
RECENSIONI

Storia

GIORGIO VECCHIO, *Il soffio dello Spirito. Cattolici nelle Resistenze europee*, Viella, Roma 2022, pp. 405.

Non sempre i volumi riportano il titolo appropriato, preferendo piuttosto evocare l'argomento, senza far comprendere il contenuto di cui si parla o cercando un'espressione accattivante, per indurre il lettore all'acquisto, anche solo per curiosità. Al di là delle scelte commerciali, l'intitolazione di questa nuova fatica di Giorgio Vecchio riesce a cogliere tutti questi propositi. Non è sicuramente il modo più opportuno per iniziare una recensione, ma *Il soffio dello Spirito*, oltre a denotare la suggestione nelle scelte resistenziali dei cattolici europei, riconducibili alla comune fede, nella precisazione dei contesti al plurale in cui si mossero, indica da subito la complessità dei percorsi che li accompagnarono. Va immediatamente sottolineato che il volume colma un vuoto storiografico, non essendoci mai stata una ricostruzione dell'atteggiamento del mondo cattolico nel vecchio continente, se si esclude, peraltro, il volume curato da Jan Bank e Lieve Gevers, *Churches and Religion in the Second World War*, ancora non tradotto. In linea generale, lo studioso milanese si è potuto avvalere del pionieristico *La guerra dell'ombra. La Resistenza in Europa* di Henri Michel, tradotto da Mursia nel 1973, del documentato saggio di Giorgio Vaccarino, *Storia della resistenza in Europa*, pubblicato da Feltrinelli nel 1981, anche se limitato alla parte centrale del vecchio continente, e dell'importante *Storia della Resistenza nell'Europa occidentale* di Olivier Wieviorka, uscito in traduzione da Einaudi nel 2018, che, come si allude nel titolo, non considera l'area orientale, dove pure si manifestò l'opposizione all'occupazione tedesca. Dunque, tenendo questo sfondo più largo, Vecchio, dopo aver fatto la necessaria introduzione sulla memoria sedimentata in Italia, così come si è andata sviluppando anche sulla scia dei processi di beatificazione, si è domandato opportunamente: «è possibile inserire la Resistenza italiana in un contesto europeo? E, di conseguenza, collegare e comparare tra loro i cattolici che resistettero nei vari paesi?» (p. 24). Ebbero, per rispondere a questi quesiti determinanti l'autore ha affrontato l'opposizione dei cattolici in Francia, Belgio, Paesi Bassi, Germania, Cecoslovacchia e Polonia, per arrivare, chiudendo idealmente il cerchio, all'Italia. Ovviamente diventa impossibile, anche per la larghezza del quadro e la profondità dell'analisi, dare conto delle sfaccettate risposte del mondo cattolico nei diversi paesi, ma merita, se non altro, un'attenzione particolare l'audacia con cui Vecchio si è cimentato con alcuni dei nodi che lo hanno accompagnato negli ultimi venticinque anni di studi su questo tema, dall'atteggiamento delle donne alla lotta per il salvataggio degli ebrei, dal comportamento del clero al ruolo del laicato, dalla lacerazione delle comunità cristiane alla difesa degli ultimi, dalla resistenza civile o non armata all'impiego della violenza. In queste molteplici e per nulla scontate scelte, emergono i profili di personalità note, come i politici Maurice Schumann e Georges Bidault in Francia, il monaco benedettino André-Marie Duesberg e il militante della Joc Victor Michel in Belgio, il prete Max Josef Metzger e le tre donne Gertrud Luckner, Anne

