

# << ILLUMINAZIONI >>

Rivista di  
Lingua, Letteratura e Comunicazione



N. 24 Aprile – Giugno 2013



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

## TITOLO

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

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

*Direzione scientifica:* **Massimo Laganà (Università di Messina), Luigi Rossi (Università di Messina)**

*Comitato scientifico:* **Raimondo De Capua (già Università di Messina), Iryna Volodymyrivna Dudko (Università Pedagogica Nazionale Dragomanov, Kiev, Ucraina), Giuseppe Riconda (emerito Università di Torino), Ve-Yin Tee (Università di Nanzan, Giappone), Carlo Violi (già Università di Messina)**

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 vanno 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

Ventiquattresima Edizione: Aprile - Giugno 2013

ISBN ISSN: 2037-609X

*Copertina e Impaginazione:* WebTour - Messina

## INDICE

<b>René Corona -</b>	<b><i>DE L'ÂME ET DU PAYSAGE: «...TAISEZ-VOUS PÂLES VIOLETTES...».....</i></b>	<b>3</b>
<b>Gianfranco Cordì -</b>	<b>LA DISEGUAGLIANZA RAPPRESENTA IN SÉ UN RISCHIO PER LA SOCIETÀ NEL SUO INSIEME?.....</b>	<b>35</b>
<b>Natalia Dziuwan -</b>	<b>PRONOUN EXPRESSION OF INSTRUMENTAL SYNTAXEMES IN MODERN UKRAINIAN.....</b>	<b>41</b>
<b>Carlo Violi -</b>	<b>«MAESTRI E COMPAGNI» SCOMPARI DELLA FACOLTÀ MESSINESE DI MAGISTERO.....</b>	<b>57</b>
<b>Antonino Laganà -</b>	<b>AUTOCOSCIENZA E AUTOSTIMA.....</b>	<b>153</b>

**René Corona**

**DE L'ÂME ET DU PAYSAGE:**

**«...TAISEZ-VOUS PÂLES VIOLETTES...»**

ABSTRACT. C'est grâce à la communion entre poète et paysage que, peu à peu, et surtout au XIX<sup>e</sup> siècle, l'âme et le paysage se sont superposés en un seul élément – parfois en une deuxième personne du singulier – où le *je* lyrique a pu retrouver de nouvelles sources d'existence. La lecture de cette poésie a permis au lecteur de renouveler son regard et ses sentiments, d'avoir ainsi un nouveau paysage. Si le paysage est poème et l'âme paysage, si l'être renaît au sein d'un nouveau langage face à la nature devenue immense métaphore, il en sera de même pour le lecteur de poésie au gré d'une âme que nous signifierons poétique. Mais dans un monde où la volonté de sauvegarder les espaces de la Beauté est annihilée par l'indifférence, face au paysage abandonné (campagnes et villes) l'homme moderne ferme les yeux car il ne sait plus voir. Le poème est alors tu, l'âme en désarroi. Les poètes qui ont su aller en profondeur, creuser au-delà des choses et des mots, ont pu sauver le Poème du paysage. Quand on parle de poème, on parle aussi de sonorités et les sons nous conduisent vers la traduction. Dans les vieilles querelles poétiques, entre le mot et la chose ou entre sourciers et ciblistes, l'auteur dans le premier cas s'abstient et dans le second, où la traduction participe à cette ré-création des sens, il cite un sourcier, Antoine Berman. Traduire le poème de l'âme, c'est participer au renouvellement du regard.

**«Le poète, en fin de compte, est le réalisateur de la somme des énergies supérieures créées par les humbles efforts de la multitude des hommes pour gagner leur pain, et dont seul il exprime – mieux que le philosophe qui l'explique – l'aspect général. [...] Il est celui qui résiste indéfiniment à l'effondrement successif des illusions poursuivies.»**

**Elie Faure, *L'esprit des formes***

**«Conscience du monde, l'âme poétique fera venir le monde dans les mots, par les mots.»**

**Jacques Audiberti, *La nouvelle origine***

1. *En guise d'introduction, une captatio benevolentiae usurpée*

**Au lecteur**

Le vain travail de voir divers pais  
Aporte estime à qui vagabond erre,  
Combien qu'il perde à changer ciel & terre,  
Ses meilleurs jours du tems larron trahis:  
Ce tems perdu peut aux plus esbahis  
Gagner encor son merite, & acquerre  
Son loyer deu, que mieux peuvent conquerre  
Veille, & labeur d'oisiveté haïs.  
Ainsi errant dessous ce cours Solaire  
Tardif je tasche inutile à te plaire  
ne mendiant de toy autre faveur.  
ainsi le Lys jà flestri refleuronne,  
Et le Figuier regrette sur l'Automne  
son second fruit, mais vert, & sans saveur.

Maurice Scève, *Microcosme*

Capturer l'attention du lecteur le plus possible et qu'elle soit bienveillante.

C'est déjà une question d'envol; bienveillante et c'est une question de veille.

2. *Topos : âme et paysage*

Quand Paul Verlaine écrivit dans le recueil des *Fêtes galantes*, paru en 1869,  
le poème *Clair de lune*:

«Votre âme est un paysage choisi  
Que vont charmant masques et bergamasques [...]»<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Paul Verlaine, *Clair de lune, Les fêtes galantes*, 1890, 1961, coll. «Livres de Poche», p. 133.

il inaugurerait, du moins ainsi sembla-t-il, un topos poétique. Dans ce paysage reproduit, en quelque sorte, dans les tableaux de Watteau, à côté de la musique sur le mode mineur, des jets d'eau (qui sanglotent d'extase), des oiseaux dans les arbres, cette deuxième personne du singulier qui s'opposait au *je* du poète occupait toute la scène en effaçant tout, y compris les ombres tristes qui s'anéantissaient dans le paysage nocturne.

Quelques années avant lui, pourtant, dans *Causerie*, Baudelaire écrivait :

Vous êtes un beau ciel d'automne, clair et rose  
Mais la tristesse en moi monte comme la mer [...] <sup>2</sup>

Et Charles Cros dans son *Collier de griffes* (posthume, en 1908, mais paru dans «Le Chat noir» le 14 février 1885) :

«Mon âme est comme un ciel sans bornes  
Elle a des immensités mornes  
Et d'innombrables soleils clairs (... )» <sup>3</sup>

Un peu plus tard, Éphraïm Mikhaël, à son tour, écrivait :

---

<sup>2</sup> Charles Baudelaire, *Causerie, les Fleurs du mal*, Paris, Corti, 1986, p. 117.

<sup>3</sup> Charles Cros, *Inscription, Le collier de griffes*, in Cros-Corbières, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970, p. 167.

Chère, mon âme obscure est comme un ciel mystique,  
Un ciel d'automne, où nul astre ne respandit,  
Et ton seul souvenir, ce soir, monte et grandit [...]<sup>4</sup>.

Ici, nous avons un nouvel élément – bien que déjà présent, d'une certaine façon, chez Baudelaire – qui vient se glisser entre l'âme et le paysage et c'est le souvenir. Il est probable qu'en automne les souvenirs soient plus pressants, l'automne est la saison de la finitude qui commence et c'est un moment de réflexion nécessaire pour aller de l'avant<sup>5</sup>.

Robert de Souza: «L'âme s'ouvre à l'aube bleuâtre.»<sup>6</sup> Ici, la comparaison a disparu, nous sommes dans la communion parfaite; il y a possession de l'âme par l'aube, par le jour qui se lève. L'homme est totalement possédé par le jour, le monde qui entoure le poète, «l'aube des cimes»<sup>7</sup>.

De nos jours, l'humour gentil et dérisoire – presque amer – de Daniel Boulanger nous offre ces mêmes éléments revisités, relus par la présence de la mort, l'animal qui erre devant l'ossuaire, métempsyose s'il en est :

---

<sup>4</sup> Ephraïm Mikhaël, *Effet de soir, Œuvres*, Paris, Lemerre, 1890.

<sup>5</sup> Cf.: «De toutes les saisons, l'hiver est la plus vieille. Elle met de l'âge dans les souvenirs.»; Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Puf, 1957, p. 53.

<sup>6</sup> Robert de Souza, *Mauves et blondes*, cité par Bernard Delvaille, *La poésie symboliste*, Paris, Seghers, 1971, p. 304.

<sup>7</sup> *Ibid.*

un chien qui ressemble à mon âme  
reste en arrêt  
devant mon souvenir<sup>8</sup>

puis un peu plus loin :

tombé du temps  
ton souvenir posé sur mon âme qui plie  
a refermé ses ailes<sup>9</sup>

pour aller jusqu'au bout des choses :

mon âme fait la fille  
dans le plus beau des mauvais lieux<sup>10</sup>

qui est pour le poète le ciel, du moins selon le titre du distique.

Pour Baudelaire: «(...) un poème ne mérite son titre qu'autant qu'il excite, qu'il enlève l'âme, et la valeur positive d'un poème est en raison de cette excitation, de cet enlèvement de l'âme.»<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Daniel Boulanger, *Retouche à l'ossuaire, Retouches*, Paris, Gallimard, 1988, p. 87.

<sup>9</sup> *Retouche à l'absence, ibid.*, p. 94.

<sup>10</sup> *Retouche au ciel, ibid.*, p. 236.

<sup>11</sup> Charles Baudelaire, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, «La Pléiade», p. 332.

Nous y sommes. Rapt de l'âme ou ravissement. L'adjectif *ravi* est polysémique, le substantif aussi. En italien aussi: *rapito*, *rapimento*. Vol et envol. Les mots se bousculent, se superposent. Expliquent parfaitement. Le larcin de l'élan.

Nous avançons dans cette multitude de citations pour arriver enfin au cœur de notre propos: le paysage et l'âme. Ou pour mieux dire, le paysage et le poète.

L'âme, nous dit le dictionnaire<sup>12</sup>, parmi les nombreuses définitions, est ce qu'il y a de plus profond dans l'être humain. Le for intérieur, en quelque sorte, «le cinéma intérieur» pour Jacques de Bourbon-Busset<sup>13</sup>. Aristote pensait qu'il y avait plusieurs âmes, la végétative, la sensitive et la pensante, celle-ci n'appartiendrait qu'aux êtres humains. Et pourtant Lamartine demandait: «Objets inanimés avez-vous donc une âme / qui s'attache à notre âme et la force d'aimer?»<sup>14</sup>. Le poète s'adressait ainsi à la nature, à tout ce que la nature lui offrait: montagnes, vallons, saules, tours, brouillard et givre, chaumière, flamme, toit, fumée... Paysage de l'enfance, s'il en fut, «la voix d'un ami»<sup>15</sup>. Nous

---

<sup>12</sup> Cf. Alain Rey, Danièle Morvan, *Dictionnaire culturel en langue française*, Paris, Le Robert, 2005.

<sup>13</sup> «Écrire était le moyen de ne plus penser n'importe quoi, de mettre de l'ordre dans le cinéma intérieur, donc de gagner du temps et de l'énergie.»; Jacques de Bourbon-Busset, *Les aveux infidèles*, Paris, Gallimard, 1962, coll. «Livre de poche», p. 101.

<sup>14</sup> Alphonse de Lamartine, *Milly ou la terre natale, Harmonies poétiques et religieuses*, Paris, 1963, coll. «Livre de poche», p. 280.

<sup>15</sup> *Ibid.*

sommes à l'aube du romantisme, mais les *je* d'Oberman, de René, de Werther et du promeneur solitaire sont déjà passés. Le lyrisme est roi. Victor Hugo, son prophète. Dans *Les Contemplations* tout ce qui vit a une âme. C'est cela la force évocatoire du poète, supérieure au classement figé aristotélicien. L'âme est aussi le mouvement. Nous ajouterons, mouvement qui va de l'intérieur vers l'extérieur, car la logique nous amène à penser que le paysage est ce qu'il y a de plus extérieur. Le Suisse Amiel, dont on oublie trop souvent l'œuvre, est pourtant passé à l'histoire grâce à une phrase que l'on cite un peu partout: «Un paysage quelconque est un état de l'âme.»<sup>16</sup> La superposition est déjà là. Nous parlerions presque de transsubstantiation, l'âme devient paysage et vice-versa si le mot ne nous ramenait inévitablement vers la liturgie chrétienne voire catholique. La divinité n'est pas loin. Nous l'avons vu avec le titre du recueil de Lamartine, *Harmonies poétiques et religieuses*, nous le verrons un peu plus loin avec l'Allemand Brockes et Michelangelo. Car la religion s'est appropriée de l'âme, il fallait bien développer, d'une façon ou d'une autre, Aristote. D'ailleurs, nous retrouvons ce même terme de transsubstantiation, chez Novalis – cité par

---

<sup>16</sup> André-Frédéric Amiel, *Journal intime*, 31 octobre 1852: «Un paysage quelconque est un état de l'âme, et qui sait lire dans tous deux est émerveillé de retrouver la similitude dans chaque détail.»; Ed. intégrale de Bernard Gagnebin et Philippe M. Monnier, tome 2 (*janvier 1852-mars 1856*), Lausanne, L'âge d'homme, 1976,1994.

Blumenberg – «come principio naturale di tutti i fenomeni fisici e chimici.»<sup>17</sup>  
avec une petite différence, cependant, c'est que «Il poeta comprende la natura  
meglio che lo scienziato.»<sup>18</sup>.

Et toujours Novalis :

Mais il me semble à moi, que les poètes sont loin d'exagérer assez  
encore et qu'ils ne pressentent que d'une manière obscure quelle magie,  
quel pouvoir d'enchantement à cette langue [...]. La Nature tout entière  
n'exprime-t-elle pas, aussi bien que font le visage et le geste, le pouls et  
les couleurs, l'état où se trouve quelqu'un de ces êtres supérieurs et  
admirables que nous nommons les hommes? Le roc, dès le moment que  
je lui parle, ne devient-il pas un authentique *tu*? Et que suis-je d'autre  
moi-même lorsque mélancoliquement je regarde dans ses ondes et que  
mes pensées se perdent dans son doux écoulement, si ce n'est le fleuve  
lui-même?<sup>19</sup>

L'âme masculine est souffle, *spiritus* en latin, *thumos* en grec, qui s'opposait  
au *corpus*; la féminine, *anima*, *psyché*. C'est le masculin qui a tendu vers tout ce  
qui est mystère théologique. C'est aussi le masculin qui a prôné les guerres de  
religion. *Animus* a rendu l'âme au profit de *spiritus* et *anima* a été expropriée ou  
assimilée ou incorporée. En italien, curieusement les deux termes résistent: (du

---

<sup>17</sup> Hans Blumenberg, *La leggibilità del mondo* [*Die Lesbarkeit der Welt* (1981) trad. de Bruno Argenton], Bologna, Il Mulino, 1984, p. 245.

<sup>18</sup> Novalis, *Frammenti*, [*Fragmente*, trad. d'Ervin Pocar], n° 1222, Milano, Rizzoli, Bur, 1976, p. 310.

<sup>19</sup> Novalis, *Les Disciples à Sais*, [trad. d'Armel Guerne], Paris, Gallimard, 1975, pp. 68-69. Cf. Blumenberg, *cit.*, p. 262.

latin *animus* dérivant du grec *anemos* souffle, vent): *è un animo gentile* (= c'est un être, un esprit, gentil) tandis que *anima* est résolument du côté de la philosophie et de la théologie qui se la partagent goulûment. Et pourtant, écrivait Bachelard: «Le féminin dans un mot accentue le bonheur de parler.»<sup>20</sup>

Il serait intéressant de comparer les locutions :

*avere in animo di*: avoir l'intention de faire quelque chose  
*mettersi l'animo in pace*: se tranquilliser  
*toccare l'animo*: émouvoir  
*perdersi d'animo*: se décourager

En fait, l'*animo* est le lieu des facultés intellectuelles, des affects et de la volonté; l'*anima* est celle qui s'oppose au corps:

*raccomandare l'anima a Dio* : prier Dieu alors que l'on est en train de mourir  
*volersi un bene dell'anima*: s'aimer à la folie  
*essere l'anima dannata di qualcuno*: être l'âme damnée de quelqu'un  
*rodarsi l'anima*: être consumé à l'intérieur

Curieusement, c'est le terme masculin qui paraît sémantiquement le plus tranquille, alors que la pauvre *anima* souffre les peines de l'enfer. Blumenberg nous rappelle, néanmoins, que pour Vico, le philosophe napolitain: «La poesia

---

<sup>20</sup> Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, Puf, 1960, p. 27.

teologica della prima età parla in una lingua della fantasia non in una lingua sacra.»<sup>21</sup>

Le poète Jean-Michel Maulpoix remarque que c'est bien avec Baudelaire que le sujet lyrique, le *je* tant décrié, va céder le pas aux aventures du mot-poème :

Divisé, kaléidoscopique, «faux accord» ou meuble encombré, tel est donc le sujet lyrique dont Baudelaire donne à lire le moderne crépuscule: l'heure de son coucher et de son extinction, avant que Mallarmé n'en proclame la «disparition élocutoire» ou que Rimbaud n'en fasse entendre le «dernier couac».<sup>22</sup>

Le nouveau sujet lyrique qui apparaîtra à la fin du siècle est celui de la décadence, un *je* dérisoire, presque le masque d'une «commedia dell'arte» sans futur, sinon aller vers une conclusion qui inéluctablement la conduira à l'absurde. Et dans cette nouvelle décadence, nous trouvons un *je* honni, chassé dans les coulisses, dans la dérision, dans le jeu, un *je* devenu jeu. Mais le rire va rapidement se figer, et apportera plus tard dans sa hotte créative, comme un père Noël qui aurait perdu l'émotion reverdyenne, seulement une création stérile, quelques acrobaties glaciales, éloignant les lecteurs trop dépaysés. Dans les années de l'après-guerre, vers la fin des années 1950, c'est le temps du renouveau et de l'expérimentation, le temps des «laborantins» disait Pierre

---

<sup>21</sup> Blumenberg, *cit.*, p. 174.

<sup>22</sup> Jean-Michel Maulpoix, *Du lyrisme*, Paris, José Corti, 2000, p. 108.

Seghers<sup>23</sup>, on ne parlera ni d'âme ni de paysage ou, du moins, on en parlera peu. Sauf quelques élégiaques tenaces. La reconstruction est passée par là, on se tourne vers l'en-soi<sup>24</sup> politique, la poétique prétend devenir poéthique, voire engagement, et l'on se doit d'agir. On n'a plus le temps ni «l'art d'attifer la sanglotante idée»<sup>25</sup>.

D'aucuns soutiennent que pourtant il suffisait de relire les lyriques d'autrefois pour saisir ce que la poésie risquait véritablement: à force de trop toucher au vers, on risque de le modifier génétiquement, de le rendre stérile. Et c'est ce que l'on reproche le plus aux poètes des années soixante-dix: une trop grande distance entre la poésie et le lecteur.

A vrai dire, pour nous, tout poème, qu'il soit lyrique ou enfermé en soi même dans son suprême onirisme, lové dans son hermétisme le plus secret, qu'il soit ludique ou chanté, sensuel ou cérébral, donne à chacun de nous une émotion qui ne sera jamais la même. C'est là toute la force du poème, son indépendance. Il faut prendre/choisir le poème selon la journée. Au jour le jour, pour reprendre le

---

<sup>23</sup> Cité par Germaine Brée, Edouard Morot-Sir, *Du surréalisme à l'empire de la critique*, Paris, Arthaud, 1984, p. 208.

<sup>24</sup> *En-soi* dans le sens de par sa nature, abstraction faite de toute chose, voire même dans le sens existentialiste: qui n'est pas conscient. C'est aussi: ce qui existe indépendamment du contenu de l'esprit, *id est* plutôt du côté de l'estomac. On se tourne vers la politique les yeux et les poings fermés, comme si celle-ci pouvait changer le monde. Ce qui n'a pas, hélas, eu lieu, même en l'utilisant dans le sens noble du terme, *polis*, la cité.

<sup>25</sup> Mallarmé, *L'Azur*, Œuvres, Paris, Garnier, 1992, p. 39.

titre des *Carnets* de Paul de Roux. Comme le suggère Louis Mandin, poète oublié et mort dans un camp nazi, dans la *Préface* d'un de ses recueils poétiques:

Ne traçons pas pour le génie des routes cataloguées et bien empierrées, avec agents-voyers et cantonniers pour les entretenir; car cet esprit ailé se sert d'itinéraires plus subtils, pour nous mener au «pur délice sans chemin». [...] C'est une chose que n'ont pu comprendre ceux qui n'ont qu'une seule âme<sup>26</sup>. Cette famille, je l'aime tout entière, et j'aime davantage encore les dieux inconnus. (...) <sup>27</sup>

Mais revenons au paysage: quoi de plus intensément prodigieux que ces vers de Goethe :

Sieh, so ist Nature ein Buch lebendig,  
Unverstanden doch nicht unverständlich,  
Denn dein Herz hat viel und gross Begehr<sup>28</sup>

(Paul Celan, Rose Ausländer, Nelly Sachs et bien d'autres dans l'après-guerre, foin d'Adorno et de son axiome, voire diktat, avaient permis de prononcer poétiquement à nouveau la langue allemande, celle de Goethe et de Hölderlin).

---

<sup>26</sup> Il s'agit bien de l'âme poétique et de ses multiples facettes.

<sup>27</sup> Louis Mandin, *Les saisons ferventes*, Paris, Mercure de France, 1913, p.10.

<sup>28</sup> Goethe, cité par Blumenberg, *cit.*, p. 225; «Vois, ainsi la nature est un livre vivant / Incompris mais non incompréhensible / Car ton cœur a d'innombrables désirs immenses ...» (*Sendschreiben*, 1774).

Nos désirs nous accompagnent alors que nous traversons nos paysages, et ce que nous voyons, nous le voyons, les yeux ouverts, il n'est plus nécessaire de fermer les yeux et d'imaginer, il suffit de prendre au mot ce que dit le poète, qui nous «donne à voir».

«Poésie, domaine du déjà vu et du jamais dit, noyau et diamant de l'écriture. Cachée dans un détour d'allée ou au recoin de page, elle surgit soudain, fait éclater l'esprit et le cœur, et les conduit ensemble vers d'autres horizons.»<sup>29</sup> écrivait Jacques de Bourbon-Busset.

### 3. *Massacres du paysage*

Ce sont donc surtout les symbolistes, ceux de la fin du siècle, qui utilisent ce topos: âme et paysage, dans toutes les sauces. Mais de quelle âme s'agit-il? l'âme de la religion? l'âme mystique? celle que Descartes voyait placée dans la glande pinéale? animus et anima, comme écrivait Paul Claudel<sup>30</sup>? Cessons de

---

<sup>29</sup> Bourbon-Busset, *cit.*, p. 118.

<sup>30</sup> «(...) Anima est une ignorante et une sottie, elle n'a jamais été à l'école, tandis qu'Animus sait un tas de choses, il a lu un tas de choses dans les livres. [...] Un jour qu'Animus rentrait à l'improviste [...] il a entendu Anima qui chantait toute seule [...] une curieuse chanson qu'il ne connaissait pas, pas moyen de trouver les notes ou les paroles ou la clef; une étrange et merveilleuse chanson. [...] Depuis, il a essayé sournoisement de la lui faire répéter, mais Anima fait celle qui ne comprend pas [...] L'âme se tait dès que l'esprit la regarde [...]»; Paul Claudel, *Réflexions sur la poésie*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 55-57.

nous le demander, il s'agit tout simplement de l'âme poétique que chacun d'entre nous possède, face au monde. Habiter le monde poétiquement, comme disait Hölderlin<sup>31</sup>. Et sans aucun mérite, les dieux ayant abandonnés la partie («Dieux enfuis!...»<sup>32</sup>), habiter et participer aux dégâts du monde, aux massacres du paysage:

[...] Passerait encore si le désordre cette fois irréversible ne continuait avec Venise rongée par la pollution chimique, Florence sinistrée par l'effet d'une érosion contre laquelle ne lutte effectivement personne, les quatre-vingt millions d'oiseaux migrateurs tués par an par les braves chasseurs italiens (dix par tête, ce n'est pas si grave), la campagne milanaise réduite à un souvenir, les villas d'actrices sur la Via Appia, les «cités d'art» devenues un décor au centre d'arides zones de travaux forcés industriels, de termitières humaines et de poussière. D'autres pays, je sais, nous offrent un bilan tout semblable: ce n'est pas une raison pour ne pas pleurer.<sup>33</sup>

Les blessures des yeux, du regard, et ne plus supporter ces paysages transfigurés, abîmés, anéantis par l'indifférence et la cruauté, des noms Seveso Tchernobyl, Fukushima mais également Priolo, Marghera, Taranto, parmi les

---

<sup>31</sup> «Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde» (Telle est la mesure humaine. Riche en mérites, mais poétiquement toujours / Sur terre habite l'homme); ces vers appartiennent au texte habituellement attribué à Hölderlin qui commence ainsi: «In lieblicher Bläue blühet mit dem / Metallenen Dache der Kirchthurm... (Dans un adorable azur fleurit avec son toit de métal le clocher...)» [Stuttgarter Ausgabe (1,1, pp. 372 et passim)]. Cf. aussi Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, [Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, trad. de Leonardo Amoroso], Milano, Adelphi 1981, pp. 50-51.

<sup>32</sup> Cf. Hölderlin, *Germanien*. Cf. *Terra dei Germani*, in *Le liriche* [trad. de Enzo Mandruzzato], Milano, Adelphi, 1993, p. 634.

<sup>33</sup> Marguerite Yourcenar, *Archives du nord*, Paris, Gallimard, 1977, p. 142.

plus tristement célèbres. Autrefois cela nous révoltait, aujourd'hui nous baissons les yeux, nous faisons semblant qu'il ne s'est rien passé, nous abandonnons l'endroit aux démolisseurs, nous trahissons nos paysages: «...Nam cur / quae laedunt oculum festinas demere: si quid / est animum, differs curandi tempus in annum?»<sup>34</sup> écrivait Horace, à la hâte tu enlèves les blessures du regard, et si quelque chose blesse ton âme, tu renvoies les justes soins d'une année à l'autre. On diffère. On retarde. Intervention procrastinée. En fait, on abandonne.

Notre monde ne mérite plus qu'on le regarde, sa grammaire ne nous appartient plus, nous ne savons plus lire les paysages, ce n'est plus qu'un Ersatz, nous l'avons lyophilisé sous prétexte d'une plus grande commercialisation, monde allégé, light, comme on dit, montrant qu'on connaît les langues. Tout est subtilisé, remplacé par des photos. Les paysages de l'âme sont vendus au rabais et parfois même par ceux qui les recréent.

C'est ce que semble reprocher Benjamin à Baudelaire: «Il prétend qu'il veut observer mais, en réalité, il cherche déjà un acheteur.»<sup>35</sup>. Le poète ne serait alors qu'un vulgaire courtier, comme tout le monde, dans cet univers dominé par une finance effrénée et libérée, offrant une marchandise de sentiments et d'émotions?

---

<sup>34</sup> Horace, *Épîtres*, I, 2, 40; Horace, *Épîtres*, I, 2, 40; cf. Orazio, *Epistole*, Milano, Mondadori, p. 14, 1997.

<sup>35</sup> Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, Paris, Payot, 1979, p. 56.

En réalité, le poète se dérobe à toute définition, à toute construction stéréotypée, c'est en lui que naît la richesse et c'est cela qui fait sa propre richesse et qui l'éloigne de tout cliché, même celui qui gît dans les pages poussiéreuses de nos anthologies scolaires. Si le *faire* est poème, pourquoi ne pas le vendre, après tout? De toute façon, la poésie ne se vend plus, du moins aujourd'hui. Les sirènes chantent un autre refrain que le poème intérieur ne contemple pas. Et l'acheteur – que nous sommes – acquiert volontiers le paysage qui se transforme sous les yeux du poète, sa criée marchande est sincère, comme parfois peut l'être celle de ces paysans vendant leurs propres salades sur les petits marchés de province. Il nous offre le dernier paysage, celui de son âme, celui qui quitte la profondeur de son âme pour aller vers l'extérieur, c'est le paysage du salut, et nous l'ignorons, la plupart des fois.

Le poète ne cesse d'observer, même l'absence, le manque, le vide. S'il a un don pour souligner le surplus nauséabond, qui se dégage des devantures, produit par une société qui a fait de l'indifférence sa raison d'être, il est aussi absolument lucide quant à la perte. Paysages aux vies absentes, comme le raconte si bien Jean-Christophe Bailly :

Mais là, et ce jour-là, d'automne, par-delà le bouquet des noms, il y avait cette impression de suspens, les rues bordées de maisons ou d'immeubles semblant avoir été faites pour infuser dans un automne perpétuel, un novembre gris et roux, dénué de tout espoir, avec quelque chose, je ne trouve

pas mieux, quelque chose de rassurant dans cette sensation d'un temps alenti, se déposant feuille après feuille, presque imperceptiblement, sur des vies usées, absentes.<sup>36</sup>

Un paysage abandonné de tous, pour une course vers le modernisme de la ville, là où même celle-ci n'est plus. Quand on refait le chemin à rebours, on s'aperçoit que nos villes en quelques années ont perdu l'essentiel, ce qui était l'âme de la ville, un je ne sais quoi que Louis Aragon découvrait dans les passages parisiens, et Benjamin sur ses pas et sur les traces de Baudelaire; qu'André Hardellet décelait au sein même des banlieues, celle qui avaient encore le goût de vivre et qui ne connaissaient pas encore les tristes hangars gris, les (carrefours) giratoires politiquement corrects mais esthétiquement incorrects (ah! le temps des ronds-points et des vespasiennes! disent les passéistes convaincus), les centres commerciaux sans pudeur; que Paul de Roux dévoilait de son regard indiscret, sachant fouiller le silence des aubes. Poètes des villes, pour n'en citer que quelques-uns. Un je ne sais quoi qui rendait la ville, malgré tout, un creuset de charmes. Aujourd'hui, la plupart des fois, on traverse ces paysages citadins comme l'on pourrait traverser des sortes de paysages désolés, après la bombe, dans une production hollywoodienne. Il ne reste plus rien, même pas la raideur de certains films, comme ceux de Marguerite Duras, tentant de déchiffrer

---

<sup>36</sup> Jean-Christophe Bailly, *Le dépaysement. Voyages en France*, Paris, Seuil, 2011, p. 66.

l'inexprimable de la vie moderne, même pas la lenteur des films de Michelangelo Antonioni où un soleil implacable joue avec l'ombre des sentiments des vies humaines. Nous en sommes arrivés, à la déshumanisation de nos paysages, qu'ils soient citadins, ruraux ou exotiques, édulcorés version Hollywood par les images, photographies ou films. L'homme recommencé a mal recommencé, a du mal à recommencer. La déchéance de nos blessures narcissiques déferle sur le fond de constructions renouvelées sans qu'un souffle d'humanité y pénètre. La course irréfrenable vers un gouffre qui, de toute façon, est là, sans que l'on s'arrête un instant en silence pour méditer. Dans le paysage foudroyé, l'homme est devenu instable. Et l'adverbe *poétiquement* a disparu.

#### 4. *Lyrisme à foison*

C'est chez Jean-Michel Maulpoix que nous trouvons la définition du lyrisme: «Or, il n'est rien de plus essentiel à la définition du lyrisme que l'idée d'élévation. Elle en est le *principe actif*.»<sup>37</sup>

S'élever donc vers un point infini où culmine l'essence du regard, le renouvellement de ce regard.

---

<sup>37</sup> Maulpoix, *cit.*, p. 15.

C'est au milieu des paysages que le poète évolue, que l'âme poétique prospère, s'enrichit, se fortifie. Dans une sorte de capharnaüm des paysages, toute la sensibilité poétique se déploie, au gré des souvenirs, l'âme et le paysage se superposent:

Il faudrait être plus sélectif; mais que voudrai-je revoir ?

Peut-être les jacinthes du Mont-Noir ou les violettes du Connecticut au printemps; les oranges astucieusement suspendues aux branches par mon père, dans un jardin du Midi; un cimetière en Suisse, croulant sous les roses; un autre sous la neige et parmi les bouleaux blancs et d'autres encore, dont je ne connais même pas l'emplacement, ce qui après tout n'importe pas. Les dunes, tant en Flandre que plus tard dans les îles-barrières de Virginie, avec le bruit de la mer qui dure depuis le commencement du monde; l'humble petite boîte à musique suisse, qui joue pianissimo une ariette de Haydn et que j'ai fait marcher au chevet de Grace, une heure avant sa mort, au moment où les contacts et les paroles ne l'atteignaient plus; ou encore les longues coulées de glaçons sur les rochers de Mount-Desert, le long desquels, en avril, l'eau trouve sa pente et rejaillit avec un bruit de source. Le cap Sounion, au couchant; Olympie, à midi; des paysans sur une route de Delphes, offrant pour rien à l'étrangère les sonnailles de leur mule; la messe de la Résurrection, dans un village d'Eubée, après une traversée nocturne, à pied, dans la montagne; une arrivée matinale à Ségeste, à cheval, par des sentiers alors déserts et pierreux et qui sentaient le thym. Une promenade à Versailles, par un après-midi sans soleil, ou ce jour, à Corbridge, dans le Northumberland, où couchée au milieu d'un champ de fouilles envahi par les herbes je me suis laissée passivement imprégner par la pluie, comme les ossements des morts romains. Des chats ramassés avec André Embiricos dans un village d'Anatolie; le «jeu de l'ange» dans la colline tyrolienne, sous des étoiles pleines de présages. Ou encore, plus proches, à peine assez décantés pour être déjà des souvenirs, la mer verte des Tropiques, çà et là souillée d'huile; un vol triangulaire de cygnes sauvages en route vers l'Arctique, le soleil levant de Pâques (qui ne savait pas qu'il était le soleil de

Pâques); vu cette année d'un éperon rocheux de Mount-Desert, avec en bas un lac encore à demi gelé, craquelé aux approches du printemps...<sup>38</sup>

Mais cet ensemble unique, mon expérience à moi, avec son ordre et ses hasards [...] un ciel de soufre au-dessus d'une mer de nuages, le hêtre pourpre, les nuits blanches de Leningrad, les cloches de la libération, une lune orange au-dessus du Pirée, un soleil rouge montant au-dessus du désert. Torcello, Rome, toutes ces choses dont j'ai parlé, d'autres dont je n'ai rien dit – nulle part cela ne ressuscitera.»<sup>39</sup>

Comme une sorte de rêverie infinie sur une littérature hodoporique (de l'adjectif grec *hodoiporikos* dérivant de *hodos*, route, *hodoiporia*, voyage), qui rime avec soporifique et magnifique, nous traversons nos paysages comme nous traversons les pages de nos récits intérieurs. Loin de la foule folle, nous recréons un monde nouveau à travers nos souvenirs anciens et les pages lues des écrivains:

Que resterait-il à l'écriture lyrique, si on l'amputait de ses paysages? Elle n'aurait plus pour espace que celui, cruel, d'une page blanche où tenter en catastrophe un ultime coup de dé! [...] Trois vertus primordiales s'attachent aux lieux lyriques: de structuration, d'intimité et d'ouverture. Elles correspondent à un triple souci du poète: organiser et interpréter le monde, y reconstruire le berceau de la subjectivité, et y ouvrir des perspectives

---

<sup>38</sup> Marguerite Yourcenar, *Les yeux ouverts. Entretiens avec Matthieu Galey*, Paris, le Centurion, 1980, «Livres de poche», pp. 311-312.

