vita ed è in sé la quintessenza immateriale della vitalità; siccome poi la vita è un processo, la sua quintessenza può solo risiedere nell'effettivo processo di pensiero, non in un risultato concreto o in pensieri specifici. Una vita senza pensiero non è affatto impossibile, in tal caso però essa non riesce a sviluppare la propria essenza: non solo è priva di significato; non è completamente viva. Gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno»<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 95.

<sup>49</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 286-287.

Lucia Guerrisi

**JUNG E PAULI – SINCRONICITÀ A CONFRONTO**

ABSTRACT. Il principio sincronico viene qui mostrato come figlio dell'*exaíphnes* platonico, che è archetipo del tempo *e* dell'eternità. In questa ottica, il rigore e l'appassionata spregiudicatezza delle riflessioni psico-fisico-logiche di Jung e Pauli su sincronicità ed *entanglement* ci prospettano la possibilità di cogliere l'unità numinosa di *psyche* e *physis* secondo un'inedita economia "temporale", l'attimalità anaionica e acronica.

ABSTRACT. The synchronic principle is here shown as the son of Platonic *exaíphnes*, which is the archetype of time *and* eternity. In this regard, the rigor and passionate audacity of Jung's and Pauli's psycho-physico-logical reflections on synchronicity and entanglement suggest the possibility of grasping the numinous unity of psyche und physis according to an unusual "temporal" economy: anaionic and acronical attimality.

«Si potrebbe dunque, *cum grano salis*, scrivere la storia attingendo al proprio inconscio, come a un testo oggettivamente esistente».

Jung, *Psychologie und Alchemie*, GW 12, 109 [89]

La sincronicità è la connessione acasuale e acausale tra due o più eventi che possono verificarsi in contemporanea o in tempi diversi, e restare confinati nella sfera psichica, quindi esclusivamente *entro* l'osservatore, oppure coimplicanti anche la dimensione fisica, a lui esterna. Più che un fenomeno o un principio – come spesso viene definita dallo stesso Jung<sup>1</sup> – sincronicità (*Synchronizität*) è *en archè*, al di là del tempo e dello spazio, figlia dell'*exaíphnes* platonico<sup>2</sup>, archetipo del tempo *e* dell'eternità.

La sostanziale peculiarità che la differenzia dal mero sincronismo (*Synchronismus*: simultaneità temporale accidentale o consequenziale di due eventi) è la valenza numinosa che rende gli eventi sincronici unici e non assimilabili a una logica temporale. Il carattere arcaico-numinoso della loro coincidenza (dal lat. *co-incidere*, “avvenire insieme, capitare nello stesso tempo”) fa sì che questa si qualifichi come connessione sincronica il cui *incidere* extratemporale (ed extraeterno) è carico di significato simbolico.

---

<sup>1</sup> Cfr. p.es. Jung, *Über Grundlagen der Analytischen Psychologie*, GW 18, 50 [48]: «Dico che un bizzarro principio di sincronicità opera nel mondo cosicché talvolta, misteriosamente, le cose accadono contemporaneamente e si comportano come se fossero una sola entità, mentre per noi non lo sono. Forse, un giorno, scopriremo un nuovo tipo di metodo matematico, attraverso il quale potremo dimostrare che le cose stanno così. Non sono assolutamente in grado di dirvi se prevalga il corpo o la mente, o se semplicemente essi coesistano».

<sup>2</sup> Cfr. *infra*, § 2 *in fine*.

«Esistono fenomeni psicologici paralleli che non si possono in alcun modo riferire l'uno all'altro dal punto di vista causale, ma devono trovarsi in un altro tipo di relazione tra eventi. Poiché tale nesso mi parve dato essenzialmente dalla loro relativa simultaneità, coniai il termine “sincronico” [*synchronistisch*]<sup>3</sup>. Mi pare infatti che il tempo, lungi dall'essere un'astrazione, sia invece un continuum concreto, che possiede qualità o condizioni di base essenziali che si possono manifestare con relativa simultaneità, in diversi luoghi, con un parallelismo che non si può spiegare a livello causale, come succede per esempio nei casi in cui si manifestino simultaneamente un identico pensiero, simbolo o stato psichico»<sup>4</sup>.

Con le prime esposizioni junghiane sulla sincronicità, l'archetipo e il suo senso e significato acquistano chiarezza concettuale e indipendenza da ogni forma spaziale e da ogni tempo. Se inizialmente il concetto di archetipo non aveva trovato una stabilità definitoria, quest'ultima prende corpo, consistenza negli scritti degli anni cinquanta.

Le entità numinose primigenie, e le immagini archetipiche che ne derivano, sono la chiave per comprendere gli eventi che fanno da sfondo alla sincronicità. Nel prosieguo dell'indagine delineerò il processo che ha portato la psicologia analitica di Carl Gustav Jung e la fisica quantistica di Wolfgang Pauli a incontrarsi e a far trapelare congiuntamente, sul piano teorico, gli aspetti simbolici e arcaici di anima e materia, matrici entrambi della sincronicità a livello macrocosmico e dell'*entanglement* a livello microcosmico.

---

<sup>3</sup> Per l'opportunità di tradurre in italiano *synchronistisch* con “sincronico” e non con “sincronistico” cfr. la nota di Cicero in Pizzata, *Prodromi*, 147 seg., n. 7.

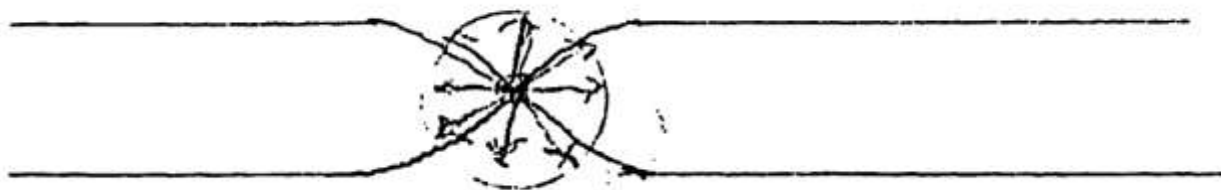
<sup>4</sup> Jung, *Zum Gedächtnis Richard Wilhelms*, GW 15, 66 [69-70].



## 1. La sincronicità in Jung e Pauli

La corrispondenza tra Jung e Pauli inizia nel novembre 1932 e dura circa 25 anni. Quando familiarizza con le idee dello psicologo svizzero, il fisico non ha ancora ben compreso la natura arcipsichica dell'archetipo e soprattutto la sua completa indipendenza dalle strutture della temporalità. Gli scambi epistolari sulla sincronicità, che poi portano all'esposizione junghiana definitiva del '52, iniziano soltanto alla fine del '48, anche se l'interesse dei due per le immagini ancestrali della psiche governate dall'atemporalità si accende molto prima. In una lettera del novembre 1948, Pauli scrive a Jung:

«Caro professore, il suo resoconto di ieri sulla sincronicità nei sogni, e in altre circostanze, mi è stato di



grande aiuto, per cui vorrei ringraziarla vivamente. (...) Sul fenomeno da Lei designato come sincronico sto usando al momento una sorta di ausilio simbolico o ipotesi di lavoro che – come caso più semplice di una superficie di Riemann elementare – appare così: dovrebbe raffigurare la sezione trasversale di due fogli (da pensare ovunque come perpendicolari al piano del disegno) che in genere sono separati, ma sono uniti nel loro punto centrale eminente (penetrando l'uno nell'altro – a questo proposito i matematici sono molto generosi). Il numero dei fogli è arbitrario, due è solo il caso più semplice. L'essenziale è che nel *ruotare intorno al punto centrale* (perpendicolare al piano del disegno) *si passi dal foglio inferiore al superiore (e anche viceversa)*.

Il “nucleo radioattivo” è una causa simbolica, determinata dall’inconscio, dei relativi fenomeni “sincronici”, dei quali per esempio il primo (foglio inferiore) consiste nel fatto che io faccio un sogno particolare, l’altro (foglio superiore) nel fatto che il signore o la signora *x* si ammala o muore. L’effetto che scaturisce dal punto centrale posto in uno strato intermedio riguarda innanzitutto la differenza tra “fisico” e “psichico” e rappresenta un ordine che si svolge al di fuori dello spazio e in parte anche al di fuori del tempo»<sup>5</sup>.

Circa sette mesi dopo, Jung condivide con Pauli la raccolta di riflessioni sulla sincronicità e avvia una serie di scambi critici che si protraggono nella corrispondenza successiva.

In particolare, nella lettera di Pauli di fine giugno 1949 si evince la prima grande questione riguardante l’aspetto della temporalità all’interno degli eventi sincronici. Pauli suggerisce di non utilizzare gli aggettivi “*synchron*” e “*synchronistisch*”, in quanto contengono entro sé, comunque, una sorta di *chronos*, che è invece logicamente assente dalla definizione di *Synchronizität*.

«La parola “sincrono” mi sembra quindi in una certa misura illogica, a meno che Lei non intenda riferirsi a un *chronos* che si differenzia in modo essenziale dal tempo abituale. Mi sembra che qui sussista non solo una mera difficoltà logico-formale, bensì anche fattuale. Poiché fin dall’inizio non è facile comprendere, perché mai eventi che esprimono la presenza di una stessa immagine, o di uno

---

<sup>5</sup> Pauli a Jung, [35], 7/XI/1948, pp. 38-39 [87, 88-89]. In questa lettera la parola *sincronicità* appare per la prima volta.

stesso significato, debbano essere contemporanei: il concetto di tempo mi crea maggiori difficoltà di quello di significato»<sup>6</sup>.

Pauli paragona inoltre la sincronicità alla radioattività – motivo pregnante dei suoi sogni che l’aiuta ad approcciarsi al pensiero analitico – in quanto anch’essa «transitoria, temporanea, e nient’affatto stabile»<sup>7</sup>, e scrive a Jung esplicitandogli sistematicamente e strutturalmente le proprie riflessioni:

1. «Come nella fisica una sostanza radioattiva contamina subito (attraverso un “depositarsi attivo” da sostanze gassose che ne derivano) radioattivamente un intero laboratorio, così anche il fenomeno sincronico sembra aver la tendenza a *diffondersi* nella coscienza di numerose persone.
2. Il fenomeno fisico della radioattività consiste nel passaggio dei nuclei atomici della sostanza attiva da un iniziale stato instabile a uno stato finale stabile (attraverso uno o più stadi), nel quale la radioattività infine cessa. Analogamente, il fenomeno sincronico accompagna, su fondamento archetipico, il passaggio da uno stato di coscienza instabile in una nuova condizione stabile, in equilibrio con l’inconscio, in cui il fenomeno marginale sincronico è di nuovo scomparso.
3. Anche in questo caso il fatto più difficile è per me il concetto di *tempo*. Dal punto di vista fisico, è noto che si può utilizzare come *orologio* la *massa* di una sostanza radioattiva (misurabile all’incirca attraverso il suo peso) o il suo logaritmo: in un determinato intervallo temporale (scelto abbastanza piccolo) decade spesso la medesima frazione degli atomi

---

<sup>6</sup> Pauli a Jung, [37], 28/VI/1949, 42 [93].

<sup>7</sup> Pauli a Jung, [69], 23/X/1956, 135 [229].

presenti e, per converso, due intervalli di tempo possono essere definiti come uguali, se in essi decade la stessa frazione degli atomi presenti all'inizio. Ma qui entra in gioco in modo essenziale il carattere statistico delle leggi di natura: intorno a questo risultato *medio* hanno spesso luogo fluttuazioni irregolari, che sono relativamente piccole solo se la scelta degli atomi presenti attivi è sufficientemente ampia; l'orologio radioattivo è un tipico *fenomeno collettivo*»<sup>8</sup>.

Per Jung l'isotopo radioattivo rappresenta invece il Sé che non ha raggiunto il centro della totalità della psiche, e connette la radioattività degli isotopi alla numinosità degli archetipi piuttosto che alla sincronicità in sé:

«Io sento il termine “radioattivo” come equivalente a “numinoso”, che potrebbe anche indirettamente significare “sincronico”. La radioattività, quale proprietà temporanea, corrisponderebbe a un archetipo costellato»<sup>9</sup>.

Prima di redigere lo scritto sulla sincronicità, Jung ha voluto evidenziare quanto per lui fosse importante l'opinione critica di Pauli. Sin da subito il fisico si approccia alla sincronicità ponendosi interrogativi soprattutto sul ruolo significativo degli archetipi, ruolo che, come ha presto intuito, era assente nei fenomeni descritti da

---

<sup>8</sup> Pauli a Jung, [37], 28/VI/1949, 44-45 [96].

<sup>9</sup> Jung a Pauli, [71], XII 1956, 153[254].

Rhine sulla percezione extrasensoriale, citati nell'esposizione junghiana della sincronicità<sup>10</sup>.

Jung ha anche rilevato quanto il pregiudizio «scientifico e positivistico», come lo ha lui stesso definito, bloccava la piena comprensione della teoria degli eventi sincronici a cui Pauli tentava di approcciarsi. I sogni da questi descritti e fatti analizzare da Jung, rispecchiavano l'estraneità del fisico a idee poco assimilate. In risposta a uno dei primi sogni in cui trapelano fortemente i dubbi di Pauli, scrive Jung:

«Lo “straniero” vuole indurre l'anima, ovvero la parte sensibile e vulnerabile della personalità, a studiare la matematica e addirittura la matematica “archetipica”, dove i numeri interi sono ancora archetipi (qualitativi) dell'ordine. Infatti, è con il suo aiuto che il fenomeno-sincronicità viene catturato (metodo mantico!) e si produce un'immagine del mondo unitaria»<sup>11</sup>.

A mio parere Pauli non aveva ben compreso che l'intento di Jung non era attribuire importanza alla psiche e svalutare la materia, bensì introdurre un paradigma differente che investiva senza dubbio il pensiero occidentale e destrutturava la causalità tanto nella psiche quanto nella materia. La sincronicità non è neppure il paradigma, ma ne rappresenta il fondamento.

---

<sup>10</sup> Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, GW 8, 471-487 [461-486].

<sup>11</sup> Jung a Pauli, [39], 20/VI/1950, 49 [102].

Pauli metteva in relazione microfisica e sincronicità equiparando p.es. l'*irripetibilità* dei fenomeni nella fisica quantistica con quella degli eventi sincronici, senza tenere in considerazione una delle caratteristiche definitorie della sincronicità, e cioè l'a-casualità, assente nel movimento microfisico<sup>12</sup>. L'indagine di Pauli sulla *Hintergrundphysik* ("La fisica archetipica"), scritta nel 1948 e pubblicata in *Psiche e natura* (1952)<sup>13</sup>, si basa sull'assunto che anche concetti della fisica hanno un fondo di ancestralità, e, attraverso la spontaneità di un sogno, di una idea improvvisa, si manifestano simbolicamente. Queste riflessioni sono nate grazie a un atteggiamento critico del fisico nello studio delle teorie sull'inconscio collettivo.

L'intento di Pauli è infatti aprirsi alla conoscenza delle immagini interiori, conoscenza che si fermenta nella corrispondenza con Jung e consiste nel trovare una connessione razionale tra mondo fisico e psichico tale da unificarli in un unico linguaggio in grado di descrivere le due grandi realtà:

«Oggi quindi mi sembra sufficientemente comprovato che il tipo di immaginazione da me denominata *Hintergrundphysik* abbia un carattere archetipico. Nel tentativo di rendere la *Hintergrundphysik* accessibile a un'interpretazione psicologica basata sull'idea d'inconscio collettivo non bisogna però cadere nell'errore di ritenere che i suoi prodotti siano verità scientifiche equiparabili a una solida dottrina. (...) Mi pare inoltre che l'interpretazione puramente psicologica

---

<sup>12</sup> Cfr. *infra*, § 2.

<sup>13</sup> Titolo originale: *Moderne Beispiele zur Hintergrundphysik*, pubblicato postumo come appendice al carteggio Pauli-Jung curato da C.A. Meier.

colga solo una metà della questione. L'altra metà consiste nel disvelare il fondamento archetipico dei concetti che di fatto si usano nella fisica attuale»<sup>14</sup>.

Pur mantenendosi in parte diffidente, Pauli condivide e accoglie in sostanza il significato cosmico degli archetipi (che lui definisce «secondo senso»<sup>15</sup>) e delle loro rappresentazioni, nonostante l'inconscio onirico continui a testimoniare l'estraneità del fisico di fronte alle idee junghiane<sup>16</sup>, in particolare a quella sulla sincronicità.

Nella sua personale produzione onirica, il fisico si accorge spontaneamente delle connessioni di senso tra un sogno e un altro, e ciò gli permetterà in futuro (in *Psiche e natura*) di avanzare delle ipotesi sul loro simbolismo<sup>17</sup>.

Così Jung già nella conferenza del 1935<sup>18</sup> espone il caso di Pauli, mantenendone l'anonimato, e descrivendolo come un uomo molto dotato nell'interpretazione dei simboli del suo inconscio:

«Con questo lavoro sui sogni e sulle immagini fece esattamente quel che altri pazienti fanno con l'immaginazione attiva. Inventò addirittura l'immaginazione attiva per risolvere certi complicatissimi problemi che i suoi sogni gli presentavano, per esempio come equilibrare gli elementi contenuti in un cerchio

---

<sup>14</sup> Pauli, *Moderni esempi di Hintergrundphysik*, 28-29.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 28.

<sup>16</sup> Cfr. Pauli a Jung, [58], 27/II/1953, 86-98 [161-178].

<sup>17</sup> Pauli, *Moderni esempi di Hintergrundphysik*, 38 e sg.

<sup>18</sup> Si tratta di una serie di cinque conferenze, senza titolo, che Jung tenne tra il 30 settembre e il 4 ottobre 1935 all'Institute of Medical Psychology (Tavistock Clinic) di Londra, dietro invito di J.-A. Hadfield.

e altre cose del genere. Elaborò il problema del *perpetuum mobile*, non in modo assurdo, ma simbolico. Lavorò su tutti i problemi che tanto avevano affascinato i filosofi medievali e che la nostra mente razionale considera un “mucchio di sciocchezze”, il che dimostra semplicemente che non siamo in grado di comprenderli. Quei filosofi capivano bene: gli stolti siamo noi, non loro»<sup>19</sup>.

Il lavoro sulla parte arci-psichica della sua vita trasformò Pauli da un uomo irritabile e intollerante a «perfettamente normale e ragionevole»: «Presto scoprii che i suoi sogni erano orientati verso qualcosa di estremamente significativo e così si risvegliò in lui tutto l'interesse intuitivo e scientifico»<sup>20</sup>.