Meier e Margarethe Sommer in Germania, i futuri vescovi Josef Beran e Štěpán Trochta in Cecoslovacchia, il prete Witold Kiedrowski, che aiutò in tutti i modi chi si era opposto al nazismo, la conservatrice di sentimenti antiebraici Zofia Kossak, prodigatasi per prestare soccorso agli ebrei, così come la famiglia Ulma, sterminata nel marzo del 1944, in Polonia. Per incasellare queste storie, l'autore ha scelto di dedicare sintetici profili ad alcuni di loro, anche per verificare come la formazione religiosa abbia inciso nel breve o lungo periodo sulle scelte maturate nel corso della Seconda guerra mondiale, che comunque non rigettava l'impiego delle armi ma semmai era chiamata a misurarsi sulle legittimità dell'autorità civile alla quale prestare obbedienza. Nello specifico, poi, Vecchio ha affrontato trasversalmente a tutti i contesti presi in esame appunto la legittimazione della violenza, staccandosi con decisione dai pur non trascurabili studi di quanti hanno sottolineato il valore della scelta non armata – definita per lo più come resistenza civile o senza armi –, per rimarcare che l'opzione prevalentemente adottata dai credenti fu quella armata. Se in Francia, passando in rassegna alcuni ambiti nazionali, pesò anche la «resistenza intellettuale» di Mauriac, Bernanos e Maritain, in Belgio e nei Paesi Bassi fu soprattutto l'atteggiamento di fronte alla *Shoah* guidato dall'episcopato a costituire un tratto significativo. Se in Germania il dato caratteristico della Resistenza cattolica fu quello politico, in Austria non mancarono i «compromessi» che portarono anche a non pochi «cedimenti», per cui i resistenti cattolici compirono inevitabilmente una scelta di coscienza in solitudine. Se in Polonia l'opposizione al nazismo si palesò nella volontà di non obnubilare una fede che era il cespite identitario della nazione, in Cecoslovacchia la debolezza complessiva della lotta contro il regime tedesco fu trainata principalmente dai militari, che ebbero nel governo in esilio il loro punto di riferimento. L'aspetto peculiare dei cattolici di questi due paesi fu indubbiamente l'opposizione senza soluzione di continuità ai totalitarismi nazista e comunista, tra conflitto mondiale e secondo dopoguerra, che ebbe in mons. Josef Beran il simbolo più eclatante.

Per venire al caso italiano, Vecchio, appoggiandosi ora alla pletera di studi sulla «grande guerra» usciti in occasione del centenario, ricollega il percorso maturato dopo il 1943 a questa prospettiva di lungo periodo, per arrivare a rispondere con un armamentario ancora più ricco alla domanda nevralgica: «se la liceità morale del ricorso alle armi era garantita dall'ordine impartito dal governo legittimo, quale giustificazione poteva essere offerta alla scelta personale di diventare “ribelli”?» (p. 209). La casistica delle scelte fu evidentemente composita e variegata, nell'intreccio tra motivazioni religiose, morali e patriottiche, anche se nel complesso la maggior parte del mondo cattolico optò per la lotta armata partigiana (ovviamente tra chi era obbligato a scegliere), seppure non supportata da una formazione adeguata soprattutto sul piano politico. È allora da questo punto di vista che l'autore parla di «eterogenesi dei fini» tra l'educazione nazionalistica impartita dal fascismo, che «si rivoltò contro coloro che l'avevano imposta». È ancora su questo fondale che Vecchio ripercorre la «resistenza» nei campi di concentramento, dove la sovrapposizione tra proiezione pubblica e vissuto privato degli scritti dei deportati mette in luce anche in questo contesto estremo l'incontro tra culture dif-

ferenti, se non opposte, come nel rapporto paradigmatico tra Giuseppe Lazzati e Alessandro Natta nel periodo in cui furono detenuti nello stesso lager, ma anche la ricerca di una spiritualità nuova, che avrebbe avuto non meno significative ricadute nell'impegno dopo la guerra. Fu, in fondo, la stessa conseguenza della Resistenza partigiana, come mostra la sottolineatura posteriore del partigiano emiliano Gianni Morselli dello «sbocciare di una nuova coscienza ecclesiale a consentirci una più lucida intelligenza politica della situazione». Si potrebbe proseguire nella galleria ideale di tanti ritratti, ma in questa sede merita almeno di essere citata la vicenda di Arndt Paul Lauritzen, già ufficiale dell'esercito danese, poi monaco benedettino, il quale da precettore in casa dei Meli Lupi di Soragna a Vigatto, in provincia di Parma, divenne comandante partigiano con il nome di "Paolo il Danese", per poi, al termine del conflitto, lasciare il sacerdozio, sposarsi e formare una famiglia, divenendo un uomo d'affari. Se ovviamente questo è un caso straordinario nel senso etimologico del termine, il richiamo che opportunamente viene fatto dall'autore serve anche per evidenziare come la partecipazione resistenziale scombinò spesso le vite delle persone che la compirono.