<sup>39</sup> Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, coll. Folio, 2<sup>ème</sup> volume, pp. 507-508.

autorisant son évasion. Cette ambition définit le champ d'action du lyrisme.<sup>40</sup>

Le poète fortifié par sa propre recherche (et par conséquent, le lecteur de poésie) tentera donc de survivre là où le paysage même sera détruit, car la force du lyrisme est de prêter à soi-même et aux autres une voyance qui comme un phénix renaît de ses cendres. De cette destruction, une lueur d'espoir, un horizon renouvelé, une élévation morale, une profondeur du regard pour un regard recommencé sont recréés.

N'y a-t-il pas aussi cette très belle phrase, relevée par Jean-Christophe Bailly, citant l'historienne britannique Frances A. Yates: «[...] contempler une primevère en compagnie d'un poète dans un monde que rien n'avait corrompu.»<sup>41</sup>?

Le poète est celui qui prête son regard aux aveugles, Virgile qui accompagne le Florentin Dante, Orphée soudain aveuglé par le regard interdit d'Eurydice, Héro aveuglée par l'obscurité de sa bougie éteinte qui fait disparaître Léandre, installé au fond de son cœur, tous recouvrent la vue au gré des poèmes pour une nouvelle existence dans un monde ancien refait, *transporteur* :

---

<sup>40</sup> Maulpoix, *cit.*, pp. 339-340.

<sup>41</sup> Bailly, *cit.*, p. 131.

[...] l'uomo in contemplazione, rappresentato dal poeta, non è soltanto lo spettatore e il beneficiario separato dell'universo, ma ne è anche componente ed elemento integrato; quando allora si contempla il mondo come totalità, il momento soggettivo – o anche: proiettivo – si rivela non eliminabile, non superabile; e questo significa che il mondo dello spettatore è definito proprio dalla parte che egli si vede recitare in esso. Il mondo è qualcosa che si può comprendre solo metaforicamente, dove però ognuno proiectionne il “proprío” modo su “il” mondo [...] un “Wunder-A,B,C! / Worin als Leser ich und auch als Letter steh!”<sup>42</sup>

Le paysage est poème de l'âme et le poète ne fait que transposer le poème de la nature dans la sienne. C'est bien d'une traduction qu'il s'agit, le poète traduit la grammaire du paysage, les sons et les signifiés, en un mot le poème du paysage, avec ses rythmes, ses rimes et ses parallélismes. Et nous citerons, encore une fois, des poètes; tout d'abord Novalis: «Si capisce benissimo perché infine ogni cosa diventa poesia. In fondo il mondo non diventa forse animo?»<sup>43</sup> et puis Jacques Audiberti:

Dans l'alternance ou dans la mêlée des longues et des brèves, des mots pleins et des mots vides, du temps divin et de l'horrible temps horaire, il fera passer les quantités et les soupirs du monde (la mer, les express de planètes, les forêts et ainsi de suite...). Ne calquera pas le monde à même le papier, ni

---

<sup>42</sup> Blumenberg, *cit.*, pp.186-187. Le vers: «Un abécédaire prodigieux! / Où je suis en même temps lecteur et lettre!» est de Barthold Heinrich Brockes.

<sup>43</sup> Novalis, *Fragment 1307, cit.*, p. 337. Il ne s'agit ni de *Seele* (féminin) ni de *Geist* (masculin, esprit), ni même de *Herz* (neutre), mais bien de *Gemüt* (neutre, également) qui en général est traduit par *animo* ou *cuore* en italien, *âme* ou *cœur* en français: «Es ist höchstbegreiflich, warum am Ende alles Poësie wird – wird nicht die Welt am Ende, Gemüt?». Nous remercions M. Enzo Cicero, professeur de philosophie à l'Université de Messine, pour ses conseils précieux concernant la langue allemande.

le démarquera, ni le photographiera. Il le fera positivement, comme s'il était, – lui, ce poète, ce follain volatil, ce fargue pétrificateur, ce queneau glossigène – le créateur.<sup>44</sup>

5. «...*Taisez-vous pâles violettes...*»

Ho visto qualche sua composizione:  
sono ignorante, e pur direi d'avelle  
lette tutte nel mezzo di Platone.

Sì ch'egli è nuovo Apollo e nuovo Apelle:  
tacete unquanco, pallide vïole,  
e liquidi cristalli e fere snelle:  
ei dice cose, e voi dite parole ...

J'ai vu quelques unes de ses compositions / je suis ignorant, et pourtant je  
dirais de les avoir / toutes lues dans Platon. / Parce qu'il est le nouveau  
Apollon et le nouveau Apelle / Taisez-vous donc pâles violettes / et cristaux  
liquides et bêtes sauvages agiles / Il dit les choses, vous ne dites que des  
mots...<sup>45</sup>

Voilà ce qu'écrit Francesco Berni dans un poème, à propos de la poésie de Michelangelo, en 1534. Ces vers, en forme de lettre envoyée au peintre Sebastiano del Piombo, ont été souvent le prétexte pour attaquer les imitateurs de Pétrarque mais, en réalité, même Michel-Ange s'étant, lui aussi, inspiré du poète d'Arezzo, comme le remarque Ambra Moroncini il y a autre chose dans ce

---

<sup>44</sup> Jacques Audiberti, *La nouvelle origine* (1942), Paris, Gallimard, 1981, p. 292. Cf. également Jean Rousselot, *Panorama critique des nouveaux poètes français*, Paris, Seghers, 1959, pp. 138-139.

<sup>45</sup> Notre traduction.

poème: «(...) vi si può scorgere una definizione delle qualità poetiche di Michelangelo: l'aver fondato la sua lirica su «cose» capaci di sostituire alle vuote parole degli imitatori di Petrarca una realtà amorosa e spirituale vissuta con sensibilità religiosa.»<sup>46</sup>.

Cette sensibilité religieuse est liée au sacré, mais ce sacré n'a rien à voir – ou si peu – avec les Eglises officielles de la religion, il les dépasse. Pour Moroncini, il s'agit peut-être là – cette position élogieuse de Berni – simplement d'un soutien très discret aux nouvelles positions dues à la Réforme que le peintre et Berni appréciaient. Une plus grande liberté, surtout: «(...) nella lirica di Michelangelo potrebbero plausibilmente riferirsi anche ai grandi temi teologici della libertà e del peccato [...]»<sup>47</sup>.

Bien sûr, l'on pourrait rétorquer au dire bernien ce que le synonymiste Roubaud écrira, au XVIII<sup>e</sup> siècle: «Il y a le mot et la chose: la chose passe et le mot reste»<sup>48</sup>. Ou bien paraphraser Francis Ponge et prendre résolument le parti des choses, évitant d'aller, licencieusement, du côté de l'abbé Latteignant: «[...] Mais c'est la chose avec le mot / Et c'est le mot avec la chose; / Autrement, la

---

<sup>46</sup> Ambra Moroncini, *Le rime spirituali di Michelangelo e gli affreschi della cappella Paolina: Cangiar sorte per sol poter divino*, in “Chroniques italiennes”, web 23 (2/2012), pp. 1-17. Cf. aussi à ce propos: Antonio Corsaro, *Francesco Berni e la cultura del primo Cinquecento*, “Nuovo rinascimento”, <http://www.meri.unifi.it/n-rinasc/pub/homepage.htm>.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Pierre-André Joseph Roubaud, *Nouveaux synonymes français*, Tome 3, Paris, 1796, p. 534.

chose et le mot / A mes yeux seraient peu de chose [...]»<sup>49</sup>. Tout cela risque de nous éloigner de notre thème sans trouver le juste côté de la balance, quoique, au bout du chemin qui sent la noisette, il y ait toujours le désir, le souvenir, le paysage de nos amours anciennes, de nos cartes postales écrites et non envoyées.

Car après tout, au fond des mots, il y a les choses: «Notre langue retrouve au fond des choses une parole qui les a faites.»<sup>50</sup> écrivait Merleau-Ponty et il ajoutait un peu plus loin: «Quand quelqu'un, – auteur ou ami – a su s'exprimer, les signes sont aussitôt oubliés, seul demeure le sens, et la perfection du langage est bien de passer inaperçue.»<sup>51</sup>. Comme les paysages de notre enfance, – *voix d'amis* – ancrés dans notre mémoire, sans qu'on ait besoin que quelqu'un vienne nous les raconter, nous les connaissons parfaitement et chaque pensée que ceux-ci nous ont inspirés. Bien sûr, le risque de la déception est présent, c'est le Narrateur qui découvre la Vivonne, misérable ru sans grande beauté<sup>52</sup>. Et pourtant Gaston Bachelard nous rappelle que: «Habiter oniriquement la maison

---

<sup>49</sup> Gabriel-Charles, abbé de Lattaignant (parfois écrit L'Attaignant), (1697 ?-1779), *Le mot et la chose*.

<sup>50</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 9.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>52</sup> «J'étais désolé de voir combien peu je revivais mes années d'autrefois. Je trouvai la Vivonne mince et laide au bord du chemin de halage. Non pas que je relevasse d'inexactitudes matérielles bien grandes dans ce que je me rappelais. Mais, séparé des lieux qu'il m'arrivait de retraverser par toute une vie différente, il n'y avait pas entre eux et moi cette contiguïté d'où naît, avant même qu'on s'en soit aperçu, l'immédiate, délicieuse et totale déflagration du souvenir.»; Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1954, p. 6.

natale, c'est plus que l'habiter par le souvenir, c'est vivre dans la maison disparue comme nous y avons rêvé.»<sup>53</sup> L'enfance trahie, en quelque sorte, comme les mots qui ne suivent pas l'acte. Probablement, ce que Berni voulait signifier c'était que l'artiste génial, poète de surcroît, tout à la fois lui aussi dans l'air du temps pétrarquiste, savait, par sa sensibilité et son génie, aller au-delà des mots. Transpercer du regard la chose en profondeur, le lieu, le paysage. L'objet. L'être. Et les pauvres «pâles violettes» ne représenteraient que l'attirail du poète pleurnichard, celui que les anthologies de toutes les époques ont reproduit pour des écoliers consciencieux mais distraits afin qu'ils assimilent d'une façon subliminale ce cliché dérisoire bien précis: la poésie, ce n'est pas sérieux, voyons... C'est ce que remarque aussi Jean Tardieu: «[...] bien que nos ennemis (et ils sont encore trop nombreux) croient dur comme fer qu'un poète est un «rêveur», c'est-à-dire un pourfendeur de fumées, bref un esprit faible, ignorant et inutile.»<sup>54</sup> C'est aussi, d'une certaine façon, ce que Rimbaud dira à Delahaye, son ami: «Je ne m'occupe plus de ça.»<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Bachelard, 1957, *cit.*, p. 34.

<sup>54</sup> Jean Tardieu, *On vient chercher monsieur Jean, Œuvres*, Paris, Gallimard, 2003, p. 1418.

<sup>55</sup> «Le soir après dîner, je me risquai à lui demander s'il pensait toujours... à la littérature. Il eut alors, en secouant la tête, un petit rire mi-amusé, mi-agacé, comme si je lui eusse dit: «Est-ce que tu joues encore au cerceau?» et répondit simplement: «Je ne m'occupe plus de ça». Il y avait dans le ton qui accentua le méprisant monosyllabe et la façon dont Rimbaud me regardait à ce moment, – avec je ne sais quoi d'impatiemment ironique qui sous entendait: «j'aime à supposer que tu comprends et que je n'ai pas besoin d'insister davantage.»; Ernest Delahaye cité par Jean-Jacques Lefrère, *Arthur Rimbaud*, Paris, Fayard, 2001, p. 773.

Quant aux pâles violettes, ce sont également celles qui naissent dans les paysages ravagés et abandonnés par l'incurie des hommes.

Au-delà des mots et des choses il y a les sons. L'idée de la représentation par les sons. Si nous disons crépuscule, le mot magique nous entraîne absolument vers l'obscurité. Si nous disons mélancolie, le sourire triste s'installe sur nos souvenirs, si nous disons nostalgie, le goût de quelque chose nous revient dans les sonorités. Que la fricative finale devienne en russe occlusive nous laisse toujours un peu perplexe, c'est la magie de sons, il faut s'y habituer. *Nostalghia* (Ностальгия) [nɔstalgia] n'a pas le même son pour un Français ou un Italien que pour un Russe, toutefois le sentiment est presque le même ; ainsi *saudade* où le *d* final, en brésilien, doit être prononcé comme une affriquée, ne change en rien la prononciation portugaise, la beauté de ce mot nous entraîne dans la rêverie, et même la finale de *Sehnsucht*<sup>56</sup> à l'apparence dure, réussit à nous élever, à nous transporter au loin.

Et du son à la traduction, il n'y a qu'un pont à traverser.

## 6. *De la traduction, pour jouer à l'apprenti so(u)rcier*

---

<sup>56</sup> [ze:n,zoʏt]; [saudade].

**«Si les erreurs et les fautes ressortent bien de la “défaillance” propre à toute traduction, ils ne renvoient à aucune faute que l’on puisse pointer et condamner. Elle signale plutôt une finitude du traduire qu’il faut accepter comme telle.»**

**Antoine Berman<sup>57</sup>**

“La lettre tue et l’esprit vivifie”<sup>58</sup>, écrivait Rivarol, reprenant Paul et Augustin et d’une certaine façon, Cicéron et Jérôme<sup>59</sup>.

La question malicieuse qu’il faudrait se poser est de quelle lettre s’agit-il? quelle est cette lettre non dite, c’est-à-dire tue? C’est bien la lettre, par antonomase de la traduction. La lettre disparue, l’esprit volage, plutôt, reconstruit un parcours de disparitions. Absence et manque. Dans toute

---

<sup>57</sup> Antoine Berman, *Jacques Amyot, traducteur français. Essai sur les origines de la traduction en France*, Paris, Belin, 2012, p. 266.

<sup>58</sup> «J’avoue donc que toutes les fois que le mot à mot n’offrait qu’une sottise ou une image dégoûtante, j’ai pris le parti de dissimuler; mais c’était pour me coller plus étroitement au Dante même que je m’écartais de son texte: la lettre tue, l’esprit vivifie. Tantôt je n’ai rendu que l’intention du poète, et laissé là son expression: tantôt j’ai généralisé le mot, et tantôt j’en ai restreint le sens; ne pouvant offrir une image en face, je l’ai montrée par son profil ou son revers: enfin il n’est point d’artifice dont je ne me sois pas avisé dans cette traduction, que je regarde comme une forte étude faite d’après un grand poète. C’est ainsi que les jeunes peintres font leurs cartons d’après les maîtres.»; Antoine de Rivarol, *De la vie et des poèmes de Dante, Notes au Vingtième chant de l’Enfer, Œuvres complètes* de Rivarol, tome III, 1808, pp. 164-165.

<sup>59</sup> Cf. Sur la traduction, entre autres: Michel Ballard, *De Cicéron à Benjamin, Traducteurs, traductions, réflexions*, Presses universitaires de Lille, 1992; François Ost, *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*, Paris, Fayard, 2009; Antonio Prete, *All’ombra dell’altra lingua. Per una poetica della traduzione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011; Fabio Scotto, *Il senso del suono, traduzione poetica e ritmo*, Roma, Donzelli, 2013.

traduction il y a un rapport charnel, écrivait Gesualdo Bufalino<sup>60</sup> et Antoine Berman parle à son tour de ce désir, de cette séduction. Tra-duction, sé-duction. «La vérité de la traduction est dans la plénitude de l'amour»<sup>61</sup>, écrivait-il. Perec dans son lipogramme le plus célèbre cachait le *e*, mais cette autre lettre tue? s'agit-il bien d'une lettre de l'alphabet? ne pourrait-ce être plutôt une lettre, une missive, une épître? Certes la lettre de rupture tue l'amant? ô polysémie infinie!..

L'on voit bien, ici, qu'aucune lettre ne peut tuer, respecter un texte c'est l'aimer. Il ne s'agit donc pas de mort, mais d'amour. Entre les deux langues, bien sûr, il y a confusion de signifiants *l'amor* et *la mort*, qu'à cela ne tienne, on ne peut que se laisser embrigader dans une série de malentendus qui permettent, eux, à l'esprit de se vivifier. Déjà Mallarmé avait joué sur l'ambiguïté du signifiant. Traduire est donc signe d'ambiguïté et non de clarté. Un choix est toujours ambigu, cela va de soi. Quels sont les motifs qui me poussent à choisir ceci ou cela?

Et puis, après avoir lu Berman, qui reste un maître à penser de la traduction, peut-être le plus stimulant, nous avons relevé toutes ces métaphores sur la traduction: la traduction comme le revers d'une tapisserie, comme un manteau

---

<sup>60</sup> «Fra traduttore ed autore il rapporto che s'intreccia (insidie, invidie, ripicche, lusinghe) adombra una sfida carnale»; Gesualdo Bufalino, *Il malpensante, Opere 1981-1988*, Milano, Bompiani, 1992, 2001, p. 1085.

<sup>61</sup> Berman, cit., p. 245.

royal aux larges plis, la traduction qui ouvre les fenêtres, qui donne accès aux trésors, le traducteur comme un navigateur, comme un serf qui travaille pour le vin du propriétaire, la pâle image de la copie, les fausses monnaies, «l'image d'un corps, l'ombre d'une substance» (John Florio). Traducteur et traduction sont passés au crible, du positif au négatif à travers comparaisons et métaphores. C'est ce que remarque Berman, avec un nombre supérieur d'images négatives<sup>62</sup>.

En tournant les pages, citant un traducteur du seizième, Charles Fontaine, revoici l'âme: une bonne traduction doit avoir une robe (les mots de l'auteur), un corps (le sens), une âme (douceur et élégance)<sup>63</sup>. Synonymie parfaite: âme, douceur, élégance, anachronique s'il en est, dans cet univers amphétaminique.

La traduction n'est que le fragment d'un paysage, celui de l'âme plus particulièrement, celui qui nous entraîne ailleurs et nous pousse à revenir vers cet intérieur riche et reposant: «Ce qui est fragmentaire est achevé et inachevé. Inachevée, toute traduction l'est par essence, puisqu'elle n'est jamais la traduction définitive.»<sup>64</sup>.

Et quoi qu'on dise sur l'impossibilité de traduire le poème, pour autant que les langues ne se superposent pas et que des bribes entières de poésie disparaissent

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 96-121.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 168.

d'une langue à l'autre, englouties dans les marais des brouillons, le poème est par son essence même traduisible, puisque lui-même ne fait que traduire l'impossible:

Comme une bouteille à la mer, j'étais alors lancé dans un univers à la fois étincelant et obscur où l'immanent est confondu avec le transcendant, où nous sommes à la fois ici et ailleurs et où tout est possible, même l'impossible.<sup>65</sup>

Pour Jean Tardieu, c'est cela l'essence de la poésie, cet univers «étincelant et obscur»; de même la traduction poétique est un clair obscur, baroque par ses brouillons et ses tentatives, mais limpide par sa métamorphose finale. Les voiles enlevés dévoilent toute la beauté du poème, comme l'aube de Rimbaud, qu'il s'agisse d'une traduction faussée par les impossibles diktat des langues ou par des trahisons plus ou moins conscientes et narcissiques, ce qu'il reste du poème traduit est le lien qui se crée d'une langue à l'autre, d'un poète inconnu à un nouveau lecteur. «Traduire, ce fut dès lors apprendre à écouter entre les lignes le silence des sources souterraines au pays intérieur d'un peuple.»<sup>66</sup> a écrit Mireille Gansel dans son magnifique ouvrage sur la traduction et sur les sentiments du traducteur: «En ces temps de solitude et de solidarité, la traduction comme une

---

<sup>65</sup> Tardieu, *cit.*, p. 1414.

<sup>66</sup> Mireille Gansel, *Traduire comme transhumer*, Rennes, Calligrammes, 2012, p. 52.

main tendue entre des rives sans pont.»<sup>67</sup> Mais aussi: «[...] de ces chemins transhumants de la traduction, ce lent et patient passage, toutes frontières abolies, d'un pays à l'autre, d'une culture à une autre, d'une langue à une autre.»<sup>68</sup>.

La traduction est bien un état de l'âme, un paysage parfois sans couleurs, parfois trop ensoleillé, mais il s'agit presque toujours d'une communion d'êtres qui se rencontrent, comme le *je* et le *vous* de nos poètes à l'encontre d'une âme choisie. Le passage que l'on effectue, d'une langue à l'autre, trace un nouveau paysage, ce qui *est* à ce qui *sera*, ou ce qui *était* à ce qui *serait*, mais toujours dans les chemins du respect. C'est bien ce que connote le verbe *être* et son équivalent substantivé. Nous sommes nos propres paysages.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 68.

**Gianfranco Cordi**

**LA DISEGUAGLIANZA RAPPRESENTA IN SÉ  
UN RISCHIO PER LA SOCIETÀ NEL SUO INSIEME?**

ABSTRACT. Il saggio indaga il rapporto intercorrente tra le diseguaglianze sociali e la rispettiva ricaduta culturale che esse recano con sé. Passando attraverso le figure del «cenobio» e delle rappresentazioni della «società liquida» di Bauman, Cordi introduce un discorso che conduce verso una nuova considerazione della «povertà». Facendo leva anche su alcuni versi di Francesco Petrarca, l'autore sostiene la tesi che la povertà è un fatto filosofico, ovvero che contiene in sé qualcosa di positivo, una sicurezza, qualcosa che, evidentemente, la ricchezza non ha. Non si tratta tanto di annullare tutte le ricadute pratiche e materiale degli stati di indigenza a mere parvenze o apparenze, quanto piuttosto di considerare la povertà come qualcosa di relativo a fatti culturali, a fattori ambientali e di contesto. La disparità economica permane (e dà anche il tono e la definizione della stessa povertà) ma l'elemento più determinante è adesso la considerazione meramente ideale, semantica, linguistica, formale. La povertà è vista da Cordi, infatti, come uno stato di indigenza – all'interno delle discriminanti sociali che formano il reticolato della collettività – da interpretare non in termini strettamente economici, ma soprattutto culturali. In qualche misura, si sostiene in questo saggio che la povertà non è semplicemente un fatto economico. Essa non si risolve interamente nella minore distribuzione del reddito per alcune fasce sociali. Piuttosto essa si configura come qualcosa che contiene direttrici emancipative e speculative. In sé, la povertà non è povertà – nemmeno automaticamente economica. È un fatto della mente; è un progetto; va interpretata con categorie anche filosofiche e non solo monetarie. Va vista come un oggetto di studio ontologico.

Diseguaglianza implica disparità. Ovvero: qualcosa sta «sopra» e qualcosa sta «sotto» (rispetto a qualcos'altro che è uguale per entrambi i primi elementi). Dire che qualcosa sta «sopra» e che qualcosa sta «sotto» è più perentorio del semplice parlare di «diversità». In questo caso siamo di fronte a una vera e propria «differenza». I due termini del discorso, infatti, sono fra loro eterogenei, pur essendo entrambi accomunati dalla medesima discendenza e dipendenza dall'unica linea orizzontale che ne ha deciso, appunto, la rispettiva «differenza». Se ciò che sta «sopra» viene chiamato «ricchezza» e ciò che sta sotto viene chiamato «povertà», ci accorgiamo subito che la linea divisoria assume la connotazione della matrice «economica», nel senso che, rispetto a un certo livello di reddito, «qualcosa» è apparentabile alla «ricchezza», e rispetto allo stesso livello di reddito, qualcosa è avvicicabile alla

«povertà». La disparità adesso si colorisce di connotati che possiamo ben riconoscere. E la «povertà», da semplice fatto economico, diventa anche un problema di minaccia all'ordine pubblico, rischio per la salute fisica e mentale dell'intera popolazione, questione aperta relativamente alle dispute sulla qualità della vita di tutti i giorni, seria preoccupazione riguardo alla tematica afferente al grado di partecipazione politica dei cittadini e infine diatriba pesante e incandescente in correlazione al tema della solidità dei rapporti che uniscono coloro che sono parte della società. In definitiva, la diseguaglianza rappresenta un concreto pericolo rosso per tutta una serie di elementi fondanti del benessere collettivo di un dato consorzio di uomini. In generale, l'unico parametro (la «linea divisoria») che viene preso in considerazione per misurare il benessere di una certa società è il reddito medio o il tasso medio di ricchezza dei suoi componenti. La disparità allora si manifesta in tutta la sua rilevanza fatta di numeri, cifre, ordini di grandezza, quantità esattamente perimetrabili. Insomma, a questo livello, sembrerebbe tutta una questione di «più» e di «meno». Ma abbiamo visto che la «povertà» è anche altre cose. Siamo di fronte a una diseguaglianza. E questa diseguaglianza genera dei problemi. Pur nascendo da fenomeni di natura economica, la disuguaglianza, perciò, produce conseguenze di ordine etico, morale, politico, istituzionale e anche di polizia, legge e diritto. Da San Francesco in poi, il cenobio è il luogo fisico in cui i monaci fanno vita in comune e sono sottoposti alla medesima regola. E questa regola è appunto la povertà. La loro vita diventa la regola; la regola della povertà diventa la loro vita. Essi si sciolgono

interamente nella propria povertà. In questo senso si potrebbe individuare nella «povertà» una diretta terminazione della figura del «cenobio». Da una parte, allora, avremo la «ricchezza» e dall'altra il «cenobio», cioè, da un lato, un fatto di natura economica e, dall'altro, una determinazione spaziale. Le due entità, come si vede, non sono equiparabili. Occorre condurre l'economia dentro un luogo, oppure riportare il cenobio alla sua origine economica. Scegliamo di ridurre l'economia a un luogo preciso, ovvero di non considerare la «ricchezza» nella sua connotazione meramente economica ma di situarla esattamente in un posto. Dove risiede, dunque, la ricchezza? Essa è disseminata. Non ha un «cenobio» preciso che la possa contenere. Abbiamo così raggiunto un altro gradino della nostra equazione: disseminazione vs cenobio, sparpagliare e diffondere contro la vita regolata, abitudinaria e ordinata dei monaci francescani. Ecco che subito, se osservata da questo punto di vista, tutta la «differenza» che cercavamo salta agli occhi. La ricchezza può essere in tutti i luoghi; la povertà in uno solo. Ma la ricchezza *non* è in tutti i luoghi; mentre la povertà continua a rimanere nel cenobio. Dunque, da una parte abbiamo una *possibilità* e dall'altra una *concreta permanenza* in un sito, cioè da un lato l'insicurezza e dall'altro la sicurezza. Ci accorgiamo adesso che la «ricchezza» che ci appariva a prima vista sicura è invece altamente aleatoria; mentre la «povertà» che ci sarebbe potuta sembrare uno stato di transitorietà e di perpetua agitazione (dettata dalla precarietà) diventa adesso un porto sicuro su cui poter contare. Vogliamo forse sostenere che la ricchezza è insicura e che la povertà,

comunque, è un fatto su cui poter contare? Sembrerebbe un risultato alquanto ironico. Evidentemente qui è in gioco dell'altro. La ricchezza contiene in sé un elemento di probabilità, di evanescenza. La povertà contiene in sé un elemento di sicurezza. Ritorniamo alla nostra diseguaglianza che voleva dire disparità. La disparità in questione adesso non è più quella tra chi sta «sopra» e chi sta «sotto». Piuttosto essa è diventata la disparità tra chi è «insicuro» e chi è «sicuro». Ma rispetto a che cosa? La direttrice che tagliava in due i distinti oggetti di analisi era pur sempre il fattore economico. Dunque: chi sta «sopra» è insicuro e chi sta «sotto» è sicuro. Certo, ma si potrebbe dire: chi sta «sopra» sarà pure insicuro, ma è pur sempre ricco! E si potrebbe anche aggiungere: sarà pure sicurissimo chi sta «sotto», ma costui è pur sempre poverissimo! Evidentemente però il dato economico non esaurisce del tutto le caratteristiche di una società. E, sempre evidentemente, tutta questa spaziatura che mette in risalto le disparità la si è ottenuta *solo facendo leva sull'aspetto economico*. Cos'è la povertà, perciò, a questo punto? *È uno stato di sicurezza della propria condizione all'interno della quale si possiede meno reddito rispetto ad un'altra fetta della popolazione che ne possiede di più*. Ma la povertà è prima di tutto uno stato di indigenza, ovvero uno stato che (in maniera assoluta o relativa) include oltre che aspetti materiali anche dimensioni non materiali e intergenerazionali. Indigenza è pur sempre mancanza di cose necessarie. Dunque, esistono determinati beni che sono «necessari» alla sopravvivenza umana. Quando viene meno uno di questi beni si comincia a parlare di «povertà». Esistono perciò delle cose necessarie, ma il povero

non ha abbastanza denaro per poterle acquistare. Per questo la disuguaglianza e la disparità che essa comporta assumono sempre il sapore, quando se ne parla, di un fatto ripugnante e aberrante. Infatti, sono in ballo «cose necessarie» e al povero *mancano* delle cose necessarie, anche se egli è *sicuro* nella propria condizione! Essa non potrà infatti mai peggiorare. Essa è già quello che può essere: condizione di povertà! E sempre per questo, il povero non ha *possibilità* (come il ricco) davanti; più che altro possiede *dinièghi*. In questo specifico senso, la povertà non reca con sé la paura. Mentre la ricchezza non conduce alla speranza. Dunque il fattore determinante che stabilisce l'esatta discriminazione tra «ricchezza» e «povertà» è, infine, il tempo. Infatti, il povero non ha paura del tempo che trascorre perché non potrà certamente perdere la propria condizione. Mentre il ricco non ha speranza riguardo al tempo futuro perché egli ha solo una possibilità davanti alla propria prospettiva, non una certezza. Ovvero: il ricco il suo punto finale *non l'ha raggiunto*, diversamente dal povero che si trova confinato già al grado zero. Moralmente – come rispetto al progetto cenobitico il monaco – il povero santifica la propria vita attraverso il tempo: e il ricco, sempre moralmente, danneggia la propria esistenza attraverso il tempo. Ma questo, ancora una volta, non scioglie tutti i nodi. Economicamente, infatti, il povero è povero e il ricco è ricco. Esiste una disparità, non si può negarlo. Ma l'economia, lo si è detto, non esaurisce completamente il gioco di tutte le componenti di una società. Moralmente, il povero se la passa meglio (lo si è visto). E politicamente? La risposta a questa domanda è ovvia: i governanti devono mettere a punto delle contromisure

per arginare la povertà. E per quanto riguarda la sicurezza? Occorre reprimere e punire chi viola le leggi. Insomma è tutto chiaro, o quasi. Qual è il senso complessivo della povertà a questo punto? Dalla somma esatta di tutte le direttrici che formano una società viene fuori un quadro d'insieme abbastanza inedito. *Il senso della povertà è quello di una regola che diventa purezza.* Il povero, infatti, a causa della propria condizione, diviene qualcosa di positivo. Proprio: *a causa della sua condizione.* La povertà è la perfezione. È l'adamantino brillare della verità. Nel Sonetto n. 7 del suo «Canzoniere», Francesco Petrarca scrive: «Povera e nuda vai, Filosofia / dice la turba al vil compagno intesa. / Pochi compagni avrai per l'altra via / tanto ti prego più, gentile spirto, / non lassar la magnanima tua impresa». Ecco, appunto: la Filosofia oltre che nuda è «povera». E l'adamantino brillare della verità ci conduce a una povertà particolare. La povertà non è un fatto economico: *è un fatto filosofico.*

**Natalia Dziuman**

**PRONOUN EXPRESSION OF INSTRUMENTAL SYNTAXEMES  
IN MODERN UKRAINIAN**

**ABSTRACT.** The article is devoted to the complex description of the semantic-syntactic and structural organization of the sentences with instrumental syntaxemes expressed by pronouns. The ability of the predicate to have a certain number of open positions should be fulfilled by other dependant words: the agent (subject), the object, the instrument (with the help of which the action was carried out), the addressee (to whom the action was directed) and the location (the starting point and the place of destination).

In modern Ukrainian grammar the problem of semantic category of instrumentality (instrumental syntaxeme) is investigated by I.R. Vychovanets, K.H. Horodenska, A.P. Zagnitko, M.Y. Pliushch, M.V. Mirchenko, T.Y. Masytska, K.O. Bezpoyasko, O.H. Mezhov.

We single out semantic varieties of instrumental syntaxemes and rank them according to the semantic types of predicates. Pronouns indirectly indicate the instruments and means relating to a particular situation, also pronouns do not contain specific names of objects and point to certain objects in a particular situation.

We describe and rank central (non-prepositional instrumental case) and peripheral case (prepositional case and prepositional accusative case) of expressing the instrument.

The research of instrumental syntaxemes in modern literary Ukrainian is based on materials of texts of different styles in connection with the semantic and valency types of predicates.

**Наталія Дзюман**

**ЗАЙМЕННИКОВЕ ВИРАЖЕННЯ ІНСТРУМЕНТАЛЬНИХ  
СИНТАКСЕМ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ МОВІ**

Інструментальна синтаксема є одним із компонентів семантико-синтаксичної структури речення. Будучи обов'язковим / додатковим поширювачем предикатної основи, інструментальна синтаксема формує типи семантично елементарних простих речень.

У сучасній українській граматиці проблеми семантичної категорії інструментальності (інструментальної синтаксеми) досліджували

І.Р. Вихованець, К.Г. Городенська, А.П. Загнітко, М.Я. Плющ,

М.В. Мірченко, Т.Є. Масицька, К.О. Безпояско, О.Г. Межов, проте бракує праць, присвячених суто семантичній диференціації інструментальної синтаксеми.