Oltre alle interpretazioni esclusivamente arci-psicologiche, Pauli spiega di aver inevitabilmente ricercato e trovato tracce di concetti fisici, connubio alla base della sua *Hintergrundphysik*. In un passaggio particolarmente significativo e propedeutico al senso dello scritto pauliano sopracitato, leggiamo:

«Dal punto di vista della psicologia le leggi fisiche appaiono come proiezione di associazioni di idee archetipiche, mentre visti dall'esterno anche gli eventi della microfisica sarebbero da considerare come archetipici, dato che il loro rispecchiamento nella sfera psichica è condizione necessaria per la possibilità stessa della loro conoscenza»<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Jung, *Über Grundlagen der Analytischen Psychologie*, GW 18, 191 [179].

<sup>20</sup> Ivi.

<sup>21</sup> *Moderni esempi di Hintergrundphysik*, 46-47.



Come Pauli così Jung, nonostante fosse fermamente convinto che fisica e psicologia cercano entrambe di raggiungere verità sconosciute – «il mondo del puro pensiero analogico»<sup>22</sup> –, non coglie subito l'implicazione fisico-matematica del concetto di sincronicità, e ciò si desume dalla corrispondenza del gennaio 1951 in cui si sofferma sulla acausalità archetipica dei fenomeni sincronici come *casus particulares*, per giungere alla conclusione che la sincronicità è «quel caso particolare dell'acausalità in cui l'archetipo può essere riconosciuto come il fondamento (trascendentale) o principio regolatore».<sup>23</sup>

In merito al rapporto tra fisica e psicologia, in risposta al professor Nelson – che in quegli anni (1956) stava curando un libro su Freud e chiedeva un contributo del padre della psicologia analitica – Jung spiega sapientemente «alla veneranda età di 81 anni» quanto sia facile non comprendere le sue idee e ammantarle dall'ignoranza del pregiudizio:

«Non posso costringere la gente a prendere sul serio quello che scrivo e convincerla a leggerlo con attenzione. Purtroppo non propongo nessuna teoria da imparare a memoria La verità della fisica si può dimostrare in modo convincente con l'esplosione di una bomba H. Quella psicologica, invece, è di gran lunga meno spettacolare e si rivela solo a chi è in possesso sia di una formazione scientifica

---

<sup>22</sup> Jung, *Briefe III*, 17.VI.1956, 34 [33].

<sup>23</sup> Cfr. Jung a Pauli, [49], 13.I.1951, 133: «Resta aperte la questione se occorre sussumere il dato di fatto della Sincronicità psichica, ossi il segno distintivo archetipico, in una generale acausalità oppure se quest'ultima vada subordinata alla validità universale dell'archetipo. (...) Legge e archetipo sono entrambi modi e ideali astratti che nella realtà empirica compaiono solo in forma di volta in volta modificata».

che di conoscenze in molti altri campi, spesso distanti tra loro, che dal punto di vista psicologico non sono mai stati trattati o lo sono stati in modo molto superficiale oppure incompetente. (...) Sussiste una significativa convergenza tra le due discipline, così eterogenee, nelle reciproche considerazioni gnoseologiche, cioè a dire nelle loro antinomie (per esempio luce = onda e corpuscolo), nella relazione indeterminata di Heisenberg, nella complementarità di Bohr e soprattutto nei modelli delle rappresentazioni archetipiche»!<sup>24</sup>

## 2. *Entanglement*, sincronicità ed *exaíphnes*

Secondo i due teoremi dell'incompletezza formulati nel 1931 dal più grande logico del XX secolo, Kurt Gödel, ogni teoria di qualsiasi ambito disciplinare è strutturalmente incompleta in senso "formale", in quanto non è in grado di dimostrare *tutti* gli enunciati che la costituiscono<sup>25</sup>. Ma una teoria può essere incompleta anche in senso "materiale", perché p.es. non riesce a dar conto di tutti i fatti che rientrerebbero di diritto sotto la sua giurisdizione. E proprio quest'ultimo caso ha visto protagonista Einstein con il suo *Gedankenexperiment* del 1935 (*Kann man die quantenmechanische Beschreibung der physikalischen Wirklichkeit als vollständig betrachten?*), ripreso trent'anni dopo da John Bell nel 1964, e in seguito da Alain

---

<sup>24</sup> Jung, *Briefe III*, 17.VI.1956, 33-34 [32-33].

<sup>25</sup> Cfr. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze*, 194 seg. [138].

Aspect nel 1980), con cui ha voluto evidenziare che la meccanica quantistica non è una teoria “completa” in senso materiale.

L’esperimento EPR (Einstein, Podolsky e Rosen) dimostra la possibilità di una connessione acausale tra le particelle influenzate l’una dal movimento dell’altra, una co-implicazione reciproca (*entanglement*). Così commenta il fisico e filosofo Giannetto:

«La non-separabilità quantistica, come gli esperimenti del tipo Einstein-Podolsky-Rosen (EPR) hanno mostrato dopo Pauli, indica una connessione a-causale della “realtà quantistica” attiva anche per intervalli spazio-temporali di tipo-spazio (ovvero per la “regione di simultaneità”) degli eventi (di misura) del mondo: questa connessione non-causale è la controparte fisica di ciò che Jung chiamava “sincronicità”, concetto sul quale un assenso era stato dato anche da Pauli. Ciò non implica alcuna violazione della cosiddetta “causalità meccanica” per via dell’introduzione di un’azione a distanza, ma un completo superamento di essa per via di correlazioni che non comportano alcuna azione meccanica»<sup>26</sup>.

Questa condizione, paradossale per Einstein<sup>27</sup>, viene presentata come un’assurda azione istantanea a distanza. Senonché, le particelle a distanza sono associate a un campo magnetico e appartengono a un unico sistema connesso: così come le particelle sono prive di localizzazione, l’intesa tra esse non avviene in un tempo e in

---

<sup>26</sup> Giannetto, *Wolfgang Pauli e Carl Gustav Jung*, 151.

<sup>27</sup> Non è corretto il termine “paradosso” nel momento in cui il risultato dell’esperimento rispecchia i principi della meccanica quantistica.

una velocità specifici<sup>28</sup> in quanto né il tempo né lo spazio pertengono all'*entanglement*<sup>29</sup>.

Ora, al fine di chiarire che tanto la sincronicità quanto l'*entanglement* – con riferimento, rispettivamente, a eventi macrocosmici e microcosmici – hanno un comune denominatore “temporale” (che in realtà è atemporale e non-eterno, acronico e anaionico) nell’attimo improvviso, è utile esporre brevemente la concezione greca del tempo, la quale era molto avveduta e si articolava in concetti ancora oggi preziosi per la speculazione “cronologica”: *aión*, *chronos*, *kairós*, *eniatós*, *exaíphnes*<sup>30</sup>.

*Aión* esprime le età del mondo che si succedono in relazione a precisi eventi astronomici<sup>31</sup>, ma anche la «durata assoluta», l’eternità (tempo aionico o eonico); *chronos*, l’opposto di *aión*, è la successione ordinata del tempo del moto degli astri, «il tempo rettilineo procedente dal passato al futuro, dunque pertinente al divenire, transeunte e perituro». *Kairós* è «attimo geniale, fecondamente creatore, in cui una pienezza giunge al suo culmine durante una coincidenza dell’eterno ora dell’essere

---

<sup>28</sup> Questo avrebbe postulato l’esigenza di una velocità infinita diversa dalla velocità della luce.

<sup>29</sup> Senza dover ripercorrere il complesso degli studi fisici sull’*entanglement* negli ultimi 80 anni, sarà qui sufficiente rinviare al brillante studio recente di de Dood–Löffler (*Observation of Four-Photon Orbital Angular Momentum Entanglement*, 2016), in cui per la prima volta si è dimostrato l’effetto di *entanglement* – la co-implicazione a distanza – non più solo su due bensì su quattro particelle (fotoni, vettori dell’informazione elettromagnetica), le quali insieme “passano” attraverso un cristallo e insieme collassano per via della misurazione effettuata, a prescindere dalle distanze reciproche che le separano.

<sup>30</sup> Per una esposizione più dettagliata della concezione greca della temporalità cfr. Cicero, *Detective del tempo*, 20 ss., alla quale appartengono le citazioni contenute nei prossimi due capoversi.

<sup>31</sup> Cfr. Jung, *Über Grundlagen der Analytischen Psychologie*, GW 18, 138 [130].

con il tempo cronico». *Eniautós* indica invece «sia il tempo circolare, che si compie di periodo in periodo, sia la ripetizione di tempi ciclici particolari».

Platone nel *Parmenide* (156 D) introduce poi un sostantivo temporale (la sostantivazione di un avverbio di tempo, più precisamente) che dà senso a tutti i precedenti: *tò exaíphnes*, l'improvvisamente. L'attimo improvviso, «non è né un istante né un momento», è *a-topos* e *a-chronos*, il suo tratto essenziale è «la repentinità di un'irruzione che sopraggiunge improvvisa, folgorante, estatica, rapida nel senso che rapisce». L'«attimo estatico improvviso» non appartiene né a *chronos*, né ad *aión*, né a *kairós*, né a *eniautós*, ma si può dire che è la loro preconditione, in quanto non c'è tempo ordinario, né eternità, né momento creativo, né periodo astronomico che risulti pensabile indipendentemente dall'irrompere imprevedibile dell'*exaíphnes*. In particolare, improvvisa e irripetibile (ma condizione di ripetibilità nella coscienza postsincronica) è la prima accomunanza acausale e acasuale di due o più fatti sincronici, così come improvvisa e irripetibile (ma poi condizione di ripetibilità indefinita in laboratorio, tanto da essere alla base della tecnologia per la realizzazione dei supercomputer quantistici) è la prima co-implicazione di due o più particelle *entangled*.

Se dunque dalla definizione iniziale di sincronicità si evince che gli eventi sincronici hanno carattere spontaneamente numinoso, atopico e acronico, indipendente dai concetti cronologici greci pre-condizionati dall'*exaíphnes*, allora, con la descrizione delle implicazioni – a loro volta indipendenti dalla localizzazione e

dalla sequenzialità – dell'*entanglement*, si può asserire che in entrambi i principi soffia un unico anelito archetipico: l'attimalità dell'*exaíphnes* platonico.

### 3. Sogni di Pauli

Il 3 febbraio del 1932, Pauli scrive a Erna Rosenbaum su suggerimento di Jung per iniziare un'analisi personale<sup>32</sup> che prosegue fino al luglio del '32, quando l'allieva junghiana parte per Berlino. Lei gli raccomanda di trascrivere accuratamente i suoi sogni (Jung raccoglie milletrecento sogni a contenuto archetipico, insieme alle immagini che Pauli traeva da essi)<sup>33</sup>. In seguito Pauli inizia il suo percorso direttamente con Jung, che lo riceve ogni lunedì alle 12 per due anni fino a Ottobre del '34, quando, al termine di una serie di considerazioni sul saggio di Jordan (*Über den positivistischen Begriff der Wirklichkeit*, 1934), scrive al suo analista<sup>34</sup>:

«Per quanto riguarda il mio personale destino, è vero che sono rimasti ancora un paio di problemi non risolti. Tuttavia, sento un certo bisogno di allontanarmi dall'interpretazione dei sogni e

---

<sup>32</sup> Enz, *No Time to be Brief*, pp. 240-241.

<sup>33</sup> Jung, *Fundamental Psychological Conceptions: A Report of Five Lectures*, GW 18, 191 [179].

<sup>34</sup> Nel saggio Pascual Jordan espone le sue teorie sui fenomeni telepatici e le sue considerazioni sulla fisica e sulla psicologia “moderne” di cui discuterà in uno scambio epistolare con Jung avvenuto nel novembre del '34. Cfr. Jung, *Briefe* I, 10.XI.1934, 229-230 [213-214].

dall'analisi onirica, e vorrei a questo punto vedere che cosa mi porta la vita dall'esterno. Uno sviluppo della mia funzione sentimento è senz'altro molto importante, ma mi sembra che esso possa aver luogo gradualmente mediante la vita stessa, nel corso del tempo, e non possa manifestarsi solo come risultato dell'analisi dei sogni. Dopo matura riflessione sono quindi giunto alla conclusione di non continuare per il momento le mie visite a Lei, a meno che non debba imbarcarmi in qualcosa di particolare. Ringraziandola di cuore per tutti i Suoi sforzi con me, resto il Suo devotissimo W. Pauli».<sup>35</sup>

Nei mesi successivi Pauli inizia ad annotare prodotti di fantasia – che poi condividerà con il suo ex-analista – in cui trapelano quegli aspetti della fisica sopra descritti come gli isotopi o il nucleo radioattivo in rapporto alle realtà psichiche; quando infatti parla di *Hintergrundphysik*, Pauli si riferisce a esperienze personali vissute nei sogni e condivise con Jung.

In *Psicologia e alchimia*, Jung presenta così l'esposizione dei sogni di Pauli mantenendone l'anonimato:

«Ho un rispetto tale di ciò che si svolge nell'anima umana che avrei paura di disturbare e di deformare con goffi interventi il silenzioso operato della natura. Questa è la ragione per la quale ho rinunciato in questo caso perfino all'osservazione mia propria, e ho affidato questo compito a una principiante, libera ancora del peso del mio sapere, pur di non disturbare. I risultati che presento sono autosservazioni pure, coscienziose ed esatte di una persona di intelletto saldo e imperturbato, cui nessuno ha suggerito nulla, e che del resto non si sarebbe lasciata suggerire nulla. I veri esperti

---

<sup>35</sup> Pauli a Jung, [7], 26.I.1934, 10-11 [54].

di materiali psichici riconosceranno perciò senza difficoltà l'autenticità e immediatezza dei risultati<sup>36</sup>».

*Una figura femminile velata seduta su una scala:* così la prima personificazione dell'Anima, in precedenza espressa da un gruppo di figure indistinte, si presenta nei sogni di Pauli. E siccome «personificazione significa sempre attività autonoma dell'inconscio»<sup>37</sup>, è il momento in cui il mondo onirico del fisico inizia a dare spazio al mare della collettività inconscia che invade la terra, così come si annuncia in impressione ipnagogica del sognatore descritta da Jung<sup>38</sup>.

#### Sogno 6<sup>39</sup>

*Una donna sconosciuta insegue il sognatore. Egli corre continuamente in cerchio.* Il serpente del sogno 1 di mandala era un'anticipazione: avviene infatti spesso che una figura personificante l'inconscio sotto un determinato aspetto anticipi ciò che il soggetto farà o subirà più avanti. Il serpente annuncia un movimento circolare nel quale in seguito sarà trascinato il soggetto; nell'inconscio ha cioè luogo un fenomeno che viene percepito come movimento circolare, e questo fenomeno preme con forza tale verso la coscienza che il soggetto ne viene travolto. La donna sconosciuta, l'Anima, rappresenta l'inconscio che incalza il sognatore al punto da coinvolgerlo nel

---

<sup>36</sup> Jung, *Psychologie und Alchemie*, GW 12, 126 [105].

<sup>37</sup> *Ibidem*, 75 [58].

<sup>38</sup> Cfr. *Ibidem*, 69 ff. [53 sgg].

<sup>39</sup> *Ibidem*, 127 [106].



movimento circolare. Ciò indica sicuramente un centro potenziale non identico all'Io e attorno al quale l'Io ruota.

Sogno 7<sup>40</sup>

*L'Anima rimprovera il sognatore di occuparsi troppo poco di lei.*

*C'è un orologio, che segna cinque minuti prima delle... (?)*. La situazione è analoga: l'inconscio incalza il sognatore come una donna esigente. Ciò spiega anche l'orologio nel quale la lancetta gira in cerchio. Cinque minuti prima delle... significa, per qualsiasi persona che viva con l'orologio in mano, un certo stato di tensione perché, passati i cinque minuti, bisogna fare una determinata cosa. Forse si ha addirittura urgenza.

Il «rischiamento dell'inconscio»<sup>41</sup> di Pauli durante il suo processo individuativo accompagnato da Jung e dalle fantasie macropsichiche e microfisiche lo porterà alla ricerca di un linguaggio neutrale della *conjunctio* psiche-materia. I sogni del fisico – come l'analista rimarca nella loro corrispondenza – sono di fondamentale importanza per i motivi archetipici:

«La maggior parte dei sogni sono di fatto, come Lei giustamente afferma, insignificanti, ossia perdono ben presto – non appena le circostanze esteriori mutano – il loro valore, che ha significato solo per un certo tempo. Tali sogni si perdono rapidamente, se non vengono trascritti, il che non è

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, 127-128 [106-107].

<sup>41</sup> *Ibidem*, 76 [61].

un peccato. I sogni significativi, invece, e in particolare i Suoi, sono senz'altro di grandissimo valore per la ricerca scientifica dei motivi onirici»<sup>42</sup>.

Sulla relazione tra spirito e psiche i sogni di Pauli parlano una lingua archetipica che viene ben analizzata insieme a Jung negli anni della loro corrispondenza. Sull'interpretazione del simbolismo fisico c'è divergenza di opinioni tra i due: Pauli sostiene con insistenza la «correspondentia tra fatti psicologici e fatti fisici»<sup>43</sup>. Il linguaggio fisico dei sogni di Pauli è giustificato per Jung – che ammette di non aver mai fatto sogni che si riferiscono alla fisica<sup>44</sup> – dal rifiuto di aprirsi alla psicologia e a persistere invece nel mondo della fisica. Infatti il fisico chiarisce il suo punto di vista a riguardo:

---

<sup>42</sup> Jung a Pauli, [21], 6.III.1937, 23 [69-70].

<sup>43</sup> Pauli a Jung, [62], 27.V.1953, 119 [207].

<sup>44</sup> Cfr. Jung a Pauli, [61], 4.V.1953, 114 [200-201]: «Se i suoi sogni contengono una fisica simbolica, così i miei contengono una mitologia simbolica, cioè la mitologia individuale junghiana. Essa significa, osservata più da vicino, teologia archetipica e metafisica. Ma questo diventa evidente solo quando io mi sforzo di trovare ciò a cui i simboli archetipici si riferiscono. In questo caso io traduco la figura onirica nel linguaggio della mia coscienza e riduco il senso onirico alla mia situazione soggettiva. Potrei anche, in quanto metafisico, indagare la testimonianza onirica a partire dal suo significato obiettivo, cioè lontano dalla psicologia, e approderei in tal modo nel campo del cosiddetto spirito o senso, dal quale potrei forse anche intuire la fisica archetipica».

«Il sistema concettuale della matematica e della fisica è più ampio, differenziato e comprensivo rispetto a quello della psicologia, mentre la mia relazione con quest'ultimo deve rimanere emotivamente viva, senza scivolare in un mero intellettualismo»<sup>45</sup>.