Per non indulgere nella multiforme varietà di questioni che Vecchio affronta sulla Resistenza dei cattolici italiani, basti soffermarsi sull'ultimo capitolo, dedicato al simbolo di questa lotta, Teresio Olivelli. L'autore della celebre «Preghiera dei ribelli», beatificato nel 2018, non fu, diversamente da quanto sostiene il postulatore, un resistente che si mosse «secondo criteri ideologici o di partito, ma unicamente secondo i principi della fede e della carità», attuando una rivolta «non tanto contro altri uomini, ma contro i sistemi di un'epoca, contro un costume di vita, contro le aberranti concezioni del mondo, della storia e dell'uomo». L'affermazione, che è stata anche alla base del lavoro della postulazione, è ritenuta «fuorviante» da Vecchio, il quale, invece, rimarca che la scelta del giovane lombardo fu comunque di avere a che fare con le armi e in ogni caso ebbe anche un risvolto, per quanto «embrionale», politico. Nel ripercorrerne lo sbocco, lo studioso si è sforzato «di restituire a Olivelli (e ai suoi compagni) una consistenza e una complessità storica che finora sono mancate», per confrontarsi «con i quesiti morali posti ai cattolici dal ricorso alla lotta armata» (p. 290). Se la citazione richiamata si ataglia al relativamente recente beato, non di meno è stata il filo conduttore de *Il soffio dello Spirito*, che anche per questo motivo, al pari degli altri forse troppo frettolosamente accennati, merita di essere letto.

Paolo Trionfini

Storia delle religioni

CARLO PRANDI, *Vie del sacro. Tracce religiose in territorio mantovano*, Sometti, Mantova 2020, pp. 295.

Un noto storico tedesco della religione romana, Jörg Rüpke, ha di recente osservato che le religioni non raccontano solamente una storia locale, ma raccontano una storia del mondo e del cosmo, la quale implica orientamenti per-

vasivi che condizionano anche ogni altro tipo di narrazione storica “secolare” (J. Rüpké, *Memoria e racconto. La costruzione storiografica delle tradizioni religiose*, Marietti, Genova 2014, *passim*). Si tratta di una osservazione metodologica di grande importanza da tener presente anche nella lettura del libro *Vie del sacro*, pubblicato nel 2020 dallo storico e sociologo delle religioni Carlo Prandi. La duplice dimensione (metafisica e universale unitamente a quella locale e secolare) è stata sapientemente coniugata assieme da Prandi in questa sua opera. L'autore vi ha ricostruito gli echi di lunga durata prodotti dalla vita religiosa “in territorio mantovano”, con qualche opportuno sconfinamento – ne faremo cenno al termine – oltre i limiti di un'unica diocesi o di una sola provincia amministrativa. Nelle pagine iniziali egli ha messo, tra l'altro, l'accento sulla necessità di sottoporre i fenomeni che attengono alla sfera del sacro nel solco della tradizione degli studi di storia delle religioni inaugurata, a partire dagli anni '20 del Novecento, da Raffaele Pettazzoni e proseguiti dalla sua “scuola romana”.

Le “tracce” delle “vie del sacro” analizzate da Prandi, pur emergendo all'interno di una porzione di territorio relativamente poco estesa, corrispondente all'incirca con l'Oltrepò mantovano orientale, si prolungano invece in senso diacronico attraverso i secoli: dall'età della signoria gonzaghese sin quasi ai giorni nostri, soffermandosi preferibilmente sul periodo che va dal XVIII al XX secolo. Il libro però non vuole essere, per espressa intenzione dell'autore, la riscrittura di una «storia religiosa di Mantova e del suo territorio» (p. 30, nota 14), quanto piuttosto la messa in luce di «alcune tessere di un ben più complesso mosaico» (*ibidem*).