У системі поняттєвих величин, об'єднаних за ознакою субстанціальності, інструменталь розглядається як специфічний тип денотативного значення, зумовленого ситуацією (Філлмор, 517). К.О. Безпояско на власне семантичному рівні кваліфікує його як «обов'язковий предметний компонент дії, виконаної суб'єктом» (Безпояско, 1991, 43). На семантико-синтаксичному рівні основною ознакою функції інструменталія є обов'язкова динамічність дії, а саме дієслово визначалося як дія-процес (Чейф, 176). Семантичні варіанти інструментальності диференційовані сукупністю закріплених за ними предикатів дії, особливостями іменникової лексеми на позначення знарядь і засобів дії, трансформаційними можливостями реченнєвих конструкцій (Вихованець, 1992, 127). Інструментальна функція у мовному контексті дає додаткових відтінків змісту висловлювання і уточнює, деталізує дієслово «передає номінацію предиката із семою конкретної фізичної дії, виконаної над конкретним об'єктом за участю інструмента» (Безпояско, 1993, 43).

У сукупності іменникових синтаксем інструментальна посідає периферійне місце і характеризується низкою диференційний семантико-

синтаксичних ознак, серед яких субстанціальність (предметність), валентна пов'язаність із предикатом дії та пасивність.

Інструментальна синтаксема, що вказує на різні інструменти, знаряддя чи засоби, залежно від семантики дієслова має факультативний / облігаторний характер. Крім того, у значенні деяких предикатів уже закладена назва інструмента, за допомогою якого відбувається дія (*копати, свердлити, молоти, клеїти, фарбувати, шити, писати* тощо).

Інструментальна синтаксема членується на два семантичні різновиди – знаряддя дії та засобу дії. Деякі мовознавці виділяють ще функцію допоміжного матеріалу (Безпояско, 1993, 36-40; Слинко, 150-163; Тимченко, 33-51). Проте І.Р. Вихованець зауважує, що його «не варто вирізняти як окреме значення в загальнішому інструментальному значенні нарівні зі значенням знаряддя й засобу, оскільки воно не становить самостійної одиниці, а є перехідним явищем між інструментальністю та об'єктністю» (Вихованець, 2004, 75).

Основним морфологічним варіантом інструментальної синтаксеми є орудний безприйменниковий відмінок, з яким «пов'язана первинна, закріплена за ним у граматичній системі сучасної української мови і нерегульована іншою вихідною синтаксемною одиницею периферійність. Орудний відмінок створює ядро відмінкової периферійності» (Вихованець, 1992, 127). Периферійність орудного в інструментальній функції

зумовлюється його невходженням у центральні суб'єктно-об'єктні позиції речення й обмеженням лексичного наповнення. Він супроводжує основні синтаксемні компоненти речення, які б вказували, за допомогою чого реалізується дія.

Інструментальність – один із найдавніших семантичних значень орудного відмінка. З цим значенням генетично пов'язано і багато інших значень, які виникли пізніше, – орудний способу дії, об'єкта, орудний перетворення, предикативний та інші (Плющ, 1983, 180).

Інструментальна синтаксема, виражена займенниковими лексемами, має невеликий діапазон їх вибору. Частіш за все трапляються розряди особових займенників в орудному відмінку на позначення предмета, про який ішлося раніше (*ним, нею, ними*) або неозначених (*абичим, чим-небудь, казна-чим, будь-чим, чимось*). У поодиноких випадках синтаксема інструментальності виражена займенниками з ототожнювальним значенням: *цим самим, тим самим, тим же, цим же*. Напр.: *А щоб **чим-небудь** хоч трохи одводити душу, обзавівся якоюсь повійницею та й гуляв іноді з нею; Йому хочеться і собі що-небудь сказати, **чим-небудь** дівчат посмішити...* (Панас Мирний); ***Чимось** ти мене причарувала, **Чимось** ти мене приворожила, А коли у небо ми злетіли - Світлим сонцем ніжно обійняла. **Чимось** ти мене приворожила (Є.Грисевич); Та ми, Василію Івановичу, читаємо так собі, з нудьги, - виправдувались люди, - **аби чим** час загаяти*

(С.Васильченко); **Чим** я її (тугу) розведу? (В.Стус); Дивиться **ними** (очима) – як з туману (Григор Тютюнник); Існує і зворотна залежність: чим повніше засвоюються багатства мови, чим вільніше дитина користується **ними**, тим успішніше формуються знання і відбувається її розвиток (З журналу); Я, скажу Вам, сам, було, грішив: коли розкладка клавіатури "стояла" на російській – писав **нею** (З газети).

За обсягом лексичних значень найчисленнішою є варіантна функція знаряддя дії, формування якої відбувається при дієсловах із семою активної фізичної дії, що виконана інструментом над конкретним реальним об'єктом. Центр лексичного наповнення становлять іменники, що називають предмети – знаряддя праці, призначені для виконання фізичної дії (*ніж, ножиці, молоток, коса, сокира, лопата, граблі, долото, ручка, пензель, олівець, свердло, товкач, тертка, голка, серп, сапа, щітка, віник*). Напр.: *А лопатка буде в тебе на поясі твоїм; і станеться, коли ти сидітимеш назовні, то будеш копати **нею**, і знову закриєш свою нечистість (Біблія); А наш вождь замість хату **ним** підмітати, закомандував засіяти цим китайським одороблом найкращі українські чорноземи (Валерій та Наталя Лапікура); Поет насправді теж художник. У нього фарби — то слова. Та малювати **ними** можна, Якщо фантазія жива (З журналу)*. Інструментальні синтаксеми, виражені займенниковими лексемами, лише вказують на дані

предмети, про які йшлося раніше, з метою уникнення називання знаряддя, його невизначеності тощо.

«При перехідному дієслові словоформою орудного позначається найдалший об'єкт (чим уможлиблюється дія), при неперехідному – знаряддя або засіб, за допомогою якого здійснюється дія. І в тому і в другому випадку зв'язок орудного інструментального з дієсловом слабкий, пор.: *забивати цвях* – *забивати цвях молотком*» (Плющ, 1986, 67).

У сучасній українській мові орудний знаряддя і засобу дії поєднується з дієсловами перехідними, входячи в неоднакові синтаксичні структури речення. Відмінність між орудним знаряддя і орудним засобу дії при перехідних дієсловах чітко виявляється за допомогою трансформації конструкцій. Перехідне дієслово здатне виражати дію, активно здійснювану суб'єктом за допомогою певного знаряддя. Напр.: *Спиною, ліктями, і горловим голосом вона відштовхувала людей (М.Стельмах)*. Семантична домінанта засобу дії підтверджується можливістю трансформації конструкцій із заміною форми орудного відмінка на форму називного: *І щось, немов крилаті серафими, Несе її - і чую я їх лет (І.Франко)*. О.К. Безпояско дещо по-іншому пояснює різницю між функціями знаряддя дії та інструментального об'єкта: «для об'єктно-інструментальних відношень це зона порубіжної, перехідної семантики периферійних категоріальних одиниць, де переплітаються функції об'єкта й інструментала. Індикатором

об'єктного значення для такого типу синтаксичних конструкцій є паралельна орудному форма знахідного відмінка із семою повного охоплення предмета дією, напр.: *водити указкою і водити указку* (Безпояско, 1991, 45) – *водити нею і водити її*.

Отже, валентність дієслова передбачає побудову синтаксичної конструкції з лівобічною суб'єктною синтаксею, об'єктною зі значенням предмета, на який спрямована дія, та інструментальною синтаксею. Структура семантично елементарного простого речення може мати відкриті позиції ще й для адресатної та локативної синтаксеми. Такі структури речень сформовані тривалентними та чотиривалентними предикатами, які позначають: 1) покриття одного об'єкта іншим та цілісне покриття об'єкта (*покрити, білити, вимастити, закапати, залити, крити, обліпити, обклеїти, обгорнути, розмалювати, змастити, вкрити, штрихувати, бинтувати, загортати, кутати, обвивати, обв'язувати, обмотувати, обплітати, пеленати, перевивати, перев'язувати, укутувати*); 2) вилучення об'єкта певним знаряддям (*різати, корчувати, косити, мити, витирати*); 3) нанесення удару (*бити, ударяти, колоти, стукати*); 4) зміна об'єкта певним засобом (*чистити, замити, ополоснути, прополоти, умивати, чистити*); 5) перетворення та обробку об'єкта певним знаряддям (*копати, рити, розгрібати, розривати, розкопати, обробляти, боронувати, волочити, гріти, пресувати*); 6) пошкодження предмета певним знаряддям (*зіпсувати,*

виколати, витоптати, зіпсувати, ламати, підрубати, прогризти, проколоти, прокусити, проламати, протерти, проточити, роздавити, розтоптати, зруйнувати) 7) графічну передачу інформації (писати, малювати, графити); 8) сприйняття об'єкта – зорового, слухового, нюхового, тактильного (бачити, дивитися, розглядати, спостерігати, слухати, підслухувати, чути, вдихати, нюхати, обнюхувати, мацати, торкатися); 9) фізіологічна потреба організму (їсти, куштувати, ласувати, пити, споживати); 10) мовленнєве повідомлення, спілкування (повідомити, розмовляти); 11) засоби передачі і зв'язку (викликав, передав); 12) перевірка, вимірювання об'єкта (вимірювати, перевірити).

Напр.: *Так, я чоловік; а ти й справді баба, ще раз тобі скажу: **казна** за **чим** вбиваєшся (Т.Шевченко); Єлизавета II - ця жінка готова пожертвувати **будь-чим** заради своєї рідної країни (Історія України); Мистецтво аргументації — теж частина культури, білий кінь, якого не можна годувати **будь-чим** (Енциклопедія); Майданчик - плоска, рівна частина якої-небудь споруди, якогось пристрою, обмежена, відділена **чим-небудь**; невелика горизонтальна площина (Глумачний словник); Домашнє завдання для батьків - принести писанку, намальовану будь-як і **будь чим** (хоч фломастерами), але своїми руками (З журналу); З сьогоднішнього дня відео студія «Фортуна» надає послуги по художній обробці весільних фото, зроблених будь-ким і **будь-чим** (З газети); Почиваючи на теренах своєї*

*колишньої слави, українці втратили свою природну обачливість, живуть казна-чим: всілякими перевиборами — рад, мерів, урядів; Стоять на базарі, торгують незрозуміло чим (З газети); І от, таким чином, усе що рухається приводиться в рух чим-небудь (З газети).*

Крім власне інструментального значення знаряддя дії, можливі додаткові нашарування основного змісту, які викликані різними причинами.

Однією з них є використання в позиції інструментальної синтаксеми займенників, що за своєю сутністю вказують не на знаряддя праці, а на предмети побуту людини, а в ролі предиката – неперехідні дієслова, в основному це двовалентні дієслова на позначення рухів, виконуваних активними суб'єктами дії – *блимати, брязкати, вицокувати, ворушити, гоцати, мигтіти, двиготіти, кліпати, плямкати, тарабанити, тупотіти, шморгати, махати, моргати, клацати тощо*. Таке поєднання синтаксем створює умови для формування об'єктно-інструментальних відношень: *Бо вона була битлива: як тільки полається з сином або з невісткою, то так і вперіщить чим-небудь, що трапиться напихваті (І.Нечуй-Левицький)*.

У порівнянні з функцією знаряддя дії функція засобу дії характеризується іншими семантичними показниками. «Домінувальний вплив інструменталія на спосіб дії предиката, що було визначальним для конструкцій із семою знаряддя дії, змінився повною самотійністю предмета-засобу при виконанні волі суб'єкта. Граматично самотійність

предмета-засобу виражається його можливістю виступати у тій самій дії у ролі суб'єкта (*прилетіли літаком – літак прилетів*)» (Творительный падеж в славянских языках, 94). Інструментальна синтаксема може пересуватися зі своєї типової правобічної валентної позиції в лівобічну суб'єктну. Місце суб'єктної синтаксеми у формі називного відмінка за таких умов займають компоненти зі значенням знаряддя чи засобу дії. У такому випадку маємо складні синтаксеми із семантико-синтаксичною функцією інструментального суб'єкта (Межов, 40). Це ж саме явище простежується і в займенниковому вираженні інструментальної синтаксеми: *прилетіли чимось і щось прилетіло, прилетіли ним і він прилетів*. У першому випадку вжито неозначений займенник, який вказує на незнання мовця про засіб пересування, а в другому – заміна іменника з метою уникнення тавтології. У подібних конструкціях синтаксема в орудному відмінку поєднується з особовими дієсловами і виражає суб'єктно-інструментальне значення, оскільки перебуваючи у позиції інструментальної синтаксеми, орудний відмінок вступає у суб'єктні семантико-синтаксичні відношення. І.Р. Вихованець зазначає, що транспозиція орудного відмінка знаряддя або засобу в називний інструментального суб'єкта передбачає у граматичній структурі речення істотне перегрупування відмінкових форм, передусім обов'язкове вилучення називного суб'єкта дії, після чого можливе пересування орудного відмінка знаряддя або засобу в позицію називного

підмета із семантико-синтаксичною функцією інструментального суб'єкта (Вихованець, 1987, 231).

Займенники орудного відмінку зі значенням засобу вказують на істоти, механізми і допоміжні предмети, за допомогою яких реалізується дія, і вживаються при перехідних і неперехідних дієсловах дії. О.Г. Межов серед назв засобів дії виділяє дві групи іменників-номінацій неживих предметів із семою «засобів пересування і переміщення» та «засобів передачі і зв'язку» (Межов, 39). Інструментальна синтаксема на позначення засобів переміщення об'єкта валентно сполучається з дієсловами *везти, вивезти, відправити, експортувати, імпортувати, котити, транспортувати, переміщувати, переправляти, сунути, тягнути, депортувати*. Для групи даних дієслів характерна наявність локативної синтаксеми, яка визначає початковий та кінцевий пункти руху та шлях руху. Напр.: *Тобто потрібно буде частину сировини перевантажувати в Гданську на танкери та експортувати ними далі (З газети)*. Група лексем на позначення засобів передачі зв'язку сполучається з предикатами типу *передати, інформувати, повідомляти, сповіщати, викликати, доповідати, транслювати*. У групу назв із семою «засоби передачі і зв'язку» О.К. Безпояско відносить конструкції з орудним відмінком на позначення особи або істоти у ролі посередника передачі інформації і зазначає, що присутність функції інструменталія має умовний характер, оскільки на посередника покладено

завдання сприяти перебігу і завершенню дії відповідному їй відрізкові. У цьому випадку семантика дієслова спрямована на об'єкт, що засвідчено дистрибутивною ознакою перехідності (Безпояско, 1991, 49). Напр: *Коли б вона знала, яка мені біда, вона **передала б горобчиком хліба** (Укр.нар.пісня) – передала б ним.*

У сучасній українській мові інструментальна синтаксема, крім орудного відмінка, у своєму підпорядкуванні має кілька прийменниково-відмінкових форм, які В.М. Ожоган називає вторинними (Ожоган, 14). На думку І.Р. Вихованця, інструментальні відношення у периферійній позиції речення виражають конструкції типу: по, на, в + місцевий відмінок (*передати по ньому, по чомусь, по чому-небудь, їхати на ньому, на чому-небудь, в ньому, в чомусь, в чому-небудь*), в, через, за, о (об) + знахідний відмінок (*загортати в неї, передати через нього, взяти за них, витерти об нього, щось, що-небудь*). Такі сполуки поєднуються з дієслівним предикатом дії способом керування. «Слабкий характер зв'язку опорного дієслова і залежного компонента з інструментальною функцією посилює в цій позиції конкуренцію орудного відмінка і прийменниково-відмінкових форм. Периферійна позиція речення є позицією, де витворюються нові прийменники з інструментальною синтаксемою» (Вихованець, 1992, 130). Напр.: ***По ньому** передають не тільки команди управління, але і інформація про відмови; можлива передача і у вигляді усної мови (Вступ*

*електромеханіки); Ще казали, що віз - це винахід Соломона, котрий їхав на ньому і все дивувався: як це так - передні колеса не можуть втекти, а задні їх не можуть догнати (Енциклопедія для дітей); Нещодавно дістаю разом з кореспонденцією аркушик, який сповіщає про сезонний розпродаж одягу за адресою (увага, шановний читачу, тримайся за щось міцно, бо впадеш!): вулиця Монтіо Залкі, 6 (мається на увазі Мате Залка) (З газети).*

Інструментальна синтаксема може бути виражена займенниково-іменниковим словосполученням *якимось автобусом, яким-небудь транспортом, будь-яким інструментом* та займенниково-прикметниковим словосполученням *чимось великим, важким, твердим..., таким великим, важким, твердим*. Компонентами таких словосполучень є іменники, якісні прикметники та неозначені займенники. Останні є одним з важливих засобів вираження неозначеності в українській мові і «беруть участь у вираженні різних модифікацій неозначеності. Неозначеність ґрунтується на відсутності точної ідентифікації особи, предмета, ознаки, кількості тощо, яка може бути зумовлена багатьма чинниками, у тому числі комунікативними намірами мовця» (Дудко, 2002, 7). Виступаючи в ролі головного або залежного компонента словосполучення, неозначені займенники виявляють певні особливості сполучуваності з іншими словами для вираження відповідних семантико-синтаксичних відношень. Контекстна зумовленість реалізації семантики неозначених займенників пояснюється високим ступенем

узагальненості та абстрактності їх значень, які за рахунок контексту конкретизуються, набувають різного змісту і різних конотацій (Дудко, 2011, 169).

*Тихо підходжу під млин. Дивлюся – сидить він з **якимсь** парубком... (Панас Мирний); По-перше, наша коняка була здирцею: не погодуй **чимось** ласим її з рук (М.Стельмах); Дозволяється скористатися **яким-небудь** сухим предметом, що не проводить електричний струм. При цьому рятівник повинен бути ізольований (Техніка безпеки); **Яким-небудь** казковим заклинанням перетворить дитину в сніжного барса, і нехай вона поскаче з однієї гори на іншу (З журналу); Краще всього скористатися **яким-небудь** з платних серверів (З газети); У Рівному невідомі з **чимось** схожим на пістолет пограбували «Приватбанк» (З газети).*

Отже, займенникові інструментальні синтаксеми сполучаються з обмеженою групою предикатів і опосередковано позначають інструменти та засоби, пов'язуючись із конкретною ситуацією, не містять конкретної назви предмета і вказують на певні предмети лише в конкретній ситуації. Морфологічним виявом інструментальної синтаксеми, вираженої займенниками, є безприйменниковий орудний та, рідше – прийменниковий місцевий та знахідний.

**Список літератури:**

Безпояско, О.К. Іменні граматичні категорії (Функціональний аналіз) . Київ: Наук. думка, 1991.

Безпояско, О.К., Городенська, К.Г., Русанівський, В.М. Граматика української мови: Морфологія. Київ: Либідь, 1993.

Вихованець, І.Р. Нариси з функціонального синтаксису української мови Київ: Наук. думка, 1992.

Вихованець, І.Р. Система відмінків української мови. Київ: Наук. думка, 1987.

Вихованець, І.Р., Городенська, К.Г. Теоретична морфологія української мови. Академічна граматики української мови. Київ: Унів. вид-во «Пульсари», 2004.

Дудко, І.В. Семантика і функціонування неозначених займенників у сучасній українській літературній мові: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філологічних наук: спец. 10.02.01 «Українська мова» Київ, 2002.

Дудко, І.В. Займенникове вираження категорії означеності/неозначеності в українській мові. Київ: Довіра, 2011.

Межов, О.Г. Семантична диференціація інструментальної синтаксеми в сучасній українській мові // Наукові праці. / Держ. гуман. унів. ім. П. Могили. Філологія. Мовознавство. – Т. №119. – 2010. – С. 36 – 40.

Ожоган, В.М. Семантико-синтаксична характеристика речень з прономінативними компонентами // Наукові записки. – Випуск 59.– Серія: Філологічні науки (мовознавство). – Кіровоград: РВВ КДПУ ім.В.Винниченка, 2005.– С.3-18.

Плющ, М.Я. Категория падежа в семантико-синтаксической структуре предложения: дис. ... доктора филол. наук: 10.02.02. Киев. – 1983.

Плющ, М.Я. Категорії суб'єкта і об'єкта в структурі простого речення. Київ: Вища школа, 1986.

Слинько, І.І. Історичний синтаксис української мови. Київ: Вища школа, 1973.

Творительный падеж в славянских мовах / под ред. С.Б. Бернштейна. – Москва: Изд-во АН СССР, 1958.

Тимченко, Є.К. Вокатив і інструменталь в українській мові. Київ: Вид-во УАН, 1926.

Филлмор, Ч. Дело о падеже // Новое в зарубежной лингвистике. – 1981.  
– Вып. 10.

Чейф, У.Л. Знание и структура языка. Москва: Прогресс, 1975.

Carlo Violi

«MAESTRI E COMPAGNI» SCOMPARI  
DELLA FACOLTÀ MESSINESE DI MAGISTERO

ABSTRACT. Nel presente saggio – già apparso nel dodicesimo volume dei *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina* (Herder Editore, Roma, 1994, pp. 759-828) e qui riprodotto con qualche lieve modifica formale – Carlo Violi, all'epoca professore di Storia della filosofia politica nella Facoltà di Magistero dell'Ateneo messinese, traccia, sul filo della memoria e degli affetti, un breve profilo della sua formazione di studioso e dell'apporto culturale che a essa diedero «maestri e compagni» scomparsi, che illustrarono con il loro insegnamento e spesso anche con la loro figura umana la vita universitaria messinese in un arco di tempo abbastanza lungo e ormai anche abbastanza remoto.

«Cammino sulla terra  
come sulla tomba dei miei amici»  
(B. Constant)

1. I miei ricordi di Giuseppe Catalfamo risalgono molto lontano nel tempo, ai primi anni dei miei studi universitari. Fra gli anni degli studi universitari e quelli della mia attività di docente, l'arco di tempo trascorso nella facoltà messinese di Magistero sfiora quasi i quarant'anni, durante i quali, oltre a Catalfamo, scomparvero molti altri, «maestri e compagni»<sup>1</sup>, ed il volto degli «sfortunati» riaffiora, a tratti, nel ricordo, procurandomi uno stato d'animo di profonda tristezza e persino di sgomento. La morte infatti – la quale non consulta mai i dati anagrafici delle persone che sottrae ai nostri affetti – è sempre qualcosa di terribile, di lacerante, di sconvolgente anche: lascia nel nostro animo, il più delle volte, segni indelebili, procura ferite che stentano

---

<sup>1</sup> Per usare il titolo di uno dei libri-testimonianza di N. BOBBIO, *Maestri e compagni*, Firenze, Passigli, 1984.

a rimarginarsi. Dalla facoltà di Magistero scomparvero, in tutti questi anni, professori anziani, giovani e anche molto giovani: per morte naturale, per improvvisa malattia, per incidente automobilistico, oppure perché colpiti da mali inesorabili, di fronte ai quali, nonostante lo straordinario progresso delle scienze biologiche e della medicina, non si può che constatare, alla fine, di essere del tutto disarmati.

Il numero degli «sfortunati» – cioè di coloro che non furono risparmiati dall'insensatezza del destino – andò aumentando enormemente, soprattutto negli ultimi anni. Parafrasando la «riflessione» di Benjamin Constant – posta ad epigrafe –, letta esattamente, per la prima volta, trent'anni fa e mai dimenticata, mi sembra appunto, entrando in facoltà, di «camminare» sulla «tomba» delle persone che, a vario titolo, conobbi e sono tuttora presenti nei miei ricordi<sup>2</sup>. Quando cominciai a raccontare, come «scrittore della memoria», i miei ricordi di Catalfamo, mi si accavallarono alla mente, in un continuo susseguirsi, i ricordi di molti altri «sfortunati», ai quali fui pure legato da un sentimento di riconoscenza e spesso anche di amicizia: un sentimento, quest'ultimo, che sta diventando sempre più raro e prezioso.

Ciascuno porta con sé le proprie memorie e, senza confonderle con la memoria «collettiva», ha il dovere di non lasciarle disperdere, affinché i posteri non dimentichino. Rievocando la figura di Vittorio de Caprariis, a vent'anni dalla morte, Raffaello Franchini – un altro «sfortunato», che a lungo insegnò nella facoltà di

---

<sup>2</sup> B. CONSTANT, *Diari*, a cura di Paolo Serini, Torino, Einaudi, 1969, p. 362. Annotazione del 15 marzo 1805.

Lettere e Filosofia dell'università di Messina – rilevò, infatti, che «certe memorie non devono andare perdute, non sono scritte da nessuna parte, sono scritte nella nostra mente, nel nostro cuore»<sup>3</sup>. I protagonisti delle mie memorie sono personaggi noti, che appartengono, oltre a quella della cultura, alla storia della facoltà di Magistero, avendo essi prestato, per un tempo più o meno lungo, la loro attività di docenti. Tutti vi lasciarono però, nel bene e nel male, qualche impronta duratura ed oggi si trovano, per dirla con Jean-Paul Sartre, «senza difesa di fronte al giudizio altrui»<sup>4</sup>.

La rievocazione dei fatti, connessi ai protagonisti delle mie memorie, è quasi sempre condotta sul filo dei ricordi. Gli episodi rievocati – alcuni noti, altri del tutto sconosciuti – sono semplici «frammenti» di vita vissuta, e dunque collegati direttamente alla mia esistenza e destinati perciò, prima o poi, a cadere inevitabilmente nell'oblio più completo. Prima che ciò accada, occorre quindi preservare queste «memorie» dalla dimenticanza. «Scrittore della memoria» è, infatti, colui che scrive «per salvare qualcosa del passato, perché salvare il passato vuol dire salvare un po' anche noi stessi che di quel passato siamo i continuatori, e impedire che la storia umana sia un turbine dove tutto si mescola e si confonde, impedire che coloro che abbiamo amati siano travolti da questo turbine»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> R. FRANCHINI, *La ragione, la politica, la storia*, in AA.VV., *Dalla politica alla storia. Atti delle giornate di studio in memoria di Vittorio de Caprariis*, a cura di G. Buttà, Messina, P&M, 1985, p. 49.

<sup>4</sup> J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. di Giuseppe Del Bo, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 163.

<sup>5</sup> N. BOBBIO, *Parole pronunciate a Monastero Bormida da Norberto Bobbio il dieci marzo 1981 dopo lo scoprimento della lapide in memoria di Augusto Monti*, in AA.VV., *Augusto Monti nel*

2. Fra i «maestri e compagni» scomparsi, il primo che mi piace rievocare è Galvano della Volpe, al quale fui idealmente più vicino nel corso della mia vita, per ragioni di «scuola» e di affinità ideologiche. Con lui mi laureai, discutendo una tesi sul concetto di democrazia in Norberto Bobbio, ed iniziai anche a muovere i primi passi della carriera universitaria. Qualche giorno dopo il conseguimento della laurea, infatti, e senza alcuna sollecitazione da parte mia, mi nominò suo assistente volontario alla cattedra di Filosofia morale: cattedra ch'egli tenne, per incarico, dal 1958-59 al 1961-62. In precedenza, l'incarico dell'insegnamento della Filosofia morale era stato conferito a Nicola Ciarletta, il quale proveniva dagli studi della filosofia del diritto e concluse poi la sua carriera accademica nell'università dell'Aquila. Con Ciarletta sostenni, infatti, l'esame di profitto e, dopo il suo trasferimento nell'università di Roma, c'incontrammo varie volte ed ebbi anche con lui un fitto scambio di corrispondenza – che ancora conservo – su alcuni temi di filosofia politica. Il corso, che frequentai regolarmente, era incentrato essenzialmente sulla «critica della persona»<sup>6</sup> ed aveva come testo d'esame la seconda parte del libro di della Volpe, *Per la teoria di un umanismo positivo* (Bologna, Zuffi, 1949).

---

*centenario della nascita. Atti del Convegno di studio Torino-Monastero Bormida, 9-10 maggio 1981*, a cura di Giovanni Tesio, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1982, p. 166.

<sup>6</sup> Ritrovai più tardi, e lessi con soddisfazione, motivi di quelle lezioni nel volume di N. CIARLETTA, *Agnus volontario. Giustizia è carità*, Roma, Bulzoni, 1974.

Dopo della Volpe, l'incarico dell'insegnamento della Filosofia morale fu conferito a Lucio Colletti, studioso allora, fra i più attenti, del marxismo e del suo rapporto con l'hegelismo. La presenza di Colletti a Messina completò il nucleo di studiosi che, fra la seconda metà degli anni quaranta e la prima metà degli anni sessanta, gravitò intorno a della Volpe e rappresentò, per i giovani intellettuali di sinistra, «il punto di riferimento più alto e più organico nell'approccio al marxismo»<sup>7</sup>. L'Istituto di filosofia della facoltà messinese di Magistero divenne appunto, grazie a della Volpe e agli studiosi che si raccolsero intorno a lui, un «centro di produzione teorica di primo piano, a livello non solo nazionale, ma anche europeo e internazionale»<sup>8</sup>.

Il gruppo di studiosi marxisti – del quale fecero parte Raniero Panzieri, Giulio Pietranera, Mario Rossi, oggi scomparsi, Ignazio Ambrogio, Lucio Colletti e Nicolao Merker – difese ostinatamente l'ortodossia e provocò, con le sue elaborazioni del pensiero di Marx, nettamente staccato da quello di Hegel sul punto specifico della «dialettica», accese discussioni teoriche anche all'interno della stessa cultura marxista<sup>9</sup>. Ad eccezione di Nicolao Merker, che si laureò con della Volpe, il gruppo si costituì per cooptazione e, com'è stato giustamente rilevato, fu merito del filosofo

---

<sup>7</sup> G. VACCA, *Scienza, stato e critica di classe. Galvano della Volpe e il marxismo*, Bari, De Donato, 1970, p. 7.

<sup>8</sup> M. ALCARO, *Il marxismo e la scuola di Messina*, in AA.VV., *Il marxismo e la cultura meridionale. Saggi raccolti e ordinati da Pietro Di Giovanni*, Palermo, Palumbo, 1983, p. 49.

<sup>9</sup> Si veda, in proposito, F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1970)*, Bari, De Donato, 1973.

marxista «se riuscì a mettere assieme studiosi di varia provenienza e formazione»<sup>10</sup>. Tuttavia, della Volpe non formò mai una «scuola» nel senso tradizionale del termine e, mentre era ancora in vita il maestro, il gruppo si disgregò senza mai più riuscire a ricomporsi. Io stesso ebbi la prova, qualora ve ne fosse stato ancora bisogno.

Quando infatti, in occasione del ventesimo anniversario della scomparsa di della Volpe, l'Istituto di filosofia, a lui intitolato, avanzò l'idea di un convegno di studi sull'opera del filosofo marxista, bastò un rapido sondaggio perché mi rendessi conto della impossibilità di riunire intorno ad uno stesso tavolo i componenti del vecchio gruppo di studiosi, per discutere, con la necessaria serenità e pacatezza, dell'opera del maestro. Al posto del convegno, progettai quindi, e curai personalmente, un volume di saggi in memoria dello scomparso. Nella nota introduttiva al volume, pur con qualche cautela e senza ripercorrere le tappe attraverso le quali avevo maturato il convincimento ad abbandonare il primitivo progetto, scrissi: «L'idea di pubblicare un volume di saggi [ ... ] è sembrata decisamente migliore e più facilmente praticabile di un convegno di studi, che assumesse come centro la ricerca di della Volpe, vista nelle sue interne articolazioni e nei contributi apportati al rinnovamento e allo sviluppo della cultura filosofica italiana. La decisione di abbandonare la proposta di un convegno [ ... ] è stata determinata da obiettive difficoltà di invitare a discutere su temi molto controversi, in una contingenza storica fra le meno favorevoli, i giovani studiosi del marxismo e coloro che, da posizioni teoriche diverse, si erano a lungo

---

<sup>10</sup> M. ALCARO, *Il marxismo e la scuola di Messina*, cit., p. 50.

confrontati con Lui ed insieme avevano animato il dibattito filosofico, all'interno della cultura marxista degli anni sessanta»<sup>11</sup>.

Progettando il volume, pensai a larghe collaborazioni, anche da parte di studiosi stranieri, appartenenti alle aree culturali presso le quali alcune opere di della Volpe erano state tradotte e il suo pensiero parzialmente analizzato. Fra questi ultimi, infatti, fornirono contributi studiosi di nazionalità portoghese, francese, spagnola e giapponese. Interpellai quindi, e sollecitai anche, a volte con tono amichevolmente imperioso, gli allievi di della Volpe e gli studiosi marxisti che si erano confrontati con le sue posizioni teoriche: da Ignazio Ambrogio, a Umberto Cerroni, a Lucio Colletti, da Cesare Luporini, a Nicola Badaloni, a Valentino Gerratana, per fare soltanto, a caso, dei nomi. Nessuno di costoro – ad eccezione di Nicolao Merker e di Nicola Ciarletta, amico di sempre di della Volpe – rispose positivamente al mio pressante invito.

L'assenza dei «filosofi», allievi e «compagni di strada» di della Volpe, non sfuggì, ad esempio, a Norberto Bobbio – uno dei collaboratori del volume – il quale, in una lettera del 30 settembre 1990, informandomi di avere ricevuto il libro e gli estratti, rilevò che il volume gli era parso ben riuscito, «anche se è visibile (e deplorabile) l'assenza dei più noti filosofi, anche marxisti, italiani». Quanto al contenuto del volume, Bobbio precisò di avere fermato, per il momento, l'attenzione sul «Carmen» di Antonio Mazzarino, «una vera sorpresa, una perla sulla corona» e di avere letto

---

<sup>11</sup> C. VIOLI, *Nota introduttiva*, in AA.VV., *Studi dedicati a Galvano della Volpe*, a cura di C. Violi, Roma, Herder, 1989, p. 3.

invece – riferisco il giudizio del filosofo torinese senza alcun motivo di compiacimento – il mio «ampio e documentatissimo saggio sui rapporti Mondolfo-Della Volpe, ch'è di grande interesse e basterebbe da solo a dar pregio al volume». Fra gli allievi messinesi di della Volpe, mi considerai sempre l'ultimo arrivato, e non solo per ragioni di età. Eppure, di fronte al palese tentativo di ignorare il contributo teorico di della Volpe, tentai di mantenere viva, in tutti questi anni, la memoria del maestro. Credo di essere rimasto, infatti, il solo allievo, insieme con Nicolao Merker, ad interessarmi ancora all'opera di della Volpe, non soltanto per debito di «scuola», ma per non lasciare disperdere del tutto un ricco patrimonio di idee, per tanti versi ancora da esplorare.