Pauli colloca l'inizio del simbolismo fisico dei suoi sogni in conclusione del suo trattamento analitico, nel 1934; ricorda in particolare l'uomo-maestro simile a Einstein che raffigura su una lavagna la rappresentazione della meccanica quantistica «come sezione unidimensionale di un mondo bidimensionale più dotato di senso, la cui seconda dimensione non poteva che essere costituita dall'inconscio e dagli archetipi»<sup>46</sup>.

L'idea di Pauli in proposito è che il suo inconscio cercava di portare la fisica alla completezza, mentre «la psicologia tende a una patria»:

«Io certo non so se e quando questa *coniunctio* si realizzerà, ma non ho dubbi che questo sarebbe il più bel destino cui la fisica e la psicologia potrebbero andare incontro»<sup>47</sup>.

Le figure dei sogni di Pauli – lo straniero, il biondo, Einstein – parlano una lingua psico-fisica che corrisponde alla grande idea di Pauli di linguaggio neutrale<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Pauli a Jung, [62], 27.V.1953, 119 [207].

<sup>46</sup> *Ibidem*, 122 [211].

<sup>47</sup> *Ibidem*, 123 [212].

#### 4. Quaternità e Sincronicità

Nei sogni del suo paziente Jung rileva la presenza della quaternità come simbolo di totalità. Riporto qui solo due sogni del 1938 in cui Pauli stesso rintraccia l'insistenza del numero quattro che sostituisce la trinità:

«Un orologio a pendolo, che funziona in perpetuo senza che i suoi pesi si abbassino. Si tratta di una specie di orologio con lancette che girano ininterrottamente, e poiché evidentemente non avviene alcuna perdita per attrito, è un perpetuum mobile, un movimento circolare perpetuo. Eccoci qui di fronte a un attributo “metafisico”. Come già dissi, uso questa parola dal punto di vista psicologico, dunque in senso figurato. Intendo con ciò che il carattere dell'eternità è un'espressione, un'attestazione dell'inconscio, non un'ipostasi. Naturalmente ciò che il sogno dice offende il giudizio scientifico del sognatore, ma proprio questo conferisce al mandala una significatività particolare. Spesso si ripudiano cose molto significative perché sembrano contraddire la ragione, sottoponendola a una prova troppo dura. Il movimento senza perdita per attrito caratterizza l'orologio come cosmico, addirittura come trascendente: in ogni caso una qualità che fa nascere dubbi circa il fatto che il fenomeno psichico quale si esprime nel mandala sia soggetto alle leggi di spazio e tempo. Con ciò è caratterizzata una differenza che difficilmente l'Io empirico può colmare:

---

<sup>48</sup> Cfr. Pauli a Jung, [32], 25.X.1946, 35 [84]: «La lingua neutrale del biondo nel sogno (egli non impiega concetti come “fisico” e “psichico”, bensì parla solo di uomini che sanno “che cos'è la rotazione” e di altri che non lo sanno) sembra riportare in vita quello strato intermedio dove un tempo si trovava l'*infans solaris*».

l'altro centro della personalità si trova cioè a un livello diverso da quello dell'Io, perché, a differenza di questo, ha il carattere dell'«eternità», o di una relativa atemporalità»<sup>49</sup>.

«Ero a un incontro in cui qualcuno parlava dell'oracolo di *I Ching*. Così mi venne in mente che chi interroga l'oracolo deve lanciare tre volte, mentre il risultato del lancio dipende dalla divisibilità per quattro di una determinata quantità. Questo mi ricordò intensamente la precedente visione dell'orologio universale nella quale il motivo della compenetrazione del 3 e del 4 era la fonte principale del senso di armonia»<sup>50</sup>.

*L'influsso delle immagini archetipiche sulla formazione delle teorie scientifiche di Keplero*<sup>51</sup>, il saggio di Pauli pubblicato insieme all'esposizione junghiana della sincronicità, è un lavoro strettamente collegato e influenzato dallo scambio di riflessioni tra i due autori a proposito del rapporto tra l'arcaicità della psiche da un lato e l'evoluzione della fisica del XVII secolo dall'altro.

«Il processo di comprensione della natura, come pure l'intensa felicità che l'essere umano prova nel capire, ossia nel prendere coscienza di una nuova verità, sembra basarsi su una corrispondenza,

---

<sup>49</sup> Jung, *Psychologie und Alchemie*, GW 12, 130 [108], e Pauli-Jung, *Appendix 1*, ad Brief 25, *Traum vom 23.I.1938*, 171 [281].

<sup>50</sup> Pauli a Jung, [25], 15.X.1938, 25 [73].

<sup>51</sup> *Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*, apparso nel 1952 insieme a *Synchronizität als Prinzip akausaler Zusammenhänge*, in *Naturerklärung und Psyche*, Rascher Verlag, Zürich, 1952.

sulla concordanza tra le immagini interne preesistenti nella psiche umana e gli oggetti del mondo esterno con le loro proprietà»<sup>52</sup>.

Le immagini archetipiche di Keplero sono organizzate gerarchicamente: Dio rappresenta il livello più alto dell'ordinamento simboleggiato dalla sfera tridimensionale. Rispettando l'ordine di Keplero, avremo l'analogia:

*mente umana / mente divina :: cerchio / sfera*

Nel suo saggio Pauli presenta la concezione di Keplero dell'anima come partecipe di un sistema di centramento (dal punto alla circonferenza) molto simile alla struttura simbolica dei mandala junghiani:

«A partire da un centro interno la psiche sembra muoversi nel senso di una estroversione – all'esterno, nel mondo fisico, in cui, per definizione, tutto ciò che accade è automatico; cosicché lo spirito abbraccia questo mondo con le sue idee, restando per così dire in uno stato di quiete»<sup>53</sup>.

Se da un lato Keplero fonda le sue idee su un'armonia cosmica e «su un'osservazione della natura ancora rozza»<sup>54</sup>, dall'altro le teorie del medico di Oxford

---

<sup>52</sup> Pauli, *L'influsso delle immagini archetipiche*, 60.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>54</sup> Jung, *Aion*, 222 [196].

Robert Fludd descrivono il carattere magico-arcaico della natura «culminante nel mistero della trasmutazione alchimistica»<sup>55</sup>:

«Si tratta del noto processo alchemico che con vari procedimenti chimici libera l'*anima mundi* dalla prima materia, ove quella giaceva come assopita – un processo tramite il quale si realizza sia il riscatto della materia, sia la trasformazione dell'alchimista preparatore»<sup>56</sup>.

Alla luce di quanto esposto, l'elemento complementare della quaternità è alla base per lo sviluppo di una visione unitaria e armonica del mondo e di un linguaggio neutrale di cui Pauli vuole essere portavoce<sup>57</sup>. Scrive Jung:

«Alla decisione favorevole alla Trinità, che contrasta in certo modo con la tradizione alchimistica, seguì un periodo scientifico-naturalistico che non conosceva più la *correspondentia*, aderendo esclusivamente a un'immagine triadica del mondo che continuava il tipo di pensiero trinitario, ossia del mondo descritto e interpretato mediante spazio, tempo e causalità. La rivoluzione provocata nella fisica dalla scoperta della radioattività ha modificato considerevolmente le concezioni classiche»<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Pauli, *L'influsso delle immagini archetipiche*, 96.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 96.

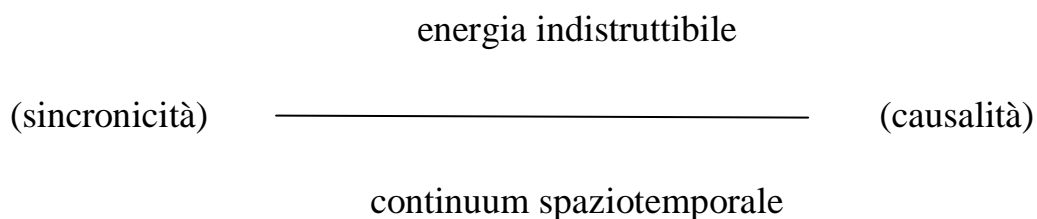
<sup>57</sup> Cfr. Reeves *et al.*, *La synchronicité: L'âme et la science*, 138 sgg.

<sup>58</sup> Jung, *Synchronizität*, GW 8, 548 [533].

In conclusione, l'exkursus che porta all'esplicazione del «quaternione di principi fondamentali dell'interpretazione della natura»<sup>59</sup>, dove il quarto elemento per eccellenza – oltre lo spazio, il tempo e la causalità – esercita un flusso continuo di cambiamenti sia nelle ricerche junghiane sia in quelle pauliane<sup>60</sup>. Lo schema quaternario proposto da Jung e Pauli è il seguente:



sostituito poi da un altro quaternio che circonda la coppia sincronicità-causalità cercando di soddisfare sia la fisica moderna sia la psicologia analitica<sup>61</sup>:



---

<sup>59</sup> von Franz, *Psiche e materia*, 140.

<sup>60</sup> Cfr. Jung, *Synchronizität*, GW 8, 548 [533].

<sup>61</sup> Ivi.



È grazie all'influsso numinoso che il loro studio ha oggi una chiarezza esplicabile in termini rigorosi. La prima esposizione sulla sincronicità è stata la genesi di un processo di ricerca che ancora oggi, come ogni autentica ipotesi scientifica, accresce i suoi confini. Jung e Pauli hanno spianato la strada alle nuove teorie delle neuroscienze sulla sincronicità, le quali prevedono l'utilizzo di nuove tecniche di *neuroimaging*<sup>62</sup>. I tracciati elettroencefalografici hanno dimostrato p.es. che due persone possono sintonizzare le proprie onde cerebrali sincronizzando gli emisferi reciproci, chiudendo gli occhi e tentando di comunicare stabilendo una connessione. Questa ricerca conferma la teoria del 1983 di Grinberg-Zylberbaum sull'interazione di campi neuronali<sup>63</sup>.

Il rigore e l'appassionata spregiudicatezza delle riflessioni psico-fisico-logiche di Jung e Pauli su sincronicità ed *entanglement* ci prospettano così l'affascinante possibilità di cogliere l'unità numinosa di *psyche* e *physis* secondo un'inedita economia "temporale", l'attimalità anaionica e acronica, che non è stata ancora approfondita ed esplicitata compiutamente né in sede psicologica né in ambito fisico.

---

<sup>62</sup> Cfr. Neppe, *Temporal lobe symptomatology* (1983); Persinger, *Religious and mystical experiences* (1983); Radin – Nelson, *Evidence for consciousness-related anomalies in random physical system* (1989); Giroladini, *Eccles's model* (1991); fino ai più recenti von Rotz *et al.*, *Neuronal oscillations and synchronicity* (2017), e Stefanou *et al.*, *Interhemispheric communication* (2017).

<sup>63</sup> Cfr. Grinberg-Zilberbaum, *Relationship between Information and Meaning*, 141-144, e Pesino, *La sincronicità tra scienza e spiritualità*. Rientra nei miei programmi futuri l'approfondimento dell'imprescindibile rapporto tra sincronicità e neuroscienze a margine del connubio tra psicologia analitica e fisica quantistica.

## APPENDICE

### La sincronicità ne *La corrispondenza* di Tornatore

«Il tempo matematico entra nella stanza, s'insinua dalla finestra con le geometrie di luce dell'alba, ha già ripreso il suo calcolo. Prima che la luce invadesse il mondo, Ed si era già rivestito. Amy gli resta abbracciata. Lo bacia ancora, sulle labbra, poi sul mento. Ma adesso il suo amore è in lotta col tempo, non basta più, non basta mai»<sup>64</sup>.

Così il regista siciliano Giuseppe Tornatore descrive la primissima sequenza di *La corrispondenza* – il suo film astro-psichico uscito nelle sale italiane il 14 gennaio 2016 – nell'omonimo romanzo in cui riscrive in chiave letteraria la sceneggiatura.

La trama drammatica e sentimentale fa da sfondo a un'attenta analisi dell'influenza inconscio-collettiva e transpersonale che oltre ogni tempo abita la struttura arci-psichica dell'uomo.

Professore di Astrofisica, Ed Phoerum (Jeremy Irons), e studentessa fuori corso, Amy Ryan (Olga Kurylenko), sono la personificazione dell'*Eros* nonmortale che non affronta semplicemente l'illecito, l'illusione, l'intimità celata di una coppia di amanti clandestini, ma fonde l'individuazione indifferenziata di entrambi a-venire.

---

<sup>64</sup> Tornatore, *La corrispondenza* (romanzo), p. 15.

«È entrata ormai davvero tanta luce, in quella stanza. La luce definitiva, quella che trasforma l'amore totale di Amy in sostanza logica, sensibile al principio di responsabilità»<sup>65</sup>.

Il primo scambio videotelefonico tra i due rivela subito i reciproci profondi interessi astrofisici e psichici su parallelismi cosmici, eventi sincronici, velocità della luce, forza gravitazionale, vita delle galassie e ogni forma di realtà a-causale e a-casuale che vivono e sperimentano quotidianamente. La morte fisica di Ed dà inizio a una serie di elementi contraddittori al di là della linearità del tempo che si ravvisano con connessioni tra la tecnologia più moderna, che tiene ancorata Amy alla voce di Ed – grazie a videomessaggi e a mail che lui stesso ha preparato per lei negli ultimi mesi di vita –, ed estatici attimi sincronici in cui risuona il senso dell'avvenire dopo la vita. Gli sprazzi di sentimenti contrastanti che accompagnano Amy-Ed durante il film sono circondati dalla logica spietata dell'archetipo che lancia continuamente segnali e lascia spazio a ogni forma di fantasia arcaica.

La formazione e il collasso delle stelle eterne, il rapporto tra la velocità della luce e la distanza tra i sistemi stellari e la terra che ci permette di vedere stelle già morte, sono aspetti dell'astrofisica che, accanto alla sincronicità, accompagnano il tema complessivo del film. Le coincidenze a-causali che coinvolgono il paranormale<sup>66</sup> testimoniano la profondità della psiche governata da Eros, la quale – come si desume

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>66</sup> Vedi p.es. Tornatore, *La corrispondenza* (film), 08'00-08'42; 15'30-16'55; 19'44-20'29; 01'06''33-01'07''04; 01:28:43; 01:30:30.

dalle teorie astrofisiche e cosmologiche – non può limitarsi entro confini spazio-temporali. Il sentirsi, percepirsi, interiorizzarsi a vicenda rende i due protagonisti fusi nell’immortalità di una legge nuova e antica che il regista, probabilmente influenzato dalla cultura archetipica, ha voluto trasmettere allo spettatore.

L’ultimo video messaggio che Ed lascia a Amy racchiude il senso dell’intero film, l’impossibilità di una verità assoluta, il bisogno costante di ricercarla, l’umiltà di uno scienziato, la bellezza della sofferenza, l’amore inquanto amore:

«← Ciao, kamikaze. Non sai quanto sono felice che tu adesso sia qui. Chissà perché non t’immagino in casa, davanti al camino. Ti vedo fuori, invece, in riva al lago, o sul terrazzo.

La voce è impastata, condita da una fatica dolorosa.

– Scusa le spalle. Non è per scortesia. Ma più passa il tempo e più mi scopro vanitoso. Così oggi ho deciso di mostrarti il mio lato migliore.

Sorride, e si sente che anche quel frammento di sorriso contiene uno sforzo.

– Del resto, anche una supernova continua a ruotare nella sua orbita, anche se prima o poi, secoli o secondi che siano, giunge l’istante che la riporta al vuoto da cui è nata. E non voglio certo essere io quello che infrange la regola. Amore mio, penso perciò che non riuscirò più a inventarmi granché per continuare a farti compagnia.

Sa benissimo di quella lacrima che cade sul viso di Amy. Lo sa, forse per questo concede a quell’istante una piccola pausa.

– Ma è un’ingiustizia – prosegue – attribuire tanta angoscia e tanta paura al senso del nulla. La mente umana non è fatta per capire l’infinito, come non è fatta per capire l’amore. Quindi vorrei davvero che tu non piangessi (...) Del resto c’è una logica in tutto. Per quanto ne so, al momento della nascita ogni essere umano possiede la virtù dell’immortalità. Tu dirai: ‘ma

poi muoiono'. Sì, perché nel corso della loro esistenza commettono un errore fatale, uno soltanto, che gli fa perdere la dote della vita eterna. Già ti sento chiedermelo: quale errore?

Amy ha gli occhi incollati a quelle spalle che ogni tanto si agitano, più in un tremore che in un vero slancio di energia.

- Questo non lo sappiamo. Ma è grazie a quell'errore che gli uomini diventano creature mortali. Certo, potrai obiettare che nessuno abbia mai vissuto così a lungo da confermare la fondatezza di questa teoria. È vero. Ma è anche vero che nessun uomo vi ha mai fatto eccezione. La logica, Amy... La logica... La logica...

Ha un fremito, un sussulto stanco che lo fa lievemente ruotare su se stesso, ma non abbastanza da rendere visibile il suo profilo emaciato.

- Io il mio errore l'ho capito. Nessuno ci riesce, io sì. Il mio errore è stato non averti incontrata prima. Non aver potuto vivere a lungo accanto a te. Mi sembra un'ottima ragione per perdere il dono dell'eternità...

- Grazie a te, però, questi ultimi mesi sono stati bellissimi. Bellissimi...

Il suo respiro si fa più lieve, e la sua voce per un momento ritorna quella di sempre, sabbiosa e rassicurante.

- Volevo trovare una chiusura originale, ma mi viene solo... Ti amo.

Forse nella mano che solleva c'è l'intenzione di un bacio. Però tutto si fa immobile, e dopo

un attimo uno stacco netto porta il monitor sul nero»<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Tornatore, *La corrispondenza* (romanzo), 159-162.

## BIBLIOGRAFIA

### Carteggio Pauli–Jung

Le lettere di Jung e Pauli vengono citate sia in versione originale sia nella traduzione italiana. Ogni citazione riporta il mittente e il destinatario, il numero di lettera, l'indicazione dei numeri di pagina (tra parentesi quadra sono i numeri di pagine corrispondenti alla traduzione italiana).

W. Pauli und C.G. Jung, *Ein Briefwechsel 1932-1958*, Herausgegeben von C. A. Meier, Unter Mitarbeit von C. P. Enz (Genf) und M. Fierz, Berlin 1992.

Jung e Pauli, *Il carteggio originale: l'incontro tra Psiche e Materia*, a cura di Sparzani. A., Panepucci A., Moretti&Vitali, Bergamo 2015.

### Opere di Jung citate

Gli scritti contenuti nell'edizione “completa” delle opere di Jung vengono citati sia in versione originale sia nella traduzione italiana (edizione parallela) secondo le seguenti sigle e coordinate:

*GW* C. G. Jung, *Gesammelte Werke* 1-20, Patmos-Walter, Düsseldorf 2011 (Walter, Olten-Freiburg. i.B., 1966-1994).