Non a caso la definizione che Prandi propone per queste sue ricognizioni storico-religiose è quella di «tracce»: termine dai molteplici significati, tutti quanti riconducibili però a una comune area semantica, attinente all'ambito scientifico (quello da cui proviene, in origine, il nostro autore). Area della quale, in altra sede, il sociologo Arnaldo Bagnasco ha precisato le articolazioni interne (A. Bagnasco, *Tracce di comunità. Temi derivati da un concetto ingombrante*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 8-9). I chimici, scrive Bagnasco, indicano con questa parola piccole quantità di sostanza, mentre per i fisici il termine, nella sua versione anglosassone (*tracks*), sta a indicare le traiettorie di particelle disintegranti dal nucleo di un atomo; per la sociologia contemporanea, invece, le tracce verrebbero a coincidere con certi aspetti, limitati e parziali, prodotti dall'“esplosione” della società odierna, frammenti che non si sa se e come, scrive Bagnasco, riusciranno a comporsi tra loro (*ibidem*). La dialettica che presiede all'uso, niente affatto casuale, di questo termine, ora applicato anche nell'ambito storico-religioso da parte di Prandi, attiene dunque al rapporto esistente tra il tutto e la parte: ovvero alle residue connessioni tra un insieme globale e indistinto (il «complesso mosaico» evocato dall'autore) e i corpuscoli discreti, di piccola scala, ma chiaramente isolabili ed esaminabili in laboratorio (ovvero le singole «tessere» di quell'ipotetico mosaico la cui identità può essere forse andata perduta per sempre).

Gli itinerari percorsi in queste pagine da Prandi appaiono molteplici ed eterogenei, localmente circoscritti e distribuiti lungo un arco cronologico che comprende più secoli. Il suo viaggio nel tempo si sofferma su alcuni momenti “topi-

ci” della vita religiosa dell’Oltrepò mantovano. Ciascuno di essi offre all’autore l’occasione per sviluppare rilevanti comparazioni tra le manifestazioni locali del sacro e le istituzioni di livello globale che stanno alla base dell’esperienza religiosa considerata in senso più ampio. Così, ad esempio, le vicende storiche del santuario della Madonna delle Grazie di Curtatone – il santuario storico dei mantovani – consentono a Prandi di approfondire i temi del pellegrinaggio e della circolazione culturale della devozione mariana considerata nei suoi transiti dall’ambiente di corte (i Gonzaga) alla ricezione popolare. Del santuario – già esso stesso eretto come ex-voto da Francesco Gonzaga tra la fine del Trecento e gli inizi del secolo successivo per la fine della peste che aveva colpito la città e il territorio – vengono tracciati sia una storia delle dinamiche devozionali interne, sia un modello sociologico il cui grafico viene proposto come struttura soggiacente alla vita religiosa dei santuari in generale (p. 49).

La ricostruzione del serrato dialogo intercorso nella Mantova del secondo Ottocento tra il sacerdote-filosofo Roberto Ardigò e il medico razionalista Achille Sacchi gli offrono l’occasione per discutere dei rapporti storicamente venutisi a determinare tra religione e scienza nell’età del positivismo in ambito non solo locale, ma in un orizzonte di portata addirittura europea (dibattito che coinvolge personalità di spicco, quali E.B. Tylor, A. Comte, H. Spencer, F. Max Müller).

La rilettura di una pionieristica inchiesta sulla pratica religiosa nella diocesi di Mantova, realizzata da don Aldo Leoni nei primi anni ’50 del secolo scorso (come tesi di laurea all’Università Gregoriana) – la prima in assoluto in Italia, tuttora presente in tutte le bibliografie sull’argomento – sulla scorta dell’attenta lettura delle risposte a questionari rivolti ai parroci (distinti in Alto, Medio, Basso Mantovano), tra gli anni ’30 e la fine degli anni ’40 del secolo scorso, dà modo a Prandi di cogliere nell’*Inchiesta Leoni* l’applicazione alle realtà parrocchiali della diocesi dei modelli statistici e interpretativi messi a punto nella Francia degli anni ’30 dal fondatore della “sociologia religiosa” Gabriel Le Bras.