3. L'altra persona da rievocare, fra i «maestri», è Vincenzo La Via, «nobilissima figura di pensatore, animatore di studi, fervido ed appassionato studioso egli stesso»<sup>12</sup>. Con Vincenzo La Via infatti, professore di Filosofia teoretica, sostenni il mio primo esame all'università, dopo avere frequentato le sue lezioni. La «lezione» di La Via iniziava puntualmente, nell'immediato pomeriggio, nell'aula universitaria, proseguiva quando il docente era tenuto a cedere l'aula a qualche suo collega – nella *hall* della facoltà e quindi – per chi avesse avuto ancora voglia di ascoltare – lungo la strada di casa, situata sul Viale Bocchetta, a poca distanza dalla facoltà di Magistero.

---

<sup>12</sup> N. BOBBIO, *Vecchie e nuove riviste*, in «Rivista di filosofia», XXXVIII, n. 3-4, 1947, p. 232.

Le lezioni di La Via non erano entusiasmanti, soprattutto per chi, come me, ostentò sempre una certa insofferenza per le speculazioni metafisiche ed i massimi sistemi.

Alle lezioni di La Via, fatte per così dire di «formule ventose, che spiegano tutto e non dicono niente»<sup>13</sup>, preferivo quelle di della Volpe sulla democrazia e il socialismo, le quali avevano il vantaggio di essere più aderenti ai problemi della realtà quotidiana: di essere, insomma, al centro della «filosofia» del nostro tempo. Ne ebbe piena consapevolezza uno dei critici meno indulgenti di della Volpe. Tentando di ricostruire il nesso che nella riflessione del filosofo marxista lega forme «logiche» e forme della «politica», Bruno Accarino rilevò appunto che dietro «il logicismo esasperato e incalzante non si muove un della Volpe sordo a esigenze di analisi più congeniali ai problemi storici del movimento operaio»<sup>14</sup>. L'eloquio di La Via era, peraltro, monotono e quasi impercettibile: egli parlava, infatti, a fior di labbra, tenendo in bocca il suo immancabile sigaro. Fra i pochi studenti che frequentavamo i corsi di Filosofia teoretica, ci si contendeva, in aula, il primo posto, per seguire, senza eccessiva difficoltà, le lezioni del professore e prenderne appunti: sussidio indispensabile, del resto, per capire i suoi libri, che erano – almeno per me – di una difficoltà diabolica.

D'altra parte, i libri di della Volpe, con i quali dovevamo fare i conti per la preparazione agli esami di Storia della filosofia, non erano, ad onor del vero, di più

---

<sup>13</sup> G. SALVEMINI, *Storia e filosofia* (1955), in *Italia scombinata*, Torino, Einaudi, 1959, p. 354.

<sup>14</sup> B. ACCARINO, *Galvano della Volpe. Scienza positiva e teoria della storia*, Bari, De Donato, 1977, p. 13.

facile lettura, rispetto a quelli di La Via. Penso, ad esempio, alla *Logica come scienza positiva* (Messina-Firenze, D'Anna, 1950 e 1956), la quale assunse poi, nell'edizione definitiva, apparsa postuma, il titolo di *Logica come scienza storica* (Roma, Editori Riuniti, 1969), ritenuto dall'autore «più adeguato», essendo «cessate le immediate ragioni polemiche», contro la logica idealistica del concetto puro, che avevano dettato il titolo primitivo<sup>15</sup>. Il linguaggio della *Logica* è infatti, notoriamente, alquanto ostico e spesso oscura le indubbie «qualità positive» dell'autore, il suo «vigore polemico e la penetrazione storica delle sue indagini». Queste «qualità positive», come precisò appunto Ludovico Geymonat analizzando la prima edizione del testo del filosofo marxista, conducono della Volpe «ad analisi eccessivamente tortuose, a ripetizioni forse inutili, ad una pesantezza insomma di ragionamento e di espressione che finiscono di nuocere alla chiarezza del suo pensiero»<sup>16</sup>.

Se dalla lettura della *Logica* sia riuscito a recepire qualcosa (non tutto sicuramente), parte del merito spetta a Nicolao Merker, il quale tenne, quando io ero ancora studente, le «esercitazioni» del corso di Storia della filosofia sulla seconda edizione del testo dell'avolpiano. In merito alle difficoltà di lettura presentate dalla sua *Logica*, della Volpe non fece, del resto, mai mistero. Una volta mi confessò – ero ormai laureato ed assistevo, di tanto in tanto, agli esami di Storia della filosofia – che il testo della *Logica* era in effetti difficile, e che pochissimi studiosi, in Italia,

---

<sup>15</sup> G. DELLA VOLPE, *Critica dell'ideologia contemporanea* (1967), in *Opere*, a cura di Ignazio Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 1973, 6, p. 303, in nota.

<sup>16</sup> L. GEYMONAT, *La positività del molteplice*, in «Rivista di filosofia», XLII, n. 3, 1951, p. 303.

avrebbero potuto decifrarlo fino in fondo: fece, a questo proposito, il nome di Ludovico Geymonat, Giulio Preti, Lucio Lombardo Radice e Palmiro Togliatti. Mi convinse il nome dei «filosofi», un po' meno quello del «politico», ma non osai chiedere spiegazioni. La presenza di della Volpe era quasi sempre scostante e le sue reazioni imprevedibili, per cui non era sempre facile dialogare con lui, anche quando l'iniziale sentimento di soggezione, che si provava verso il maestro, si fosse enormemente attenuato.

All'epoca in cui sostenni il primo esame di Storia della filosofia – gli esami di della Volpe si svolgevano allora nella sala della biblioteca dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti e solo a partire dalla seconda metà degli anni cinquanta si svolsero nella facoltà di Magistero –, la *Logica* non era compresa, come lo fu per il secondo esame, fra i testi in programma. Era compresa, invece, *La libertà comunista* (Messina, Ferrara, 1946), la seconda edizione di *Eckhart o della filosofia mistica* (Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1952) ed una dispensa litografata, ad esclusivo uso accademico, intitolata *Psicologia delle passioni di D. Hume* (Messina, D'Anna, 1955). Quest'ultimo testo era, a sua volta, la ristampa integrale, con titolo diverso appunto (conservo, peraltro, la copia con la copertina ed il frontespizio corretti a penna da della Volpe), de *I fondamenti dell'etica sentimentale humiana*, pubblicata l'anno precedente. La dispensa, testo d'esame, riproduceva integralmente il cap. I ed il paragrafo IV del cap. II del secondo volume de *La filosofia dell'esperienza di Davide Hume* (Firenze, Sansoni, 1935), interamente dedicato ai «corollari» della

«filosofia dell'esperienza» del filosofo di Edimburgo, ossia alle sue «concezioni morali, politiche, religiose e storiografiche», fissate dall'autore nel primo volume, pubblicato nel 1933, presso lo stesso editore<sup>17</sup>.

Su sollecitazione di Cesare Valenti – mio professore di filosofia nelle scuole medie superiori, in seguito professore di Estetica e di Filosofia teoretica nella facoltà di Lettere e filosofia dell'università di Messina –, avevo acquistato e letto i due volumi della monografia su Hume, prima ancora di accedere all'università. Nell'itinerario filosofico di della Volpe, la monografia sulla «filosofia dell'esperienza» di Hume – tuttora punto di riferimento non secondario degli studiosi del filosofo di Edimburgo – segnò il definitivo distacco dell'autore dall'influenza idealistica, di matrice gentiliana, della quale risentono, invece, i lavori sullo Hegel giovane, «romantico e mistico» (1929) e sulla grande mistica filosofica, da Plotino ad Eckhart (1930), e l'inizio di un nuovo orientamento di ricerca nell'ambito della logica, dell'estetica e dell'etica. Lo riconobbe espressamente lo stesso della Volpe, in uno dei suoi rari scritti di autobiografia intellettuale, del tutto sconosciuto dagli studiosi, ed a me segnalato – come preciserò più oltre – da Giuseppe Catalfamo<sup>18</sup>.

Alla «dispensa» sulla teoria delle passioni di Hume è collegato un episodio personale, che probabilmente ebbe anche un'importanza decisiva nel corso della mia vita. Essa mi permise di avere il primo impatto con della Volpe e di uscire dall'aula

---

<sup>17</sup> G. DELLA VOLPE, *La filosofia dell'esperienza di Davide Hume* (1933), in *Opere*, 2, p. 13.

<sup>18</sup> G. DELLA VOLPE, *Le tappe di un esistenzialista*, in «Accademia» (Palermo), I, n. 3-4, 1945, pp. 26-28.

degli esami non del tutto circondato dall'anonimato. Conduceva l'esame Nicolao Merker, assistito da Serafino Cambareri, mentre della Volpe, seduto in un angolo del tavolo, sfogliava distrattamente un libro. Accortosi che non avevo la dispensa (per i professori di allora, costretti a risiedere, per lunghi periodi dell'anno, nella propria sede universitaria, la vendita delle dispense costituiva una fonte di guadagno), mi chiese, con tono imperioso, per quale ragione non l'avessi acquistata. Non conoscevo ancora della Volpe e il suo modo di trattare gli studenti, ai quali egli, dall'alto della sua superiorità intellettuale, non riservava alcuna considerazione e spesso li trattava con disprezzo. Risposi perciò, con tono piuttosto deciso, che avevo ritenuto superfluo acquistare il testo della dispensa dal momento che possedevo il volume – che peraltro avevo portato con me agli esami – dal quale esso era stato tratto. Della Volpe non fece alcuna obiezione e continuò a sfogliare il suo libro. L'esame si concluse positivamente e seppi molto tempo dopo che, appena ero uscito dall'aula, della Volpe commentò l'episodio e, pronunciando uno dei suoi epiteti comunemente riservati agli studenti, disse che gli avevo scoperto la «fonte» della dispensa.

Personalità diversissime, della Volpe e La Via ebbero in comune soltanto il dato anagrafico: entrambi nacquero, infatti, nel 1895. Per indole, concezione filosofica ed ispirazione furono, invece, l'uno il contrario dell'altro. La Via anzi, quanto al carattere, fu esattamente l'antitesi di della Volpe: mite, bonario, quasi avesse l'animo di un fanciullo, il primo; irruento, scontroso ed estremamente reattivo fino ad essere, a volte, persino intrattabile, il secondo. Entrambi si formarono nell'atmosfera

filosofica dell'idealismo gentiliano e, attraverso la critica radicale dell'idealismo attuale, pervennero alla elaborazione di un pensiero personale, frutto di acuto ingegno, di studi rigorosi ed appassionati e di straordinario vigore speculativo. Quando li conobbi e li frequentai erano, appunto, esponenti di tutto rispetto dell'«assoluto realismo» e del «marxismo», che proprio con della Volpe cominciò a rinascere, dopo la brutale interruzione del dibattito su Marx e il socialismo scientifico, operata dal fascismo. È noto, del resto, che l'ultima voce, prima di quella forzata interruzione, della discussione intorno alla «filosofia» di Marx e al leninismo fu quella di Rodolfo Mondolfo, con il quale della Volpe, pur trovandosi sotto l'influenza del neo-idealismo e in «discorde-concordia» con Giovanni Gentile, si laureò a Bologna nel dicembre 1919<sup>19</sup>. La formula riassuntiva, che connota l'itinerario filosofico di della Volpe è, dunque, dall'idealismo al marxismo; quella che caratterizza l'itinerario di La Via è, invece, dall'idealismo all'«assoluto realismo»: che è, peraltro, il titolo di un suo libro, pubblicato nel 1941, oggetto di studio, insieme con *L'unità del filosofare e la persona*, del 1953, quando sostenni il primo esame di Filosofia teoretica.

Oltre alla cattedra di Filosofia teoretica, La Via tenne, fino alla prima metà degli anni cinquanta, l'incarico dell'insegnamento della Pedagogia, alla cui cattedra era allora assistente ordinario Catalfamo, il quale teneva pure, essendo in possesso della libera docenza in Pedagogia, conseguita nel 1950, l'incarico dell'insegnamento della

---

<sup>19</sup> C. VIOLI, *Galvano della Volpe e l'«equivoco ideologico» di Rodolfo Mondolfo*, in *Benjamin Constant e altri saggi*, Roma, Herder, 1992, pp. 310-359.

Storia della pedagogia nella facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Messina. Dal 1956, e dunque durante i primi anni dei miei studi universitari, gli venne conferito l'incarico dell'insegnamento della Pedagogia nella facoltà di Magistero, e quindi, dal 1961, vincitore di concorso, ottenne la cattedra, che onorò fino alla morte. Fu, perciò, nell'*entourage* di La Via che conobbi, per la prima volta, Catalfamo, il cui ricordo di quegli anni è, però, appena inciso nella mia memoria. La conoscenza vera e propria – come dirò più oltre – avvenne in seguito e, a rafforzare il legame di rispettosa amicizia fra l'affermato docente e un giovane alle prime armi come ero io, contribuì forse il fatto che anche Catalfamo, prima di far parte della scuola di La Via (una scuola nata appunto, a differenza di quella del filosofo marxista, sul terreno della ricerca), aveva mosso i primi passi della sua carriera universitaria alla «scuola» di della Volpe, con il quale aveva avuto però, fin dall'inizio, un rapporto assai complesso, di amore e di odio.

4. Un altro «maestro», cui sono legati i miei ricordi, fu Giacomo Debenedetti, illustre critico letterario, studioso insigne della letteratura del Novecento, scrittore di memorie politiche, come *Otto ebrei e 16 ottobre 1943*, pubblicati a Roma, nel 1944. Di poco più giovane di della Volpe e di La Via – nacque, infatti, a Biella nel 1901 –, Debenedetti compì gli studi a Torino, dove conobbe Antonio Gramsci e Piero Gobetti, manifestando simpatie per il socialismo. Per sfuggire alle leggi razziali, «una

nuda infamia ipocritamente travestita da un simulacro di legge»<sup>20</sup>, si trasferì a Roma nel 1937, partecipò alla Resistenza e, dopo la Liberazione, s'iscrisse al Partito comunista, collaborando quindi, fra il 1946 e il 1948, al suo organo d'informazione, «l'Unità».

Fra il 1950 e il 1957 – credo al suo primo incarico universitario –, Debenedetti insegnò nell'università di Messina, prima di trasferirsi in quella di Roma, dove gli fu conferito l'incarico dell'insegnamento della Letteratura italiana, mantenuto fino al 1967, anno della morte. Per il suo naturale anticonformismo, Debenedetti scavò un profondo fossato fra sé e l'Accademia, che non gli consentì, nonostante l'elevata statura intellettuale dello studioso – tardivamente riconosciuta – di portare a compimento la sua carriera universitaria. Egli fu, in realtà, un letterato di eccezione fuori dell'Accademia e un caso abbastanza emblematico, tuttora additato ad esempio, di «malauniversità».

Nella facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Messina, Debenedetti ottenne l'incarico dell'insegnamento della Letteratura moderna e contemporanea fino all'anno accademico 1954-1955. Nell'anno successivo, l'incarico non gli venne riconfermato a causa – si disse allora – dell'invidia di molti suoi colleghi, che mal tolleravano la presenza ingombrante di un autentico maestro di cultura e di vita morale. Egli riuscì infatti, in poco tempo, a radunare intorno a sé un cospicuo numero di studenti, sottraendoli peraltro alla frequenza di altri insegnamenti. Fra i moltissimi

---

<sup>20</sup> A. GALANTE GARRONE, *Le leggi della vergogna, 50 anni fa*, in «La Stampa», a. 122, n. 229, 16 ottobre 1988, p. 3.

allievi, che frequentarono l'ultimo suo corso, vanno ricordati Walter Pedullà – che seguì a Roma l'illustre maestro, divenendo nel 1958 suo assistente e succedendogli quindi, dopo la morte, alla cattedra di Letteratura italiana – e lo scrittore Saverio Strati. Rievocando gli anni dei propri studi universitari, Pedullà scrisse che furono almeno un centinaio gli studenti, che seguirono l'ultimo corso di Debenedetti: «pubblico immenso e “invidiato” dai colleghi, che infatti, alla fine dell'anno tolsero l'incarico al collega troppo “invadente”, intorno al quale pullulava una massa di “fanatici” della letteratura»<sup>21</sup>.

Stimato dagli studenti e detestato dai suoi colleghi, Debenedetti contò, nella città dello Stretto, numerosi amici, primo fra tutti Salvatore Pugliatti, giurista, umanista, musicologo, Rettore, per oltre un ventennio, dell'università, definito da Mario Spinella – un varesino, vissuto dapprima a Catona, un paesino della Calabria, e poi a Messina dove, durante gli studi delle scuole medie superiori, abitò nel Fondo Ruggeri, abitato allora anche da Pugliatti – «il Benedetto Croce di Messina», ossia «la personalità che ha influenzato con la sua presenza e le sue opere le generazioni fra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta ed anche quelle successive»<sup>22</sup>. Il ricordo di Pugliatti e di altri intellettuali messinesi rimase sempre vivo nella memoria di Spinella, scrittore di facile vena e saggista, avanzato negli anni, ma tuttora nel suo

---

<sup>21</sup> W. PEDULLÀ, *Pascoli poeta mancato*, in «Avanti! Cultura», a. LXXXIII, n. 85, domenica, 15 aprile 1979, p. III.

<sup>22</sup> M. SPINELLA, *Salvatore Pugliatti, il Benedetto Croce di Messina*, in AA.VV., *Salvatore Pugliatti. Una vita per la cultura*, a cura di Manlio Nicosia, Sergio Palumbo, Marcello Passeri, Messina, La Grafica Editoriale, 1990, p. 145.

pieno vigore intellettuale. Egli mi parlò con entusiasmo degli ambienti culturali di Messina durante un nostro incontro nella sua casa milanese, dove mi recai, subito dopo il conseguimento della laurea, per concordare con lui la mia collaborazione a «Società», organo teorico degli intellettuali marxisti. [Mario Spinella morì nell'aprile del 1994, all'età di settantasei anni, mentre queste note rievocative erano ancora in bozze].

Insieme con Galvano della Volpe, Antonio Banfi, Lucio Colletti, Giulio Pietranera, Cesare Luporini e altri intellettuali marxisti, Spinella fece parte, nell'ultimo periodo di vita della rivista, del «comitato di direzione» di «Società», fondata nel 1945 ed inspiegabilmente soppressa nel 1961. La morte della rivista, che aveva costantemente tentato di adempiere, con serietà ed impegno, ai compiti «d'informazione culturale e di elaborazione teorica di vasto respiro»<sup>23</sup>, mi colse di sorpresa, anche perché avevo cominciato da poco a collaborarvi. Ebbi sempre il sospetto che «Società» non fosse morta di morte naturale, ma di morte violenta e che la sua «uccisione» fosse dovuta al contrasto sullo «storicismo»: cioè poi fra l'interpretazione del «marxismo come scienza positiva», storica, sostenuta da della Volpe e quella del «marxismo come storicismo», avanzata da Cesare Luporini, Nicola Badaloni ed altri interpreti: contrasto, rimasto latente fino al 1961, ed esploso quindi, quando ormai «Società» era

---

<sup>23</sup> TURCARET, *Un teorico discutibile*, in «Il Mondo», a. XIV, 420, 29 maggio 1962, p. 5.

stata definitivamente «sepolta», dando origine alla nota discussione fra «filosofi marxisti», svolta su «Rinascita», da giugno a novembre 1961<sup>24</sup>.

Oltre al legame d'amicizia, fra Debenedetti e Pugliatti s'instaurò un rapporto di collaborazione accademica. In una lettera autografa di Debenedetti all'illustre giurista, datata 9-12-1953, riprodotta nel bel volume *Salvatore Pugliatti. Una vita per la cultura*, si legge infatti, fra l'altro: «Spero avrai già ricevuto l'elenco degli studenti, che chiedono le tue lezioni di storia della musica. È un insegnamento che sta moltissimo a cuore a tutti noi»<sup>25</sup>. Riferendosi ai legami di amicizia e di collaborazione accademica fra Debenedetti e Pugliatti, Pedullà – che di entrambi fu allievo e poté incontrarli anche fuori dall'università e persino sentire «le lunghe conversazioni notturne» – ricordò che i loro discorsi «vertevano spesso sulla poesia e sulla letteratura in genere e l'impressione era che, come Debenedetti parlava di musica con competenza di musicologo, Pugliatti parlava di letteratura con precisa competenza di critico letterario»<sup>26</sup>.

Nel corso della sua permanenza a Messina, Debenedetti fece parte del «Fondaco», un gruppo d'intellettuali che si riuniva nella libreria dell'Ospe, di Antonio Saitta. Dopo il suo trasferimento a Roma, Debenedetti tornò, saltuariamente, a Messina,

---

<sup>24</sup> Si veda, in proposito, F. PAPA, *Una discussione fra filosofi marxisti: «Rinascita», 1962*, in AA.VV., *Il marxismo italiano degli anni sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 623-632.

<sup>25</sup> G. DEBENEDETTI, *Lettera a Pugliatti*, in *Salvatore Pugliatti. Una vita per la cultura*, cit., p. 11.

<sup>26</sup> W. PEDULLÀ, *Ricordo delle conversazioni sulla musica fra Salvatore Pugliatti e Giacomo Debenedetti*, in *Salvatore Pugliatti. Una vita per la cultura*, cit., p. 140.

impegnato nella giuria del premio nazionale di poesia «Vann'Antò» (pseudonimo del poeta Giovanni Antonio Di Giacomo, morto nel 1960). L'ultima sua «presenza» nella città dello Stretto è documentata da due foto del 1965: l'una, pubblicata da Sergio Palumbo<sup>27</sup>, ritrae Debenedetti, insieme con Pugliatti e Salvatore Quasimodo, a Castoreale, provincia di Messina, in occasione di un'edizione appunto del premio «Vann'Antò»; l'altra, invece, lo ritrae mentre riceve dalle mani di Pugliatti una pergamena, per essere stato insignito dell'*Ordine della Frusta e del buffetto*, una speciale onorificenza conferitagli dall'Accademia della Scocca<sup>28</sup>.

Più antica di quella instaurata a Messina con Pugliatti, fu l'amicizia di Debenedetti con della Volpe: un'amicizia, quest'ultima, cementata peraltro da affinità ideologiche e da comune fede politica. L'amicizia sul piano personale non impedì, tuttavia, al filosofo e al critico letterario di trovarsi spesso in disaccordo – anche radicale – sul piano delle idee: soprattutto a proposito della «eredità» dell'estetica di Benedetto Croce. Illuminante è, al riguardo, la testimonianza di Pedullà che, insieme con lo scrittore Saverio Strati e il futuro preside Carmelo Filocamo, frequentò negli stessi anni le lezioni di Debenedetti, quelle di Storia della musica di Pugliatti e di Estetica di della Volpe. Il filosofo marxista infatti, com'è noto, tenne l'incarico dell'insegnamento dell'Estetica dall'anno accademico 1944-45 al 1953-54 nella

---

<sup>27</sup> S. PALUMBO, *Debenedetti, il critico letterario che aveva il piglio del narratore*, in «Gazzetta del Sud», a. 41, n. 75, martedì 17 marzo 1992, p. 3.

<sup>28</sup> *Salvatore Pugliatti. Una vita per la cultura*, cit., p. 11.

facoltà di Lettere e Filosofia e dall'anno accademico 1962-63 al 1964-65 nella facoltà di Magistero.

Presentando, infatti, il volume postumo su Pascoli di Debenedetti, frutto delle lezioni tenute nell'università di Messina nell'anno accademico 1953-1954 e affidate ai quaderni, Pedullà rilevò: «Epiche dispute orali tra Debenedetti e Galvano della Volpe che in quegli anni stava elaborando la neoaristotelica *Critica del gusto* alla presenza di studenti “prestati” dal primo (aneddoto “curioso”: Della Volpe voleva almeno cinque studenti per fare lezione, ma non se ne trovavano mai più di tre iscritti a Lettere, e fra essi c'era Saverio Strati). Il filosofo nel suo furore anticrociano respingeva il tentativo di isolare il “bello” dal “brutto”: che era quanto gli pareva stesse facendo Debenedetti, secondo lui non del tutto vaccinato contro le ricadute nel *Breviario di estetica*»<sup>29</sup>.

In una intervista rilasciata a Sergio Palumbo, Pedullà ribadì e precisò, riferendosi appunto agli anni dei suoi studi universitari, quanto aveva rilevato dieci anni prima sui rapporti di Debenedetti con della Volpe: «Quando penso a Messina la prima persona che ricordo è Giacomo Debenedetti [ ... ]. In quel periodo Debenedetti frequentava Galvano della Volpe e le loro conversazioni erano particolarmente accese. Debenedetti aveva una forte attenzione verso i problemi psicologici o su alcuni elementi formali, si potrebbe dire musicali, della letteratura, mentre l'attività di della Volpe era basata su una razionalità assoluta, anche perché allora egli conduceva

---

<sup>29</sup> W. PEDULLÀ, *Pascoli poeta mancato*, in «Avanti! Cultura», cit., p. 3.

gli studi sull'estetica con vari lavori, che sono poi tutti confluiti nella sua opera maggiore. Della Volpe teneva lezioni di quasi due ore e dovevano essere almeno in cinque ad assistervi, altrimenti non ne faceva. E così io e Saverio Strati eravamo sempre indaffarati a reclutare ogni volta almeno due o tre studenti, anche di altre facoltà»<sup>30</sup>.

Anche nella facoltà di Magistero si verificò più volte, per quanto possa valere la mia testimonianza, una situazione analoga a quella descritta da Pedullà. Infatti, della Volpe poté svolgere spesso la lezione di Estetica (quella di Storia della filosofia era seguita da un numero di studenti superiore a quello preteso dal docente), grazie alla mia presenza, a quella di Salvatore Tramontana e di sua sorella, tutti e tre ormai laureati. Ripensando a quegli anni, carichi di tensione, di attivismo politico e culturale, ma anche di pigrizia mentale, è difficile dimenticare che un filosofo della statura intellettuale di della Volpe, il maggiore teorico dell'arte marxista del secondo Novecento e il più diretto antagonista di Croce, abbia dovuto fare ricorso, per impartire le proprie lezioni di Estetica, a studenti «prestati» da altri docenti, oppure a giovani già laureati, ma che avevano ben compreso l'importanza del suo insegnamento.

Più volte, quand'ero ancora studente, accompagnai della Volpe nella libreria dell'Ospe, oppure nella trattoria Irrera, alle spalle di Piazza Cairolì, per incontrare Debenedetti. Della Volpe consumava i pasti, che erano sempre molto frugali, in

---

<sup>30</sup> W. PEDULLÀ, *In Calabria letteratura di qualità media nazionale*, in «Gazzetta del Sud», a. 38, n. 31, mercoledì 1 febbraio 1989, p. 3.

trattoria ed abitava invece al Grand-Hotel, in fondo al Viale San Martino, oggi sostituito da altra costruzione: albergo preferito da molti dei *clerici vagantes* dell'università, durante la loro permanenza a Messina. Io abitavo, grazie ad una borsa di studio, alla Casa dello studente, in via Cesare Battisti. Ricordo che, alla fine della lezione di Storia della filosofia, facevamo insieme, a piedi, il viaggio di ritorno. Sosta obbligata di della Volpe, prima di raggiungere la trattoria, erano le librerie: quelle di Vincenzo Ferrara e di Giacomo D'Anna, situate lungo il Viale San Martino, a poca distanza l'una dall'altra, e rese celebri allora, soprattutto la seconda, dalla loro attività editoriale: presso la casa editrice Vincenzo Ferrara, il primo e più autorevole teorico del marxismo del dopoguerra stampò *La libertà comunista*; presso la casa editrice Giacomo D'Anna pubblicò, invece, la *Logica come scienza positiva*, nella prestigiosa collana «Biblioteca di cultura contemporanea», che non perse mai d'importanza, neppure dopo il trasferimento definitivo della Casa editrice dalla sede messinese a Firenze.

Fra Debenedetti e della Volpe, i contrasti non furono dettati soltanto da motivi ideali. Personalità molto complesse, bastò a volte un banale ritardo ad un appuntamento per determinare fra loro un'«atmosfera tesa». In una lettera al filosofo del 16-6-1952, trovata fra le pagine di un libro del «Fondo della Volpe», Debenedetti lamentò appunto l'«atmosfera tesa», che regnava fra loro, a causa del ritardo con cui era arrivato in trattoria. Invitò, quindi, della Volpe a voler tener conto «di quanto sia autentica la mia amicizia, incancellabile la mia riconoscenza», ed aggiunse,

scherzosamente, che da Roma gli avrebbe portato una camicia, che gli sarebbe stata affidata dalla moglie: «Una camicia appena come ramo d'ulivo, scontroso Galvano!». In realtà, al di là delle asprezze e delle intransigenze del suo carattere, della Volpe fu sempre rispettoso dell'amicizia fino al sacrificio personale. Dopo la mancata riconferma dell'incarico nella facoltà di Lettere e Filosofia, Debenedetti ottenne l'incarico dell'insegnamento della Lingua e letteratura francese nella facoltà di Magistero, lasciato libero, per l'occasione, da della Volpe: esempio, divenuto assai raro, in seguito, anche nella nostra facoltà, dove appunto l'assegnazione di una «supplenza» diventa spesso motivo di profondi contrasti fra docenti.

Con Debenedetti sostenni, infatti, il primo dei due esami, previsti dal piano di studi, di lingua straniera: un esame duro, pesante (credo che, per la prima volta, fosse richiesta la conversazione in lingua francese anche agli studenti iscritti al corso di laurea in Pedagogia), reso peraltro difficile dalla scostante intransigenza del professore. L'esame ebbe esito positivo, grazie alla «cultura generale» posseduta dal candidato, come si espresse appunto, alla fine della prova, Debenedetti. Ripensando a quell'esame, non è improbabile che sul giudizio finale del docente abbia pesato in positivo (dal momento che l'esame sulla «lingua» era stato un mezzo disastro) qualche mio riferimento, a proposito di autori e di opere della letteratura, ai canoni dell'estetica scientifico-materialista (e, dunque, antiromantica e antidealistica) di della Volpe, del quale avevo già letto – e, *astuce de la raison*, ci tenni anche a farlo

sapere – *Il verosimile filmico* (Roma, Filmcritica, 1954) e la *Poetica del cinquecento* (Bari, Laterza, 1954).

Sostenni, invece, il secondo esame di Lingua e letteratura francese con Carlo Cordié, ancora fra i «fortunati», nobile figura di studioso, profondo ed appassionato conoscitore di cose constantiane, al quale sono anche debitore per i miei studi su Constant. All'epoca in cui frequentai i corsi di Lingua e letteratura francese era assistente a quella cattedra Pasquale Morabito. Più tardi, quando aveva ottenuto l'incarico dell'insegnamento di quella disciplina, fu afflitto da un morbo, che gli sfiancò il prestante fisico e gli compromise soprattutto, in maniera irreparabile, la facoltà della parola. Nonostante la menomazione fisica, Morabito non abbandonò l'insegnamento. Nell'ultimo periodo della sua vita, era penoso per me incontrarlo in facoltà, oppure attraversare insieme, come spesso accadeva, lo Stretto di Messina.

Morabito era stato, all'inizio della sua carriera universitaria, assistente di della Volpe: una ragione in più, quest'ultima, per rinsaldare la nostra amicizia. Negli anni accademici 1952-1953 e 1953-1954, e dunque immediatamente prima che fosse affidato a Debenedetti, l'incarico dell'insegnamento della Lingua e letteratura francese era stato conferito a della Volpe, e Morabito, come suo assistente, aveva curato un'antologia degli scritti sull'*Ars poetica* di Boileau. Nell'*Avvertenza*, datata 12-5-1953, della Volpe annunciò, per la prima volta, la *Critica del gusto*, indicata come opera dedicata a una «teoria della letteratura e delle altre arti», la cui pubblicazione, presso l'editore Mondadori di Milano, era prevista per l'anno

successivo<sup>31</sup>. L'opera più sistematica della «filosofia dell'arte» di della Volpe apparirà invece, presso diverso editore, molti anni più tardi<sup>32</sup>.

Particolare curioso. L'antologia degli scritti di Boileau, destinata agli studenti dell'anno accademico 1952-1953, porta il nome di della Volpe e, sotto il titolo, quello del suo curatore. Infatti, anche alcune dispense universitarie, composte esclusivamente di testi di altri filosofi, e destinate al corso di Storia della filosofia, recano sul frontespizio il nome del filosofo marxista. Mi capitò così, mentre preparavo il lavoro su della Volpe, di dover rilevare l'errore in cui era incorso uno studioso, attribuendo al filosofo imolano testi non suoi. Proponendosi di mostrare che «tutto l'impianto logico dell'opera di Galvano della Volpe obbedisce ad una evidente istanza storicistica», l'incauto studioso credette di individuarne le «radici» in alcune dispense universitarie della seconda metà degli anni quaranta, presentandole peraltro, inspiegabilmente, come «inedite», senza accertarsi della paternità degli scritti in esse contenuti<sup>33</sup>.

5. Risalendo quindi, con la memoria, agli ultimi anni dei miei studi universitari, l'altra figura di «maestro» da rievocare è quella di Luigi Firpo, morto a Torino il 2

---

<sup>31</sup> G. DELLA VOLPE, *Boileau e la sua ars poetica*, a cura del dottor P. Morabito, Messina, Ferrara, 1953, p. 7.

<sup>32</sup> G. DELLA VOLPE, *Critica del gusto*, Milano, Feltrinelli, 1960.

<sup>33</sup> R. TOSI, *Le lezioni universitarie inedite di Galvano della Volpe. Le radici storicistiche*, in «Rinascita», XXXIII, n. 9, 27 febbraio 1976, p. 40. Per i corsi universitari presi in esame, si vedano le schede bibliografiche nn. 121 e 123, in C. VIOLI, *Galvano della Volpe. Testi e studi (1922-1977)*. Con introduzione di Nicolao Merker, Messina, La Libra, 1978, p. 67 e 68.

marzo 1989, a poca distanza di tempo da Giuseppe Catalfamo, scomparso il 22 febbraio dello stesso anno. Uno dei tanti «clerici vagantes»<sup>34</sup>, Firpo arrivò nella facoltà di Magistero dalla capitale piemontese, primo nella terna del secondo concorso a cattedra di Storia delle dottrine politiche, tenutosi nel 1956, a distanza di vent'anni dallo svolgimento del primo (1935), nel quale fu primo vincitore – l'accostamento non è casuale – Alessandro Passerin d'Entrèves, appartenente alla prima generazione degli allievi di Gioele Solari, nobilissima figura di studioso e di storico del pensiero politico e giuridico.