*OC* C. G. Jung, *Opere complete*. Edizione diretta da Luigi Aurigemma, 19 voll. (24 tomi), Bollati Boringhieri, Torino 1970-2007.

Ogni citazione riporta il numero del volume preceduto dalla sigla *GW*, seguito tra parentesi tonda dall'anno di composizione e pubblicazione dello scritto, e, nel caso di opere sottoposte a rielaborazione, quello della stesura definitiva; viene quindi l'indicazione dei numeri di pagina interessati. Tra parentesi quadra sono infine i numeri di pagina corrispondenti della traduzione

italiana (questa modalità di notazione vale anche per tutte quelle opere degli altri autori stranieri che vengano citate innanzitutto in originale).

*Aion*, GW 9/2 (1950;1951).

*Briefe in drei Bänden (I. 1906-1945; II. 1946-1955; III. 1956-1961)*. Herausgegebenen von A. Jaffé, Zürich, in Zusammenarbeit mit G. Adler, London, übersetzungen aus dem Englischen und Französischen von A. Jaffé. Edition C. G. Jung, Sonderausgabe, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern (bei Stuttgart) 2012 (ursprünglich erschienen im Walter Verlag, Olten 1972).

— ed. it.: *Lettere*, a cura di A. Jaffé, in collaborazione con G. Adler, traduzione di C. Carniato e L. di Suni, supervisione di L. Perez, 3 voll., Edizioni Magi, Roma 2006.

*Über Grundlagen der analytischen Psychologie, Tavistock Lectures: [Fondamenti della psicologia analitica]*, GW 18/1, 1935, 21-198 [20-186]

*Psychologie und Alchimie [Psicologia e alchimia]* GW 12, 1943;1944.

*Synchronizität als ein Prinzip akausaler [Sincronicità come principio di nessi acausali]* GW 8, 1950; 1952.

*Zum Gedächtnis Richard Wilhelms* GW 15, 1930, 63-74 [65-76].

### Opere di Pauli citate

*Moderne Beispiele zur Hintergrundsphysik*, in: W. Pauli und C.G. Jung, *Ein Briefwechsel*, cit., pp. 176-192.

— tr.it.: *Moderni esempi di Hintergrundsphysik*, in W. Pauli, *Psiche e natura*, a cura di G. Trautteur, Adelphi, Milano 2006, 25-55.

*Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*, in: W. Pauli und C.G. Jung, *Naturerklärung und Psyche*, Rascher Verlag, Zürich 1952.

— *L'influsso delle immagini archetipiche sulla formazione delle teorie scientifiche di Keplero*, in W. Pauli, *Psiche e natura*, cit., 57-150.

### Studi sulla sincronicità

Aziz R., *C.G. Jung's Psychology of Religion and Synchronicity*, State University of New York Press, New York 1990.

Donati M., *Verso una filosofia della natura: Carl Gustav Jung, Wolfgang Pauli e il principio di sincronicità*, Armando Siciliano Editore, 2013

Duch W., *Synchronicity, Mind, and Matter*, NeuroQuantology 2003, pp. 36-57.

Einstein A., Boris Podolsky B., Rosen N., *Kann man die quantenmechanische Beschreibung der physikalischen Wirklichkeit als vollstiindig betrachten?*, "Physical Review", 45 (1935), 777-780.

Giannetto E., *Wolfgang Pauli e Cari Gustav Jung: l'emergere di una natura "quantistica"*, in *Atti del XX Congresso Nazionale di Storia della Fisica e dell'Astronomia* (a cura di E. Schettino), CUEN, Napoli 2001, 147-173.

Giannetto E., Pozzi F., *Non-separability and synchronicity: Pauli, Jung and a new historical, philosophical perspective on quantum physics, in the Foundations of Quantum Mechanics: "Historical Analysis and Open Questions"*, a cura di C. Garola e A. Rossi, World Scientific, Singapore 2000, pp. 251-259.

Mackey C., *Drawing on Synchronicity as a Heuristic in the Therapy Setting*, Presented at Fourth World Congress on Positive Psychology, Lake Buena Vista, Florida, U.S.A., June 2015.

Peat D.F., *Sincronicità, un connubio tra materia e psyche*, Edizioni Magi, Roma 2014.

Pizzata S., *Prodromi della sincronicità junghiana*, in V. Cicero – L. Guerrisi (curr.), *Intorno al Libro rosso di Jung. Un tentativo di dialogo tra psicologia e filosofia*, "AGON", Quaderno n. 5, Supplemento al n. 9 (aprile-giugno 2016), 144-160.



Reeves H., Cazenave M., Solié P., Etter H. F., Pribram K., Von Franz M.L., *La synchronicité, l'âme et la science*, Albin Michel, Paris 1984.

Shantena A. Sabbadini, *L'anima del mondo e la fisica quantistica*, in *Sincronicità e coincidenze significative*, a cura di Widmann C., Edizione Magi, Roma 2016.

Tagliagambe S., Malinconico A., *La sincronicità tra neuroscienze e meccanica quantistica*, Franco Angeli, Milano 2015.

Widmann C., *Sincronicità e coincidenze significative*, Edizioni Magi, Roma 2016.

### **Bibliografia secondaria citata**

Aspect A., Grangier P., Roger G., *Experimental tests of realistic local theories via Bell's theorem*, in *Physical Review Letters*, vol. 47, n. 7, 1981, pp. 460-463.

Bell J.S., *Speakable and unspeakable in quantum mechanics. Collected papers on quantum philosophy*, Cambridge University Press, 1987.

Cicero V., *Detective del tempo. Bachelard, l'istant, l'exaiphnes platonico*, Introduzione a G. Bachelard, *La dialettica della durata*, a cura di D. Mollica, Bompiani, Milano 2010.

Enz C.P., *No time to be brief. A scientific biography of Wolfgang Pauli*. New York: Oxford University Press 2002.

Enz C.P., Glaus B., Oberkofler G. (eds.), *Wolfgang Pauli und sein Wirken an der ETH Zürich*, Hochschulverlag ETH, Zürich, 1997.

Fach W., *Phenomenological Aspects of Complementarity and Entanglement in Exceptional Human Experiences*, "Axiomathes", 21 (2011), 233-247.

Giroldini W., *Eccles's model of mind-brain interaction and psychokinesis: a preliminary study*, "Journal of Scientific Exploration", 5 (1991), 145-161.

Grinberg-Zilberbaum J., *Relationship between Information and Meaning*, “Journal of Social and Biological Structures”, 6 (1983), pp. 101-192.

Huelga S.F., Macchiavello C., Pellizzari T., Ekert A.K., Plenio M.B., Cirac, J.I. (1997). *Improvement of frequency standards with quantum entanglement*, “Physical Review Letters”, 79 (20), 3865.

Jordan P., *Über den positivistischen Begriff der Wirklichkeit*, “Die Naturwissenschaften”, 22/29 (1934), 485-490.

Neppe V., *Temporal lobe symptomatology in subjective paranormal experiences*, “Journal of the American Society for Psychical Research”, 77 (1983), 1-29.

Persinger M. *Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: a general hypothesis*, “Perceptual and Motor Skills”, 57 (1983), 1255-1262.

Radin D.I, Nelson R.D., *Evidence for consciousness-related anomalies in random physical system*, “Foundations of Physics”, 19 (1989), 1499-1514.

Raimond J. M., Brune M., Haroche S., *Manipulating quantum entanglement with atoms and photons in a cavity*, “Reviews of Modern Physics”, 73/3 (2001), 565.

Reeves H., Cazenave M., Solié P., Etter H. F., Pribram K., Von Franz M.L., *La synchronicité: L'âme et la science*, Albin Michel, Paris 1995.

Stefanou M. I., Desideri D., Belardinelli P., Zrenner C., Ziemann U., *Interhemispheric communication through neuronal coherence revealed by closed-loop EEG-dual-site-TMS*, “Brain Stimulation: Basic, Translational, and Clinical Research in Neuromodulation”, 10/2 (2017), 491-492.

Tononi G., *Consciousness as Integrated Information: a Provisional Manifesto*, “The Biological Bulletin”, 215/3 (2008), 216-241.

Vidal G., Werner R.F., *A computable measure of entanglement*, “Physical Review” A, 65/3 (2002), 1-12.

von Franz M.L., *Zahl und Zeit: psychologische Überlegungen zu einer Annäherung von Tiefenpsychologie und Physik*, Klett, Stuttgart 1970.

von Franz M.L., *Psyche und Materie*, Daimon, Einsiedeln–Zürich 1988; tr.it.: *Psiche e materia*, di A. Vitolo, Boringhieri, Torino 1992.

von Rotz R., Kometer M., Dornbierer D., Gertsch J., Gachet M.S., Vollenweider F.X., Quednow B.B., *Neuronal oscillations and synchronicity associated with gamma-hydroxybutyrate during resting-state in healthy male volunteers*, “Psychopharmacology”, 234 (2017), 1957-1968.

Zhong-Xiao M., Zhan-Jun Z., Yong L.. *Deterministic secure direct communication by using swapping quantum entanglement and local unitary operations*, “Chinese Physics Letters”, 22/1 (2005), 18.

**Raffaele Zago**

**CROSS-LINGUISTIC DIMENSIONS OF COMPARABILITY IN FILM  
DIALOGUE**

**ABSTRACT.** This paper examines original film dialogue from a cross-linguistic perspective. More specifically, the paper will identify and compare the most frequent 3-grams – i.e. 3-word clusters – in a corpus of original English and original Italian films. This will be done with the specific aim of exploring the dimensions of comparability between the language of English films and the language of Italian films. It will be shown that the dialogues of English and Italian films exhibit a pronounced degree of similarity not only in terms of their decidedly clausal ‘texture’ and markedly interactional focus but also at the level of individual 3-grams – namely the English *I don’t know* and the Italian *non lo so*, whose various functions will be described.

## **1. Introduction**

A vast number of studies have focused on the translation of film dialogue from the points of view of dubbing and subtitling. Also, several descriptions have been

provided of original, non-translated film dialogue in specific languages<sup>1</sup>. Instead, the cross-linguistic analysis of original films, i.e. the comparative study of original films in two or more languages, represents a somewhat neglected area in the literature on film dialogue.

The cross-linguistic analysis of original films constitutes an effective method capable of enhancing the description of film dialogue in two respects (cf. Biber 1995). First, it immediately highlights the linguistic similarities shared by films in different languages, and given that, if identified, the said similarities have emerged in spite of the typological diversity between the languages under consideration, they can confidently be viewed as important descriptors of the core linguistic features and communicative functions of film dialogue as a register. Second, the cross-linguistic approach might ‘flag’ possible idiosyncratic differences existing among films produced in two or more languages. In short, such approach makes it possible to throw light on the dimensions of comparability among films produced in different languages, a topic on which not much empirical work has been carried out so far.

The objective of this paper is precisely to study original film dialogue from a cross-linguistic perspective. The paper will identify and compare the most frequent phraseological clusters in a corpus of English and Italian films. This will be done in the interest of exploring the level of comparability between the language of English

---

<sup>1</sup> For a bibliography of linguistic research on films and TV series, see Bednarek and Zago (2017).

films and the language of Italian films. Section 2 will illustrate the corpus used and the methodology adopted in the present study.

## 2. Data and methodology

As stated in the previous section, this paper examines the language of original English films and the language of original Italian films with the aim of throwing light on the dimensions of comparability between them.

The corpus used in the present analysis is the *Pavia Corpus of Film Dialogue* (Freddi and Pavesi 2009; Pavesi 2014), henceforth PCFD, which comprises the complete dialogues of 24 British and American films, their dubbed Italian translations<sup>2</sup>, as well as the complete dialogues of 24 original Italian films, for a total of approximately 695,000 words<sup>3</sup>. The specificity of the films included in the PCFD is that they are “conversational” (Freddi and Pavesi 2009: 98), i.e. they portray interactions taking place in contemporary, naturalistic settings and present dialogues which have been designed so as to reproduce everyday spontaneous conversation. This implies that the results discussed in section 3 should be considered as readily

---

<sup>2</sup> The dubbed films of the PCFD will not be considered in this study.

<sup>3</sup> In addition to Freddi and Pavesi (2009) and Pavesi (2014), an updated description of the rationale and design of the PCFD, together with a list of publications based on the corpus, can be found at the following link: <http://studiumanistici.unipv.it/?pagina=p&titolo=pcfd>.

generalisable to the population of conversational films set in realistic, contemporary settings, while they are not necessarily generalisable to other types of films such as westerns or costume films.

From a methodological point of view, the present analysis focuses on n-grams, i.e. “multi-word strings of two or more uninterrupted word forms” (Stubbs and Barth 2003: 62), and in particular on 3-grams, that is, 3-word clusters such as *I don’t know*, *what do you*, *you want to*, etc., in the English films of the PCFD, and *non lo so*, *non è che*, *ha detto che*, etc., in the Italian films of the PCFD<sup>4</sup>. N-grams – also known as “lexical bundles”, among several other labels – are characterised by the fact that they recur frequently in a given corpus. To put it in Biber *et al.*’s (1999: 989) words, they are “the sequences of words that most commonly co-occur in a register”. As such, they represent “important textual building blocks used in spoken and written discourse” (Tracy-Ventura *et al.* 2007: 217). Another characteristic of n-grams is that, while they may be complete constructions, as for example in the case of the interjection *oh my god* or the reassurance *non ti preoccupare* in the PCFD, they tend to be fragmentary, i.e. to “extend across structural units” (Biber *et al.* 1999: 991), as exemplified, among others, by *don’t know what* and *lo sai che* in the PCFD.

By computing and analysing n-grams, the researcher is in the position to capture a rich set of fundamental phraseological units which, due to their being recurrent, can reasonably be considered as marking salient communicative functions

---

<sup>4</sup> See Culpeper and Kytö (2010: 106), who offer methodological reasons justifying the choice of 3-grams over other types of n-grams.

associated with the register under study, not to mention that the patterns of register variation highlighted by n-gram frequency lists would probably go unnoticed, or would at least be less immediately noticeable, in investigations based on single-word frequency lists. In short, n-grams offer “a powerful window” (Granger 2014: 69) onto registers, and this is what has motivated their adoption in the present study.

The extraction of the n-grams from the PCFD has been carried out via the linguistic software package *WordSmith 6.0* (Scott 2011). More specifically, *WordSmith 6.0* has been used to generate two lists, one comprising the 100 most frequent 3-grams in the original English films of the PCFD, the other comprising the 100 most frequent 3-grams in the original Italian films of the corpus. Once extracted, the two lists have been compared with one another with the specific aim of identifying cross-linguistic similarities<sup>5</sup>.

### 3. Cross-linguistic similarities in film dialogue

The following subsections will illustrate the similarities which have emerged in the comparison between the 3-grams extracted from the original English films and those extracted from the original Italian films of the PCFD. In particular, subsection

---

<sup>5</sup> For a discussion of the methodological challenges posed by the cross-linguistic analysis of n-grams, see Granger (2014). Useful observations on such issue can also be found in Cortes (2008) and Tracy-Ventura *et al.* (2007).



3.1 will deal with the decidedly clausal ‘texture’ characterising both groups of 3-grams, while subsection 3.2 will highlight their markedly interpersonal focus. Finally, subsection 3.3 will examine the degree of comparability between the 3-grams *I don’t know* and *non lo so* from both a quantitative and a qualitative point of view.

### 3.1 The clausal ‘texture’ of film dialogue

A first cross-linguistic similarity which has emerged in this analysis is that both the 3-grams extracted from the original English films and those extracted from the original Italian films of the PCFD have a clausal ‘texture’. To put this in figures, 82 of the 100 most frequent English 3-grams (e.g. *I don’t know*, *are you doing*, *to talk to*, etc.) and 58 of the 100 most frequent Italian 3-grams (e.g. *non lo so*, *ha detto che*, *che è successo*, etc.) include verbs. It should be added that many of the Italian 3-grams which do not include a verb are interpersonal, negative-polarity fragments which are ‘completed’ by verbs. For example, a look at the concordances shows that *non ce la* has the verbs *faccio* and *facevo* as its most frequent right collocates, *non me ne* has the verbs *frega* and *importa* as its most frequent right collocates, *che non mi* has the verbs *piace* and *vuoi* as its most frequent right collocates, etc.

The clausal ‘texture’ exhibited by the English and the Italian films of the PCFD, and presumably by films produced in other languages, is clearly a

consequence of the fact that film dialogue often simulates spontaneous conversation, a register which is well known for its heavy reliance on verbs, as opposed to the decidedly nominal ‘texture’ of written expository registers such as academic prose (Biber *et al.* 1999: 65-66; Biber *et al.* 2004; Tracy-Ventura *et al.* 2007; Cortes 2008). The strong presence of verbs in film dialogue, however, is not only the reflection of a conversational feature, but is also a diegetic necessity, verbs being indispensable for carrying out a number of important narrative actions, such as the expression of the characters’ thoughts and intentions (examples 1, 2), the presentation of communication activities (examples 3, 4), the presentation of spatial movements (examples 5, 6), etc.:

1. CYNTHIA: **I don’t want** to upset my daughter, do I? [*Secrets and Lies*]
2. CAGNETTI: **Io non voglio** che in futuro penseremo che quello che stiamo facendo oggi è una cazzata. [*Come te nessuno mai*]
3. JULIANNE: Michael, I have **to talk to** you. [*My Best Friend’s Wedding*]
4. DOCTOR: Mi **ha detto che** si è trasferito, che ora è in pensione e vive a Roma. [*L’aria salata*]
5. HONEY: **Get out of** here! You’ll get arrested! [*Saving Grace*]
6. LUIGI: ((angrily)) Senti, non cominciare con questi discorsi, sennò prendo e **me ne vado!** [*La terra*]

The abundance of verbal material is a characteristic which films have in common with plays. In particular, the reference is here to Culpeper and Kytö (2010), who analysed 3-grams in a corpus of present-day and Early Modern English plays. Among many other things, the two scholars found that the 3-grams were “dominated by full or parts of verb phrases” (Culpeper and Kytö 2010: 119). The explanation they offered to account for such result, namely that verbs are frequently used in plays to construct “a dynamic interaction for public entertainment” (Culpeper and Kytö 2010: 119), is equally applicable to film dialogue and is in keeping with what has been argued in this subsection.