I successivi capitoli del libro rendono conto di ulteriori studi e indagini di carattere socio-storico dedicati dall’autore alle molteplici forme della devozionalità popolare considerata come diretta espressione dei bisogni di protezione e conforto religioso in particolar modo avvertiti, sino a un recente passato, dal mondo rurale. All’interno di questa dimensione esplicativa, l’autore indaga anomali fenomeni religiosi quali, ad esempio, le credenze nelle immagini “miracolose” o la perturbante comparsa – nei momenti storici più critici e angosciosi – di madonne piangenti, nonché l’improvvisa ascesa e il successivo, altrettanto rapido, calo d’interesse da parte dei fedeli per i culti locali dei santi Patroni. Come esempi di questa duplice vicenda devozionale, viene proposta prima la storia del beato Matteo Carreri, un domenicano mantovano, efficace predicatore, il quale, stabilitosi a Vigevano, fu, alla morte, proclamato dalla *vox populi* di quella città “Protettore” della stessa, contro la pretesa degli Sforza di imporre sant’Ambrogio come stigma religioso del proprio dominio politico: la memoria del Beato Matteo, stabilizzatasi nella prima metà del Cinquecento, è tuttora viva a Vigevano. Di tutt’altro genere è la vicenda di san Possidonio che viene presentata per contrasto, pur trovandosi

in un territorio confinante con la diocesi di Mantova, vale a dire la città della Mirandola (in diocesi di Modena). Il santo, per quanto sostenuto a suo tempo da Pico, ha visto la sua popolarità incrinarsi a partire dalla fine della seconda metà dell'Ottocento, sia per la mancanza di miracoli, sia per l'affermarsi dell'ideologia socialista e anticlericale che, collegata alla secolarizzazione che si andava diffondendo nell'alta Italia, ha contribuito al suo inarrestabile declino.

Anche in questi casi, come fa notare Prandi, «il rimando a studi di carattere generale nasce dalla convinzione che la storia di un microcosmo non è mai un'isola, ma è parte di un mosaico la cui lettura è collegata a teorie e processi che si riflettono, in varia misura e con diverse velocità, su tutte le sue tessere» (p. 200, nota 17).

Il libro, che porta una densa presentazione di Camillo Brezzi, emerito di Storia contemporanea nell'Università di Arezzo, inizia con una Introduzione nella quale l'autore, come avevamo accennato all'inizio, pone i saggi raccolti sotto il comune denominatore di una metodologia che si richiama alle lezioni di Max Weber e di Raffaele Pettazzoni, dove l'analisi dei fatti religiosi, da un lato si pone in un'ottica socio-storica avalutativa, dall'altro si richiama alla vita religiosa non soltanto come dimensione della cultura di una società, in quanto collocata, nel lungo periodo, entro la prospettiva di ricerca del senso da parte dell'*homo sapiens* (cfr. W. Burkert, *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano 2003).

Con quest'opera recente, che non ha uguali nel panorama editoriale sul Mantovano – fatta forse eccezione per i sondaggi abbozzati circa vent'anni fa nel medesimo territorio da Marco Fincardi, autore di *La terra disincantata. Trasformazioni dell'ambiente rurale e secolarizzazione nella bassa padana*, Unicopli, Milano 2001 – Carlo Prandi ha realizzato un modello esemplare di dialogo tra diversi livelli di cultura e tra dimensioni della realtà appartenenti a scale d'ampiezza diverse tra loro, ma non irrelate. *Le vie del sacro* riconducono il discorso dell'autore all'Oltrepò, sua terra natale, radicando in esso una parte cospicua delle riflessioni storico-religiose di portata più vasta e generale contenute nelle numerose altre ricerche della sua stessa, considerevole, produzione bibliografica.

Giancorrado Barozzi

Filosofia

ZENONE DI ELEA, *Frammenti e testimonianze*, prima edizione integrale a cura di Lucia Palpacelli, Scholé, Brescia 2022, pp. 337.

Ricostruire il pensiero di Zenone di Elea oggi significa innanzitutto discernere e in parte escludere. Ricomporre la figura dell'Eleate vuol dire selezionare con attenzione le molteplici e contraddittorie categorie attribuitegli, ma anche analizzare e comprendere la «lotta teoretica» che ha visto protagonisti i commentatori antichi e gli studiosi moderni. La cifra distintiva del testo di Lucia Palpacelli, *Zenone di Elea, Frammenti e Testimonianze*, prima edizione integrale che raccoglie tutte le testimonianze disponibili, consiste nel superare i preconcetti che pesano sull'autore, offrendo una nuova e originale rilettura del pensiero di Zenone di Elea.