Alla scuola di Solari infatti – una scuola di serietà scientifica e di umana dignità – si formò, fra il 1922 e il 1938, una lunga schiera di giovani, che va da Piero Gobetti ad Aldo Mautino<sup>35</sup>, e che onorò, con il suo insegnamento, le università e si distinse anche, per impegno civile ed intransigenza politica, nella lotta contro la dittatura. Gli allievi di Solari infatti, «nel momento decisivo, quando si trattò di ridare all'Italia la libertà e la dignità perdute, seppero scegliere senza esitazione». Bobbio – che del maestro torinese fu allievo prediletto – fornì un lungo elenco di nomi dei più illustri discepoli di Solari ed affermò di averli conosciuti negli anni universitari, «e poi

---

<sup>34</sup> L'espressione è di F. MERCADANTE, *De Caprariis e MacIlwain. Il «paese presente» aperto ai nuovi maestri di libertà*, in AA.VV., *Dalla politica alla storia*, cit., p. 188, il quale appunto, parlando dell'università di Messina come «crocevia» di docenti, scrisse: «Negli anni cinquanta e sessanta, al bar del traghetto, facevano la fila per il caffè *clerici vagantes* dell'Università di Messina dai nomi più illustri: Della Volpe, Paresce, Dupré, Spini, Debenedetti, Firpo, Petrocchi, Germani, Moscati, Ulivi, Franchini, Ferrari, Nigro, Bentivoglio: ricordati senz'ordine, e tra tanti altri».

<sup>35</sup> G. SOLARI, *Aldo Mautino nella tradizione culturale torinese da Gobetti alla Resistenza*, studio introduttivo a A. MAUTINO, *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce*, a cura di Norberto Bobbio, Bari, Laterza, 1953, pp. 3-132.

ritrovati, pressoché tutti, con funzioni di capi politici e militari, di guide intellettuali e morali, di combattenti, nel periodo della lotta di liberazione»<sup>36</sup>.

Si era laureato nel 1937, discutendo con Solari appunto una tesi sull'«unità del pensiero filosofico, politico e religioso» di Tommaso Campanella, il pensatore al quale Firpo dedicò, fra il 1939 e il 1988, un numero sterminato di scritti<sup>37</sup>, trovando ogni volta parole diverse per rappresentare il suo eroe, «descriverne le vicende, illustrarne il pensiero», ed ammirando del monaco «ribelle» di Stilo, «non solo la forza dell'ingegno, la sterminata cultura, l'incontenibilità delle passioni, l'universalità delle questioni filosofiche, politiche, storiche, letterarie, persino scientifiche, che aveva trattato, ma anche il sovrumano coraggio con cui aveva resistito a disumane torture, alle sofferenze di una lunga prigionia, e la proterva sicurezza con cui dal fondo di un lurido carcere mandava messaggi di rappacificazione al papa e a tutti i potenti del mondo»<sup>38</sup>. Nelle conversazioni private e anche negli scritti<sup>39</sup>, Firpo non mancò di testimoniare il proprio compiacimento per

---

<sup>36</sup> N. BOBBIO, *L'insegnamento di Gioele Solari*, in *Italia civile*, Firenze, Passigli, 1986, p. 143.

<sup>37</sup> E. A. BALDINI e F. BARCIA, *Bibliografia degli scritti di L. Firpo (1931-1989)*, in AA.VV., *Studi politici in onore di L. Firpo*, a cura di Silvia Rota Ghibaudi e Franco Barcia, Milano, F. Angeli, 1990, vol. IV, pp. 563-789.

<sup>38</sup> N. BOBBIO, *Luigi Firpo ricordato nel primo anniversario della morte*, in «Il pensiero politico», XXIII, n. 1, 1990, p. 11.

<sup>39</sup> Si veda, in proposito, quanto scrisse L. FIRPO, *Machiavelli e la ragion di Stato*, in AA.VV., *Categorie del reale e storiografia*, a cura di F. Fagiani e G. Valera, Milano, F. Angeli, 1986, p. 13.

essere stato nominato «cittadino onorario» di Stilo, patria appunto del «ribelle indocile» e del «perseguitato indomito»<sup>40</sup>.

Non ricordo con esattezza se mi sia presentato da solo, oppure – com'è più probabile – sia stato della Volpe a presentarmi a Firpo: un uomo «dalle molte vite, perennemente alimentate da una straordinaria curiosità intellettuale e da un'altrettanta capacità di soddisfarla per rapidità di apprendimento, voracità di lettura e facilità di scrittura, potenza di memoria, forza di concentrazione nel lavoro intellettuale»<sup>41</sup>. Pur non avendo frequentato le sue lezioni, Firpo divenne, come ricordai un'altra volta<sup>42</sup>, una sorta di interlocutore privilegiato, nel momento in cui stavo preparando la mia tesi di laurea sul pensiero politico di Bobbio, suo amico personale, sebbene di qualche anno più anziano di lui. Il tema ricorrente delle nostre frequenti conversazioni fu quindi Bobbio e la tradizione culturale torinese, della quale Firpo fu attento conoscitore. Qualche anno più tardi, quando andai, per la prima volta, a Torino per incontrare Bobbio e completare le ricerche relative alla mia tesi di laurea – era esattamente il mese di settembre 1958 –, grazie alle conversazioni con Firpo e alla lettura di alcuni libri da lui consigliatimi, mi parve di approdare in un mondo del tutto familiare.

---

<sup>40</sup> N. BOBBIO, *Luigi Firpo ricordato nel primo anniversario della morte*, in «Il pensiero politico», cit., p. 9.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>42</sup> C. VIOLI, *La «presenza» di Vittorio de Caprariis nell'Istituto di filosofia della Facoltà messinese di Magistero*, in *Benjamin Constant e altri saggi*, cit., pp. 259-260.

Nella facoltà messinese di Magistero, Firpo rimase per quasi due anni, prima di trasferirsi definitivamente nell'università di Torino: dapprima nel corso di laurea in Scienze Politiche, aggregato alla facoltà di Giurisprudenza (dove, prima di essere chiamato a Messina, vincitore di concorso, aveva tenuto, per quasi un decennio, l'incarico dell'insegnamento della Storia delle dottrine politiche), e quindi, dopo il 1969, nella autonoma facoltà di Scienze politiche, dove concluse appunto, nel 1985, la carriera universitaria. Oltre che in occasione di qualche convegno, rividi spesso Firpo a Torino, durante i miei viaggi di studio. Avevo forse per lui una duplice benemeranza: quella di essere cittadino della Calabria, una regione alla quale era legato da lunghi studi, e di appartenere a quella facoltà che egli si portava in cuore, per avervi iniziata la carriera di professore ordinario. Quando apprese che avevo pubblicato una voluminosa rassegna bibliografica *di e su* della Volpe (ne avevamo parlato durante il convegno internazionale di Cosenza su «categorie del reale e storiografia»), volle avere una copia, che io stesso portai a Torino nell'estate del 1982 e lasciai in facoltà, sulla sua scrivania, essendo egli momentaneamente fuori sede. Al suo ritorno, mi scrisse una lettera di ringraziamento, datata Torino, 8 settembre 1982. Testimoniando il suo antico «legame» con la facoltà messinese di Magistero, mi assicurò di avere «molto gradito l'accurata e utile bibliografia che ha avuto la bontà di lasciarmi (fui collega di Della Volpe a Messina, per quasi due anni) e desidero esprimerLe ancora una volta la mia gratitudine e il mio compiacimento per il Suo lavoro».

Quale «principe dei bibliografi»<sup>43</sup>, Firpo seppe apprezzare il valore e l'importanza e la grande utilità delle bibliografie, delle quali egli «teorizzò non solo l'opportunità ma la validità scientifica e l'interesse globale e culturale»<sup>44</sup>. Considerò, infatti, la «bibliografia umilissima»<sup>45</sup>, come il punto fermo, la guida sicura di ogni utile ricerca. Egli stesso – che anche in questo «umilissimo» genere di lavoro fu maestro a molti di noi – curò, diresse e compilò un numero sterminato di bibliografie: da quella di e su Tommaso Campanella a quella di Gioele Solari, di Luigi Einaudi e di Federico Chabod, per ricordare, senza alcun ordine, soltanto alcune che mi tornano in mente. Pur seguendo un metodo parzialmente diverso dal suo (il metodo adottato nella compilazione della bibliografia delle opere di Norberto Bobbio<sup>46</sup>, rispetto a quello da lui seguito per la bibliografia degli scritti di Luigi Einaudi, consente una maggiore agilità di consultazione e riduce di gran lunga i costi), mi piace testimoniare, pubblicamente, la mia immutata riconoscenza per quel che devo a Firpo per i miei lavori bibliografici e per avermi introdotto, primo fra tutti, nell'ambiente culturale torinese.

---

<sup>43</sup> N. BOBBIO, *Luigi Firpo ricordato nel primo anniversario della morte*, in «Il pensiero politico», cit., p. 17.

<sup>44</sup> G. M. BRAVO, *Luigi Firpo*, in «Belfagor», XLVII, fasc. III, 1992, p. 307.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 295.

<sup>46</sup> *Norberto Bobbio: 50 anni di studi. Bibliografia degli scritti 1934-1983*, a cura di Carlo Violi, Milano, F. Angeli, 1984.

6. Procedendo sul filo della memoria, un altro «maestro» della facoltà di Magistero, presente nei miei ricordi, è lo storico Rosario Romeo, morto a Roma il 16 marzo 1987. La morte lo colse a pochi giorni di distanza dallo svolgimento del convegno, promosso dal Partito repubblicano, su «La cultura democratica nell'Italia che cambia» (Roma, 6-7 marzo 1987) e mi lasciò incredulo e sgomento. Era stato, insieme con Bobbio, uno dei più ascoltati relatori a quel convegno<sup>47</sup> e si era trovato, per tutta la durata dei lavori, fianco a fianco con il filosofo torinese, il quale inviò a Giovanni Spadolini una lettera commossa in memoria dello storico scomparso<sup>48</sup>. Storico dalle inconfondibili qualità, Romeo si era impegnato infatti, nell'ultimo periodo della sua vita, nell'attività politica – uno storico, dunque, «prestato» alla politica – ed era stato eletto, nel 1984, deputato al Parlamento europeo nelle liste del Partito repubblicano.

Avevo seguito, attraverso la stampa, il convegno e letto anche alcune relazioni, pubblicate in contemporanea con lo svolgimento dei lavori, in inserti separati, da «La voce repubblicana». Il convegno sulla «cultura democratica» e la lettera di Bobbio in occasione della morte dello storico liberale – episodi di per sé marginali, quasi insignificanti – hanno una stretta relazione, invece, con i miei ricordi giovanili di Romeo e sono esemplari anche – ma oggi è difficile farlo capire a chi non visse quel

---

<sup>47</sup> *La cultura democratica nell'Italia che cambia* (Atti del Convegno promosso a Roma dal PRI, 6/7 marzo 1987), Roma, 1987.

<sup>48</sup> N. BOBBIO, *Quei due giorni indimenticabili con Romeo*, in «La voce repubblicana», a. LXVI, n. 71, mercoledì 8-giovedì 9 aprile, 1987, p. 1.

periodo – del mutamento radicale, avvenuto da noi, rispetto all’epoca delle «passioni»: un’epoca, appunto, caratterizzata da «contrapposizioni totali di schieramenti politici e sociali, miti ideologici e realtà di lotte di classe, ascesa e brusca caduta di certezze»<sup>49</sup>.

Nell’«indimenticabile» 1956, in coincidenza con la venuta di Firpo a Messina, Romeo, appena trentaduenne (era nato a Giarre, infatti, nel 1924), fu chiamato alla cattedra di Storia della facoltà di Magistero, vincitore di concorso e al suo primo insegnamento universitario. Era stato allievo di Giocchino Volpe (del quale rifiutò sempre l’ideologia nazionalistica) e di Nino Valeri, rispettivamente nelle università di Roma e di Catania, ed aveva compiuto – prima come borsista e, dal 1953, in qualità di segretario – un periodo di apprendistato nell’Istituto italiano per gli studi storici di Napoli, intitolato a Benedetto Croce. Quando arrivò a Messina – dove rimase fino al 1962 –, per i giovani della «sinistra» radicale, Romeo era, appunto, lo storico «crociano». La qualifica di «crociano» equivaleva, né più né meno, a quella di «conservatore», o reazionario. In effetti, come storico liberale, Romeo si collocò sul versante di Croce, di cui può essere considerato, a pieno titolo, l’erede, con ampie aperture agli stimoli di altri indirizzi storiografici (ad esempio, quello di Federico Chabod). All’epoca in cui frequentai gli studi universitari, Croce aveva cessato ormai di essere, per i seguaci del marxismo, un maestro di libertà degli anni della dittatura fascista, ed era diventato, dopo la liberazione dal fascismo, il «cattivo genio» della

---

<sup>49</sup> P. SPRIANO, *Le passioni di un decennio (1946-1956)*, Milano, Garzanti, 1986, p. 7.

filosofia<sup>50</sup> e, come tale, era appunto, per riprendere il titolo di un articolo polemico di Vittorio de Caprariis, il «nemico da abbattere»<sup>51</sup>. Secondo il lapidario giudizio di Bobbio, «tanto alto era stato il magistero crociano negli anni della resistenza, tanto contrastato fu nel periodo del rinnovamento [ ... ]. Croce fu il mentore dell'opposizione; non poteva essere il saggio consigliere della ricostruzione»<sup>52</sup>.

Il biglietto da visita, che accompagnò Romeo nella facoltà di Magistero – una facoltà considerata, per la presenza di della Volpe, la roccaforte del marxismo teorico –, era costituito dal suo recente saggio-rassegna sulla storiografia politica marxista, nel quale egli contestava agli storici marxisti italiani del dopoguerra, o che s'ispiravano al marxismo, di subordinare la ricerca storica a ragioni politiche contingenti. Per lo storico crociano, infatti, il lavoro storiografico dell'ultimo decennio – quello che va dal 1945 al 1955 – «è avvenuto in modo assai torbido e incompleto, col risultato che non di rado si è finito per derivare la soluzione di problemi specificamente culturali non già dal terreno che è loro proprio, ma da eventi e tendenze di ordine immediatamente pratico e politico»<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> N. BOBBIO, *Il nostro Croce*, in AA.VV., *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di Michele Ciliberto e Cesare Vasoli, Roma, Editori Riuniti, 1991, vol. II, p. 790.

<sup>51</sup> TURCARET, *Il nemico da abbattere*, in *Scritti. 4. Politica e ideologia*, a cura di Giuseppe Buttà, Messina, P&M, 1992, pp. 85-88.

<sup>52</sup> N. BOBBIO, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 264-265.

<sup>53</sup> R. ROMEO, *Risorgimento e capitalismo*, Bari, Laterza, 1959, p. 10.

Il saggio suscitò molte reazioni, anche da parte di alcuni degli storici, che vi erano stati chiamati in causa. Rispondendo ai suoi numerosi critici, che lo avevano accusato di voler «annientare» l'intera storiografia marxista, Romeo precisò di aver voluto soltanto sottolineare, senza alcuna animosità, che «l'adesione al marxismo di parecchi storici italiani è avvenuta sotto l'azione combinata di motivi complessi, tra i quali la passione e gli atteggiamenti politici contingenti hanno svolto un ruolo dominante, che ha portato all'affrettato abbandono di posizioni idealistiche non adeguatamente criticate, senza neppure una seria meditazione delle stesse dottrine marxiste, nelle quali adesso sembrava di scorgere una nuova e universale panacea pratico-culturale»<sup>54</sup>.

La polemica contro le tendenze metodologiche e gli indirizzi di ricerca della storiografia politica marxista ci apparve allora, suscitando in noi un'impressione fondamentale negativa sull'autore del saggio, come una sorta di offensiva anticomunista alimentata, peraltro, dai postumi del XX congresso del PCUS – con la denuncia, da parte di Nikita Krusciov, dei crimini di Stalin – e dall'intervento armato russo in Ungheria (ottobre-novembre 1956).

Con l'attenuarsi delle passioni giovanili – anche delle più nobili e generose, com'erano allora le passioni di molti di noi, che avevamo abbracciato la causa del comunismo con convinzione ed assoluto disinteresse – ed il subentrare del retto uso della ragione e dello spirito critico, le primitive impressioni sullo storico liberale si

---

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 94-95.

modificarono radicalmente. Adduco infatti, a questo proposito, una mia testimonianza diretta. Quando lessi, per i miei studi su Constant – è noto, del resto, l'interesse del giovane Cavour per l'opera sulla religione del costituzionalista liberale –, il primo dei tre volumi (il secondo in due tomi) del capolavoro storiografico di Romeo, *Cavour e il suo tempo* (Bari, Laterza, 1969) e, in tempi più recenti, i due volumi di scritti occasionali, l'uno di *Scritti storici*, 1951-1987, e l'altro di *Scritti politici*, 1953-1987 (Milano, Il Saggiatore, 1990), mi apparve molto ingenerosa ed ingiusta l'accusa di «conservatorismo», che gli avevamo riservata quando giunse a Messina, mentre egli fu, in realtà, «un liberale di sinistra con un alto senso dello Stato», come s'intitola, appunto, il penultimo capitolo del profilo di Romeo, tracciato da Guido Pescosolido, allievo romano dello storico scomparso, docente fino a qualche anno fa della nostra facoltà<sup>55</sup>.

Per preparare una «esercitazione», avevo letto, prima che Romeo arrivasse a Messina, la sua prima opera impegnativa, *Risorgimento in Sicilia* (Bari, Laterza, 1950), consigliatami da Gino Cerrito, un libertario, anche nei portamenti esteriori, studioso attento del movimento operaio siciliano, assistente alla cattedra di Storia, tenuta allora da Giorgio Spini, il quale alternava, annualmente, Storia medioevale e Storia moderna. Trasferitosi più tardi a Firenze, una malattia gli stroncò prematuramente la vita. Avevo seguito le sue «esercitazioni» di Storia moderna – quelle di Storia medioevale erano tenute da Franco Natale, attualmente docente di

---

<sup>55</sup> G. PESCOSOLIDO, *Rosario Romeo*, Bari, Laterza, 1990, p. 85.

quella disciplina nella facoltà di Lettere e Filosofia – ed avevo anche collaborato con lui a fare l’inventario e ordinare l’Istituto di Storia, diretto da Spini. Nonostante le divergenze ideologiche, che allora avevano un peso determinante anche sui rapporti umani, gli ero diventato amico, ed egli rimase profondamente contrariato quando apprese che avevo scelto della Volpe come relatore della tesi di laurea, e non invece Spini, come Cerrito si sarebbe aspettato.

Le nostre divergenze ideologiche – ma di ciò mi resi conto molto più tardi – erano meno radicali ed inconciliabili di quanto, in effetti, pensassimo, non foss’altro perché l’anarchismo, «lungi dall’essere un’estrema forma di liberalismo [ ... ], incarna invece tipicamente il paradosso-verità dell’inadeguatezza di criteri libertari per attingere il fine della creazione di libere, metapolitiche, comunità»: e dunque, in quanto tale, esso appartiene alla storia della democrazia sociale ed è, appunto, un antecedente storico del socialismo scientifico<sup>56</sup>.

Pur non avendo avuto mai occasione, durante gli anni dei miei studi universitari, di conversare con Romeo, me lo ritrovai come secondo controrelatore – il primo fu Giorgio Spini – della mia tesi di laurea e presidente della commissione, composta, fra gli altri, da alcuni dei professori ormai scomparsi (da della Volpe a Catalfamo, a Oronzo Parlangeli, a Guido Di Pino). L’argomento della tesi – la filosofia politica, con forti implicazioni nel dibattito ideologico-politico contemporaneo –, il contesto storico della sua presentazione – dominato da grandi entusiasmi e da radicali

---

<sup>56</sup> G. DELLA VOLPE, *Ragioni dell’antologia*, Premessa, non numerata, a *Benjamin Constant*, a cura di Umberto Cerroni, Roma, Samonà e Savelli, 1965.

contrapposizioni ideologiche – e la composizione stessa della commissione concorrevano insieme a farmi prevedere che la discussione non sarebbe stata facile, né tanto meno che si sarebbe svolta in modo pacifico, come di norma conviene che si svolga. Fra i controrelatori c'era peraltro – per quanto io possa ricordare – un'atmosfera piuttosto tesa e fra gli storici ed il filosofo, mio relatore, regnava persino una sorta di «guerra fredda», alimentata dal pesante clima di terrorismo ideologico degli anni cinquanta ed esasperata anche dal carattere sanguigno, incontenibilmente impetuoso ed irruento, tipico della gente di Romagna, di della Volpe.

Diverso da quello con Romeo era il mio rapporto – e anche la mia considerazione sulla sua tendenza politica – con il primo controrelatore. Avevo frequentato, infatti, i corsi di Storia e sostenuto gli esami di profitto con Spini, con il quale mantenni sempre, anche dopo il suo trasferimento nell'università di Firenze, un rapporto di rispettosa amicizia. Conservo ancora, gelosamente, il suo regalo di nozze: la sua *Storia dell'età moderna* (Roma, Cremonese, 1960), un grosso volume, rilegato ed illustrato, accompagnato da un biglietto nel quale si legge: «Con affettuosi auguri di ogni luminosa felicità». Nella facoltà di Magistero – dove fu chiamato, se ben ricordo, quando diverse altre università gli avevano rifiutato la cattedra, pur essendo stato vincitore di concorso –, Spini non fu soltanto un maestro di dottrina, insinuatore di dubbi piuttosto che propagatore di certezze, ma anche un docente particolarmente sensibile ai problemi umani degli studenti, ai loro bisogni, e soprattutto rispettoso dei

loro diritti. Egli fu sempre presente a denunciare soprusi e a proteggere i deboli. Ricordo che andò a protestare con il Rettore, perché mi era stato negato il posto alla Casa dello studente, pur possedendo tutti i requisiti necessari, ch'erano costituiti dal merito, dal bisogno e dalla residenza fuori della sede universitaria. Devo alla sua energica protesta – e si tenga conto che per Spini ero soltanto un comune studente che frequentava assiduamente i suoi corsi – se quel diritto mi fu poi ampiamente riconosciuto. Fra i docenti di allora – almeno nel mio ricordo –, Spini fu anche il più «tollerante» ed aperto al dialogo con coloro – ed eravamo in molti – che, per formazione ed ispirazione, credevano che il comunismo, come aveva preteso Marx, sarebbe stato la soluzione dell'«enigma della storia»<sup>57</sup> e avrebbe trasformato una società oppressiva ed ingiusta in una società di uomini «liberi» ed «eguali».

All'epoca in cui insegnò a Messina (1952-1960), Spini militava nelle file di Azione socialista G. L. e, quindi, di Unità popolare. Aderì al Partito socialista dopo che questo ebbe cambiato corso politico, cioè, si staccò dal Partito comunista. Spini, infatti, era dichiaratamente anticomunista ed antimarxista. Il suo «socialismo» – del quale tracciò, in un recente volume<sup>58</sup>, scritto in polemica con la storiografia marxista, le tappe fondamentali – era appunto un socialismo non condizionato da ipoteche marxiste e dalle dottrine rivoluzionarie. Capitava spesso, alla fine della lezione, d'intavolare lunghe discussioni con i giovani della «sinistra» radicale. Fra questi

---

<sup>57</sup> K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*. Introduzione di Galvano della Volpe, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 258.

<sup>58</sup> G. SPINI, *Le origini del socialismo*, Torino, Einaudi, 1993.

ultimi, ricordo Giuseppe Guarascio, mio collega di corso e mio amico personale, giovane sindaco di Cotronei – un piccolo paese della provincia di Catanzaro – eletto più tardi senatore nelle liste del Partito comunista, ed immaturamente scomparso. Fra i docenti che, insieme con Spini, partecipavano alle nostre discussioni, c'erano Oronzo Parlangei, professore di Glottologia, perito tragicamente in un incidente automobilistico, dopo essersi trasferito nell'università di Bari, ed Aldo Pecora, giovanissimo professore di Geografia, del quale, dopo il conseguimento della laurea, persi completamente le tracce.

Il pomo della discordia fra noi, giovani della «sinistra» radicale, e Spini era costituito dalla rivoluzione ispirata all'ideologia comunista. Consideravamo, infatti, il comunismo come l'unico movimento che avrebbe dato ai «dannati della terra», ai «senza diritti», a coloro che le condizioni miserabili della nascita rendono meno «eguali» degli altri, «pari dignità sociale», secondo il dettato dell'art. 3 della Costituzione italiana, difesa allora dai comunisti e vilipesa, invece, dalla prepotenza dei signori della politica e della ricchezza: un binomio, che ha prodotto i risultati che oggi sono sotto gli occhi di tutti.

L'elevatezza di questo «fine» ci autorizzava a giustificare persino la rozzezza dei «mezzi» impiegati per attuarlo. Giustificammo, infatti, l'intervento armato russo in Ungheria, disapprovato da Spini, per il quale il socialismo, identificandosi con gli ideali umanitaristici e solidaristici, non avrebbe potuto essere imposto con il terrore e la violenza, con i carri armati appunto. Una lunga tradizione di pensiero, che va da

Rousseau a Marx e al socialismo utopistico, ci aveva promesso la realizzazione dell'«uomo nuovo». La «promessa» non è stata mantenuta e, come scherzosamente rilevò Bobbio, l'unico uomo che abbiamo visto realizzarsi fu quello «nato dal capitalismo trionfante, l'uomo consumista»: ossia, «l'esatto opposto dell'uomo solidale, sprezzante dei vantaggi personali e dedito al bene comune»<sup>59</sup>.

All'epoca in cui frequentai gli studi universitari, nessuno, marxista o antimarxista – almeno che non fosse «di spirito profetico dotato», come «il calavrese abate Giovacchino» (Dante, *Paradiso*, XII, 140-141) – avrebbe potuto prevedere la «catastrofe» del comunismo storico: vale a dire, che la «più grande utopia politica della storia» si sarebbe «capovolta» totalmente «nel suo esatto contrario»<sup>60</sup> e avrebbe trasformato in altrettante delusioni le grandi speranze, che avevano alimentato gli anni della nostra giovinezza, quando abbracciammo, con convinzione ed assoluto disinteresse, la causa del comunismo.

7. Durante la discussione della tesi di laurea – riprendo così, dopo l'apparente deviazione, a rievocare i miei ricordi di Rosario Romeo –, si verificò un episodio che, a distanza di molto tempo, considero estremamente significativo per due ordini di ragioni: per formarci un'idea di quali fossero allora, nella facoltà di Magistero, i rapporti fra gli storici ed i filosofi (e che soltanto con il trasferimento, in altre sedi, di

---

<sup>59</sup> N. BOBBIO, *Non si governa con i Pater Noster*, in «la Repubblica», a. 15, n. 298, venerdì 21 dicembre 1990, p. 29.

<sup>60</sup> N. BOBBIO, *L'utopia capovolta* (1989), in *L'utopia capovolta*, Torino, La Stampa, 1990, p. 127.

Spini e Romeo mutarono completamente registro) e per conoscere anche, sia pure attraverso un episodio apparentemente marginale, come rilevò Piero Calamandrei, a quale stato di «scervellata goffaggine» fosse giunto, nel cuore degli anni cinquanta, «il terrore del comunismo»<sup>61</sup>.

Discutevo una tesi sul «concetto di democrazia» in Bobbio. Era un tentativo – il primo, in realtà, compiuto in una università – di tracciare un quadro, il più possibile completo, delle idee politiche del filosofo torinese. Ne era venuto fuori – come mi scrisse Bobbio il 28-3-1959, dopo la lettura della tesi – un ritratto «molto più completo di quello che io avessi avuto sinora in mente. Ho trovato un filo che io non mi ero sinora curato di cercare (soprattutto che non vi fosse)». Avevo analizzato, fra l'altro, l'intera discussione di Bobbio con alcuni autorevoli scrittori marxisti su «liberalismo e comunismo»<sup>62</sup> e proceduto anche alla ricostruzione storica dei filoni culturali cui si rifaceva il dibattito contemporaneo. Nella ricostruzione della polemica fra Bobbio ed i marxisti avevo inclinato «scopertamente alle posizioni di questi ultimi», come precisò Romeo nella sua relazione – della quale conservo copia –, rilasciata in occasione della mia partecipazione ad un concorso per l'assegnazione di una borsa di studio nazionale.

---

<sup>61</sup> Traggio la citazione da N. BOBBIO, *L'attività di un intellettuale di sinistra*, in AA.VV., *I comunisti a Torino, 1919-1972*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 227.

<sup>62</sup> A. ASOR ROSA, *Una discussione su comunismo e liberalismo*, in *Storia d'Italia. IV. Dall'Unità ad oggi*, t. II, *La Cultura*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1615-1620.

La discussione di Bobbio con i marxisti, sui temi fondamentali della libertà e della democrazia, iniziò con Ranuccio Bianchi Bandinelli, proseguì con della Volpe e si concluse con Roderigo di Castiglia (alias Palmiro Togliatti). I saggi di Bobbio, redatti fra il 1951 e il 1955, furono raccolti successivamente in volume, dal quale la generazione cui appartengo apprese la grande virtù del «dialogo» e, soprattutto, a non abbandonarsi, secondo un diffuso costume intellettuale dell'epoca, al gioco delle «alternative troppo nette». Con una impostazione tipicamente neo-illuministica, Bobbio difese – senza peraltro arrestarsi a quella tradizione di pensiero come ad un'ultima meta del processo storico – alcuni fondamentali principi della tradizione liberale, in primo luogo il principio di legalità, che i marxisti a quell'epoca avversarono, considerando la libertà inaugurata dal liberalismo come una libertà tipicamente classista, «borghese» – e non già come categoria assoluta – e, in ogni caso, come una sorta di *libertas minor*, rispetto alla *libertas maior*, che avrebbe potuto garantire la futura, ipotetica, società comunista.

La differenza fra Bobbio ed i marxisti può essere così riassunta: l'uno difese la «libertà dei moderni», gli altri, invece, la «libertà dei posteri». Bobbio infatti, parafrasando Constant, intitolò il saggio di risposta a della Volpe, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*<sup>63</sup>: un saggio che il filosofo marxista considerò «destinato a restare esemplare nella serie di dottrine che esso riassume, potenza e mette a punto per l'epoca nostra». Anche il titolo piacque a della Volpe, il

---

<sup>63</sup> N. BOBBIO, *Politica e cultura*, cit., pp. 160-194.

quale trovò «eccellente», «brillante» e destinata ad avere «fortuna» la formula – «che non ha solo un sapore polemico» – della «libertà dei posteri», anche se vi scorse il pericolo, di cui Bobbio non poteva «essere tenuto responsabile», che essa potesse diventare «uno slogan per gli Spadolini e i Saragat»<sup>64</sup>.

Solo più tardi, dopo la denuncia della violazione dello stato di diritto da parte del potere politico del periodo staliniano, i marxisti diedero ragione a Bobbio. Togliatti, ad esempio, poco prima della morte, in una riunione ristretta del comitato di redazione di «Rinascita» – come riferì Massimo Caprara, suo segretario particolare –, dichiarò che «il marxismo ha un grande debito: risposte non date, risposte che ci siamo rifiutati di riconoscere come legittime»<sup>65</sup>. Al contrario di Togliatti, della Volpe, rivedendo la propria posizione sulla natura «classista» delle libertà civili e modificando anche, fin dal 1962, il testo del proprio intervento del 1954 in polemica con Bobbio, considerò «ineccepibile» la tesi di fondo, sostenuta dal filosofo torinese, secondo cui «è molto facile sbarazzarsi del liberalismo se lo si identifica con una teoria e pratica della libertà come potere (in particolare del potere della borghesia), ma è assai più difficile sbarazzarsene quando lo si consideri come teoria e pratica dei limiti del potere statale»<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Lettera di G. della Volpe a N. Bobbio del 14 febbraio 1955, pubblicata nel contesto del saggio di N. BOBBIO, *Postilla a un vecchio dibattito*, in AA.VV., *Studi dedicati a Galvano della Volpe*, cit., p. 43.

<sup>65</sup> M. CAPRARA, *Il marxismo ha un grande debito: le risposte non date*, in «Il Mondo», XXVII, n. 30, 24 luglio 1975, p. 54.

<sup>66</sup> N. BOBBIO, *Libertà e potere* (1955), in *Politica e cultura*, cit., p. 278.

Riflettendo, infatti, «sulle iniquità e sofferenze umane non calcolabili», cui aveva dato luogo, ad esempio, la «violazione» di un «diritto», come quello dello *habeas corpus*, nel paese del socialismo «reale» al tempo di Stalin, e facendo propria l'esigenza avvertita da Bobbio di considerare «il diritto non più come fenomeno borghese, ma come complesso di norme tecniche che possono essere adoperate tanto da borghesi quanto da proletari per conseguire certi fini che agli uni e agli altri, in quanto uomini socievoli, sono comuni»<sup>67</sup>, della Volpe affrontò il tema del rapporto dello stato a legalità socialista con il costituzionalismo giuridico. Rilevò, infatti, che i principi dello stato di diritto, rinnovati e trasvalutati attraverso l'abolizione del diritto di proprietà sui mezzi di produzione, si conservano nella società a legalità socialista.

Nel tracciare il quadro delle idee politiche di Bobbio, avevo analizzato un numero notevole di scritti, tentando di trarre profitto anche da quelli marginali ed occasionali. Grazie alle ricerche compiute a Torino, nello studio di Bobbio, avevo preparato un lavoro dignitoso, «certamente notevole, che assai s'innalza sopra il livello comune dei lavori di laurea», come appunto scrisse Romeo, nella sua citata relazione. Anche Spini, in sintonia con Romeo, rilevò – nella sua relazione scritta – che avevo condotto la ricerca «con intelligenza e serio sforzo di approfondimento dell'argomento», avevo anche esposto «con chiarezza e precisione» i risultati della mia indagine e ne avevo dato conto «in modo lodevole nel corso della discussione orale». Qui la generosità di

---

<sup>67</sup> N. BOBBIO, *Democrazia e dittatura* (1954), in *Politica e cultura*, cit., p. 156. Per la posizione di della Volpe, il quale accolse alcune tesi di Bobbio, si veda il secondo cap. del *Rousseau e Marx* (1964), in *Opere*, 5, pp. 222-237.