### *3.2 The phraseology of interpersonalit in film dialogue*

Another similarity which has emerged in this study is the centrality of the ‘you and I’ dimension in the phraseology of both the original English films and the original Italian films of the PCFD. For example, many 3-grams include first person pronouns (*I have to, I was just, look at me*, etc. in the English films of the PCFD; *io non sono, non me ne, perché non mi*, etc. in the Italian films of the PCFD), second person pronouns (e.g. *what do you, you know what, you all right*, etc. in the English films of the PCFD; *sei tu che, non ti preoccupare, te l’ho detto*, etc. in the Italian

films of the PCFD), or a combination of first and second person pronouns, as in the following examples:

7. JULIANNE: Michael, **I love you**. I've loved you for nine years. I've just been too arrogant and scared to realize it. Well, now I'm just scared so I, I, I realise this comes at a very inopportune time but I really have this gigantic favour to ask of you. Choose me. Marry me. Let me make you happy. Oh, that sounds like three favours, doesn't it? But... ((kisses him)) [*My Best Friend's Wedding*]<sup>6</sup>
8. CURCI: ((on the phone)) **Io e te**, lontani, all'estero, dove vuoi tu, amore mio. A Batticaloa, Sri Lanka, c'è quell'amico, Fabio, te ne ho parlato, no? [*La cena*]
9. WILLIAM: No! No, no, no wait. **I thought you** were, um, someone else. **I thought you** were Spike. I'm thrilled that you're not. ((they kiss)) Wow! [*Notting Hill*]
10. ANTONIA: ((angrily, in a high voice)) Mamma, sei tu che devi vergognarti! **Io non ti** sopporto più, veramente! Ma perché non te ne torni a casa tua? Io voglio stare da sola, la capisci questa parola? ((shouting)) Sola! [*Le fate ignoranti*]

Interpersonality is also marked by possessives, as in the case of the 3-gram *this is my*, which has a practically equivalent counterpart in the Italian 3-grams *è il mio*

---

<sup>6</sup> Notice also that this example includes a 3-gram which is entirely made up of personal pronouns, namely the repeat *III*. In films, dysfluencies such as *III* convey an impression of realism by evoking the unplanned, online nature of spontaneous conversations. Also, they are used to mark emotional involvement, as is especially evident in example 7 (cf. Zago 2016: 118).

and *è la mia*. Moreover, in the Italian list of 3-grams, the ‘you and I’ dimension is often evident in, and recoverable from, the very form of the verb, even in the absence of personal pronouns and possessives (e.g. *lo sai che, ho bisogno di, che hai fatto, non riesco a, non ho capito, ma lo sai*, etc.), Italian being a pro-drop language.

These results were predictable in that a film is ultimately an extended conversation and, as such, it reproduces the most fundamental communicative dimension of conversational registers, namely what O’Keeffe *et al.* (2007: 68) have referred to as “the speaker-listener world of *I* and *you*”. A film is an extended conversation also in the sense that its language is systematically dialogical and co-constructed even in those scenes or parts of scenes whose aim is more evidently and openly informational, that is, those scenes or parts of scenes which are conceived by screenwriters as especially important for the advancement of the narrative chain (Veirano Pinto 2014: 117; Zago 2016: 112). For instance, in films, phone calls are used to disclose information rather than as phatic activities; nonetheless, the phone call is one of those filmic situations where the disclosure of information takes place between an *I* – the caller – and a *you* – the receiver of the call – i.e. in a dialogical fashion, with informational language, hence, being ‘concealed’ and packaged conversationally.

The phraseology of interpersonalit is another characteristic which films share with plays, where, as again illustrated by Culpeper and Kytö (2010: 132), a wide range of interpersonal 3-grams are instrumental in “the articulation of personal

desires and negotiation of social relationships”, not to mention that a pronounced interpersonal focus is also typical of the language of TV series, as pointed out, for example, by Bednarek (2011: 71).

### 3.3 *‘I don’t know’ and ‘non lo so’ in close-up*

A further cross-linguistic similarity between the original English component and the original Italian component of the PCFD is that the most frequent 3-gram in English films – i.e. *I don’t know*, occurring 294 times in all the 24 English films – is practically the same as the most frequent 3-gram in Italian films – i.e. *non lo so*, occurring 191 times in 23 Italian films. The correspondence between these 3-grams is not only at the level of the lexical verbs involved – i.e. the English mental verb *to know* and its Italian synonym *sapere* – but also at the level of polarity, which is negative in both cases.

The high frequency of *I don’t know* in the PCFD aligns with what happens in other English corpora of spontaneous conversation and fictional dialogue, according to a trend that the previous subsections have already highlighted. For example, in the conversation section of the *Longman Spoken and Written English Corpus* (LSWE Corpus), *I don’t know* was found to be the most frequent 3-gram by Biber *et al.* (1999: 994). More in general, Biber *et al.* (1999) point out that many occurrences of

the most frequent type of n-gram in conversation – i.e. personal pronoun + lexical verb phrase + complement-clause fragment – “report negative personal states in the first person”, as in the case of “*I don’t know, I don’t think, I don’t want, I don’t like*” (Biber *et al.* 1999: 1004). *I don’t know* was found to be the most frequent 3-gram also in the *Cambridge and Nottingham Corpus of Discourse in English* (CANCODE) and in the North American spoken segment of the *Cambridge International Corpus* (CIC) analysed by O’Keeffe *et al.* (2007: 66-67), as well as in the corpus of TV series investigated by Bednarek (2011: 65) and, finally, in the corpus of present-day plays investigated by Culpeper and Kytö (2010: 116-117).

Similarly, the high frequency of *non lo so* in the PCFD is in line with the results offered by the *Perugia Corpus* (PEC), a reference corpus of spoken and written Italian comprising more than 26 million words (Spina 2014). A search in the PEC shows that *non lo so* is almost twice as frequent in Italian film dialogue as in general spoken Italian (see table 1). When the distribution across the subsections of the PEC is considered, one finds that while *non lo so* is most frequent in spontaneous conversation (on the telephone and face-to-face, respectively), it is both appreciably frequent and more widely dispersed in fictional TV programmes and film dialogue (see table 2). Such correlation between high frequency and wide dispersion for *non lo so* in the PEC, which closely mirrors what happens in the PCFD, qualifies this 3-gram as a salient marker of fictional, telecinematic discourse.

**Table 1 – The four sections of the PEC in which *non lo so* is most frequent**

Sections	Size	Hits	Dispersion	Frequency per million words
Film dialogue	626,289	260	59 out of 66	415.14
General spoken Italian <sup>7</sup>	2,158,555	457	201 out of 1041	211.72
Italian spoken on TV <sup>8</sup>	1,147,255	226	71 out of 127	196.99
Novels	3,545,430	379	55 out of 60	106.90

**Table 2 – The four subsections of the PEC in which *non lo so* is most frequent**

Subsections	Size	Hits	Dispersion	Frequency per million words
Telephone conversations between peers	283,652	210	105 out of 440	740.34
Face-to-face conversations between peers	187,454	127	49 out of 97	677.50
Fictional TV	127,026	58	16 out of 17	456.60

<sup>7</sup> ‘General spoken Italian’ is a label used here to refer to a varied spoken section of the PEC including: face-to-face and telephone conversations between peers; dialogic language spoken in institutional settings; various types of monologic spoken language, namely conferences, lessons, trials, political discourse, religious discourse, monologic language spoken in other institutional settings, and songs (Spina 2014).

<sup>8</sup> As explained in Spina (2014), this section of the PEC comprises news programmes (also including programmes such as *Report* and *Ballarò*) and various types of entertainment programmes (namely talk shows, fictional programmes, sports programmes, and other TV shows).



programmes				
Film dialogue	626,289	260	59 out of 66	415.14

To recapitulate, *I don't know* and *non lo so* are the most frequent 3-grams in their respective components of the PCFD. This finding partly derives from the fact that these 3-grams are already prominent in unscripted conversation both in English and in Italian, as documented above by reference to corpora including spontaneous spoken language (i.e. the LSWE Corpus, the CANCODE, the CIC and the PEC). Further, it has been pointed out that *I don't know* and *non lo so* are also very frequent in other corpora of fictional dialogue (i.e. the corpus of TV series analysed by Bednarek 2011; the corpus of present-day plays analysed by Culpeper and Kytö 2010; the telecinematic sections of the PEC).

The issue which has now to be addressed is that of the reasons for the prominence of *I don't know* and *non lo so* in the PCFD and, more in general, in film dialogue. A first likely reason is that *I don't know* and *non lo so* are useful in film dialogue in that they conceal scriptedness by simulating unplannedness. This can be seen, for instance, in example 11, where *I don't know* gives viewers the impression that Gerry does not have a clear idea as to how to describe his interlocutor's behaviour, an impression which is also conveyed by the hesitator *ah* and by the repeat *a bit ... a bit*.

11. GERRY: You're sure? You've been a bit, ah, **I don't know**, a bit distant since I've got back. [*Sliding Doors*]

Similar cases can be found in Italian films as well, as exemplified in 12, where the repetition of *non lo so* provides viewers with the impression that Piero is thinking of examples (e.g. *la sicurezza dolce; invece che i muri, gli incontri*; etc.) as he speaks. Notice also that, in example 12, the two occurrences of *non lo so* cooperate with other markers of unplannedness, namely the repeats *che-che* and *la- ... la*.

12. PIERO: Sì, ma che almeno siano balle di sinistra! **Non lo so**, la sicurezza dolce. Invece che i muri, gli incontri. Invece che-che i divieti, la- **non lo so**, la gente per strada! [*Diverso da chi?*]

In short, inserting *I don't know* and *non lo so* in a turn seems a strategy whereby English and Italian screenwriters, or the very actors, can give an air of unplannedness to lines which, in reality, have been carefully pre-planned, thus making film dialogue sound less 'artificial' and more realistically conversational.

Another plausible reason explaining the high frequency of *I don't know* and *non lo so* in film dialogue is that these 3-grams turn out as instrumental for screenwriters in managing the amount of information presented to viewers as well as the timing with which the information is presented. In particular, *I don't know* and *non lo so* seem to be used by screenwriters to delay the presentation of key pieces of

information, which are effectively disclosed at some later point in the film. An example is offered in 13, where Sister Helen is pressing the death row prisoner Matthew Poncelet with her questions in an attempt to make him confess to the murder of a young couple, a crime which, according to Poncelet, has been committed by Carl Vitello. Sister Helen's questions are met with evasiveness by Poncelet, who says that he does not know exactly how he got involved in the murder perpetrated by Vitello. In actual fact, as is clear from the rest of the film, in this scene *I don't know* is a narrative tactic allowing the screenwriter to delay Poncelet's admission of guilt until the very end of the film, when Poncelet is about to be executed by lethal injection.

13. SISTER HELEN: [...] What possessed you to be in the woods that night?

MATTHEW PONCELET: ((shouting)) I told you, I was stoned out of my head!

SISTER HELEN: Now don't blame the drugs. You were harassing couples for weeks before this happened. Months! What was it?

MATTHEW PONCELET: What do you mean?

SISTER HELEN: Did you look up to Vitello? Did you think he was cool? Did you wanna impress him?

MATTHEW PONCELET: **I don't know.**

SISTER HELEN: ((shouting)) You could've just walked away.

MATTHEW PONCELET: Hey, he went psycho on me.

SISTER HELEN: Don't blame him. You blame him, you blame the government, you blame drugs, you blame blacks. ((shouting)) You blame the Percys, you blame the kids for being there. What about Matthew Poncelet? Where's he in this story? What, is he just an innocent? A victim? [*Dead Man Walking*]

An analogous function is performed by *non lo so* in example 14, where Elsa asks her husband Michele why Roberto did not attend her birthday party. Michele replies by saying that he does not know the reason why Roberto missed the party. Again, as was the case for *I don't know* in the previous example, *non lo so* is used here to withhold two central pieces of information which are introduced in the following scene, namely that Michele has lost his job and that Roberto played an important role in Michele's dismissal.

14. ELSA: [...] Grazie, amore mio! È stata una festa bellissima! C'erano tutti i miei amici, tutti i nostri amici! Mi sono divertita tantissimo! C'erano proprio tutti tutti, eh! Roberto non c'era!

MICHELE: Non ce l'ha fatta.

ELSA: Come mai?

MICHELE: **Non lo so**, Elsa. Non ho capito.

ELSA: Eh, ti sei offeso! Ma dai, avrà avuto da fare, su! Lo perdoniamo, eh?

((singing)) Ti stringerò. Giuro che ti farò male. [*Giorni e nuvole*]

*I don't know* and *non lo so*, hence, seem to be deployed by screenwriters to 'ration' narrative information. More specifically, they are used to temporarily withhold vital pieces of information which are subsequently disclosed at some crucial point in the film. Such withholding has the effect of insinuating doubts and arousing questions among viewers concerning the missing pieces of information which the characters have presented as unknown; this, in turn, keeps viewers engaged, thus preparing the ground for, and enhancing the impact of, the subsequent disclosure (cf. Kozloff 2000: 37-43).

One further reason which might be suggested to account for the frequent occurrence of *I don't know* and *non lo so* in English and Italian films is that these 3-grams seem to lend themselves to the expression of emotional content, both positive and negative. For instance, in example 15 *I don't know* launches a confrontational utterance with which Nola expresses frustration over her clandestine relationship with Chris (i.e. *I don't know what I'm doing with you*)<sup>9</sup>. Another emotionally-loaded occurrence of *I don't know*, this time as part of a closeness-marking utterance, can be found in Chris's second turn (i.e. *I don't know what I'd do if I couldn't see you*).

---

<sup>9</sup> On n-grams as utterance launchers see Biber *et al.* (1999: 1003), Biber *et al.* (2004: 399), and Culpeper and Kytö (2010: 140).

15. NOLA: ((in a loud voice)) **I don't know** what I'm doing with you. You're never gonna leave Chloe.

CHRIS: Maybe I will.

NOLA: Don't say that unless you mean it.

CHRIS: ((sighs)) Chloe is just so desperate to get pregnant. I mean, it's mechanical. ((sighs)) **I don't know** what I'd do if I couldn't see you. Really. I mean it. [*Match Point*]

The role of *non lo so* as a marker of emotional content in Italian films is documented in example 16, extracted from a scene featuring Paolo who bursts into Arianna's house. When Arianna, Paolo's ex-girlfriend, asks him the reason for his unexpected visit, he first says *non lo so* twice, but then confesses the real reason: he wants to tell her that he will always wait for them to get back together. *Non lo so*, here, clearly marks Paolo's lack of control over his actions due to his emotional turmoil. The emotionally-loaded tone of the two occurrences of *non lo so* – and of the rest of Paolo's turn – is confirmed, among other things, by Paolo's aggressive delivery – see the indication “((aggressively))” in the transcription – as well as by Arianna's reply *Ma tu sei impazzito!*. Notice also that example 16 includes two further cases in which the phraseology of ‘not knowing’ is associated with the expression of emotional content or, in other words, is exploited in its emotional

implications, namely *non so* in *Io senza di te non so starci!* and *non ci so* in *Io non ci so stare!*.

16. ARIANNA: Ma che cosa sei venuto a fare?

PAOLO: ((aggressively)) **Non lo so, non lo so!** Sono solo venuto a dirti che passeranno i mesi, passeranno gli anni...forse mi odierai per tutta la vita, forse un giorno invece riuscirai a ripensarci! Allora io sarò qui ad aspettarti capito! Io sarò sempre qui ad aspettarti!

ARIANNA: Ma tu sei impazzito!

PAOLO: ((holding her face nervously)) Senti io senza di te non so starci! ((overlap)) Io non ci so stare!

BOY 2: ((shouting)) ((overlap)) Lasciala!

PAOLO: ((shouting)) Io ti amo! Io ti amo. Ti sei mai sentita come mi sento io adesso eh? Ci devi passare per capire. Ma che cazzo fai in mutande eh?

ARIANNA: Paolo vattene! [*L'ultimo bacio*]

In sum, *I don't know* and *non lo so* seem to be of use in film dialogue not only to simulate unplannedness and to distribute information strategically, but also to express the characters' emotions, with this last function being ultimately intended to

establish, maintain or increase the viewers' emotional involvement (cf. Kozloff 2000: 49-51; Quaglio 2009: 87-105; Bednarek 2012).

#### 4. Conclusions

This paper has adopted a cross-linguistic approach to the analysis of film dialogue. The software package *WordSmith 6.0* has been used to identify the most frequent 3-grams in the original English component and the original Italian component of the PCFD. Once extracted, the English and the Italian 3-grams have been compared with one another with the specific aim of exploring their degree of comparability.

The results of the study indicate that the original English films and the original Italian films of the PCFD are similar in at least three respects. First of all, both the English and the Italian films of the PCFD have been shown to exhibit a markedly clausal 'texture'. Second, both the English and the Italian films of the PCFD have been found to be dominated by what this paper has referred to as the phraseology of interpersonality. Finally, it has been illustrated that the most frequent 3-gram in the English films, i.e. *I don't know*, is practically the same as the most frequent 3-gram in the Italian films, i.e. *non lo so*, with these 3-grams being comparable also in functional terms, particularly as markers of unplannedness, as tools to distribute



narrative information strategically and as carriers of emotional content. Taken together, these results suggest that a high degree of comparability exists between the language of English films and the language of Italian films, with film dialogue, hence, appearing as a register having a rather rigid and distinct lexico-grammatical profile cross-linguistically (cf. Biber 1995; Taylor 2008; Veirano Pinto 2014; Zago 2016).

## BIBLIOGRAFIA

- Bednarek M. (2011), “The language of fictional television: A case study of the ‘dramedy’ *Gilmore Girls*”, *English Text Construction* 4(1), pp. 54-83.
- Bednarek M. (2012), “Get us the hell out of here: Key words and trigrams in fictional television series”, *International Journal of Corpus Linguistics* 17(1), pp. 35-63.
- Bednarek M., Zago R. (2017), “Bibliography of linguistic research on fictional (narrative, scripted) television series and films/movies”, version 1, available at <http://unipv.academia.edu/RaffaeleZago>.
- Biber D. (1995), *Dimensions of Register Variation. A Cross-Linguistic Comparison*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Biber D., Johansson S., Leech G., Conrad S., Finegan E. (1999), *Longman Grammar of Spoken and Written English*, London, Longman.
- Biber D., Conrad S., Cortes V. (2004), “If you look at...: Lexical bundles in university teaching and textbooks”, *Applied Linguistics* 25(3), pp. 371-405.
- Cortes V. (2008), “A comparative analysis of lexical bundles in academic history writing in English and Spanish”, *Corpora* 3(1), pp. 43-57.
- Culpeper J., Kytö M. (2010), *Early Modern English Dialogues: Spoken Interaction as Writing*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Freddi M., Pavesi M. (2009), “The Pavia Corpus of Film Dialogue: Research rationale and methodology”, in *Analysing Audiovisual Dialogue. Linguistic and Translational Insights*, Freddi M., Pavesi M. (eds), pp. 95-100, Bologna, Clueb.
- Granger S. (2014), “A lexical bundle approach to comparing languages: Stems in English and French”, *Languages in Contrast* 14(1), pp. 58-72.
- Kozloff S. (2000), *Overhearing Film Dialogue*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- O’Keeffe A., McCarthy M., Carter R. (2007), *From Corpus to Classroom: Language Use and Language Teaching*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pavesi M. (2014), “The Pavia Corpus of Film Dialogue: A means to several ends”, in *The Languages of Dubbing. Mainstream Audiovisual Translation in Italy*, Pavesi M., Formentelli M., Ghia E. (eds), pp. 29-55, Bern, Peter Lang.
- Quaglio P. (2009), *Television Dialogue: The Sitcom Friends vs. Natural Conversation*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.
- Scott M. (2011), *WordSmith Tools version 6*, Liverpool, Lexical Analysis Software.
- Spina S. (2014), “Il Perugia Corpus: una risorsa di riferimento per l’italiano. Composizione, annotazione e valutazione”, in *Proceedings of the First Italian*

*Conference on Computational Linguistics CLiC-it 2014* (vol. 1), Basili R., Lenci A., Magnini B. (eds), pp. 354-359, Pisa, Pisa University Press.