Nella prima parte del testo, intitolata Traduzione e commento, vengono raccolti e suddivisi in sezioni tematiche le testimonianze e i frammenti che permettono di ricostruire i tratti biografici e teoretici di Zenone. Già da questa sezione è possibile cogliere il lavoro analitico svolto dall'autrice: i frammenti tradotti (con testo a fronte) sono infatti accompagnati da un commento specifico, successivamente sintetizzato e discusso nella seconda parte del testo, intitolata Una nuova immagine di Zenone di Elea.

Stando al racconto di Diogene Laerzio, Zenone di Elea, detto ἀμφοτέρω-γλωσσος (letteralmente, dalla doppia lingua), fu figlio di Teleutagora per nascita, ma di Parmenide per adozione. Tuttavia, la figura di “discepolo di Parmenide”, non accentò a pieno i commentatori antichi: lo Pseudo Galeno, ad esempio, lo descrive come un erista, Epicuro e Seneca, a loro volta, lo ricordano come nichilista.

Come evidenzia l'autrice, il luogo storico dove ricollocare Zenone è la famiglia eleatica, questo è un dato certo sin dall'Introduzione del testo. Zenone di Elea nacque alla fine del V secolo a.C. e fu allievo di Parmenide. Probabilmente si spostò da Elea arrivando ad Atene, dove fu maestro di Pericle e morì altrove per mano di un tiranno dopo aver partecipato alle lotte politiche. Riguardo al numero dei suoi scritti, nella Suda vengono elencati quattro titoli delle sue opere attestate da diverse testimonianze: *Contese*, *Esegesi delle opere di Empedocle* (un'opera in cui l'Eleate reinterpreta la fisica empedoclea alla luce del pensiero parmenideo della *dóxa*), il trattato *Contro i filosofi* e la tanto discussa opera *Sulla natura*. Secondo il pensiero dell'autrice, non ci sono motivi abbastanza validi per ipotizzare che questi titoli siano false attribuzioni, tuttavia, una lunga tradizione – probabilmente influenzata dal *Parmenide* platonico – fa di Zenone l'autore di un'unica opera.

Nella sezione introduttiva, dopo aver ricostruito l'orizzonte storico-filosofico di riferimento, l'autrice anticipa i maggiori «fattori distorcenti» con i quali si confronterà nel corso dell'opera – come la lettura in chiave antipitagorica o matematizzante degli argomenti zenoniani – e individua i tre principali nodi teorici che troveranno risposta all'interno del saggio: la presenza di una *dóxa* nel pensiero zenoniano, il ruolo dell'Uno e il grande contributo della sua dialettica.

L'intento – e la riuscita – di Palpacelli consiste nel dimostrare la movenza non consapevolmente metafisica di Zenone di Elea, superando le diverse letture riduzionistiche che pesano sull'autore sin dall'interpretazione di Platone, il quale, nonostante ridimensioni il pensiero filosofico dell'Eleate, sottolinea un punto fondamentale: il ruolo di difensore dell'Eleatismo e l'importanza dell'unità dell'Essere. Come emerge dalla lettura del testo, rispetto al problema dell'Uno nel pensiero filosofico di Zenone, le testimonianze si dividono in due correnti contrapposte. Da un lato la tradizione platonico-aristotelica, secondo la quale il filosofo utilizza argomenti contro la molteplicità per affermare dialetticamente l'Uno; una tradizione contrapposta, avvalorata dal commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* di Aristotele, vede invece l'Eleate come negatore dell'Uno.

L'autrice, confrontandosi analiticamente con le diverse testimonianze, ricostruisce tale scenario eterogeneo puntando l'attenzione sul commento di Simplicio, il quale, come sostenitore dell'unità dell'Essere nel pensiero di Zenone, accu-

sa la tradizione aristotelica di aver proposto una lettura imprecisa degli argomenti zenoniani. Il commentatore, infatti, evidenzia la centralità dell'Uno nel pensiero filosofico dell'Eleate, sostenendo come l'Essere non sia opposto all'Uno, ma «coesistente e coesenziale a questo» (p. 274). A partire da qui è possibile ricostruire il profilo di Zenone di Elea, il quale, intuendo l'evoluzione interna del pensiero eleatico, si fece portavoce della dottrina dell'Uno, l'insegna di tutta la scuola eleatica, attraverso lo sviluppo di un ragionamento dialettico che, sottolinea Palpacelli, prende avvio proprio dalla riflessione parmenidea sugli attributi dell'Essere.