Spini fu sicuramente eccessiva. Infatti, nel corso della discussione della tesi non credo di essere riuscito, né in modo lodevole né in modo deprecabile, a dare conto dei risultati della mia ricerca, non foss'altro perché fui completamente sopraffatto, quasi frastornato, dalla discussione molto animata, che intrecciarono il relatore ed i controrelatori, ciascuno preoccupato di difendere la «propria bandiera». Il furore ideologico, dal quale furono animati i «contendenti», non lasciò alcun margine al principio d'imparzialità, ch'è uno dei doveri fondamentali dell'uomo di cultura. Mi parve così, di fronte a quella rissa ideologica, di trovarmi su un pianeta diverso rispetto a quello che avevo imparato a conoscere attraverso la lettura degli scritti di Bobbio, dai quali traspaiono, appunto, soltanto le civili maniere del ragionare e l'esemplare equilibrio, in un pacato dialogo con i marxisti.

Nel clima della «guerra fredda» e delle ideologie in contrasto, Bobbio assunse, infatti, la funzione del «grande mediatore», il cui compito – come egli stesso precisò – non doveva essere «quello di gettarsi da una parte o dall'altra come soldato schierato in campo per difendere la propria bandiera, ma quello di discutere le ragioni e soprattutto le non-ragioni degli uni e degli altri, e gettare un ponte sull'abisso»<sup>68</sup>. Rompendo il silenzio, «muro di difesa dei nostri miti»<sup>69</sup>, e ristabilendo la fiducia nel «dialogo», Bobbio gettò «un ponte sull'abisso», che divideva allora gli intellettuali di

---

<sup>68</sup> N. BOBBIO, *L'attività di un intellettuale di sinistra*, in AA.VV., *I comunisti a Torino*, cit., p. 230. Il compito, «nobilissimo» dell'«intellettuale mediatore» – aveva scritto Bobbio in *Politica e cultura*, cit., p. 134 – doveva essere quello «di rompere i blocchi, d'impedire le chiusure e le fratture, d'invocare la tolleranza, di perseguire il dialogo».

<sup>69</sup> N. BOBBIO, *Politica culturale e politica della cultura* (1952), in *Politica e cultura*, cit., p. 42.

opposto orientamento politico e ideologico. Pur non essendo stato mai comunista e non avendo mai avuto la tentazione di diventarlo – come egli stesso confessò in uno dei suoi rari scritti di autobiografia intellettuale<sup>70</sup> – Bobbio non abboccò mai all’anticomunismo cronico. Al contrario, ispirandosi ai principi di libertà e di tolleranza, egli dedicò la maggior parte dei suoi scritti di critica politica a dialogare con i comunisti. Di fronte all’inasprirsi della polemica, seguita al crollo del comunismo storico, contro gli intellettuali che avevano creduto ciecamente nel comunismo, oppure non vi avevano opposto lo stesso rifiuto opposto al fascismo, come avevano fatto i militanti del Partito d’Azione, Bobbio intitolò un suo recente saggio autobiografico *Non con loro, né senza di loro*<sup>71</sup>: «loro» erano, appunto, i comunisti, alleati degli azionisti durante la guerra di Liberazione.

Attraverso la discussione con i marxisti sulle ragioni della sinistra, Bobbio inaugurò in Italia, sulle tracce di Gobetti, una nuova sorta di «liberalismo», diverso da quello di Croce – e dei suoi epigoni –, il quale appunto, «caduto il fascismo, non si occupò che di far scongiuri contro il marxismo e il comunismo»<sup>72</sup>. Ciò che nel dopoguerra distinse gli intellettuali «progressisti» dai «conservatori» fu il diverso atteggiamento verso il comunismo: nei confronti del quale, appunto, identificando storicamente e moralmente fascismo e comunismo, i conservatori furono irriducibili

---

<sup>70</sup> N. BOBBIO, *L’attività di un intellettuale di sinistra*, in AA.VV., *I comunisti a Torino*, cit., pp. 227-233.

<sup>71</sup> N. BOBBIO, *Il dubbio e la scelta*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 213-223.

<sup>72</sup> T. FIORE, *Cultura e politica*, in «Il lavoro nuovo», 10 febbraio 1956, p. 3.

avversari, mentre i progressisti, pur non ostentando le loro riserve sulla teoria e la pratica del comunismo, nella sua unica attuazione storica, furono invece tolleranti e aperti al confronto critico. Bobbio appartenne, per formazione ed ispirazione, a quest'ultima categoria dell'intellettuale e rappresentò – come gli riconobbe Giorgio Amendola, uno degli interlocutori marxisti del filosofo torinese – «degnamente la continuazione della battaglia liberale iniziata da Piero Gobetti»<sup>73</sup>. Il quale appunto – riprendo un giudizio di Gramsci sul fondatore de «La rivoluzione liberale», riportato nella mia tesi di laurea – fece da «collegamento organico» fra gli intellettuali liberali progressisti e gli intellettuali marxisti. Gobetti – è sempre Gramsci a rilevarlo – «non era un comunista e probabilmente non lo sarebbe mai diventato, ma aveva capito la posizione sociale e storica del proletariato e non riusciva più a pensare astraendo da questo elemento»<sup>74</sup>.

Citando il passo di Gramsci, avevo istituito un collegamento fra la posizione avanzata di Gobetti e quella di Bobbio, rilevando che alcune idee di quest'ultimo provenivano appunto da lontano. Riferendosi a quel mio «collegamento», Romeo – conservo gli appunti registrati sul frontespizio della sua copia della tesi, che mi regalò quando andai a chiedergli il rilascio della relazione – definì Bobbio «utile idiota dei

---

<sup>73</sup> G. AMENDOLA, *Il socialismo in Occidente*, in «Rinascita», a. 21, n. 44, 7 novembre 1964, p. 4. Si tratta di un articolo di commento ad una lettera di Bobbio (*Ivi*, p. 3), in cui il filosofo torinese, d'accordo con Amendola sull'esigenza, in Italia, di un grande partito unico del movimento operaio, aveva affermato: «Noi abbiamo bisogno della vostra forza. Ma voi non potete fare a meno dei nostri principi».

<sup>74</sup> A. GRAMSCI, *Alcuni temi della questione meridionale* (1926), in *Antologia popolare degli scritti e delle lettere*. Scelta e commento di Carlo Salinari e Mario Spinella, Roma, Editori Riuniti, 1957, p. 231.

comunisti» e, risalendo a Gobetti, lo considerò «il padre di tutti gli utili idioti italiani»: di tutti coloro cioè che, avendo militato nei movimenti e nei partiti antifascisti, si erano richiamati alle idee di Gobetti. Nelle affermazioni di Romeo suppongo fosse implicita la polemica contro l'azionismo: un tema, riproposto di recente da Gian Enrico Rusconi, il quale suscitò la reazione dello stesso Bobbio<sup>75</sup>.

A proposito del rifiuto del dialogo con i marxisti, da parte degli intellettuali antimarxisti, Romeo affermò durante la discussione della mia tesi – e lo annotò pure nei suoi appunti che «al di là di un certo limite», con i comunisti «non si discute». La posizione di Romeo era, in realtà, molto diffusa a quell'epoca e l'accusa di «utile idiota dei comunisti», rivolta a Bobbio e a coloro che avevano contribuito a dare una legittimazione democratica al comunismo, era quasi generalizzata fra i liberali conservatori. Di recente, infatti, rilessi, fotocopiai e trasmisi a Bobbio – che sta approntando una nuova edizione del suo libro forse più fortunato – tutti gli scritti – circa ottanta titoli, fra note e recensioni – in mio possesso, ispirati da *Politica e cultura* (sia dell'edizione del 1955 sia della sua ristampa integrale del 1974). Molti di quegli scritti non si possono oggi rileggere senza provare un moto di sconcerto e di vergogna: essi documentano lo stato di quella «scervellata goffaggine» – di cui parlò, appunto, Calamandrei – in cui era giunto a quell'epoca il «terrore» del comunismo e, al tempo stesso, dimostrano come certe virtù, di fronte all'ostinazione degli

---

<sup>75</sup> G. E. RUSCONI, *L'ultimo azionismo*, in «Il Mulino», XLI, n. 4, 1992, pp. 575-586; N. BOBBIO e G. E. RUSCONI, *Lettere sull'azionismo*, *Ivi*, n. 6, pp. 1021-1026 e pp. 1027-1029. Sulla vicenda dell'«azionismo» sono intervenuti, quindi, G. Belardelli, V. Foa e E. Galli della Loggia, *Ivi*, XLII, n. 2, 1993, pp. 239-270.

antimarxisti di rifiutare il confronto con i comunisti, fossero, negli anni della «guerra fredda», «rare e preziose come l'acqua in un deserto»<sup>76</sup>.

8. Nel 1960, vincitore di concorso, fu chiamato nella facoltà di Magistero Vittorio de Caprariis a ricoprire la cattedra di Storia delle dottrine politiche, lasciata libera da Luigi Firpo. Proveniva dall'università di Napoli, dove aveva insegnato, per incarico, la stessa disciplina. Fra i suoi primi maestri di vita e di cultura aveva avuto Benedetto Croce ed Adolfo Omodeo, che esercitarono un'influenza «liberatrice» negli anni «tristi e bui» della sua formazione: lo aiutarono – com'egli stesso ricordò – «non solo ad evitare errori, a non leggere certi libri, a diffidare di certi autori, ma anche a comprendere la distanza che separava un costume di vita civile e di cultura da ciò che ci circondava». Nessuno dei giovani, che si formarono nel decennio 1932-1942, sarebbe potuto diventare antifascista «per virtù propria, per forza di riflessione individuale, partendo soltanto dalla realtà circostante», dal momento «che mancavano gli strumenti per conoscerla [ ... ]. Allora si era tutti avvolti in una fascia di silenzio»<sup>77</sup>.

Prima come borsista e, quindi, come vicedirettore dell'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli, aveva collaborato con Federico Chabod, che esercitò un'influenza decisiva sui suoi studi sul pensiero politico del Rinascimento, soprattutto su

---

<sup>76</sup> R. SOLMI, *I piatti della bilancia*, in «Notiziario Einaudi», IV, n. 10, 1955, p. 10.

<sup>77</sup> V. DE CAPRARIIS, *Il tempo di Croce*, in «Il Mondo», a. XIV, n. 18, 1° maggio 1962, p. 10.

Machiavelli. Nella Napoli dell'immediato dopoguerra aveva anche compiuto le sue scelte politiche, militando nel Partito d'Azione, rappresentato, in quella città, da Omodeo: un partito di «ideologi astratti», spesso ironizzato da Croce, nato «dalla confluenza di gruppi di disparata formazione culturale»<sup>78</sup>, e dunque «sempre impacciato da contrasti e sempre al limite della rottura». Tuttavia, al di là dei vivaci contrasti, quegli eminenti uomini di cultura «avevano in comune una visione radicalmente critica nei confronti dell'Italia prefascista, dei partiti e delle classi dirigenti di essa, e da questa visione traevano, forse alquanto meccanicamente e ognuno a suo modo, le norme con l'applicazione delle quali si sarebbe potuto trasformare un paese arcaico in una moderna democrazia politica e sociale»<sup>79</sup>.

Con l'arrivo di de Caprariis nella facoltà di Magistero, i contrasti ideologici, che a lungo avevano caratterizzato i rapporti fra gli storici ed i filosofi, si attenuarono sensibilmente, vuoi per il mutato clima storico-politico vuoi anche per l'eccezionale apertura mentale del giovane studioso: il quale appunto, pur dichiarandosi «avversario» del marxismo, non mostrò mai alcuna chiusura proterva verso i comunisti, da lui sempre considerati non nemici da combattere, ma interlocutori con i quali poter dialogare. Per tutto il tempo che rimase nell'università di Messina, de Caprariis fu, infatti, un abituale e valido interlocutore dei marxisti. A della Volpe e al gruppo di studiosi, che in quegli anni si radunò intorno a lui, de Caprariis riconobbe il

---

<sup>78</sup> V. DE CAPRARIIS, *L'Italia contemporanea. 1946-1953*, in *Scritti*, 3. *Momenti di storia italiana nel '900*, a cura di Tarciso Amato e Maurizio Griffo, Messina, P&M, 1986, p. 120.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 121.

merito di essersi impegnati, per primi, nello studio di Marx e del marxismo: «Se si fa eccezione per qualche lavoro di della Volpe (e per qualche studio nato alla sua scuola), si può dire che la cultura filosofica socialista italiana negli ultimi vent'anni non ha praticamente studiato né Marx né il marxismo»<sup>80</sup>.

A differenza di tanti altri intellettuali antimarxisti, de Caprariis comprese che nessuna delle parti in conflitto fosse in possesso di ricette infallibili per l'avvenire, e che dunque fosse indispensabile il dialogo come mezzo di confronto delle idee e come regola di comportamento per la pacifica convivenza di persone con diversa convinzione filosofica e politica. Con esemplare onestà intellettuale, de Caprariis si definì un «avversario» del marxismo, il quale «crede veramente nella fecondità dell'autentico dibattito ideologico»<sup>81</sup>. Alla sua tenace critica del marxismo corrispose infatti, in lui, il rifiuto, altrettanto tenace e risoluto, d'interrompere il dialogo con i marxisti, nei confronti dei quali egli «fu condotto a sviluppare i temi più fermi della sua polemica, sempre peraltro assai corretta e civile nella forma e nel tono, oltre che rigorosamente onesta nei mezzi e nel volenteroso riconoscimento delle ragioni dell'avversario (quando, beninteso, si trattava di ragioni e non di pretesti)»<sup>82</sup>.

Sul terreno del confronto delle idee, ossia sui «contenuti» delle ideologie in conflitto, avvenne l'incontro-scontro di de Caprariis con della Volpe e con altri

---

<sup>80</sup> TURCARET, *Agiografia marxista*, in *Scritti. 4. Politica e ideologia*, cit., p. 271.

<sup>81</sup> TURCARET, *Il trucco coi morti*, in *Scritti. 4. Politica e ideologia*, cit., p. 290.

<sup>82</sup> R. FRANCHINI, *Lo storicismo di Turcaret*, in «Nord e Sud», XII, nn. 66-67, 1965, p. 43.

studiosi marxisti. Sono noti, infatti, i suoi interventi polemici ispirati da lavori di studiosi marxisti – da quelli di Lucio Colletti, Enzo Paci, Valentino Gerratana e Pietro Ingrao, per ricordare, a caso, alcuni nomi che mi vengono in mente – e tesi soprattutto a portare al dibattito delle idee nuovi elementi e materia di riflessione. Meno note sono invece – perché non scritte da nessuna parte – le frequenti discussioni di de Caprariis con della Volpe – delle quali fui, a volte, anche diretto testimone – sui nodi più aggrovigliati della democrazia moderna, primo fra tutti il difficile, e mai risolto finora, rapporto fra libertà e eguaglianza: i grandi temi della filosofia politica, appunto, intorno ai quali, ciascuno, dal proprio osservatorio ideologico, andava riflettendo a quell'epoca. Vistose tracce di quelle discussioni restano infatti, per della Volpe, nei «chiarimenti» e nelle «appendici» del *Rousseau e Marx* e, per de Caprariis, nei saggi pubblicati all'inizio degli anni sessanta e raccolti poi nel volume postumo su *Le garanzie della libertà*: raccolta di saggi che a Mario Pannunzio, prefatore del volume, parve assumere «un carattere di vero e proprio trattato di teoria politica e costituzionale»<sup>83</sup>.

A differenza di della Volpe, che fu studioso attento di filosofia politica, ma non si occupò mai, in maniera specifica, dei meccanismi costituzionali degli stati, de Caprariis rifletté a lungo, da studioso e da riformatore, sulla crisi delle strutture politiche e delle istituzioni della democrazia moderna. Egli, infatti, fu studioso del pensiero politico, «attento agli svolgimenti teorici e ai nessi di pensiero tra i grandi

---

<sup>83</sup> M. PANNUNZIO, *Prefazione* a V. DE CAPRARIIS, *Le garanzie della libertà, 1955-1966*, Milano, Il Saggiatore, 1966, p. 15.

momenti della speculazione politica», ma anche molto più incline «a cogliere soprattutto i nessi con i fatti e i problemi concreti della vita politica»<sup>84</sup>.

Alcune sue impietose affermazioni sulla dottrina di Marx e sul «totalitarismo» comunista avvalorano la qualifica di «avversario» del marxismo, che de Caprariis vi si attribuì. La sua critica del marxismo fu, per taluni aspetti, forse più impietosa di quella di Croce, il quale appunto, nella sua polemica contro il positivismo, attribuì al marxismo la capacità di produrre, sia pure indirettamente, benefici effetti sulla coscienza. Per de Caprariis, invece, il marxismo contiene «un'insidia grave per la coscienza morale dell'uomo», ravvisando tale «insidia», appunto, «in quella sorta di assicurazione che coloro che credono nel marxismo ricevono dalla loro dottrina, che, cioè, essi si trovano sulla corrente marciante della storia, sulla sola nave che veramente li porterà alle spiagge dell'avvenire». Tutte le dottrine, che «danno per garantito l'avvenire, che assicurano i loro seguaci che essi si trovano senza dubbio alcuno sulla strada giusta verso il futuro», portano «inesorabilmente, a scadenza più o meno ravvicinata, ad un infiacchimento della coscienza morale»<sup>85</sup>.

Oltre che una metodologia, un canone d'interpretazione storiografica, de Caprariis considerò il marxismo una gigantesca dottrina «totalitaria» che, alla prova dei fatti, si è rivelata «peggiore» di quella del nazismo: «La forza di contestazione propria del

---

<sup>84</sup> R. ROMEO, *Vittorio de Caprariis*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LI, fasc. III, 1964, p. 411.

<sup>85</sup> TURCARET, *Mito e verità*, in *Scritti. 2. Storia delle idee, Storici e storia*, a cura di Giuseppe Buttà, Messina, P&M, 1988, p. 458.

totalitarismo comunista s'è rivelata peggiore di quella del nazismo, perché nella sua logica del terrore, o anche semplicemente dell'oppressione, v'era un'insidia psicologica affatto assente nell'ideologia nazionalsocialista: v'era, cioè, la promessa [ ... ] che terrore ed oppressione ed austerità forsennata non erano al servizio della supremazia razziale, ma al servizio dell'umanità tutta intera, al servizio di una forma di democrazia più conforme di ogni altra alle reali esigenze popolari»<sup>86</sup>.

Dopo il conseguimento della laurea, in qualità di assistente volontario, frequentai l'Istituto di filosofia ad intervalli quasi regolari. Qui, presentato a lui da della Volpe, conobbi de Caprariis, il Turcaret – come scherzosamente, usando lo pseudonimo, lo chiamava della Volpe – della rubrica culturale de «Il Mondo», intitolata «Cenere e faville», pubblicata a settimane alterne ed ispirata all'insegnamento di Croce. Non ricordo, con esattezza, la data del mio primo incontro con de Caprariis. Sicuramente sarà stato nella primavera del 1961. La data di quell'incontro coincise, infatti, con la pubblicazione dei primi volumetti della collana di «Classici della democrazia moderna», diretta da de Caprariis ed edita dalla Società editrice Il Mulino di Bologna fra il 1961 e il 1962. Ricordo che in Istituto se ne parlò, a volte anche alla presenza di de Caprariis, con qualche consenso, ma anche con molte riserve, soprattutto per l'esclusione di Rousseau dai «classici» della democrazia moderna.

In occasione del ventesimo anniversario della morte, rievocando i miei ricordi di de Caprariis – e il debito che avevo contratto con lui – e tentando anche d'istituire un

---

<sup>86</sup> V. DE CAPRARIIS, *Società egualitaria e democrazia* (1961), in *Le garanzie della libertà*, cit., p. 153.

confronto fra le sue posizioni teoriche e quelle di della Volpe – in primo luogo, il diverso peso teorico attribuito a Rousseau –, intitolai il saggio, intenzionalmente, alla «presenza» di de Caprariis nell'Istituto di filosofia. Intesi, per «presenza», non soltanto quella «fisica» – che, in realtà, fu assidua –, ma anche quella «ideale», di stimolo, di provocazione alla discussione e alla riflessione. Scrissi allora – e non mi sentirei ora di cambiare idea – che non avrei potuto escludere che la pubblicazione della collana di «classici», diretta da de Caprariis, avesse indotto della Volpe a progettare e dirigere, evidentemente con intenzioni polemiche nei riguardi di quella collana, un'antologia sistematica di «Testi della democrazia e del socialismo»: un'iniziativa culturale che, ad eccezione dei volumi su Constant (curato da Umberto Cerroni) e su Kant-Humboldt (curato da Nicolao Merker), rimase allo stato di progetto<sup>87</sup>. Intitolando la propria collana di testi di filosofia politica alla «democrazia» e al «socialismo», della Volpe non considerò, evidentemente, la liberaldemocrazia come l'ultima meta del processo storico, come invece pretese de Caprariis, per il quale «non v'è altra democrazia di quella che si è manifestata nei paesi dell'occidente europeo e della parte settentrionale dell'emisfero americano; e non vi è altra dottrina della democrazia al di fuori di quella nata, appunto, dalla riflessione su questa esperienza»<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> C. VIOLI, *La «presenza» di Vittorio de Caprariis nell'Istituto di Filosofia della facoltà messinese di Magistero* (1985), in *Benjamin Constant e altri saggi*, cit., pp. 275-290.

<sup>88</sup> V. DE CAPRARIIS, *I classici della democrazia moderna*, in «Il Mulino», XII, n. 3, 1963, p. 285.

Quando lo conobbi, de Caprariis aveva ormai abbandonato lo studio della «storia e delle idee politiche e della cultura dell'Europa cinque e seicentesca», che aveva alimentato, per quasi un decennio, la sua attività storiografica, ed era interessato alla figura e all'opera di Alexis de Tocqueville: l'autore, cioè, che gli parve avesse avviato, per primo, a soluzione il problema «delle relazioni di liberalismo ed egualitarismo», trasformando il «paleo-liberalismo in liberalismo moderno» e dando, quindi, «una valutazione complessiva della democrazia»<sup>89</sup>. Nella «Prefazione» al suo *Profilo di Tocqueville*, un libretto pubblicato mentre insegnava nell'università di Messina, de Caprariis dichiarò che erano state «le sollecitazioni del presente» a determinare la svolta nella direzione dei suoi studi: quella svolta, appunto, che gli aveva fatto accantonare «ugonotti e *ligueurs*» per orientarlo verso lo studio della società e dei suoi principi in conflitto. Erano state soprattutto – com'egli stesso precisò – le «sollecitazioni» che gli derivarono dalla «crisi dell'ideologia democratica» del dopoguerra e dal «singolare depotenziamento che la tradizione politica liberale si è trovata a subire nell'ultimo decennio, in parte per effetto della polemica marxista ed in parte per la costante involuzione conservatrice del partito che si fregiava appunto del nome di liberale»<sup>90</sup>.

Sulla strada di Tocqueville – una strada percorsa, a quell'epoca, da pochissimi studiosi –, de Caprariis incontrò Constant, lesse sistematicamente la sua opera e

---

<sup>89</sup> V. DE CAPRARIIS, *Profilo di Tocqueville*, Napoli, ESI, 1962, pp. 9-10.

<sup>90</sup> *Ivi*, pp. 8-9.

indicò, insieme con la convergenza di pensiero, anche la linea di confine che separò i due autori: al contrario di Tocqueville infatti, che fu insieme liberale e democratico, Constant, rivelando la sua «matrice classista» ed il suo «chiuso rifiuto della democrazia, intesa come veicolo di dispotismo», si lasciò sfuggire «l'esigenza egualitaria, come esigenza fondamentale delle società moderne, e la compatibilità di liberalismo e di democrazia»<sup>91</sup>. In sorda polemica con Croce, che si sbarazzò, quasi con un gesto di fastidio, del *De la religion* (1824-1831) di Constant, considerandola una riprova della «inadeguata capacità filosofica» del suo autore, un'opera, appunto, «che rimase senza efficacia (né poteva averne) e che pochi lessero e che forse nessuno legge più ora»<sup>92</sup>, de Caprariis invece, tracciandone una corretta linea di lettura, indicò nel grande «libro» di Constant il «topos» del rivoluzionamento politico, morale e religioso del pensiero dell'autore<sup>93</sup>.

Come ebbi modo di ricordare altre volte<sup>94</sup>, fu l'opera sulla religione di Constant il principale tramite dei miei rapporti con de Caprariis. Avendo vinto infatti, nell'anno accademico 1962-1963, una borsa di studio nazionale di perfezionamento, mi rivolsi a de Caprariis, su consiglio di della Volpe, per scegliere l'argomento della mia

---

<sup>91</sup> V. DE CAPRARIIS, *Introduzione* a V. DE CAPRARIIS e T. AMATO, *Il liberalismo europeo nell'Ottocento*, Milano, Garzanti, 1963, p. 16.

<sup>92</sup> B. CROCE, *Benjamin Constant in generale e particolarmente nell'«Adolphe»* (1948), in *Lecture di poeti*, Bari, Laterza, 1966, p. 104.

<sup>93</sup> V. DE CAPRARIIS, *La religione di Constant* (1964), in *Scritti. I. Storia delle idee. Da Socrate a Mann*, a cura di Giuseppe Buttà, Messina, P&M, 1986, pp. 503-509.

<sup>94</sup> C. VIOLI, *Introduzione a Benjamin Constant e altri saggi*, cit.

ricerca. Egli mi consigliò, appunto, di studiare il *De la religion*, l'opera che, rispetto agli altri scritti «filosofici» di Constant, era stata fino ad allora la meno esplorata, e non soltanto in Italia. Lo studio dei cinque volumi del *De la religion* e dei due, ad essa complementari, del *Du Polythéisme romain* – opera postuma, pubblicata nel 1833, a cura del teologo Jacques Matter –, insieme con le frequenti discussioni con de Caprariis sui temi centrali dell'opera, fu molto proficuo e lasciò sicuramente qualche segno, facilmente individuabile nei miei studi sulla «filosofia» di Constant.

La morte di de Caprariis lasciò un vuoto profondo intorno a me. Forse più di quella di altri «maestri», mi procurò grande tristezza e rimpianto: tristezza per una giovane vita spezzata dall'improvviso insorgere e dal decorso rapido ed incalzante di un male inesorabile; rimpianto, per avere dovuto interrompere un dialogo, che si era già rivelato molto proficuo. Non riuscii mai, infatti, a rassegnarmi della sua morte, avvenuta il 7 giugno del 1964, a meno di quarant'anni: era nato a Napoli il 3 settembre 1924. A vent'anni dalla morte accomunai, nel ricordo e nella commozione, il nome di de Caprariis a quello di un mio nipote – morto il 12 luglio 1985, all'età di dodici anni –, colpito, come lui, da male inesorabile. Ricordando i due «sfortunati», pensai che l'insensatezza del «destino» avesse consumato una disumana ingiustizia.

Rividi, per l'ultima volta, de Caprariis qualche giorno prima che egli intraprendesse il viaggio senza ritorno a Messina, i cui preparativi furono rievocati da Salvatore Tramontana<sup>95</sup>. Il suo inconfondibile aspetto – «alto, magrissimo, coi capelli

---

<sup>95</sup> S. TRAMONTANA, *Ricordo di un maestro*, in AA.VV., *Dalla politica alla storia*, cit., pp. 13-32.

fulvi che presto si imbiancarono, un paio di baffetti sottili, de Caprariis aveva qualcosa che lo avvicinava a un giovane eroe da romanzo dell'Ottocento francese»<sup>96</sup> –, il suo sguardo penetrante, il timbro della sua voce sono tuttora impressi nella mia memoria. Di un «maestro» come de Caprariis, raro esempio di rigore intellettuale e morale, continuo ad avvertire, a quasi trent'anni di distanza, la mancanza, e credo di non essere il solo a provare questo sentimento di costernazione.

Nella facoltà di Magistero, dopo la chiamata a Roma di Rosario Romeo, nell'anno accademico 1962-1963, de Caprariis, oltre alla Storia delle dottrine politiche, ebbe l'incarico dell'insegnamento della Storia. Nella facoltà di Giurisprudenza invece, per gli studenti del corso di Scienze politiche, tenne l'incarico dell'insegnamento della Geografia politica e quello di Storia dei trattati. A quell'epoca, infatti, non esisteva a Messina – e poche ce n'erano in Italia – le facoltà di Scienze politiche, mentre prosperavano i corsi aggregati alle facoltà di Giurisprudenza. In entrambe le facoltà, le lezioni di de Caprariis furono seguite da numerosi studenti, alcuni dei quali oggi occupano, degnamente, una cattedra universitaria. A Messina, il giovane e sfortunato professore lasciò, dunque, una lunga scia di ricordi e di rimpianti, perché – come rilevò un suo ex-allievo, cui si deve pure la meritoria opera della cura degli scritti

---

<sup>96</sup> N. AJELLO, *Ricordando de Caprariis*, in «la Repubblica», a. 9, n. 230, 27 settembre 1984, p. 20.

sparsi del suo maestro «l'insegnamento e l'impegno intellettuale e morale di Vittorio de Caprariis sono una eredità che ci arricchisce»<sup>97</sup>.

9. Prima di rievocare i miei ricordi di Giuseppe Catalfamo – ultimo dei «maestri» presenti nella mia memoria –, mi corre l'obbligo di ricordare, fra i «compagni di strada» sfortunati, Anna De Stefano e Pietro Zveteremic, rispettivamente scomparsi nel giugno del 1989 e nell'ottobre 1992.

Conobbi Anna De Stefano fin dagli anni degli studi universitari. Eravamo in pochi, infatti, a frequentare i corsi previsti dall'ordinamento didattico e le donne, a differenza di quanto accadrà a partire dal decennio successivo, erano in numero di gran lunga inferiore a quello degli uomini. A causa del numero molto limitato di studenti, che frequentavano sistematicamente i corsi, anche la facoltà di Magistero dava l'impressione di essere una facoltà di élite. In realtà, non lo fu mai, essendo prevalentemente frequentata da studenti appartenenti alle classi sociali meno privilegiate. Soltanto durante le previste sessioni di esami, le poche aule allora disponibili – nell'attuale edificio, quand'ero studente, era ospitata anche una scuola di avviamento professionale – e persino i corridoi della facoltà erano gremiti di studenti, molti dei quali peraltro, già avanzati negli anni, svolgevano la loro attività nelle scuole elementari della Sicilia e della Calabria.

---

<sup>97</sup> G. BUTTÀ, *Storia e storici americani nell'opera di Vittorio de Caprariis*, in AA.VV., *Dalla politica alla storia*, cit., p. 96.

La mia amicizia con Anna De Stefano si consolidò, però, molto più tardi, quando entrai nella facoltà di Magistero come assistente ordinario. Dopo il conseguimento della laurea infatti, per quasi quindici anni, svolsi la mia principale attività fuori dall'università. Con l'uscita di scena di della Volpe, nel 1965, rimasi senza maestro e senza amici che contassero. Anna De Stefano invece, aiutata e confortata dai suoi maestri, trovò la sua prima sistemazione nell'università. Ci ritrovammo così, verso la metà degli anni settanta, entrambi assistenti ordinari nella facoltà di Magistero. Ci s'incontrava spesso in facoltà e la nostra amicizia si andò sempre più consolidando, rimanendo salda fino a che la morte non interruppe, insieme con il corso della vita, la sua carriera universitaria. Non parlavamo quasi mai dei nostri studi, che nulla avevano in comune, ma delle nostre ansie e delle nostre aspettative. Non parlavamo neppure del passato, che Anna De Stefano aveva per tanti versi rimosso, avendo trovato nello studio e nella nuova famiglia il punto di equilibrio della sua vita. Ella sapeva tuttavia – e mi dimostrò più volte la sua fiducia nel corso delle nostre frequenti conversazioni – che le ero profondamente vicino e che avevo sempre apprezzato la sua forza d'animo con la quale aveva saputo superare tantissimi momenti difficili della sua vita. C'è un episodio che merita di essere rievocato e che le fa sicuramente onore. Anna De Stefano ebbe sempre orrore della violenza, sotto qualsiasi forma si fosse manifestata. Nel cuore degli anni ottanta, il suo cognome apparve spesso alla ribalta delle cronache di Reggio Calabria, sua città natale. Ne fu amareggiata, a volte anche profondamente turbata. Convinta che io, vivendo in quella

sorta di «inferno», che fu in quegli anni la città di Reggio Calabria, avessi potuto comprenderla, esternò a me, a più riprese, la propria amarezza. Le dissi una volta ed ella ne fu convinta che il cognome non è qualcosa che si sceglie, ma si eredita: ciascuno di noi infatti, nascendo, se lo ritrova addosso e dovrà, eventualmente, anche sopportarne il peso. Si scelgono, semmai, gli amici, non i parenti, dai quali possiamo trarre vantaggi, ma anche, come nel caso di Anna De Stefano, subire qualche oltraggio.

Ci vedemmo qualche settimana prima della sua scomparsa. Venne a trovarmi nell'Istituto di filosofia alla ricerca di una «buona» bibliografia degli scritti di Croce. Non le chiesi l'uso che ne avrebbe dovuto fare e consigliai di consultare *L'opera di Benedetto Croce*, a cura di Silvano Borsani (Napoli, Istituto per gli studi storici, 1964), oppure Fausto Nicolini, *L'«editio ne varietur» delle opere di Benedetto Croce* (Napoli, Bollettino dell'Archivio storico, 1960). Tirai fuori dallo scaffale la prima, che Anna De Stefano consultò seduta al mio tavolo di lavoro, mentre io entravo ed uscivo dalla stanza, intento a sbrigare le ultime incombenze, prima della partenza per Locri, dove avrei presieduto una commissione di esami di maturità. Uscimmo insieme dalla stanza e sulla soglia della facoltà ci salutammo, ignari di quel che sarebbe accaduto. La mattina del primo luglio 1989, alla stazione centrale di Reggio Calabria, appresi che la «tabella di marcia» di Anna De Stefano si era conclusa, improvvisa ed inaspettata.

Nel suo necrologio – dal quale appresi la notizia della morte – Vincenzo Paladino ricordò che la vita di Anna De Stefano fu «tutta in salita», fin da quando – proveniente «da quel ghetto matriarcale, negato e murato all'interno di un mondo povero, emarginato, immobile da secoli» – varcò, con trepidazione e speranza, quella soglia sulla quale qualche settimana prima della scomparsa ci eravamo salutati<sup>98</sup>. Conoscendo il mondo dell'emarginazione culturale e dell'immobilismo secolare, l'asprezza della vita senza conforto pensai che Anna De Stefano dovette sentire, e ripetere fra sé lungo il corso della sua vita, il canto del poeta:

«Ascesi senza mano che valida  
mi sorreggesse, né orme ch'abili  
io nuovo seguissi  
sull'orlo di esanimi abissi».