Stubbs M., Barth I. (2003), “Using recurrent phrases as text-type discriminators: A quantitative method and some findings”, *Functions of Language* 10(1), pp. 61-104.

Taylor C. (2008), “Predictability in film language: Corpus-assisted research”, in *Corpora for University Language Teachers*, Taylor Torsello C., Ackerley K., Castello E. (eds), pp. 167-181, Bern, Peter Lang.

Tracy-Ventura N., Cortes V., Biber D. (2007), “Lexical bundles in speech and writing”, in *Working with Spanish Corpora*, Parodi G. (ed.), pp. 217-231, London, Continuum.

Veirano Pinto M. (2014), “Dimensions of variation in North American movies”, in *Multi-Dimensional Analysis, 25 Years on. A Tribute to Douglas Biber*, Berber Sardinha T., Veirano Pinto M. (eds), pp. 109-147, Amsterdam, John Benjamins.

Zago R. (2016), *From Originals to Remakes. Colloquiality in English Film Dialogue over Time*, Acireale/Roma, Bonanno Editore

**Massimo Laganà**

**FORME DELL'INGLESE SEMPLIFICATO.**

**IL «GLOBISH» DI JEAN-PAUL NERRIÈRE**

ABSTRACT. Il presente lavoro si propone di effettuare una ricognizione delle problematiche concernenti l'evoluzione della lingua inglese in concomitanza con l'intensificarsi dei processi di globalizzazione e di soffermarsi sulle principali forme dell'inglese semplificato, da varie parti proposte e utilizzate, con una particolare attenzione al «Globish» di Jean-Paul Nerrière.

***Globalizzazione ed evoluzione della lingua inglese***

La profetica intuizione di Marshall McLuhan, per il quale lo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa ha reso relativamente «piccolo» il nostro mondo, estendendo parte del nostro sistema percettivo in maniera tale da consentirci di abbracciare in maniera globale le informazioni circolanti sul nostro pianeta e di superare in tal modo le limitazioni spazio-temporali connesse con il nostro organismo fisico, non solo ha trovato conferma, ma si è autosuperata grazie alla velocità crescente di questo sviluppo.

La terra si è trasformata in una sorta di «villaggio globale», nel quale le collettività umane, un tempo assai distanti tra loro sotto il profilo delle possibilità della comunicazione, sono ora in grado di condividere in maniera

pressoché immediata le informazioni pervasivamente diffuse dalle nuove tecnologie, che interconnettono in una inevitabile solidarietà comunicativa tutti gli abitanti del pianeta.

Naturalmente, non sono sfuggiti a MacLuhan gli influssi – positivi e negativi – delle varie tipologie di «media» sullo stile di vita e sulla vita sociale degli esseri umani, ormai coinvolti in un processo di «globalizzazione» che possiamo, senza tema di smentite, considerare irreversibile e destinato a diventare sempre più complesso<sup>1</sup>.

Oggi, il fenomeno della «globalizzazione» presenta una molteplicità di sfaccettature e consente anche di essere studiato con approcci diversamente orientati, tutti comunque all'interno di una visione complessiva che tenga presenti il coinvolgimento e la corresponsabilità internazionale nella sua gestione.

Uno degli aspetti più significativi della «globalizzazione» concerne indubbiamente l'evolversi delle lingue di comunicazione. Infatti, proprio come nello stesso «villaggio» gli abitanti usano la stessa lingua per intrattenere rapporti tra di loro, in un «villaggio globale» c'è bisogno di utilizzare allo stesso scopo una «lingua globale», una lingua cioè che tutti gli utenti siano in grado di

---

<sup>1</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 2015 [*Understanding Media: The Extensions of Man*, 1964].

padroneggiare con pari scioltezza e competenza ai fini, appunto, dell'intercomunicazione.

Il problema non è nuovo e si è presentato, sin dall'antichità, sia pure in forma ridotta e diversa rispetto all'attualità, ogni volta che l'espansione politica ed economica di uno Stato si è ingigantita fino a creare un vero e proprio Impero.

La «koinè» greca, il latino e, in tempi più recenti, il francese e poi l'inglese hanno esercitato la funzione di lingua comune, al seguito di impellenze di carattere istituzionale, politico, economico, culturale e così via.

Non sono neppure mancati i tentativi di creare artificialmente delle lingue internazionali, molte delle quali costruite in maniera tecnicamente interessante e apprezzabile. Una particolare menzione meritano sicuramente l'Esperanto, l'Ido e l'Interlingua dell'I.A.L.A., lingue tuttora praticate nel mondo da un numero di utenti anche consistente, ma che non sono riuscite ad assurgere a strumenti di comunicazione globale<sup>2</sup>.

Il fatto è che l'evoluzione – e la sorte – delle lingue, di tutte le lingue, è strettamente intrecciata con l'evoluzione – e la sorte – degli eventi storici (politici, economici, ecc.) e risulta come questi ultimi largamente imprevedibile,

---

<sup>2</sup> A. Bausani, *Le lingue inventate*, edizione italiana, Ubaldini, Roma, 1974; U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

nonostante gli accurati studi e le ipotesi predittive degli analisti di tali fenomeni<sup>3</sup>.

Da tempo e da più parti è stata annunciata la «fine della modernità» e il conseguente avvento dell'epoca «post-moderna», con argomentazioni che si sono soffermate tanto su particolari aspetti di questa transizione, come anche sul mutamento del punto di vista complessivo che la nuova epoca comporta, anche qui non senza incongruenze nella delineazione di tali valutazioni.

Il tema riguarda – per quanto di interesse del presente lavoro – anche le lingue e, in particolare, l'inglese. David Graddol osserva, infatti, che «the changing relationships between languages now taking place may reflect the decline of modernity in the world», precisando che «the structures, attitudes and needs of modernity have been undermined by globalisation, new technologies (especially those related to communication), and the changing demographic shape of the world»<sup>4</sup>. Per quanto poi riguarda specificamente l'inglese, lo stesso autore scrive che «the relationship between English and globalisation was a complex one: economic globalisation encouraged the spread of English but the spread of English also encouraged globalisation. [...] On the one hand, the

---

<sup>3</sup> Si veda, in merito, quanto scrive Christina Sanchez-Stockhammer (C. Sanchez-Stockhammer, *Can we predict Linguistic Change? An Introduction*, «Studies in Variation, Contacts and Change in English», vol. 16, 2015) [da internet: <http://www.helsinki.fi/varieng/series/volumes/16/introduction.html>].

<sup>4</sup> D. Graddol, *English Next*, British Council, 2006 (The United Kingdom's International Organisation for Educational Opportunities and Cultural Relations), p. 18.



availability of English as a global language is accelerating globalisation. On the other, the globalisation is accelerating the use of English»<sup>5</sup>.

Lo studio dell'inglese, tuttavia, si è modificato, nei metodi e nei contenuti, durante l'ultimo secolo, particolarmente nella seconda parte della seconda metà del Novecento. Si è passati, infatti, dallo studio dell'inglese come «lingua straniera» (EFL) allo studio dell'inglese come «seconda lingua» (ESL), successivamente allo studio dell'inglese come «lingua franca» (ELF) e poi allo studio dell'inglese come «lingua globale» (Global English). Inoltre, sono fiorite numerose forme di «inglese artificialmente semplificato» (ASE) o «controllato».

«There is an extraordinary diversity in the ways in which English is taught and learned around the world», – scrive Graddol – «but some clear orthodoxies have arisen. ‘English as a Foreign Language’ has been a dominant one in the second half of the 20th century, but it seems to be giving way to a new orthodoxy, more suited to the realities of global English»<sup>6</sup>.

In particolare, «EFL tends to highlight the importance of learning about the culture and society of native speakers; it stresses the centrality of methodology in discussions of effective learning; and emphasises the

---

<sup>5</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., p. 9 e p. 20. Il tema del futuro dell'inglese era stato affrontato dall'autore in un suo precedente lavoro. Cfr. D. Graddol, *The Future of English? A Guide to forecasting the Popularity of the English Language in the 21st Century*, The English Company (UK) Ltd, The British Council, 1997, 2000.

<sup>6</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., p. 82.

importance of emulating native speaker language behaviour», con la conseguenza che, «when measured against the standard of a native speaker, few EFL learners will be perfect»<sup>7</sup>.

L'insegnamento dell'inglese come «seconda lingua» riconosce, invece, la funzione svolta dall'inglese nel paese in cui è insegnato. Questa variazione di prospettiva, da un lato, «arose from the needs of the British Empire to teach local people sufficient English to allow the administration of large areas of the world with a relatively small number of British civil servants and troops» e, dall'altro, si produsse negli Stati Uniti d'America e in altri Stati come il Canada, l'Australia e la Nuova Zelanda, «where generations of immigrants had to be assimilated and equipped with a new national identity»<sup>8</sup>.

«Modelli» diversi da quelli della «lingua straniera» e della «seconda lingua» sono individuati da Graddol nell'approccio del CLIL («Content and Language Integrated Learning»), sorto in Finlandia a metà degli anni novanta del secolo scorso, che prevede l'apprendimento simultaneo dell'inglese e di contenuti specialistici<sup>9</sup>, e nell'insegnamento-apprendimento dell'inglese come

---

<sup>7</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., pp. 82-83.

<sup>8</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., pp. 84-85. «In the UK, ESL did not become fully institutionalised until the 1960s.» – aggiunge di seguito Graddol – «ESL is often nowadays referred to as ESOL (English for Speakers of Other Languages). [...] EFL and ESL represent the twin traditions in ELT, both with roots in the 19th century».

<sup>9</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., p. 86.

«lingua franca», impostazione di particolare rilevanza per il futuro della lingua in esame.

Infatti, si cerca ora di comprendere come i «non-native speakers use English among themselves» e di studiare le modalità della loro interazioni linguistiche. A tale scopo, «The Vienna-Oxford International Corpus of English (VOICE) project, led by Barbara Seidlhofer, is creating a computer corpus of lingua franca interactions, which is intended to help linguists understand ELF better, and also provide support for the recognition of ELF users in the way English is taught» e altri studiosi rilevano come siano cambiate le priorità nella didattica dell'inglese e negli obiettivi che essa si propone di raggiungere<sup>10</sup>.

In particolare, «within ELF, intelligibility is of primary importance, rather than native-like accuracy. [...]

---

<sup>10</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., p. 87. La bibliografia sulla diffusione e sulla didattica dell'inglese in Cina, in India, in Giappone e in altre parti del mondo è enorme e ci esentiamo dal presentarla, in quanto una ricognizione in tal senso esula dagli scopi del presente lavoro. A titolo esemplificativo ne citiamo, comunque, alcuni, anche se presentano approcci e orientamenti diversi: AA. VV., *Applied Linguistics in Asia: Global and Local Perspectives*, International Conference, October 4-5 2013, The Applied Linguistics Association of Korea (ALAK); O. Bondarenko, *Does English Russian exist?*, «American Journal of Educational Research», Vol. 2, No. 9, 2014, pp. 832-839; A. Cripps (Ed), *English Language Education in Japan*, Quaderno n. 3 di «AGON. Rivista Internazionale di Studi Culturali, Linguistici e Letterari» (ISSN 2384-9045), Supplemento al n. 7 (ottobre-dicembre 2015); C. Gnutzmann-F. Intemann (Eds), *The Globalisation of English and the English Language Classroom*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 2005; J. Jenkins, *World Englishes: A Resource Book for Students* (2003), 2nd ed., Routledge, London, 2009; B. B. Kachru, *Asian Englishes: Beyond the Canon*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 2005; N. Krishnaswamy-L. Krishnaswamy, *The Story of English in India*, Foundation Books, New Delhi, 2006; Z. Proshina, *English as a Lingua Franca in Russia*, «Intercultural Communication Studies», XVII, 4, 2008, pp. 125-140; V. Vaish, *Biliteracy and Globalisation: English Language Education in India*, Multilingual Matters, Clevedon, 2008.

Such an approach is allowing researchers to identify a ‘Lingua Franca Core’ (LFC) which provides guiding principles in creating syllabuses and assessment materials.

Unlike traditional EFL, ELF focuses also on pragmatic strategies required in intercultural communication. The target model of English, within the ELF framework, is not a native speaker but a fluent bilingual speaker, who retains a national identity in terms of accent, and who also has the special skills required to negotiate understanding with another non-native speaker»<sup>11</sup>.

Nei paesi che si sono proposti di rendere bilingui i propri cittadini facendo loro studiare l’inglese come seconda lingua, il «modello» dell’inglese da insegnare e da apprendere non si ispira più alla lingua usata nel Regno Unito o negli Stati Uniti d’America, ma rispecchia la parlata di Singapore, della Finlandia o dell’Olanda, al punto che vengono preferiti sempre più come insegnanti «English teachers from bilingual countries», piuttosto che «monolingual native-speakers of English»<sup>12</sup>.

Il fatto è che l’espansione planetaria dell’inglese ha finito per trasformarlo nelle sue funzioni e in parte della sua struttura<sup>13</sup>. Il linguista Braj Bihari Kachru,

---

<sup>11</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., p. 87.

<sup>12</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., p. 89.

<sup>13</sup> Sul percorso evolutivo della lingua inglese si sofferma con ampiezza di dettagli Robert McCrum. Cfr. R. McCrum, *Globish. How the English Language became the World’s Language*, W. W. Norton & Company, New York-London, 2010. Sull’argomento esistono

studiando tale tematica, ha cercato di rappresentare, sin dal 1985<sup>14</sup>, la comunità globale degli «English speakers» mediante tre cerchi concentrici, l'«inner circle», l'«outer circle» e l'«expanding circle».

Ferit Kilickaya così sintetizza la questione: «Kachru (1997) proposed three circles [...] to divide English-using world. While doing this, he focused on the historical context of English, the status of the language and the functions in various regions. According to Kachru, the Inner Circle includes the Native English-speaking countries such as England, USA and Canada. The Outer Circle consists of the former colonies such as India, Africa and Nigeria and finally Expanding Circle includes countries such as China, Japan and Turkey, which are affected by Western and where English is becoming an important language in business, science, technology and education»<sup>15</sup>.

---

numerosi testi pregevoli, anche se diversamente orientati. Ci limitiamo a segnalare: D. Crystal, *English as a Global Language* (1997), 2nd edition, University Press, Cambridge, 2003, e D. Graddol-D. Leith-J. Swann-M. Rhys-J. Gillen (Eds), *Changing English*, Routledge/The Open University, London-New York, 2007.

<sup>14</sup> B. B. Kachru, *Standards, Codification and Sociolinguistic Realism: The English Language in the Outer Circle*, in R. Quirk and H. G. Widdowson (Eds), *English in the World: Teaching and Learning the Language and Literatures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 11-30.

<sup>15</sup> Ferit Kilickaya, *World Englishes, English as an International Language and Applied Linguistics*, «English Language Teaching», Vol. 2, No. 3, September 2009, p. 35. Il riferimento è a B. B. Kachru, *World Englishes and English-using Communities*, «Annual Review of Applied Linguistics», 17, 1997, pp. 66-87. Kilickaya sottolinea di seguito come i principali argomenti di Kachru sono rivolti contro la «IL [International Language] theory» di Larry Selinker, secondo cui «second language learners' competence is based on an interlanguage continuum between their first (L1) and their second (L2) language», per cui, «if

La teoria dei «tre cerchi» di Kachru è stata ampiamente discussa in ambito linguistico, a volte anche ampliata o precisata, ma indubbiamente essa presenta dei punti deboli, dovuti principalmente al fatto che il mondo contemporaneo è abitato da persone in movimento, quali che ne siano le ragioni.

Come osserva Graddol, «historically, the movement of people has been the main reason for language spread» e tra le persone che si muovono possiamo individuare una molteplicità di tipologie, ad esempio «migranti per motivi di lavoro», «rifugiati e chiedenti asilo», «immigrati», «turisti», «persone in visita ad amici e parenti», «uomini d'affari», «studenti internazionali», «truppe in movimento per mantenere la pace», «lavoratori per aiuti umanitari», «personale delle ONG» e così via<sup>16</sup>.

In altre parole, i «tre cerchi» non riescono a stare fermi o, meglio, intercomunicano abbondantemente tra loro. John Robert Schmitz scrive giustamente: «The inner circle nations are becoming more and more similar to both the outer circle and expanding circle. All the circles have immigrants due to diasporas and movement of peoples from one place to another. In addition to newcomers, temporary workers, and sojourners, there are a number of people

---

their output is different from Standard English (American or British), it is regarded as an error (interference of L1 mainly) and if they continue producing errors (fixing), this is known as fossilization». Cfr. L. Selinker, *Interlanguage*, «International Review of Applied Linguistics», 10, 1972, pp. 209-231, e L. Selinker, *Rediscovering Interlanguage*, Longman, London, 1992.

<sup>16</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., pp. 28-29.

who had roots in inner circle countries at the time of “discovery” and subsequent colonization»<sup>17</sup>.

In ogni modo, al di là delle modifiche linguistiche – fonologiche, lessicali, sintattiche e pragmatiche – che l’inglese ha subito e subisce nella sua espansione mondiale, emergono con chiarezza sia il suo distacco, ormai pressoché definitivo, dalla cultura di origine, che la sua trasformazione-utilizzazione come mero strumento di comunicazione. «The new language which is rapidly ousting the language of Shakespeare as the world’s lingua franca» – scrive Graddol – «is English itself – English in its new global form. [...] This is not English as we have known it, and have taught it in the past as a foreign language. It is a new phenomenon, and if it represents any kind of triumph it is probably not a cause of celebration by native speakers»<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> J. R. Schmitz, *Looking under Kachru’s (1982, 1985) Three Circles Model of World Englishes: The Hidden Reality and Current Challenges*, «Revista Brasileira de Linguística Aplicada», Belo Horizonte, April/June 2014, vol.14, no. 2, pp. 373-411 (5. **Conclusion: What looking beneath the three circles has brought to surface – The three circles: coming together as one**). L’anno 1982, riferito a Kachru nel titolo del saggio, allude a B. B. Kachru, *The Other Tongue. English across Cultures*, University of Illinois Press, Urbana, Ill., 1982. Schmitz prende in considerazione anche altre raffigurazioni proposte dagli studiosi, come il «Conical Model of English» di Chee Sau Pung [C. S. Pung, *Beyond the Three Circle Model: A New Model for World Englishes*, MA Thesis, National University of Singapore, 2009, in particolare, i capitoli 4 e 5, pp. 68-107] che si ispira al «Conical Model of English Phonetics» di Daniel Jones, come modificato da Ida Caroline Ward. [*The Phonetics of English*, Heffer, Cambridge, 1956].

<sup>18</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., p. 11.

In breve, se un tempo la promozione dello studio dell'inglese è stata vista – e avversata – come «a neo-imperialist project»<sup>19</sup>, espressione di una cultura ben definita, ormai le cose non stanno più così. Tale studio, infatti, è oggi utilizzato, da un lato, come via di approccio alle problematiche scientifiche, tecnologiche, economiche e sociali imposte dalla contingenza storica e dai processi di globalizzazione, dall'altro come mezzo efficace per manifestare e rendere visibili le culture più varie.

«Global English» – scrive I-Chung Ke, di cui si possono condividere le considerazioni – «is evolving into one of the converging means to achieve diverging ends [...]. As an instrument, English serves various purposes with diverse values. So if culture means the values, beliefs, and worldviews of a group people, global English will not lead to a global culture, because it will be used to promote different values, beliefs, and worldviews. [...] Thus it may be argued that simple English is “culture-free”». D'altra parte, «when global English serves as a global tool, it will not lead to a global culture. [...] Other forces may cause the birth of global culture, and English may be an instrument used by these to achieve their goals. But what leads to a global culture are these

---

<sup>19</sup> D. Graddol, *English Next*, cit., p. 112. Questo punto di vista è oggi prevalentemente condiviso, anche se non manca qualche studioso che mantiene le vecchie riserve.



forces, and not global English itself. Moreover, when these forces do not exist, global English cannot bring about a global culture on its own»<sup>20</sup>.

### *Le semplificazioni dell'inglese*

I tentativi di semplificazione dell'inglese allo scopo di rendere più agevole e più rapida la sua diffusione nel mondo, pur se sostenuti a volte da motivazioni e obiettivi diversi o divergenti, non sono mancati.

Limitandoci a quelli più consistenti che sono stati proposti a partire dagli anni trenta del secolo scorso, troviamo come loro capostipite il *Basic English* (1930) di Charles Kay Ogden, cui seguono lo *Special English* (1959), sviluppato per le trasmissioni della «Voice of America», il *Plain English* (1979), creato da Chrissie Mayer, il *Simplified English* (1986), usato dall'«Aerospace Industry», l'*Easy English* (anni '90), promosso da «Wycliffe Associates», lo *Specialized English* (1999), ideato da Mike Proctor, la «rivitalizzazione» del *Basic English*, promossa da Bill Templer, e infine il *Globish* (2004) di Jean-Paul Nerrière e il *Basic Global English* (2005) di Joachim Grzega.

---

<sup>20</sup> I-Chung Ke, *A Global Language without a Global Culture: From Basic English to Global English*, «English as a Global Language Education Journal», Vol. 1, No. 1, 2015, pp. 78-79. I-Chung Ke conclude: «Differences in values, beliefs, and worldviews will not disappear because people understand these differences with the assistance of a lingua franca. Indeed, such understanding may further increase the differences. It is humans that use the tool, not the tool that changes humans, although the tool may influence its users. [...] The world may witness the emergence of a common lingua franca, but conflicts and struggles among different groups will continue to persist» (*Ibidem*, p. 80 e p. 83).

Dei primi sei «artificial simplified Englishes» (ASEs) fornisce una efficace sintesi comparativa Judy Yoneoka<sup>21</sup>, che in parte seguiamo.

Il *Basic English* riduce il vocabolario dell'inglese a 850 parole di base, di cui 100 relative a «operazioni», 400 a «nomi generali di cose», 200 a «cose rappresentabili tramite immagini», 100 a «qualità» e 50 a «opposti».

Il *Basic English* ha come caratteristica principale la riduzione drastica dei verbi: «of the 100 operations, only 16 are non-modal verbs: come, get, give, go, keep, let, make, put, seem, take, be, do, have, say, see, and send»<sup>22</sup>.

Tuttavia, grazie all'uso controllato di costrutti che combinano verbi e preposizioni, di forme derivate e di forme composte, di espansioni del significato, di un certo numero di espressioni idiomatiche e di termini internazionali o di carattere tecnico, il *Basic English* si arricchisce grandemente nel lessico, in maniera tale da potere effettivamente assolvere alla funzione di lingua internazionale. Le regole grammaticali, pur se limitate per qualche aspetto, rispecchiano quelle proprie dello *Standard English*<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, «Kaigaijijio Kenkyu», 33(2), 2005, pp. 1-27 [Paper presented at the Fourteenth National Conference of the Japanese Association for Asian Englishes, Chukyo University, Nagoya, Japan (2003, December)].

<sup>22</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., pp. 6-8.

<sup>23</sup> Per un approfondimento della struttura del *Basic English*, si rinvia a M. Laganà, *La riforma grammaticale e il «Basic English». Considerazioni teoriche*, «Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 37, luglio-settembre 2016, pp. 161-233.

Yoneoka ravvisa «the direct historical influence of Basic English on Special English, and of Special English on Specialized English» e una sua influenza indiretta sull'*Easy English*, dei quali perciò potrebbe essere considerato il «grandaddy»<sup>24</sup>.

Lo *Special English* è una forma di inglese semplificato usato nei radioprogrammi della «Voice of America» allo scopo di raggiungere i «non-native speakers of English». Questi programmi, avviati in forma sperimentale nel 1959 negli Stati Uniti d'America, sono ora trasmessi anche in Asia, in Medio Oriente, in Africa e in America Latina, oltre che tramite internet.

«Special English has a vocabulary of 1500 words, including 736 nouns, 553 verbs, and 303 adjectives. There is a dictionary available online, which includes special sections on science words, body organs and (idiomatic)

---

<sup>24</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., p. 5. I-Chung-Ke, dal canto suo, ritiene che il complessivo insuccesso del Basic English nel diffondersi capillarmente a livello mondiale è da addebitare principalmente al momento storico poco favorevole dal punto di vista politico-culturale. «The lesson from the failure of Basic English is that it shows that when a common language is advocated to promote certain values (world peace from the Western perspective) without decoupling from its embedded culture, speakers of other languages would not share similar visions and values, and may not be interested in using it» (I-Chung Ke, *A Global Language without a Global Culture: From Basic English to Global English*, cit. pp. 82-83). Citiamo, comunque, gli sforzi di Ivor Armstrong Richards, amico e collaboratore di Ogden nella stesura di testi importanti come *The Meaning of Meaning*, nella diffusione del *Basic English* in Cina, dove fu, nel biennio 1929-1930, «visiting professor» presso la Tsinghua University di Pechino, e poi Direttore, nel periodo 1936-1938, dell'Orthological Institute of China.

expressions (which inexplicably includes only *carry out*, *pass a bill* and *take steps*)»<sup>25</sup>.

Nonostante le somiglianze tra *Basic English* e *Special English*, sussistono tra loro delle differenze significative, sia nel lessico (che non è del tutto sovrapponibile), che nella «modalità» principale (scritta per il *Basic English*, orale per lo *Special English*), sia per il numero di verbi utilizzato (di gran lunga maggiore nello *Special English*), sia infine per la genericità degli assunti grammaticali dello *Special English*, per il quale le uniche due regole rese note prevedono la brevità della frase, da limitare all'espressione di una sola idea, e la riduzione drastica delle locuzioni idiomatiche (ridotte a pochissime, mentre sono molte di più, anche se controllate, nel *Basic English*). Infine, la varietà di base dello *Special English* è l'inglese americano<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., pp. 9-10. Il *Word Book* della «Voice of America», dopo avere precisato quali siano le parti del discorso – **nomi**, **verbi**, **aggettivi/avverbi**, **preposizioni**, **pronomi** e **congiunzioni** – elenca le parole usate nelle trasmissioni con le relative definizioni e con qualche illustrazione. Da ultimo, sotto la rubrica generale «Special Words and Information», registra i «prefissi comuni» – **anti-**, **dis-**, **mis-**, **pro-**, **re-**, **self-**, **un-** –, le «espressioni comuni» – **a lot of**, **carry out**, **pass a bill**, **take steps** –, i nomi dei numeri, dei giorni della settimana, dei mesi dell'anno, degli elementi chimici, quelli di «alcuni organi del corpo» – **breast**, **heart**, **intestines**, **kidneys**, **liver**, **lungs**, **prostate**, **stomach**, **uterus** –, alcuni termini relativi al computer – **blog**, **database**, **e-mail**, **hardware**, **mouse**, **network**, **processor**, **server**, **software**, **World Wide Web** –, dei termini relativi alla sfera degli affari – **account**, **bond**, **capital**, **contract**, **corporation**, **dividend**, **index**, **security**, **stock** – e, infine, dei termini relativi alla struttura del governo americano, nonché una mappa degli Stati Uniti d'America, una mappa del mondo e l'elenco dei Presidenti americani fino a Obama. Cfr. *VOA Special English Word Book*, VOA Special English, 50th Anniversary, Washington, D.C., 2009.

<sup>26</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., pp. 10-11.

La nascita del *Plain English* è stata motivata da esigenze di carattere sociale e politico, in particolare dalla lotta contro il «burocratese» in ambito amministrativo. «The Plain English Campaign» – ricorda Judy Yoneoka – «was launched in 1979 by Chrissie Maher, an activist from Liverpool, England, who realized that many citizens had no access to welfare and other government information because they could not understand the English written on them. She set about trying to convince the government that it should write more clearly»<sup>27</sup>.

La «campagna» ha avuto successo, nel senso che il governo britannico si è reso conto della sua fondatezza e si è adoperato concretamente per la soluzione del problema rappresentato, emanando disposizione per rendere più accessibile il linguaggio burocratico.

A differenza delle altre forme di semplificazione dell'inglese, il *Plain English* non pone un tetto quantitativo al lessico, ma si concentra sugli aspetti qualitativi della comunicazione, con particolare attenzione al problema della

---

<sup>27</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., p. 11. Sulle vicende del *Plain English* e di Chrissie Maher cfr. *Plain English Campaign, Born to Crusade: One Woman's Battle to Wipe Out Gobbledygook and Legalese*, Plain English Campaign, New Mills, High Peak, 2008. Va comunque riconosciuto a Sir Ernest Gowers (1880-1966) il merito di avere, forse per primo, contribuito a una semplificazione dell'inglese istituzionale con le sue due opere *Plain Words* (His Majesty's Stationery Office, London, 1948) e *ABC of Plain Words* (His Majesty's Stationery Office, London, 1951), poi pubblicate in unico volume con il titolo *The Complete Plain Words* (Her Majesty's Stationery Office, London, 1954). *The Complete Plain Words* ha avuto durante la vita dell'autore sette edizioni da lui ricontrollate. Dopo la sua morte è stato ripubblicato con la revisione di Bruce Fraser nel 1973, con quella di Sidney Greenbaum e Janet Whitcut nel 1986 e, infine, con quella di Rebecca Gowers nel 2014 e non ha mai cessato di essere sul mercato.

intelligibilità. Non viene dunque proposta una lista scelta e prefissata di termini da usare, ma vengono suggerite in maniera analitica delle espressioni più semplici e comprensibili da sostituire ai termini più ostici e più complessi del linguaggio amministrativo.

Questo lavoro di «rephrasing», dato il costante presentarsi di neologismi e parole nuove, può anche apparire come il vano tentativo «to push water uphill with a rake», ma «the Plain English movement has very clear and specific guidelines for grammar and stylistics». Le «guidelines», ormai numerose e disponibili *online*, si occupano dettagliatamente di numerose questioni, come «sentence length», «line length», «use of lists», «good use of white space», «clarity and size of fonts used», «layout», «correct grammar», «correct spelling», «correct punctuation», «use of active verbs», «use of personal reference words»<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., pp. 12-13. Quanto alle «guidelines» si possono consultare numerosi testi, anche su aspetti specifici relativi a problematiche giuridiche o economiche. Cfr. E. P. Bailey, *Plain English at Work. A Guide to Business Writing and Speaking*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1996; H. Blamires, *The Penguin Guide to Plain English. Express Yourself Clearly and Effectively*, Penguin Books, London, 2000; M. Cutts, *The Plain English Guide* (1995), The Oxford University Press, Oxford, 4th edition 2013; B. Eunson, *Writing in Plain English*, John Wiley & Sons, Brisbane-New York-Chichester-Toronto-Singapore, 1996; D. Fortis, *Il plain language. Quando le istituzioni si fanno capire*, I Quaderni del Mestiere di Scrivere, 2003; U. S. Security and Exchange Commission, *A Plain English Handbook. How to create Clear SEC Disclosure Documents*, U. S. Securities and Exchange Commission, Washington, D.C., 1998; R. C. Wydick, *Plain English for Lawyers*, «California Law Review», Vol. 66, Issue 4, 1978, pp. 727-765.

Anche se nato in Gran Bretagna e fatto proprio dal governo britannico, il progetto del *Plain English* può essere non solo esportato nei paesi di lingua inglese, ma anche riprogrammato per tutte le lingue di tutti i paesi del mondo, nei quali la lingua adoperata dalla pubblica amministrazione nei documenti ufficiali crea problemi di comprensione.

Infatti, Chrissie Maher ha esteso, nel 1993, la sua campagna negli Stati Uniti d’America – dove è stato bene accolto sotto il nome di *Plain Language*<sup>29</sup> – e il suo movimento ha poi raggiunto il Sud Africa, l’Australia, la Danimarca, l’Irlanda, la Nuova Zelanda, il Brasile, il Ghana, Hong Kong, la Finlandia, il Sudamerica, l’India e la Svizzera.

Agli inizi degli anni ’70 del secolo scorso la «Caterpillar Tractor Company», allo scopo di evitare pesanti costi di traduzione dei propri manuali nelle lingue dei paesi di esportazione, pensò di farli redigere in un inglese tecnico controllato, cui fu dato il nome di *Caterpillar Fundamental English* (CFE) (1972), successivamente trasformato in *Caterpillar Technical English*.

Questa idea fu presto sfruttata, per scopi non solo tecnico-economici ma anche di sicurezza, in campo aeronautico. «Alla fine degli anni ’70, la Association of European Airlines (AEA) chiese alla European Association of

---

<sup>29</sup> Sull’inizio del movimento del *Plain Language* cfr. J. C. Redish, *The Plain English Movement*, in S. Greenbaum (Ed.), *The English Language Today*, Pergamon Press, New York, NY, 1985, pp. 125-138.

Aerospace Industries (AECMA) di analizzare la leggibilità dei documenti di manutenzione nel settore aeronautico civile. La AECMA sollecitò, a sua volta, la Aerospace Industries Association of America (AIA) a sostenere questo progetto. I gruppi di progetto formati da AECMA e AIA iniziarono così ad analizzare i testi procedurali nei manuali di manutenzione. Il risultato di questo impegno fu la guida AECMA Simplified English. In seguito alla fusione tra AECMA e altre due organizzazioni europee, EDIG (European Defence Industries Group) ed EUROSPACE (European Space Industries Association), la guida si trasformò nella specifica ASD-STE100, dove STE sta per Simplified Technical English.

La specifica ASD Simplified Technical English (STE) è stata sviluppata per consentire agli utenti la comprensione di documentazione tecnica in lingua inglese, in particolare nei programmi internazionali. Dopo la prima pubblicazione della guida AECMA Simplified English, oggi specifica ASD-STE100, altre industrie al di fuori del settore aerospaziale hanno cominciato ad adottare i principi della specifica per redigere la propria documentazione.

Il STE è pensato non solo per quei fruitori di madrelingua diversa dall'inglese, ma anche per i parlanti nativi anglofoni»<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> *Specifica ASD-STE100*, Edizione n. 5, Aprile 2010, trad. it. di Ilaria Gobbi. L'ultima specifica pubblicata è l'Edizione n. 7, datata gennaio 2017, reperibile sul sito <http://www.asd-ste100.org/>. L'*AECMA Simplified English* è datato 1980, nel 2004 l'AECMA (Association Européenne des Constructeurs de Matériel Aérospatial) si è trasformata in ASD (Aerospace and Defence Industries Association of Europe) e nel 2005 il *Simplified English* si è



Le regole grammaticali e stilistiche e il dizionario delle parole approvate dell'AECMA *Simplified English* sono contenuti in un libretto di 34 pagine – reperibile sul sito <http://www.userlab.com/SE.html>, curato da Russ Brown – descritto come «out of date» e «as an example of concept». Da tale testo<sup>31</sup> si evince che le parole ammesse comprendono «156 adjectives, 97 adverbs, 3 articles, 17 conjunctions, 169 nouns, 27 prepositions, 21 pronouns, 138 technical nouns, 164 (abt 650 conjugated) verbs».

Il Dizionario elenca tutte le parole ammesse con l'indicazione della relativa categoria grammaticale ed è completato da un secondo Dizionario che elenca le parole non ammesse con il suggerimento delle parole ammesse con cui sostituirle.

Sono esclusi dal Dizionario i «technical names» e i «technical verbs» dell'«aerospace industry» o, eventualmente, di altro ambito tecnico, visto che il *Simplified English* «is clearly meant to be generative», dato che «it is the only

---

trasformato in *Simplified Technical English (Specification ASD-STE 100)*. Informazioni pertinenti sia sugli effetti del *Simplified English* nella comprensione delle procedure di manutenzione in ambito aeronautico che su vari tipi di lingua inglese tecnica semplificata in uso si trovano in K. M. Stewart, *Effects of AECMA Simplified English on the Comprehension of Aircraft Maintenance Procedures by Non-native English Speakers*, MA Thesis, The University of British Columbia, May 1998.

<sup>31</sup> Il testo in questione dà precise indicazioni sul modo in cui va costruito un «Simplified English Dictionary» e fa riferimento, in proposito, a un breve scritto di David A. T. Peterson. Cfr. D. A. T. Peterson, *Developing a Simplified English Vocabulary*, «Technical Communication», Vol. 37, No. 2, 1990, pp. 130-133.