(Pascoli, *La piccozza*)

Il libro che Anna De Stefano aveva consultato rimase a lungo sul mio tavolo di lavoro, anche dopo la parentesi estiva: m'illudevo che esso costituisse l'ultimo esile filo che mi legava al ricordo di un'amica e «compagna di strada» sfortunata e non desideravo, in alcun modo, che fosse spezzato.

10. Imparai a conoscere il nome di Pietro Zveteremich molto tempo prima di conoscere la persona. Il nome dello sfortunato «compagno di strada» compare infatti,

---

<sup>98</sup> V. PALADINO, *La conclusa «tabella di marcia»*, in «Gazzetta del Sud», a. 38, n. 178, 10 luglio 1989, p. 3.

come traduttore ed autore di importanti saggi ed articoli, su giornali e riviste di «sinistra»: dall'«Unità» all'«Avanti!», da «Vie nuove» a «Il contemporaneo», da «Società» a «Rassegna sovietica», la rivista dell'Associazione Italia-URSS, da lui diretta, insieme con Antonio Banfi e Umberto Cerroni. Nella sua attività di traduttore e di saggista, Zveteremich privilegiò sempre, pagando di persona le conseguenze, la letteratura russa del «dissenso» e del «disgelo».

Prima di farne diretta conoscenza, il nome di Zveteremich era legato soprattutto alla traduzione italiana de *Il dottor Zivago* di Boris Pasternak, pubblicata dall'editore Feltrinelli di Milano nel 1957, e varie volte ristampata. La traduzione di Zveteremich fu la prima pubblicazione del romanzo, oggi tradotto in tutte le lingue. Con la pubblicazione de *Il dottor Zivago* e dell'*Autobiografia* di Pasternak (1958), preceduti dal libro, pure tradotto dall'illustre slavista, di Viktor Nekrasov, *Nella sua città* (1956), la Feltrinelli s'impose, nell'ambito dell'editoria italiana di «sinistra», come la Casa editrice del «disgelo» e dei dissidenti. Nonostante le pressioni, ricevute da più parti, di interrompere la traduzione del romanzo di Pasternak, Zveteremich portò egualmente a compimento la sua improba impresa, creando non pochi problemi alla Casa editrice milanese e allo stesso Partito comunista, nelle file del quale egli da tempo militava. I suoi buoni rapporti con il Partito s'incrinarono a causa di quell'impresa, e Zveteremich, già profondamente segnato dagli avvenimenti del «terribile» 1956, si dimise e fu esonerato, insieme con altri intellettuali scomodi alla burocrazia sovietica, dagli incarichi ricoperti nell'Associazione Italia-URSS.

Sulla vicenda de *Il dottor Zivago* e del suo autore, ricostruiti storicamente sulla scorta della documentazione degli archivi del PCUS dal 1956 al 1985, Zveteremich stava lavorando, insieme con Valerio Riva, suo vecchio amico e collaboratore, quando lo colse la morte nell'ottobre 1992, all'età di settant'anni. Era nato, infatti, nel 1922, a Colonia sul Reno. La sua ultima fatica, con il titolo *Il caso Zivago* appunto, sta per essere pubblicata dagli editori Ponte alle Grazie di Firenze. Nel necrologio, redatto per «l'Unità», Jolanda Bufalini scrisse di Zveteremich: «Sino alle quattro del mattino aveva lavorato al libro che stava concludendo con Valerio Riva, una ricostruzione, fondata sugli archivi del PCUS, della storia del *Dottor Zivago* e dei rapporti fra il personaggio fantastico del dottore e i reali, realissimi personaggi dell'*affaire* internazionale provocato dalla pubblicazione del libro di Pasternak. È morto così Pietro Zveteremich, questo “lupo solitario” della russistica italiana che aveva regalato alla cultura del paese la gloria della pubblicazione del romanzo bloccato in URSS dalla burocrazia di partito»<sup>99</sup>.

Visse da libero pensatore – non c'è espressione più appropriata per riferirla a lui –, con i proventi ricavati dalle traduzioni – oltre il russo, fra le lingue slave, egli conobbe il serbo, il croato e il bulgaro – e dalle consulenze fornite alle case editrici: ad esempio, alla Bompiani e alla Mondadori. Eccellente traduttore, Zveteremich fu anche filologo e scrittore bilingue. È noto, infatti, il suo romanzo satirico sulla mafia dei cimiteri in URSS, pubblicato nel 1971, contemporaneamente, in lingua russa –

---

<sup>99</sup> J. BUFALINO, *Una vita per Pasternak*, in «l'Unità», 5 ottobre 1992.

Paris, Obelisque Press – e in lingua italiana, con il titolo, *Le notti di Mosca (riposa in pace, caro compagno)*, Milano, Sugarco.

Nell'anno accademico 1973-1974, al suo primo incarico universitario, fu chiamato dalla facoltà di Magistero a ricoprire la cattedra di Lingua e letteratura russa, lasciata libera da Ignazio Ambrogio. Presto si accattivò la stima degli studenti, ai quali trasmise, lasciando un'orma indelebile, il gusto per la letteratura russa e la slavistica in genere. Pur vivendo sempre appartato, Zveteremich fu stimato e apprezzato dai colleghi, per la serietà e la novità nel suo lavoro di storico e di critico, ch'egli fece conoscere anche attraverso i «Nuovi Annali» della facoltà – si vedano, appunto, i nn. 1, 3, 4 e 6 – ed i «Quaderni dei Nuovi Annali». In uno di questi, infatti, fu pubblicato il suo *Parvus. Una figura anticipatrice* (Roma, Herder, 1984), inteso da Zveteremich come «corollario» alla biografia dello scrittore e agitatore politico ebreo russo, naturalizzato tedesco, Israel Aleksandr Ghel'fand (1869-1924), che ispirò Lenin, intitolata *Il grande Parvus* (Milano, Garzanti, 1988).

Fu, appunto, nella facoltà di Magistero che incontrai, per la prima volta, Zveteremich, ma i nostri rapporti, anche a causa della natura riservata del personaggio, non andarono al di là dei convenevoli che si usano fra persone che svolgono la stessa attività, peraltro in Istituti diversi, e s'incontrano di tanto in tanto di sfuggita. Ci si incontrava invece, sistematicamente, durante le sedute del consiglio di facoltà. Lo ricordo, seduto in fondo alla sala su una sedia, intento a leggere i suoi libri, oppure a correggere le bozze di un saggio. Le lunghe discussioni, che si

svolgevano nella sala del consiglio, lo lasciavano completamente indifferente: assorto nelle sue letture, con mezzo sigaro spento fra le labbra, il «lupo solitario» della russistica italiana sembrava che avesse il mondo circostante «in gran dispetto» (Dante, *Inferno*, X, 36).

Eppure, al di là dell'apparenza, Zveteremich nascondeva una sensibilità e un'umanità profonde. Nella primavera del 1985, infatti, mi rivolsi a lui per avere delle informazioni sull'Istituto della sanità dell'URSS. Mi tradusse anche una breve lettera con la quale chiesi notizie di eventuali farmaci, che avessero potuto curare una terribile malattia da cui era affetto un mio nipote, che avevo seguito peraltro, nell'autunno precedente, durante i frequenti «viaggi della speranza», presso il centro tumori di Milano. La risposta non arrivò mai, ma anche se fosse arrivata non avrebbe modificato la sorte, ormai segnata, del bambino. Attesi così, impotente di fronte alla terribile malattia, la sua fine, dolorosa e sconvolgente, ma non dimenticai mai la disponibilità di Zveteremich, per la quale gli fui sempre grato.

11. Del «dovere morale» di ricordare, da parte della facoltà di Magistero, la figura di Catalfamo, anche con «una pubblicazione in memoriam», che mettesse, soprattutto, «nel giusto rilievo la validità, l'originalità e la forza propulsiva del suo pensiero», si parlò nell'immediatezza della sua scomparsa, sull'onda della commozione e dei ricordi, che quella morte, improvvisa ed inattesa, suscitò in molti

amici e discepoli del «maestro inquieto» e del «pedagogista insigne»<sup>100</sup>. Non volendo sottrarmi all'obbligo morale di rendere il dovuto omaggio ad un «maestro» della facoltà cui appartengo, mi parve che il modo migliore per farlo fosse quello di lasciare agli studiosi di Pedagogia, suoi amici e discepoli, il compito di definire esattamente il posto che egli occupa nell'ambito del pensiero pedagogico contemporaneo<sup>101</sup>, e di limitarmi, invece, a riannodare alcuni sottilissimi fili, rievocando alcune «storie», che appartennero al suo – e, in parte, anche al mio – mondo giovanile.

Rievocando episodi collegati alla vita e all'opera di Augusto Monti, il professore di latino e greco, che lo aveva giudicato agli esami di licenza ginnasiale ed era divenuto, in seguito, il capo della «banda» dei migliori allievi del D'Azeglio di Torino, Bobbio affermò che la nostra vita «è una rete intricatissima di rapporti con gli uomini che abbiamo incontrato, con le cose che abbiamo avuto o desiderato o respinto. Di questi infiniti rapporti la maggior parte nascono e muoiono in quella contingenza assoluta che è la storia universale in cui, per quanti sforzi si facciano,

---

<sup>100</sup> L. SMERIGLIO, *Maestro inquieto, pedagogista insigne*, intervista a cura di Giorgio Pascolo e Maria Concetta Sorace, in «Giornale universitario dello Stretto», a. I, n. 0, febbraio 1989, p. 3. Si vedano pure, dello stesso autore, i seguenti «ricordi»: *La ricerca pedagogica e le scienze umane*, in «Gazzetta del Sud», a. 40, n. 50, venerdì 22 febbraio 1991, p. 3; *Tra speranza e scetticismo*, *Ivi*, a. 41, n. 52, sabato 22 febbraio 1992, p. 3; *Il personalismo pedagogico*, *Ivi*, a. 42, n. 51, domenica 21 febbraio 1993, p. 3; *Personalismo senza dogmi*, *Ivi*, a. 43, n. 55, venerdì 25 febbraio 1994, p. 3.

<sup>101</sup> A. GALLITTO, *Giuseppe Catalfamo e il personalismo critico*, Firenze, Giunti, 1971; L. AGNELLO, *Il «personalismo» nella prospettiva filosofico-pedagogica di G. Catalfamo*, in *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti*, vol. LXVII, Messina, 1992, pp. 193-216; G. ACONE, *Il personalismo pedagogico di Giuseppe Catalfamo*, in *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti*, vol. LXVI, Messina, 1991, pp. 407-414.

non si riesce a trovare alcun senso. Ma alcuni si salvano dalla impenetrabile casualità del mondo e contribuiscono a dar un senso alla nostra vita, a rappresentare qualcosa che assomiglia [ ... ] a un destino»<sup>102</sup>.

Il «destino» volle che Catalfamo ed io, all'inizio della nostra carriera universitaria, ci muovessimo su un unico binario: entrambi incontrammo sulla nostra strada della Volpe, ne divenimmo assistenti volontari e tali rimanemmo con lui, sia pure per ragioni assai diverse. Catalfamo, infatti, entrò nel ruolo degli assistenti ordinari, nel 1948, alla cattedra di Filosofia teoretica, tenuta da La Via, con il quale si era laureato nel 1941; io invece, dopo un lungo periodo trascorso fuori dall'università, divenni assistente ordinario alla cattedra di Filosofia morale nel 1974.

L'assistentato volontario, che era il primo gradino della carriera accademica, non comportava retribuzione e, «per sbarcare il lunario» – come spesso ricordava Catalfamo –, entrambi svolgemmo la nostra principale attività in un settore diverso da quello cui pure aspiravamo. Catalfamo, messinese di adozione, chiese ed ottenne infatti, nell'anno scolastico 1944-1945, una cattedra di Inglese al Liceo-Ginnasio «T. Campanella» di Reggio Calabria, dove si recò, tre volte alla settimana, attraversando lo stretto di Messina, «munito di un *Pass* alleato, con un vecchio traghetto scampato alla guerra, che gli alleati gestivano *ad libitum* loro», come egli stesso raccontò in un suo libro di «memorie», rimasto inedito per delle ragioni che mi confidò poco tempo prima della morte e che, ovviamente, non rivelerò ad alcuno. Per il resto, in qualità di

---

<sup>102</sup> N. BOBBIO, *Parole pronunciate a Monastero Bormida da Norberto Bobbio*, in AA.VV., *Augusto Monti nel centenario della nascita*, cit., p. 165.

assistente volontario, egli seguì della Volpe, ascoltando le sue lezioni e partecipando a tutte le attività connesse alla cattedra di Storia della filosofia. S'impegnò, soprattutto, nella lettura delle opere del maestro – con questo appellativo Catalfamo si rivolgeva a della Volpe, anche quando era ormai professore ordinario – e di quelle «degli autori da lui prediletti, nella speranza di risvegliare la sua attenzione verso di me e di conquistare la sua considerazione».

Io invece, calabrese, svolsi la mia attività negli Istituti di Istruzione secondaria della mia provincia e nel giorno di riposo settimanale, attraversando, in direzione opposta a quella di Catalfamo, lo stretto di Messina, mi recavo in facoltà per incontrare della Volpe ed avere da lui lumi sulle letture che andavo conducendo, soprattutto sulle sue opere di filosofia politica, alle quali ero interessato fin dall'epoca della preparazione della tesi di laurea<sup>103</sup>. Da quelle letture e dalle conversazioni con della Volpe e anche con Nicolao Merker, suo assistente ordinario, trassi sicuramente qualche profitto. Infatti, quando nella primavera del 1966 scrissi, per «Critica marxista», la rivista teorica che aveva sostituito «Società», il saggio-rassegna su «Rousseau e le origini della democrazia moderna»<sup>104</sup>, nel quale tenni nella dovuta considerazione il *Rousseau e Marx*, della Volpe mi scrisse da Roma una cartolina postale – chiusa poi in busta e spedita per espresso – per ringraziarmi «della bella

---

<sup>103</sup> In precedenza mi ero occupato delle opere di estetica. Si vedano, appunto, *Una poetica moderna*, in «Mondo Operaio», X, n. 2-3, 1957, pp. 143-144, e *Problemi del realismo*, in «Historica», XII, n. 4, 1959, pp. 122-130.

<sup>104</sup> Ristampato in C. VIOLI, *Benjamin Constant e altri saggi*, cit., pp. 197-227.

rassegna rousseauina [ ... ], ove hai centrato molte cose: è piaciuta al nostro Ciarletta e a molti altri».

Credo che alla base dell'amicizia che Catalfamo, già affermato docente, mi riservò fin da quando io ero quasi uno sconosciuto nella facoltà di Magistero, fosse stata appunto la nostra comune «storia» giovanile: discepoli dello stesso maestro, lettori pressoché degli stessi libri, analogo trattamento riservato da della Volpe in occasione di un concorso di assistente di ruolo alla cattedra di Storia della filosofia, al quale partecipammo, in epoche diverse: a Catalfamo, infatti, della Volpe preferì una «conturbante» – l'aggettivo era da lui usato quando raccontava, *urbi et orbi*, l'episodio – professoressa liceale di Storia e Filosofia, «il cui genitore era stato professore universitario e alto funzionario del passato regime»; a me, invece, preferì Alessandro Mazzone, il quale, peraltro, non si era laureato con lui e credo provenisse dalla scuola di Giulio Preti, una scuola di marxismo eterodosso.

Sebbene avessi conosciuto Catalfamo fin dagli anni degli studi universitari, i miei rapporti con lui risalgono esattamente alla metà degli anni sessanta. Il suo primo sentimento di amicizia si manifestò in occasione del concorso di assistente di ruolo, al quale partecipai insieme con Mazzone, risultando entrambi idonei. La commissione fu composta da della Volpe, Catalfamo e Merker e svolse i suoi lavori il 19 e il 20 febbraio 1965. Alla fine della prova orale, mi fermai nella *hall* della facoltà. Ero solo e forse anche soprappensiero. Mentre della Volpe e Merker erano rimasti nell'Istituto di filosofia, sede del concorso, a preparare gli atti, Catalfamo

uscì, mi strinse sotto il braccio – come era solito fare, del resto, con le persone amiche – e cominciammo a passeggiare. Penso che in quell’istante gli fosse tornata in mente la propria vicenda giovanile, vissuta alla «scuola» di della Volpe, in anni ormai lontani. Egli mi parlò a cuore aperto, come se fossimo stati amici da sempre. Mi parlò, appunto, del concorso, che avevo appena sostenuto – sto raccontando i fatti e non rivelando i contenuti – e della logica dura e cinica della vita accademica, concludendo con una nota di ottimismo che allora accolsi ben volentieri, ma che oggi avrei respinto energicamente: mi suggerì, cioè, di continuare a lavorare, perché – mi disse testualmente – nella vita «carta canta ’n cannolu».

Ad onor del vero, nelle intenzioni di della Volpe, io avrei dovuto entrare egualmente all’università, nel ruolo degli assistenti ordinari. Con l’idoneità conseguita nel concorso, infatti, avrei dovuto ricoprire il posto di assistente di ruolo, che sarebbe stato lasciato libero, presso la facoltà di Lettere e Filosofia, da un allievo di della Volpe, e suo prossimo successore alla cattedra di Storia della filosofia. Nell’anno dello svolgimento del concorso di assistente, della Volpe concluse appunto, per raggiunti limiti di età, la carriera universitaria, iniziata nella facoltà di Magistero di Messina nel 1939, dove Gentile, suo antico maestro, esercitando il proprio potere politico e culturale, lo aveva fatto «confinare». Della Volpe fu il solo professore universitario italiano, che non ottenne mai un trasferimento.

Il successore di della Volpe, però, non solo non mantenne l’impegno, direttamente assunto con il suo maestro, ma appena fu chiamato a ricoprire la cattedra di Storia

della filosofia fece togliere l'incarico – che, peraltro, gli era stato conferito l'anno precedente, su proposta dello stesso della Volpe – a Rocco Musolino, un giovane e promettente studioso di Estetica. Il quale, per reazione contro il cinismo del docente, abbandonò definitivamente la carriera universitaria e passò ad insegnare in una scuola media. Della Volpe fu profondamente amareggiato. Ricordo che ne parlammo a lungo, seduti al tavolino di un caffè di Piazza Vescovio, a Roma, dove egli era solito ricevere le visite e rilasciare persino le interviste. Più tardi ribadì il proprio risentimento in una lettera – che ancora conservo – con la quale mi comunicò che non era più disposto ad accettare che la sua bibliografia, alla quale, per suo incarico, stavo lavorando, uscisse a cura della facoltà. Avrebbe preferito, invece, che fosse pubblicata dall'editore delle sue opere, con una sensibile riduzione dei titoli appunto, «secondo il numero di scritti ammessi dall'a.[utore] nelle Op.[ere] Compl.[ete]».

Secondo il desiderio di della Volpe, un «Indice bibliografico» dei suoi scritti, da me curato, fu pubblicato nel VI volume delle *Opere* (a cura di Ignazio Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 521-546). In attuazione del primo progetto, invece, la bibliografia critica di della Volpe dal 1922 al 1968 e della letteratura su di lui dal 1923 al 1977, uscì nel 1978, presso l'editrice messinese «La libra», nella «Biblioteca di filosofia moderna», diretta da Nicolao Merker, il quale vi premise, peraltro, un saggio, intitolato *Le origini della ragione materialistica*. Il libro, pubblicato con il contributo dell'Istituto di filosofia, a della Volpe intitolato, passò quasi inosservato, perché la Nuova Italia di Firenze, proprio in quell'anno, rescisse il contratto di

distribuzione dei volumi de «La libra». Della Volpe era morto da dieci anni e l'allievo, che gli aveva procurato amarezza e risentimento, era ormai definitivamente uscito di scena da quell'Istituto.

Durante la preparazione della rassegna bibliografica ragionata – composta di 290 schede di della Volpe e 478 schede di studi –, Catalfamo mi segnalò una propria recensione di un libro di della Volpe – sulla quale tornerò più oltre – e un'intervista del filosofo marxista, rilasciata nella primavera del 1945 a Giuseppe Maria Sciacca. Si trattò, come scrissi in altra occasione, «di un mirabile frammento di autobiografia intellettuale di un pensatore che non era solito parlare di se stesso e del proprio lavoro». In quell'intervista, infatti, della Volpe disegnò «il proprio itinerario filosofico, scandendone le “tappe” fondamentali, dalla sua iniziale adesione al neoidealismo, di matrice gentiliana, fino all'incontro con il marxismo». Qualche giorno dopo la scomparsa di Catalfamo, citando appunto quell'intervista, scrissi fra l'altro: «Devo la segnalazione di questo testo alla cortesia del compianto prof. Giuseppe Catalfamo [ ... ], che di della Volpe fu assistente volontario nell'anno accademico 1944-1945 e recensì sulla stessa rivista [ ... ] *La teoria marxista dell'emancipazione umana*»<sup>105</sup>.

Quando il libro su della Volpe fu pubblicato, feci omaggio a Catalfamo di una copia. Il giorno successivo alla consegna del volume, mi fece recapitare in facoltà –

---

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 322, in nota.

in busta chiusa, su carta intestata del Direttore dell'Istituto di Pedagogia – la lettera, datata Messina 6-12-1978, che trascrivo per intero:

Caro Violi,

ho visto – e continuo a vedere con sommo interesse – il tuo libro su G. d. V. È un lavoro al di sopra di quanto era possibile attendersi, che lascia impressionati per l'attenzione, la meticolosità, l'amore, e soprattutto la perizia, con cui è stato condotto, e che ti fa veramente onore come studioso e come antico allievo di G. d. V. Ho visto che hai tenuto in debito conto quel poco che ho scritto su d. V., ma con indovinata opportunità e tanto da far intravedere al lettore che anch'io ho seguito, per tanti aspetti, G. d. V., il quale non mi fu certo molto amico, ma dal quale ho tanto imparato, così da ricordarlo come uno dei miei maestri e sempre, tuttavia, come personificazione di quello che «fu» e «dovrebbe essere», ma non «sarà più» un vero professore universitario.

Rallegrandomi, ti porgo i migliori auguri per il tuo avvenire di studioso, degno del Maestro, e calorosamente ti stringo la mano

GIUSEPPE CATALFAMO

A distanza di una settimana, Catalfamo pubblicò una recensione del mio libro, intitolandola *Tutto della Volpe*<sup>106</sup>. Ne ripropongo, ad eccezione della prima parte, il testo, in omaggio, appunto, a due «maestri» della facoltà di Magistero, ai quali mancò forse un reciproco sentimento di autentica amicizia, ma non il reciproco apprezzamento delle doti intellettuali.

Ma non è di questa introduzione che importa parlare [quella di Nicolao Merker] quanto dell'improba fatica cui si è sottoposto Carlo Violi, sorretto da un amore sconfinato per il suo antico maestro e da una dedizione, rara ormai nei giovani speranzosi nell'*ope legis*; una dedizione agli studi di ricerca, di pazienza, di impegno, quelli che richiedono fatica anche fisica e

---

<sup>106</sup> «Gazzetta del Sud», a. 27, n. 343, mercoledì 13 dicembre 1978, p. 3.

non solo logoramento di energia intellettuale, ma anche forza di carattere, perché impongono perseveranza, passione, motivazione salda e costante. E sì, perché della Volpe non fu un autore che consegnò la sua produzione ai libri e ad una o due riviste, ma fu un autore che scrisse dappertutto: nei libri, nelle riviste scientifiche, nelle riviste di partito, nelle riviste ebdomadarie, nei giornali periodici e quotidiani; sicché Carlo Violi ha dovuto percorrere l'Italia intera e frugare in biblioteche ed emeroteche, per trovare gli scritti di della Volpe. E li ha letti tutti, con acume e felice intuizione del «peso scientifico».

Ma c'è di più: della Volpe prediligeva e praticava largamente l'arte del «rifacimento»: riprendeva il già scritto, cambiando ora molto, ora poco, ora qualche parola e ripubblicava altrove e con altro titolo. Un ginepraio, in cui Violi si è dovuto inoltrare districandosi con buona destrezza.

E che dire poi della bibliografia su della Volpe? Sarebbe stato facile mettere insieme tutti gli scritti in cui della Volpe figurava nel titolo e tutti quelli i cui titoli rimandavano agevolmente a lui. E invece Violi è riuscito ad inserire in bibliografia scritti dove non era agevole sospettare un riferimento a della Volpe.

Con questo lavoro Carlo Violi invita certamente a verificare la statura di della Volpe come intellettuale e come professore universitario; di intellettuale immerso nella temperie del suo tempo, un tempo prima fascista, poi antifascista; di professore universitario, tipico di una università che fu di élite e non di massa; di professore universitario, dunque, che appartenne alla aristocrazia dell'ingegno, il quale ebbe la fortuna di essere fuori ruolo, quando esplose la contestazione studentesca del '68, perché il «comportamento baronale» di chi lo conobbe sa che poteva essere personificato in lui! Fu un uomo assai contraddittorio e discutibile della Volpe: di temperamento aristocratico (perché nobile era) e pur teorico della più radicale democrazia; intellettuale certamente di élite, eppure «organico», pessimo maestro, eppure fascinatore di scolari. Ma non contraddittorio come filosofo: chi dice che c'è un contrasto netto tra il «prima» e il «dopo» ... è ingiusto e scientificamente tendenzioso, perché la «linea» problematica di della Volpe è continua e costante e la costante è quella filosofia del «finito», dello «empirico», che si intravede anche quando, giovanissimo, si proclama «idealista assoluto».

Figura assai complessa certamente quella di della Volpe, ma di proporzioni rilevanti, alla quale occorre tributare, a dieci anni dalla

scomparsa, dimenticando l'uomo, quel riconoscimento che l'ignavia universitaria italiana gli negò (anteponendo il «carattere» dell'uomo alla grandezza del filosofo). Così Roma non lo ebbe come cattedratico di Estetica, lui che è l'unico che stia al livello di Croce.

12. Nel clima inquieto e torbido della guerra, Catalfamo iniziò la propria attività di studioso alla «scuola» di della Volpe, interessandosi ad alcune delle correnti filosofiche nate dalla crisi dell'idealismo: in primo luogo, all'esistenzialismo, rinvigorito dal vivace dibattito svoltosi su «Primato» nel 1943<sup>107</sup>, e al marxismo, che proprio nella città dello Stretto, ad opera di della Volpe, diede i primi segni di ripresa, dopo l'interruzione del suo sviluppo, provocata dal fascismo, che lo aveva bandito, per quasi vent'anni, dalla vita sociale e culturale. La ripresa del marxismo teorico in Italia, avviata nel 1943, con l'antirousseauiano *Discorso sull'ineguaglianza* – cui della Volpe fece risalire appunto, retrospettivamente, l'inizio della sua «ricerca intellettuale “di sinistra”»<sup>108</sup> –, fu proseguita, fra il 1945 e il 1946, con *La teoria marxista dell'emancipazione umana* – presentato come un saggio «sulla trasmutazione marxista dei valori» – e *La libertà comunista*.

Il gruppo di ricerche etico-politiche, con il quale della Volpe inaugurò il suo nuovo corso «filosofico», fu da lui designato con il titolo di «Critica della persona»: cioè, di critica dei fondamenti del concetto tradizionale, platonico-agostiniano, di persona:

---

<sup>107</sup> I testi integrali del dibattito si possono leggere ora nel bel volume *L'esistenzialismo in Italia*, a cura di Bruno Maiorca, Torino, Paravia, 1993.

<sup>108</sup> G. DELLA VOLPE, *Critica dell'ideologia contemporanea* (1967), in *Opere*, 6, p. 303.

una persona astratta, isolata, prima e dopo il costituirsi della società, a causa dell'assunzione immediata dell'individuo empirico a «valore» universale, a «dignità» appunto. «Se l'individuo come tale – scrisse infatti della Volpe – *nasce con il valore* o universale [ ... ], esso individuo sarà un *prius* metafisico assoluto, e il rapporto interindividuale o storico-sociale sarà comunque un *posterius*, in quanto abbia il suo fondamento e il suo fine nell'individuo: nella “sacra” [ ... ] singola persona umana»<sup>109</sup>. Alla concezione platonico-cristiana della «sacra» persona umana – la quale impronta di sé l'etica di Rousseau e di Kant e anche dell'esistenzialismo, soprattutto quello di Jaspers –, della Volpe contrappose «un concetto storico-sperimentale, *sociologico*, dell'uomo e della persona» e della sua libertà e dignità<sup>110</sup>.

Sebbene il marxismo dellavolpiano si caratterizzerà più tardi con due novità di rilievo – l'utilizzazione della critica di Marx a Hegel, come strumento di lavoro a largo raggio, e l'interpretazione «rivalutativa» di Rousseau e di Kant –, con il gruppo di ricerche, che segnò l'adesione al marxismo, della Volpe diede una prima risposta «filosofica» alla crisi «del sistema» idealistico e delle sue varianti esistenzialistiche. Il marxismo era infatti, per lui, la sola filosofia capace di dare risposte adeguate ai problemi tradizionali della filosofia. Prima della sua adesione al marxismo erano rimasti senza risposta i propositi dichiarati da della Volpe nell'avvertenza alla *Critica dei princìpi logici* (1942): quelli, cioè, «di contestare agli idealisti la legittimità del

---

<sup>109</sup> G. DELLA VOLPE, *Discorso sull'ineguaglianza* (1943), in *Opere*, 3, p. 275.

<sup>110</sup> G. DELLA VOLPE, *Per la teoria di un umanismo positivo* (1949), in *Opere*, 4, p. 238.

concetto di verità come autocoscienza, e di opporre all'esistenzialismo la validità dell'intelletto (criticamente inteso) come la soluzione più coerente dei suoi problemi più schiettamente filosofici», precisando che la «crisi» idealistica non è più «all'interno del sistema, *nel* sistema», ma è, invece, «*del* sistema»<sup>111</sup>.

Pur avendolo guardato «con simpatia» e sperimentato «con profitto»<sup>112</sup>, della Volpe non diede mai la propria adesione all'esistenzialismo e, a differenza di altri sedicenti marxisti, egli respinse ogni contaminazione del marxismo con l'esistenzialismo (e con le altre correnti filosofiche dominanti), rivendicando appunto «l'autonoma problematica filosofica ed etica di Marx»<sup>113</sup>. Considerò «attuale» l'esistenzialismo soltanto nella misura in cui esso «tenta di sostituire all'*individualismo romantico* [ ... ] un individualismo *realistico e storico*, cioè un individualismo che tende ad essere tanto concreto quanto il primo è astratto e immorale». La «ispirazione più profonda» dell'esistenzialismo, quella che si era venuta manifestando negli «esistenzialisti più schietti», fu appunto la tendenza verso «un nuovo individualismo e umanismo, veramente moderno, antidogmatico, un umanismo veramente virile anche nel suo pessimismo (critico)»<sup>114</sup>. Per della Volpe,

---

<sup>111</sup> G. DELLA VOLPE, *Critica dei principi logici* (1942), in *Opere*, 3, p. 137.

<sup>112</sup> E. GARIN, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari, Laterza, 1962, p. 291. Rilevò, infatti, A. SANTUCCI, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, Il Mulino, II ed., 1967, p. 184, che della Volpe, nella interpretazione dell'esistenzialismo, fu mosso dalla preoccupazione «di mettere in luce aspetti e temi che rinvigorissero la sua polemica antiromantica e il suo umanesimo materialistico».

<sup>113</sup> N. MATTEUCCI, *La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951*, in «Rivista di filosofia», XLIV, n. 1, 1953, p. 64.

<sup>114</sup> G. DELLA VOLPE, *L'esistenzialismo in Italia* (1943), in *Opere*, 3, pp. 447-448.

«il marxismo migliore è appunto la via regia di un esistenzialismo degno del nome»: ossia, di una genuina filosofia del finito, come quella ch'egli individuò in Heidegger e in Sartre, e dunque diversa dagli altri esistenzialisti, da Jaspers a Berdjaev, considerati come dei «neomistici e neoromantici, dei *decadenti* insomma»<sup>115</sup>.

Dall'esistenzialismo «decadente», da «anime belle», della Volpe prese, appunto, le distanze, dichiarando la propria «estraneità» ad esso, in quanto da lui considerato «come un *paziente*, non un *agente*, della crisi attuale»<sup>116</sup>. Al moderno umanismo teologico, o laico astratto, ultima manifestazione «del secolare processo di laicizzazione della caritas»<sup>117</sup>, con il suo dogma della «sacra» persona umana, della Volpe contrappose un umanismo critico, cioè un'etica criticamente fondata, sperimentale, tesa ad «indicare nell'umana ossia *storica* coesistenza o *società* il realizzarsi per eccellenza del valore o infinito, quale può e deve essere inteso da una filosofia del *finito* appunto»<sup>118</sup>.

Quando Catalfamo si accostò a della Volpe, divenendo suo assistente volontario, le tematiche dell'esistenzialismo e del marxismo erano al centro della riflessione del filosofo marxista. All'inizio della sua attività di studioso, Catalfamo s'interessò, come si desume dalla sua bibliografia, agli stessi temi del suo maestro. Naturalmente

---

<sup>115</sup> G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista* (1946), in *Opere*, 4, p. 438.

<sup>116</sup> G. DELLA VOLPE, *Discorso sull'ineguaglianza* (1943), in *Opere*, 3, p. 271.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 270.

non è materialmente possibile istituire qui un confronto critico fra le posizioni «filosofiche» del giovane Catalfamo e quelle di della Volpe, in relazione soprattutto agli aspetti e ai temi che maestro e allievo ebbero in comune. Sarebbe questa, semmai, una ricerca da affidare a qualche giovane volenteroso (anche a cominciare da un primo approccio, che potrebbe essere una tesi di laurea), il quale da quel confronto ricaverebbe sicuramente, insieme con talune divergenze di fondo, delle insospettabili analogie. Nella mia rassegna bibliografica ragionata, avevo dato una sommaria indicazione degli scritti di Catalfamo su della Volpe, tanto in riferimento al marxismo quanto all'esistenzialismo, ed egli – come rilevò nella lettera sopra riportata – mi ricordò che avevo tenuto «in debito conto» quegli scritti, facendo intravedere al lettore appunto, «con indovinata opportunità», che anche egli aveva seguito, «per tanti aspetti», il suo primo maestro.

Il primo scritto «filosofico» della bibliografia di Catalfamo fu, infatti, un'ampia e documentata recensione del libro di della Volpe, sulla «teoria marxista dell'emancipazione umana», nella quale il giovane studioso rilevò che l'interpretazione di Marx, «moralista e filosofo», del suo maestro si colloca agli antipodi di quella di Gentile, «astrattamente e rigidamente filosofica, in quanto idealistica». A differenza di Croce, che non diede mai alcuna importanza al Marx filosofo, Gentile non negò al pensatore di Treviri la qualifica di «filosofo», ma lo considerò pur sempre un «cattivo» filosofo, dal momento che per lui non vi era altra filosofia al di fuori dell'idealismo. Respingendo ogni contaminazione del marxismo

con le altre filosofie, della Volpe fece, invece, di Marx non il continuatore di Hegel, ma di Galileo. Catalfamo considerò di grande importanza il libro del nuovo corso «filosofico» di della Volpe, sia ai fini della rinascita degli studi marxisti, sia per l'impostazione nuova, «critico-rivoluzionaria, del problema etico-metafisico dell'assiologicità della persona umana, data l'insufficienza dell'impostazione che la filosofia tradizionale, permeata di neo-platonismo, dà di questo problema»<sup>119</sup>.

In un saggio del 1951 sul «marxismo e il problema dell'educazione», successivamente rielaborato e ristampato, insieme con il saggio sullo «spirito e i fondamenti dell'educazione sovietica», nel volumetto intitolato *Marxismo e pedagogia*, Catalfamo tornò sull'interpretazione di Marx, fornita da della Volpe e da altri filosofi, ma con intenti diversi e, soprattutto, con maggiore autonomia critica, rispetto a quella esercitata, alcuni anni prima, nella recensione del libro dell'avolpiano. Nella *Premessa* al volumetto – che suscitò alcune reazioni critiche da parte di pedagogisti di estrazione marxista<sup>120</sup> –, Catalfamo affermò che la critica del marxismo e della pedagogia sovietica «non poggia su preconcepite posizioni politiche» e che «le sue fonti di ispirazione sono la filosofia cristiana e il personalismo critico, intorno alla cui problematica egli lavora da tempo»<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> G. CATALFAMO, in «Accademia» (Palermo), I, n. 9-10, 1945, pp. 58-59. La citazione è alla p. 59.

<sup>120</sup> Si veda, soprattutto, M. A. MANACORDA, *Marx e la pedagogia moderna*, Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. 160-164, e S. CAMBARERI, *Saggi di critica sociologica*, Messina, Peloritana, 1976, pp. 136-148.

<sup>121</sup> G. CATALFAMO, *Marxismo e pedagogia*, Roma, Editrice Avio, 1953, p. 5.

Catalfamo era uscito ormai dall'influenza filosofica di della Volpe e si era accostato a La Via, suo vero maestro, il cui «assoluto realismo» andava assumendo, a quell'epoca, «un aspetto sempre più decisamente teologico e tendeva a tramutarsi in una apologia del Cristianesimo»<sup>122</sup>.

Muovendo, infatti, dalla prospettiva del «personalismo critico», Catalfamo denunciò alcuni «equivoci» presenti nella critica del concetto di persona platonico-cristiana, avanzata da della Volpe nel saggio sulla «teoria marxista dell'emancipazione umana»: «equivoci», che Catalfamo ravvisò, soprattutto, nella critica dell'«umanitarismo», o *caritas* laicizzata, e nel rapporto fra persona e società, e contro i quali equivoci egli concentrò le sue critiche<sup>123</sup>. Motivi di consenso espresse, invece, a proposito della tesi sulla «continuità» storico-ideale fra Rousseau e il socialismo scientifico, sostenuta nella relazione svolta alle «Rencontres» internazionali di Ginevra nel settembre del 1950<sup>124</sup>, nella quale della Volpe enunciò, per la prima volta, la controparte «rivalutativa» di Rousseau – quella critico-negativa si esaurì fra il 1943 e il 1946 –, sviluppata in seguito, a partire dalla prima edizione di *Rousseau e Marx* (1957).

Sottolineando che «sarebbe un grave errore storico volere fare di Marx il campione dell'emancipazione economica dell'uomo», non foss'altro perché «Rousseau molto

---

<sup>122</sup> A. GALLITTO, *Giuseppe Catalfamo e il personalismo critico*, cit., p. 11.

<sup>123</sup> G. CATALFAMO, *Marxismo e pedagogia*, cit., pp. 120-123.

<sup>124</sup> G. DELLA VOLPE, *La liberté de l'esprit et l'Etat*, in AA.VV., *Le droit de l'esprit et les exigences sociales*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1950, pp. 41-56.

prima di lui indicò l'origine della ineguaglianza umana», Catalfamo affermò che la tesi della «continuità», su un nuovo piano storico, fra Rousseau e Marx, posta da della Volpe, risulta estremamente significativa e feconda: «ci indica distintamente la sorgente dell'anima di verità del marxismo»<sup>125</sup>, e cioè «la condanna dell'immoralità capitalistica e dello spirito borghese, da una parte, la potente affermazione della libertà fondata sulla giustizia, dall'altra»<sup>126</sup>.

Attraverso Rousseau, con il suo cristianesimo laicizzato, il marxismo esprime appunto, secondo Catalfamo, «la continuità di una istanza morale che ha le sue radici nel regime di vita delle primitive comunità cristiane»<sup>127</sup>. Tuttavia, questa «anima di verità», sempre secondo Catalfamo, è resa inoperante nel marxismo, a causa del mancato riconoscimento della «interiorità» della persona e dell'«assolutizzazione» della società: «L'uomo totale del marxismo, che chiede di essere esteriormente “ricco”, è nella sua interiorità estremamente “povero”: nel servire la società e la sua esistenza materiale si chiude il giro della sua vita [ ... ]. Quest'uomo non ha interiore ricchezza morale bensì soltanto l'estrinseca funzione di “rendere” economicamente per la società. La società, di conseguenza, assorbe tutto il suo essere e la produzione

---

<sup>125</sup> G. CATALFAMO, *Marxismo e pedagogia*, cit., p. 30.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 30.

tutta la sua vita, in quanto società e produzione rappresentano gli “assoluti valori”»<sup>128</sup>.

A differenza di della Volpe, che interpretò Marx con Marx, mirando ad una sorta di *restitutio in integrum* del marxismo originario e a liberarlo, appunto, dai fraintendimenti di Gentile e anche di Mondolfo, Catalfamo coniugò, invece, il pensiero di Marx con altre filosofie: l'esistenzialismo (Berdjaev soprattutto), lo spiritualismo francese (Blondel e Marcel) e il comunitarismo di Mounier. Nella sua interpretazione di Marx, quale risulta dal saggio in questione, coesistono perciò due concezioni dell'etica, quella «metafisico-teologica» e quella «storico-sociale», le quali corrispondono, perfettamente, alle «due anime» del «personalismo» di Catalfamo: «Queste due “anime” costituiscono i due poli, non mai interamente mediati, da cui si genera e costantemente si alimenta la problematicità del pensiero catalfamiano non permettendogli mai di fermarsi definitivamente su una delle due posizioni e di assumerla come definitiva e finale»<sup>129</sup>.

Prima ancora dell'approccio a Marx, la filosofia dell'esistenza fu al centro degli interessi «filosofici» di Catalfamo. Della filosofia dell'esistenza, egli privilegiò alcuni sedicenti esistenzialisti, ai quali della Volpe riservò l'appellativo di «anime belle»: dal letterato «cattolicizzante» Marcel, allo «spinozista-spiritualista» Lavelle, al «cristiano russo-bianco» Berdjaev, i quali contaminarono, a giudizio del filosofo

---

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>129</sup> A. GALLITTO, *Giuseppe Catalfamo e il personalismo critico*, cit., p. 18.

marxista, «concetti esistenzialistici con concetti religiosi romantici idealistici e spiritualistici, ripetendo, senza genialità, gli equivoci jaspersiani»<sup>130</sup>.

Il suo primo interesse per l'esistenzialismo è documentato dai saggi intitolati *L'esistenzialismo di Carlo Michelstaedter* e *Il tema della trascendenza nella filosofia di Jaspers*, pubblicati nel 1946 – rispettivamente su «Teoresi», diretta da La Via, e su «Presenza», fondata e diretta dallo stesso Catalfamo e da Gianvito Resta – e ristampati, successivamente, in appendice al volume su Berdjaev, con il titolo leggermente modificato<sup>131</sup>. Il saggio su Michelstaedter impressionò, favorevolmente, Bobbio, il quale appunto, recensendo il primo numero di «Teoresi», definì la rivista «un'espressione abbastanza caratteristica di scolasticismo in filosofia» e particolarmente «noiosa» nella sostanza. I collaboratori infatti, da La Via ai suoi discepoli, «si muovono su un binario solo che è quello della critica dell'idealismo in vista della fondazione di un realismo trascendente» e «tutti dicono la stessa cosa, talvolta con le stesse parole. Così alla fine abbiamo letto con un senso di sollievo il saggio di G. Catalfamo [ ... ], il quale affronta con competenza e con acume un problema particolare e ci ha fatto toccare con mano la grande differenza che passa tra una qualità così comune e vistosa come la sottigliezza e una tanto rara e discreta come la finezza»<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> G. DELLA VOLPE, *Le ultime anime belle (da Jaspers a Berdjaev)* (1942), in *Opere*, 3, p. 302.

<sup>131</sup> G. CATALFAMO, *Berdiaeff. Il metafisico della libertà e altri saggi sull'esistenzialismo*, Messina, Ferrara, 1953, pp. 227-261 e pp. 263-281.

<sup>132</sup> N. BOBBIO, *Vecchie e nuove riviste*, in «*Rivista di filosofia*», cit., p. 231.

Nell'affrontare le complesse tematiche filosofico-pedagogiche, Catalfamo conserverà sempre, rispetto alla scuola di provenienza, le «qualità», di contenuto e di stile, individuate da Bobbio. Scrive infatti, a questo proposito, Leone Agnello, prima allievo e poi collega di Catalfamo, oltre che studioso attento della sua opera: «La nota dominante che contrassegnava lo stile inconfondibile del discorso pedagogico di Catalfamo, il suo modo tipico di affrontare ed esaminare le questioni e i problemi, era la limpida fluidità e chiarezza con cui sapeva rendere immediatamente accessibili anche i concetti più difficili e astrusi, e una non comune capacità di cogliere i nodi nevralgici e i punti critici controversi e spesso anche polemici nel corso dello svolgimento del dibattito e del pensiero, dialettizzandone con facilità quasi istintiva gli aspetti aporetici e proponendo, con acuto senso di concretezza e realtà, mezzi e strade di soluzione produttiva»<sup>133</sup>.

Nell'analisi della filosofia di Jaspers, pur muovendo da esigenze critiche diverse, Catalfamo accolse l'interpretazione dell'avolpiana, avanzata nel saggio su *Le ultime anime belle (da Jaspers a Berdjaev)*, pubblicato nel 1942 e ristampato in appendice al *Discorso sull'ineguaglianza*. Prendendo lo spunto dall'interpretazione personalistica ed esistenzialistica della filosofia di Jaspers, proposta da Pareyson<sup>134</sup>, della Volpe respinse l'identificazione dell'esistenzialismo genuino – ch'egli riconobbe

---

<sup>133</sup> L. AGNELLO, *Il «personalismo» nella prospettiva filosofico-pedagogica di G. Catalfamo*, in *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti*, cit., p. 194.

<sup>134</sup> L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940.

esclusivamente alla filosofia di Heidegger, pervasa di spirito «aristotelico e critico» – con il personalismo nella versione neoplatonica e spiritualistica della filosofia esistenziale, rilevando che se di personalismo si può parlare in Jaspers, si tratta pur sempre di un personalismo aristocratico, asociale, egoistico, un aspetto insomma di quel «narcisismo morale» in cui si risolve, appunto, l’etica della società borghese: una sorta di «egotismo sublime», che «s’incorpora in quella aggiornata figura della romantica “società di *anime belle*”, ch’è la jaspersiana “società dei migliori”». Questo modo d’intendere la persona apparve a della Volpe come «la traduzione in termini irrazionalistico-mistici della formula razionalistica, illuministico-kantiana, della “dignità” umana», per cui il «mistico-pragmatista» Jaspers non si poteva collegare né al teologo e «mistico disperato», fondatore dell’esistenzialismo, Kierkegaard, né al «filosofo mondano», suo prosecutore, Heidegger, «ma piuttosto al Nietzsche autoconfesso “decadente”: il Nietzsche *romantico*, malato di platonica-cristiana nostalgia dell’eterno (l’“eterno ritorno”!)»<sup>135</sup>.

In sintonia con l’interpretazione dell’evolpiana dell’esistenzialismo come sostrato «decadente» della filosofia delle «anime belle», Catalfamo affermò, appunto, «che non sembra che l’assunto personalistico sia stato soddisfatto dallo Jaspers»<sup>136</sup>, e che la sua filosofia rischia dunque «di risolversi in una sincesi di psicologismo, di dommatismo e di misticismo, sotto il comune denominatore dell’irrazionalismo». Del

---

<sup>135</sup> G. DELLA VOLPE, *Le ultime anime belle dell’esistenzialismo (da Jaspers a Berdjaev)*, in *Opere*, 3, p. 301.

<sup>136</sup> G. CATALFAMO, *La trascendenza nella filosofia di Jaspers*, in *Berdiaeff*, cit., p. 280.

resto – egli aggiunse – qualora si tenga conto «dell’ormeggio romantico di cui il pensiero di Jaspers è pervaso, della sua concezione aristocratica e “sublime” della personalità del filosofo, fino al punto da disdegnare l’impurità della cosiddetta “plebe esistenziale”, non si può non concludere con Galvano della Volpe che “l’originalità di Jaspers ci sembra consistere proprio nell’aver aggiunto una nuova figura [ ... ] alle figure schilleriana, schlegeliana e novalisiana della *schöne Seele*”»<sup>137</sup>.

13. In considerazione del peso notevole che il filosofo marxista aveva avuto, nel bene e nel male, sulla vita di Catalfamo, quando progettai il volume di studi, gli chiesi un contributo su della Volpe. Accogliendo, formalmente, l’invito, mi promise una propria «testimonianza» sul suo primo maestro. La morte però, avvenuta quando il volume era in preparazione, impedì che il nome di Catalfamo si aggiungesse a quello degli autori dell’omaggio postumo a della Volpe. L’iniziativa di dedicare un volume di studi ad un «maestro» della facoltà di Magistero piacque a Catalfamo, ed egli, apprezzando anche la mia dedizione verso l’antico maestro, mi parlò a lungo, con esempi desunti dalla «storia» e dalla propria esperienza di vita, del tema della «fedeltà» e della «infedeltà» dei discepoli, indicandomi in proposito un suo saggio intitolato *Maestri e discepoli*, destinato, peraltro, ad un’opera in onore di Iclea Picco<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 281. Per la citazione di della Volpe, si veda *Opere*, 3, p. 298.

<sup>138</sup> G. CATALFAMO, *Maestri e discepoli*, in *Stralci di pedagogia vissuta*, Messina, Peloritana, 1983, pp. 45-55.

Un tema – quello del rapporto maestro-discepolo – «assai complesso sul piano psicologico e morale» e perciò suscettibile, a giudizio di Catalfamo, «degli esiti più insospettabili e contraddittori»<sup>139</sup>. Catalfamo lo analizzò a un duplice livello: quello della storia, che coinvolse i rapporti fra Pestalozzi e Biber, fra Kant e Fichte e fra Critone e Socrate, e quello della propria esperienza di vita. Affermò, infatti, di essere a conoscenza «di esempi di infedeltà, di irriverenza, di ingratitudine di discepoli», desumendo quindi, tali esempi, dalla storia e dalla riflessione portata su di essi: «esperienza di cultura che riscontra esperienza di vita, storia che si ritrova nelle cronache, quasi a provare che vi sono delle costanti del comportamento umano che non si possono sfuggire ed ignorare»<sup>140</sup>.

Il coinvolgimento a livello di vita vissuta gli procurò disagi e tormenti, che egli esprimeva puntualmente, quasi in maniera ossessiva, nelle sue conversazioni private. Egli fu fermamente convinto – non spetta a me dire se a torto oppure a ragione – di essere stato abbandonato, ignorato, dimenticato dai suoi numerosi allievi. Questa sua convinzione lo spinse a isolarsi, a chiudersi in se stesso e ad agire sostenuto «più spesso dal pathos che dal logos», come rilevò Tramontana, che all'illustre pedagogista fu legato da antica e affettuosa amicizia, nel discorso commemorativo

---

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 46.

tenuto all'Accademia Peloritana dei Pericolanti, di cui Catalfamo fu direttore della Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti<sup>141</sup>.

Catalfamo fu, in realtà, un istintivo, un passionale. Con la stessa prontezza e rapidità con la quale era capace di tesserti un elogio – magari leggendo e recensendo, favorevolmente, un tuo libro<sup>142</sup> – egli era altrettanto capace di procurarti, con un'azione intempestiva, qualche dispiacere. Ricordo, infatti, che la mattina successiva alla sentenza di assoluzione di Mario Manno, senza neppure avvertirmi preventivamente, in qualità di pro-rettore, con lettera raccomandata a mano, mi comunicò di lasciare la supplenza di Filosofia, che mi era stata conferita per il terzo anno consecutivo. Lasciai così, dall'oggi al domani, l'insegnamento di quella disciplina, di fronte all'indifferenza della facoltà e, in particolare, del mio Istituto.

Quando andai a chiedergli il contributo per il volume, Catalfamo m'informò che si era occupato di della Volpe, oltre che negli scritti ch'io già conoscevo, in un suo libro di «memorie», che però non intendeva pubblicare, per delle ragioni che mi confidò e che io stesso continuo a ritenere plausibili. Respinse, perciò, la mia proposta di stralciare da quelle «memorie» le pagine dedicate al suo primo maestro e di pubblicarle, sotto forma di contributo, nel volume da dedicare a della Volpe. Mi promise però che me le avrebbe fatte conoscere ed il giorno successivo al nostro

---

<sup>141</sup> S. TRAMONTANA, *Ricordo di Giuseppe Catalfamo*, in *Atti dell'Accademia dei Pericolanti*, cit., p. 401.

<sup>142</sup> Si veda, ad esempio, la recensione al mio *Benjamin Constant*, in «Prospettive pedagogiche», XII, n. 3, 1985, p. 233.

incontro mi consegnò personalmente, in fotocopia, il testo del primo capitolo, intitolato *Alla ricerca di un assistentato*, del libro di «memorie». Alla figura di della Volpe, uomo e pensatore, riservò largo spazio, rievocando fatti ed episodi collegati alla vita del filosofo, dei quali egli non aveva mai fatto mistero di parlare pubblicamente. Da quelle pagine emerge un ritratto del filosofo, costruito secondo uno schema ormai consueto fra gli studiosi: quello appunto del contrasto profondo, radicale, fra la «bassezza» dell'uomo e la «grandezza» del pensatore, criticandone il primo ed esaltandone il secondo. Introducendo il discorso su della Volpe, Catalfamo scrisse infatti: «Devo parlare di un uomo che non so fino a qual punto abbia avuto per me disponibilità e amicizia; non so fino a qual punto mi abbia giovato o nociuto e fino a qual punto io stesso gli sia stato amico o nemico». Nessuna incertezza, invece, per quanto riguarda il pensatore, al quale riconobbe vigore intellettuale, vasta cultura e acuto ingegno: della Volpe «era quello che doveva essere un vero professore universitario».

Catalfamo, com'è noto, si distaccò molto presto da della Volpe, affidandosi alla guida di La Via, l'antagonista del filosofo marxista: lasciò – come spesso ripeteva della Volpe, riferendosi a quell'episodio – il «diavolo» per «l'acqua santa». Tuttavia, in virtù di questo suo atto di libertà, dettato «dall'amore del sapere e dalla passione per la verità»<sup>143</sup>, e dalla distinzione, da lui operata, fra piano «morale» e piano «intellettuale» d'interferenza che s'instaurano nel rapporto maestro-discepolo,

---

<sup>143</sup> G. CATALFAMO, *Maestri e discepoli*, in *Stralci di pedagogia vissuta*, cit., p. 48.

Catalfamo non si considerò mai discepolo «infedele» di della Volpe. Sul piano puramente intellettuale infatti, cioè nel senso della «fedeltà all'insegnamento, alla dottrina, alla prospettiva della scuola», il discepolo «più fedele» è, appunto, «quello infedele»: vale a dire, quello che non ripete, meccanicamente, il «verbo» del maestro, «ma si sforza di andare oltre il traguardo raggiunto dal maestro, il discepolo che intraprende la continuazione dell'opera del maestro, forte del metodo e degli insegnamenti ricevuti; il discepolo che del maestro scopre anche i limiti e le contraddizioni e anela a sviluppare quel nucleo di verità che il maestro gli ha consegnato, ad arricchire di linfa vitale quelle cellule di dottrina ricevute per formare nuovi organismi di sapere e di scienza»<sup>144</sup>.

La mattina del 23 febbraio 1989, insieme con un gruppo di colleghi, andai a rendere l'estremo, doveroso omaggio a Catalfamo, prima «maestro» a molti di noi, poi «compagno di strada» e anche amico. Partimmo dalla facoltà di Magistero – dalla sua e della nostra facoltà appunto – e a piedi salimmo fino alla chiesa di Pompei, posta su un'altura, dalla quale si domina l'intero stretto di Messina: quell'incantevole specchio d'acqua, reso spesso molto insidioso dal vento di scirocco. Dal piazzale antistante la chiesa, in attesa che si concludesse la funzione religiosa, spinsi lo sguardo fin sul lungomare di Reggio Calabria. Ripensai alle «intense» giornate reggine di Catalfamo e alla sua ineguagliabile descrizione dei luoghi da lui frequentati quando, per «sbarcare il lunario», attraversava lo stretto di Messina, tre

---

<sup>144</sup> *Ivi*, pp. 50-51.

volte alla settimana, su un vecchio traghetto, «scampato alla guerra» e gestito dai militari: «Dal mattino alla sera – scrisse infatti – ero impegnato in lezioni pubbliche ed anche private, correndo di casa in casa presso gli alunni e trovando soltanto il tempo di consumare un panino imbottito di mortadella o di formaggio nella piccola pineta che fiancheggiava la stazione ferroviaria di Reggio succursale. Erano teneri e giovani i pini sotto i quali consumavo il mio pasto frugale; era bella e ridente Reggio con il suo lungomare alberato, dal quale nei giorni di sereno si vedeva solenne e grifagna l'Etna innevata col suo alto pennacchio, quasi fosse una fumata di incenso rivolta al Creatore, che aveva creato e manteneva odorosa di zagara e avvolta di luce l'isola di Sicilia».

Ignoro se, immediatamente prima della morte, Catalfamo abbia rivisto i luoghi ch'egli conobbe da giovane e descrisse, con impareggiabile realismo, nel suo libro di memorie: luoghi che anch'io conobbi quando, studente di provincia, frequentai le scuole di Reggio. Tantissime volte infatti, in attesa del vecchio treno a vapore che mi riportasse a casa, sedetti all'ombra degli stessi pini, sotto i quali, pochi anni prima, interrompendo l'intensa giornata di lavoro, Catalfamo aveva consumato il suo pasto «frugale». Quei luoghi sono oggi irriconoscibili. Il lungomare di Reggio e la stessa stazione ferroviaria, fiancheggiata da pini, sono stati ridotti ad un immenso ammasso di rovine. Politici ed amministratori, in combutta con mafiosi ed imprenditori, hanno distrutto quanto di bello e d'incantevole la guerra, con la sua lunga scia di sangue e di rovine, aveva provvidenzialmente risparmiato.

Quando il carro funebre si mosse per trasportare la salma di Catalfamo all'ultima dimora, la mia mente fu attraversata, come nei fotogrammi di un film, dalle tante piccole «storie», che appartennero al nostro mondo giovanile. Se l'insensatezza del «destino» non glielo avesse impedito, il vedere riannodate e rievocate quelle «storie» a Catalfamo, sicuramente, non sarebbe dispiaciuto.

**Antonino Laganà**

**AUTOCOSCIENZA E AUTOSTIMA**

ABSTRACT. L'autore cerca di evidenziare l'intimo collegamento tra le nozioni di autocoscienza e di autostima in quanto funzioni strutturali e immanenti dell'«io sono», che si autofonda nella sua autonoma e radicale peculiarità grazie alla stimolazione volontaria del loro grado operativo ottimale.

L'autostima si presenta negli esseri umani come una forma di autocoscienza, per la precisione, come quella forma di consapevolezza che rende avvertito ciascun individuo del grado di autoapprezzamento che ne accompagna ogni pensiero e ogni atto. Potrebbe anche dirsi che gli individui umani esprimono senza posa una valutazione consapevole del loro vivere e del loro operare, riconoscendo o meno l'appropriatezza dei loro progetti e delle loro risposte alle sfide cui di volta in volta li chiamano la contingenza storica e la prospettiva esistenziale.

Spesso, la problematica dell'autostima viene identificata con il fenomeno della coscienza censoria ovvero con quello del rimorso. Nel primo caso, si ammette la presenza di un giudice infallibile interno alla coscienza o anche coincidente con essa, nel secondo si proietta la prospettiva censoria sul passato colorandone la memoria con le tinte del pentimento e di una impossibile controfattualità.

Che l'autostima si configuri come una sorta di giudizio interno è del tutto innegabile, anche se occorre delimitarne la portata e il senso, in quanto non è indifferente alla salienza del giudizio il criterio in base al quale esso è espresso ed è altrettanto importante individuare l'autore al quale viene riconosciuto e imputato il

diritto di giudicare. L'autocoscienza, infatti, di cui l'autostima è una componente o una variante significativa, si presenta come un «continuum» caratterizzato nel suo fluire da una gradualità mutevole, che oscilla tra la luminosità della trasparenza e l'oscuramento liminare del sentire implicito e automatizzato, sicché, per fare chiarezza sull'autostima, occorre approfondire la consistenza del sé e dei gradi di consapevolezza del suo operare, oltre che precisare e definire la validità del criterio assunto.

È nota la tipica struttura dualistica della coscienza, che per un verso rimanda al proprio oggetto intenzionale e per l'altro all'«io sono» quale punto performativo di riferimento prospettico, realizzandosi, in ogni suo atto, quale coscienza di qualcosa segnata dalla consapevolezza di essere coscienza di qualcuno, vale a dire quale coscienza autocosciente o autocoscienza senz'altro.

La necessità di distinguere la frontalità del qualcosa od oggetto dalla non-frontalità dell'«io sono» o soggetto conduce a considerare quest'ultimo come fondamento extracoscienziale della coscienza, in essa avvertito come non oggettuale ovvero come posizionalmente assente, pur se trasversalmente presente nella marcatezza soggettivo-personale di ogni atto di coscienza. D'altronde, una coscienza che non fosse caratterizzata dall'autocoscienza sarebbe una pura insensatezza logico-psicologica, in quanto ridurrebbe la coscienza stessa a una sorta di rispecchiamento passivo, del tutto incapace di avvertire la distinzione fra lo specchio e l'immagine in esso riflessa.

Tuttavia, non risulta per nulla agevole, proprio a motivo della sua non-posizionalità, configurare discorsivamente l'«io sono» cui l'atto di coscienza si richiama come a propria fonte e origine, né sembra appropriato identificare tale «io sono» con la costruzione culturale del «sé» che lo stesso «io sono» realizza confrontandosi con la fenomenologia della sua esperienza, nella quale appaiono oggetti, animali e individui umani più o meno significativi e rilevanti.

Infatti, l'«io sono» al quale l'atto di coscienza riporta può essere considerato come il supporto o sostrato non sostanzialistico, non dato né conosciuto, cui poi ciascuno cerca di attribuire una figura e una forma concettualizzabile e intelligibile avvalendosi di un relativamente ampio repertorio di categorie ermeneutiche tratte dalla propria riflessione e dalla elaborazione di quella altrui. Ovviamente, nessun essere umano è un concetto, né può esservi ridotto, anche se, altrettanto ovviamente, ci serviamo sempre di concetti o, più in generale, di rappresentazioni per descrivere e comunicare le nostre interpretazioni degli oggetti di coscienza e degli stati mentali di cui abbiamo esperienza.

In quanto ineliminabile centro di riferimento della coscienza, l'«io sono» si presenta dunque inafferrabile e, per così dire, ineffabile nella sua puntualità e tuttavia esso sta alla base della capacità riflessiva e propulsiva evidenziata dalla coscienza stessa. Non solo la contemplazione e la percezione, ma anche la progettazione e l'azione appaiono nella coscienza come fortemente personalizzate, opera, appunto, di un io personale che origina e promuove tutte le attività della sua coscienza. D'altra

parte, non abbiamo evidenza di una coscienza impersonale, né siamo in grado di pensare una coscienza altrimenti che nella fattispecie della sua appartenenza a una persona, a un singolo.

Non bisogna tuttavia trascurare il particolare non irrilevante che la coscienza manifesta dei gradi, ossia un'ampia escursione nella sua capacità di focalizzazione sia frontale, in direzione degli oggetti, che obliqua, nella torsione verso il suo principio, sicché è sulla variazione di tale gradualità che è opportuno soffermarsi se si vogliono intendere le differenziazioni qualitative degli atti di coscienza.

La capacità focalizzatrice, infatti, manifesta il carattere attivo della coscienza, che si esprime nello sforzo volontario di portare a chiarezza gli stati interni e gli stimoli sensoriali dell'esperienza personale, anche se l'oscillazione di questo sforzo si distende tra un massimo di intenzionalità e un minimo di attentività che sembra a volte sfumare nelle cosiddette «piccole percezioni» e oltrepassare il limite inferiore della coscienza. Pur assumendo l'evidenza di una contraddizione in termini nella nozione di una coscienza intrinsecamente inconscia, occorre tuttavia ammettere, accanto alla selettività controllata della focalizzazione, una potenzialità coscienziale diffusa o implicita, alla cui radice si possono individuare sia la necessità di economizzare le risorse cognitive con i processi di automatizzazione, sia l'abituazione a inibire stimoli inutili e distrattivi, sia ancora l'assuetudine a lasciarsi vivere nell'indifferenza dell'inerzia volitiva. Quest'ultima, in effetti, rappresenta lo stato dimissionario della coscienza, la ragione pigra o ignava che rinuncia a porsi

come facoltà egemone dell'essere umano, sicché la chiarezza e trasparenza della coscienza risultano direttamente proporzionali all'impegno intenzionale con il quale esse vengono perseguite.

L'autostima riflette nella sua variabilità le oscillazioni graduali dell'autocoscienza, giacché anch'essa tende ad annullarsi con il dileguare della consapevolezza e ad affermarsi con pienezza nel fulgore dell'autotrasparenza. In altre parole, l'autostima è una funzione dell'autocoscienza, che prospera e deperisce assieme a essa, intorbidendosi e falsificandosi man mano che gli stati di coscienza vengono dissociati dal principio attivo che li genera e deprivati di ogni responsabilità personale.

L'autostima, dunque, proprio perché si configura come un apprezzamento dell'«io sono» nell'ambito della consapevolezza, può fiorire positivamente nella sua pienezza solo a condizione che la consapevolezza stessa sia assunta come fondamento imprescindibile dell'ottimalità del pensare e dell'agire, ossia come valore strumentale essenziale finalizzato al valore ultimo del vivere. La consapevolezza di avere utilizzato e di stare utilizzando, intenzionalmente e al meglio delle proprie possibilità, le risorse razionali di cui dispone mette il singolo nella condizione di essere in armonia con sé stesso, nel senso che lo assicura di stare seguendo un percorso adeguato alle sue capacità e, in fondo, anche al suo dovere morale di essere umano.

L'autostima ha modo di affermarsi e potenziarsi nell'autoconsapevolezza quando si riesce a vivere senza dissonanze interne che incrinino l'armonia tra ciò che si deve pensare e fare e ciò che si pensa e fa. Tutte le volte che il singolo si sente a suo agio

nei suoi rapporti con il mondo e con sé stesso, la sua autostima ne riesce accresciuta e soddisfatta, pur nel convincimento che a condurre a una buona autostima è lo stesso percorso volontario che guida a una buona consapevolezza dei processi mentali che poniamo in essere e alla fiducia nell'efficacia operativa delle nostre azioni.

Si tratta, ovviamente, di un percorso senza garanzie di successo, ma accompagnato dalla certezza di disporre dello strumento idoneo, pur nella sua eventuale fallibilità, a sciogliere i nodi problematici che lo rendono impervio. Infatti, l'agire morale trova il suo fondamento nell'opzione dell'«io sono» per la coscienza e per la razionalità quali risorse fondamentali per l'interpretazione dell'esperienza e per l'orientamento nel mondo, risorse non infallibili, ma sicuramente in grado di autorettificarsi e progredire nella propria efficacia.

E tuttavia il problema centrale dell'autostima consiste nel sapere assumere una adeguata criteriologia che impedisca o escluda il sorgere di sentimenti di autoapprezzamento fallaci in quanto fondati su fattori impropri per la loro esternalità e indominabilità. Appare chiaro, infatti, che il corso degli eventi difficilmente può essere arginato e controllato nella sua complessità da un semplice atto di volontà, per quanto determinato e appropriato esso sia, giacché non v'è nessuna armonia prestabilita cui meccanicamente appellarsi o fare ricorso per contenere la possibile ostilità del mondo entro confini stabiliti, senza che ciò prefiguri o profetizzi l'incombere di una invincibile teleologia dello scacco e dell'insuccesso.

L'autostima richiede, oltre alla fiducia dell'individuo umano nelle proprie capacità euristico-risolutorie, anche l'ottimismo dell'accessibilità e trasformabilità del mondo, che altrimenti resterebbe inchiodato a una immutabile e perversa indifferenza, nel senso che l'utilità della cosa e la cooperazione della persona non possono venire considerate come liminarmente e strutturalmente impossibili e impediti, anche se né l'una né l'altra vanno intese come scontate nella loro gratuità.

Sarebbe pertanto assai problematico riuscire a fondare una solida autostima sulla friabile esteriorità della stima altrui ovvero sulla contingenza del ritorno emozionale gratificante di un successo transeunte e instabile, pronto a ribaltarsi nella derisione e nello scherno connessi al fallimento, laddove è nell'interno stesso della coscienza, nella trasparenza della sua esaltazione volitiva dell'«io sono» che di essa è ineliminabile perno, che vanno ricercati e trovati i pilastri dell'autenticità razionale e dell'armonia esistenziale della persona: è nella solitudine estrema e ultima della «realtà umana», infatti, che trova origine e fondamento la strutturazione di una personalità che confida in sé stessa e si apre a rapporti costruttivi con il mondo della vita.



# <<ILLUMINAZIONI>>

**Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione**

N. 24 Aprile – Giugno 2013

ISSN: 2037-609X



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