English to provide in its manual a clear method for deriving a English for any technical field»<sup>32</sup>.

Le regole grammaticali e stilistiche sono molto rigide<sup>33</sup>. Ne citiamo alcune.

Ciascuna delle parole ammesse va usata esclusivamente nella categoria grammaticale assegnatale e non può comportare cambiamenti di significato. Un «technical name» può essere usato come sostantivo o come aggettivo, mai come verbo. Non si possono usare diversi «technical names» per la stessa cosa.

I tempi dei verbi sono ridotti drasticamente all'«infinitive», all'«imperative», al «simple present tense», al «simple past tense», al «simple future tense» e al «past participle» in funzione di aggettivo. Non sono ammesse le forme verbali in *-ing* e l'uso della costruzione passiva è consentito solo eccezionalmente, quando non se ne può proprio fare a meno. Il sostantivo va di norma preceduto sempre da un articolo o da un aggettivo dimostrativo.

Quanto alla costruzione della frase, essa dev'essere quanto più contenuta possibile, con una lunghezza massima di venti parole, e deve evitare di trattare

---

<sup>32</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., p. 16. Anche il *Basic English* prevede l'arricchimento – con un numero limitato di termini – del lessico di base per ogni ambito specialistico (economia, religione, scienza, ecc.).

<sup>33</sup> Le regole grammaticali e stilistiche del *Simplified Technical English (Specification ASD-STE 100)* riprendono e precisano in maniera più dettagliata, se possibile, quelle del *Simplified English*, dalle quali non divergono affatto.

più di un concetto. I periodi lunghi vanno spezzati con l'uso di «connecting words» e, per rendere chiara la logica del testo, è bene dividerlo in paragrafi, ciascuno dei quali però deve avere un unico «topic». Un paragrafo, a sua volta, non deve essere composto da più di sei frasi.

Particolari indicazioni vengono poi date per la punteggiatura, che deve adeguarsi al filo del discorso, non seguire il capriccio o il gusto di chi lo fa.

Non va infatti dimenticato che il controllo linguistico del *Simplified (Technical) English* nasce, come già accennato, sia da esigenze di sicurezza che da esigenze di carattere tecnico-economico<sup>34</sup>.

«Easy English (EE) is a form of simplified English developed beginning in 1996 by Wycliffe Associates (UK), a British-based consulting company whose purpose is to aid missionary work around the world, for rendering the Bible and related products into an English estimated to be readable by “a billion people in the world.”»<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Jean-Paul Nerrière ricorda come a causare il disastro aereo (con la morte di 73 persone) avvenuto il 25 gennaio 1990 nella Oyster Bay, in prossimità dell'aeroporto Kennedy di New York, dove precipitò un Boeing 707 proveniente da Bogotá, sia stata la mancata comprensione linguistica tra il pilota e la torre di controllo (J.-P. Nerrière, *Parlate Globish*, trad. it. di Myriam Farris, Agra, Roma, 2006, pp. 32-33. Per l'aspetto tecnico-economico, cfr. K. Disborg, *Advantages and Disadvantages with Simplified Technical English - to be used in Technical Documentation by Swedish Export Companies*, Master Thesis in Cognitive Sciences, Linköping University, 18.10.2007.

<sup>35</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., p. 16. L'Easy English di cui qui si parla è cosa diversa dall'Easy English dell'IBM (ora chiamato *EasyEnglish Analyser*), su cui si può vedere A. Bernth, *Easy English: A Tool for improving Document Quality*, «ANLC '97: Proceedings of the Fifth

L'*Easy English* prevede un dizionario a due livelli: nel primo livello sono incluse 1200 parole, nel secondo ne vengono aggiunte altre 1600, per un totale di 2800. Di ogni parola è data la definizione appropriata. È possibile consultare l'*EasyEnglish Glossary*, a cura di Mike Baker e Carol Betts, *online* (<http://www.easyenglish.info/team/mikegloss.htm>) ed è possibile, ovviamente, consultare l'intera Bibbia in *Easy English* collegandosi con il sito web <https://www.easyenglish.bible/>, dove sono reperibili anche dei commenti ai singoli libri e degli studi sui principali argomenti da essi trattati, nonché un *EasyEnglish Bible Dictionary*.

«EasyEnglish is a formally defined subset of ordinary English. It uses ordinary English words (but only some of them!) and standard English grammar (but only some of it!). EasyEnglish is therefore perfectly good standard English, but because the words and grammar are restricted it is much easier to read than ordinary English.

The rules that our writers follow include:

- Short sentences
- Only one topic per paragraph
- No passive verbs
- No split infinitives
- No idioms
- No rhetorical questions

No ambiguous pronouns  
Not more than two clauses per sentence  
Not more than two prepositional phrases per sentence»<sup>36</sup>.

Lo *Specialized English* è stato «developed and promoted by Mike Proctor of Cyprus for use with the Christian-oriented radio programs Feba Radio and Words of Hope. It was developed in the two year period from 1997-1999, and first broadcast in Nov. 1999. It is a “deliberate copy” of VOA special English, with about 93% of the same vocabulary»<sup>37</sup>.

Nel *Word Book* dello *Specialized English* dell'agosto 2007 leggiamo: «This Word Book is based on the Word List of VOA Special English as it was in 1999. Their latest published version is on their website at <http://www.voanews.com/specialenglish>».

Tuttavia, subito dopo è precisato che «We have no connection with VoA. We are re-using some of its published word definitions. Not all of our definitions come from the VoA word list. There is an overlap of over 90% between our vocabulary of Specialized English with that of VoA Special English, and the overlap of word definitions is about 78%»<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> *What is EasyEnglish?* [da internet: <http://www.easyenglish.info/eewhatish.htm>]. Per una trattazione più dettagliata si veda R. G. Betts, *Wycliffe Associates EasyEnglish: Challenges in Cross-Cultural Communication* [da internet: <https://www.easyenglish.bible/about-us>].

<sup>37</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., p. 18.

<sup>38</sup> *Specialized English as used in Spotlight Radio Programs WORD BOOK*, Issue F3, Web 299

Le parti in corsivo del *Word Book* indicano le parole e le definizioni aggiunte rispetto a quelle utilizzate dalla «Voice of America» e la scelta di usare per la lingua la variante di *Specialized English* è unicamente mirata «to signal that we have no connection with VoA». Infatti, «the Specialized English word list has about 9% of the Special English words changed. The changes reflect the producers' interest in international broadcasting that includes religious topics»<sup>39</sup>.

Non ci sono particolari istruzioni per la grammatica e lo stile, tranne l'uso di frasi brevi che si limitino a esprimere una sola idea, l'esigenza della chiarezza e di un eloquio non veloce e l'uso di un «core vocabulary» di circa 1500 parole, di cui non vanno conteggiate le variazioni flessive, al quale possono però essere altri termini, a condizione che se ne renda comprensibile il significato<sup>40</sup>.

Confrontando le forme dell'inglese semplificato sopra considerate, Yoneoka osserva che, a parte il *Basic English*, nato con l'obiettivo «to provide a general written interlanguage accessible to English learners», le altre forme «were created with a specific goal and a specific audience in mind», che varia dal controllo del traffico aereo al proselitismo religioso. Con l'eccezione del *Plain English*, che include nell'«audience» anche i «native speakers», anzi è

---

Book Version, Mike Proctor, Worthing, August 2007, p. 3.

<sup>39</sup> *Specialized English as used in Spotlight Radio Programs WORD BOOK*, cit., p. 4.

<sup>40</sup> *Specialized English as used in Spotlight Radio Programs WORD BOOK*, cit., p. 4.

specificamente indirizzato a essi, le altre forme di «Artificial Simplified English» sono prevalentemente dirette ai «non-native speakers»<sup>41</sup>.

«In terms of modality, only VOA SpE and SzE» – ad avviso di Judy Yoneoka – «are characterized as spoken languages; all others are oriented towards use in the written form. While the written modalities offer clear guidelines on writing, the spoken varieties interestingly touch only on one aspect of pronunciation: the rate of speech».

Queste osservazioni sulla «modalità» non sono del tutto condivisibili, perché, se è ovvio che le trasmissioni radiofoniche richiedono una particolare attenzione per il parlato, anche le altre forme di inglese semplificato sono interessate a una dizione intellegibile. D'altra parte, anche lo *Special English* e lo *Specialized English* sono interessati alla forma scritta, sia pure in maniera meno prevalente.

Quanto al fatto che nessuna delle forme dell'inglese semplificato esaminate promuove «any form of non-standard English word grammar», va pur detto che alcune impongono, prospettano o suggeriscono un contenimento o una riduzione delle regole grammaticali e stilistiche.

Ad esempio, si è visto come in alcune di queste forme sia limitato l'uso dei tempi verbali o sia negata la possibilità che la stessa parola cambi categoria

---

<sup>41</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., pp. 20-21.

grammaticale o che possa avere più di un significato. Inoltre, in alcune di queste forme le espressioni idiomatiche sono consentite a differenza che in altre. In tutte, però, è praticata una restrizione lessicale, salvo che questa restrizione, complessivamente equivalente dal punto di vista quantitativo – tranne che per il livello B dell'*Easy English* –, ammette divergenze qualitative anche notevoli. Infine, «five of the six varieties reviewed here have European roots—with special English being the only exception»<sup>42</sup>.

Secondo Yoneoka, da una analisi comparativa, sia pure sommaria, delle forme dell'inglese semplificato considerate si possono ricavare i seguenti suggerimenti per rendere l'inglese una lingua internazionale funzionale e di facile utilizzazione:

- «1. One should not speak too fast.
2. One should not use too much extended-level vocabulary.
3. One should know the base-level vocabulary and be ready to explain extended-level vocabulary in terms thereof.
4. One should not use sentence structures that are too long or complicated.

Again, these conventions need to be taught not only to lower level EIL users, but to higher level ones (including native speakers) as well.

The above discussion, then, points towards a framework for providing EIL with a dual vocabulary system (=base and extended vocabularies) and a top-down approach to grammar and phonology. Pedagogically, it needs to be taught and practiced by anyone engaging in cross-cultural communication, both in terms of its linguistic structures and

---

<sup>42</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., pp. 22-24.



rules for accommodation»<sup>43</sup>.

Non è detto che si debbano condividere tutte queste considerazioni, ma sicuramente è il caso di riflettere su di esse.

Sulla possibilità che il *Basic English*, sia pure nella veste riformata di *Everyman's English* datagli da Ivor Armstrong Richards, sia uno strumento ancora valido per fungere da «lingua franca» si è espresso più volte nell'ultimo decennio Bill Templer, il quale ha pure preso in considerazione allo stesso fine altre forme dell'inglese semplificato.

«As Richards noted:

It is limited in its words and its rules, but it keeps to the regular forms of English. And though it is designed to give the learner as little trouble as possible, it is no more strange to the eyes of my readers than these lines, which are in fact in Basic English (1943, p. 20)»<sup>44</sup>.

In ogni modo, « By the late 1940s, Richards and Ogden had largely parted company over BASIC, and Richards, based at Harvard University and teamed

---

<sup>43</sup> J. Yoneoka, *A Survey of Artificially Simplified Englishes: Implications for an English as an International Language*, cit., p. 28.

<sup>44</sup> B. Templer, *Towards a People's English: Back to BASIC in EIL*, «Humanising Language Teaching», Year 7, Issue 5, September 2005 [da internet: <http://www.hltmag.co.uk/sep05/mart05.htm>] [B. Templer, *Revitalizing the BASIC ENGLISH of Ogden and Richards: Toward New Conceptions of a People's English as a Lingua Franca*, in P. Muthiah (Ed), *Proceedings of the Inaugural International Conference on the Teaching and Learning of English: Towards an Asia Perspective*, Northern University of Malaysia, Sintok, 2005: testo in buona parte identico al precedente]. Il riferimento è a I. A. Richards, *Basic English and its uses*, Kegan Paul, London, 1943.

with Christine Gibson, was pursuing new ways of teaching EME [Every Man's English]»<sup>45</sup>.

Richard, infatti, riteneva che il *Basic English* meritasse e avesse bisogno di qualche ritocco per rispondere meglio alla sua funzione e provvide a operare degli aggiustamenti consistenti nell'aggiunta di un certo numero, sia pure limitato, di verbi, di nomi e di aggettivi.

Come si è in parte già detto in precedenza e come ricorda lo stesso Templer, la famosa lista del *Basic English* è composta da «100 Operation Words», «600 Things (400 General and 200 Pictured)», «100 Qualities» e «50 Opposites». In particolare, «the original BASIC has only 16 verbs or 'operators' (*come, get, give, go, keep, let, make, put, seem, take, be, do, have, say, see, send, along with may and will*), plus 20 'directives' (prepositions and particles), conceiving of verbs as 'directional actions'».

«Richard's EME augments this by 30 verbs, 10 adjectives ('qualities') and a number of nouns ('general things', 'picturables'), but is also very parsimonious, based on "a small group of relaxations and expansions that ease the work" (Richards and Gibson 1974, p. 53). Syntax is pared down and made more transparent, grounded on a handful of 'rules'. A useful chapter on grammar simplification (<http://ogden.basic-english.org/lbe4.html>) provides a

---

<sup>45</sup> B. Templer, *Towards a People's English: Back to BASIC in EIL*, cit.

readable overview (Richards and Gibson 1945). As an English ‘nuclear mini-lect’ in its own right, BASIC can be taught far more economically than Complete English, and with a unique classroom focus on a kind of practical hands-on semantics»<sup>46</sup>.

La recente creazione del Basic English Institute, che opera *online* dal 2003, rappresenta per Templer una opportunità da non perdere per la «rivitalizzazione» del *Basic English* in Asia, dove, grazie anche all’opera di Richards, è stato sperimentato con un certo successo negli anni precedenti la seconda Guerra Mondiale<sup>47</sup>.

Templer ritiene che il *Basic English/Everyman’s English* costituisca «a potential model for English as a lingua franca», sia in quanto possiede tutti i requisiti necessari per esercitare tale funzione, sia in quanto sono venuti meno, anche in considerazione delle esigenze della globalizzazione, i pregiudizi anti-imperialisti di un tempo nei confronti della lingua inglese.

A suo avviso, anche se non si vuole raccogliere l’eredità del pregevole lavoro consegnato ai tre volumi dell’*English through Pictures* di Richards e

---

<sup>46</sup> B. Templer, *Towards a People’s English: Back to BASIC in EIL*, cit. Il riferimento è a I. A. Richards & C. Gibson, *Techniques in Language Control*, Rowley, Newbury, MA, 1974.

<sup>47</sup> B. Templer, *Revitalizing ‘Basic English’ in Asia: New Directions in English as a Lingua Franca*, «TESL Reporter», 39, 2, 2006, pp. 17-33. Questo saggio di Templer riprende in parecchi punti quelli precedentemente citati.

Gibson, di recente ristampato<sup>48</sup>, che prevede un lessico complessivo di mille parole, è possibile utilizzarlo e utilizzare il «Graded Direct Method» dai due autori messo a punto<sup>49</sup>, confrontandolo e integrandolo con altre forme dell'inglese semplificato che aspirano a fungere da lingua franca internazionale.

«Reexamine» – scrive Templer – «Basic in the light of West's *General Service List* (1953), contemporary graded readers, the 1,500-word Special English of the Voice of America (VOA) and other initiative in a lexical and grammatical simplification, such as Grzega's (2005a) proposal for Basic Global English. Explore the potential of recent work in "minimalist" syntactic theory (Chomsky, 1995; Radford, 2004) for better modeling syntax in Basic and its teaching»<sup>50</sup>. Templer spera che da queste riflessioni possa venir fuori l'idea giusta.

---

<sup>48</sup> I. A. Richards-C. Gibson, *English through Pictures. Books 1-3*, Pippin Publishing, Toronto, 2005.

<sup>49</sup> English Language Research, Inc., *Teacher's Guide for Learning the English Language. Books 1-3*, GDM Publications, Kyoto, 1993.

<sup>50</sup> B. Templer, *Revitalizing 'Basic English' in Asia: New Directions in English as a Lingua Franca*, cit., p. 27. I riferimenti sono a: M. West, *The General Service List of English Words*, Longman, London, 1953; J. Grzega, *Towards Global English via Basic Global English (BGE)*, «Journal for EuroLinguistiX», 2, 65-164; N. Chomsky, *The Minimalist Program*, MIT Press, Cambridge, MA, 1995; A. Radford, *Minimalist Syntax: Exploring the Structure of English*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004. Templer torna ancora sul tema della rivitalizzazione del *Basic English* nella versione di Richards, insistendo anche sulla portata pedagogica e culturale di tale approccio. Cfr. B. Templer, *Downshifting Discourse: Revitalizing BASIC ENGLISH 850 as a Leaner Lingua Franca in Global Working-Class Literacy*, «Journal of Modern Languages», Vol. 22, 2012, pp. 59-71.

Dal canto suo, Joachim Grzega propone il *Basic Global English*, una forma di inglese semplificato pensato per fungere da lingua franca nell'attuale mondo globalizzato.

L'autore, dopo avere premesso che, a suo avviso, una condizione di «triglossia globale» – «every world citizen should be competent in at least the global lingua franca + their mother tongue + a third language of choice» – è di vitale importanza ai fini della «pace globale» e della «crescita economica globale», dichiara di volere affrontare il problema della lingua franca sotto il triplice aspetto economico, pedagogico e didattico<sup>51</sup>.

«The concept of my BGE» – egli scrive – «includes fundamental ideas that in part also lie behind Ogden's BASIC English (Ogden 1934), but can particularly be found in Stein's and Quirk's Nuclear English (Stein 1979, Quirk 1981) and van Ek and Alexander's Threshold Level English (van Ek/Alexander 1980)»<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> J. Grzega, *Towards Global English via Basic Global English (BGE)*, cit., pp. 65-66.

<sup>52</sup> J. Grzega, *Towards Global English via Basic Global English (BGE)*, cit., p. 66. I riferimenti sono a: C. K. Ogden, *The System of Basic English*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1934; G. Stein, *Nuclear English: Reflections on the Structure of Its Vocabulary*, «Poetica», Tokyo, 10, pp. 64-76, 1979; R. Quirk, *International Communication and the Concept of Nuclear English*, in L. A. Smith (Ed), *English for Cross-Cultural Communication*, Macmillan, London, 1981, pp. 151-165; J. A. van Ek-L. G. Alexander, *Threshold Level English*, Pergamon, Oxford, 1980.

# <<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 41 Luglio – Settembre 2017

ISSN: 2037-609X



[compu.unime.it](http://compu.unime.it)