Sebbene, tenendo conto dei limiti della ricerca, l'autrice dichiara come non sia possibile attestare che cosa abbia comportato tale visione nel pensiero di Zenone, è possibile supporre che l'importanza dell'Uno abbia condotto a una rottura tra i due mondi: da un lato l'Uno e dall'altro i molti. Per ciò che concerne la questione della *dóxa*, Palpacelli prende atto del «capovolgimento prospettico e metodologico» compiuto a discapito dell'autore e che rischia di disperdere la traccia dell'esistenza della *dóxa* in Zenone, nonostante il filosofo fosse consapevole della complessità della realtà fenomenica. Grazie alle testimonianze analizzate del testo, è possibile notare come tra i commentatori antichi il riferimento alla *phýsis* nel pensiero zenoniano sia esplicitamente testimoniato – seppur con diverse problematiche esaminate nel commento di Palpacelli. Plutarco, ad esempio, afferma che anche Zenone come Parmenide «si occupava della natura» ed Epifanio a sua volta attribuisce a Zenone la tesi dell'immobilità della terra e dell'inesistenza del vuoto; al contrario, gli studiosi moderni vedono in tale ottica una contraddizione insanabile, la quale conduce inevitabilmente alla rinuncia dell'elemento *dóxa* e alla negazione, ad esempio, dello scritto attribuito a Zenone, *Sulla natura*.

L'ipotesi che Zenone assume nei suoi argomenti contro la molteplicità è che se i molti sono, si qualificano contraddittoriamente come: simili e dissimili, uno e molti, finiti e infiniti. Come sottolinea Palpacelli «in base a quanto si riesce a ricostruire, è probabile che a lui bastasse dimostrare che i molti sono intrinsecamente contraddittori per eliminarli e, nell'ottica della sua dialettica, preparare il terreno per il momento costruttivo: la molteplicità non esiste, perché, se la ammettiamo, dobbiamo ammettere che la realtà sia contemporaneamente simile-dissimile, finita-infinita... cosa impensabile nell'orizzonte del pensiero comune e in quello preplatonico» (p. 281). Tuttavia, gli argomenti zenoniani sono stati spesso letti in chiave anti-pitagorica e matematizzante: in quest'ottica i paradossi sono oggetti di interesse logico-analitico. Come dimostra l'autrice, tali letture fanno parte delle operazioni riduttive compiute a discapito dell'Eleate.

La probabile chiave d'accesso al senso degli argomenti zenoniani va allora cercata su un altro terreno: come abbiamo accennato in apertura, Zenone venne definito «dalla doppia lingua»; in un primo significato, l'epiteto rimanda alla sua abilità dialettica: potrebbe infatti indicare colui che è in grado di sostenere tesi opposte. Plutarco, ad esempio, racconta come Zenone avesse elaborato una particolare tecnica di confutazione, il procedimento antilogico, con il quale metteva in difficoltà l'avversario. Secondo il commentatore Elias, tuttavia, questo epiteto non sta a indicare che Zenone fosse teoreticamente un dialettico, ma piuttosto un

dialettico nella vita. Questa testimonianza spinge l'autrice a chiedersi se l'Eleate fosse soltanto un retore disimpegnato, come sembra indicare la definizione platonica del Fedro, che tratteggia Zenone come il "Palamede eleatico", descrivendo la sua arte come capace di «far sembrare a chi lo ascoltava che le stesse cose sono simili e dissimili; una e molte; e ancora immobili e in movimento» (Fedro 261D6-8 = DK29A13), o se esso indichi quello che, sottolinea Lucia Palpacelli, è il vero elemento di peculiarità del pensiero zenoniano: la dialettica. È riconoscendo le contraddizioni del mondo della *dóxa* che esso si può sottoporre a una lettura: cogliendo la complessità del reale, ma anche la sua contraddittorietà è possibile, infatti, affermarne il superamento e giungere all'unità dell'Essere; la verità viene dunque colta in ciò che è Uno e rifiuta il movimento. Come sottolinea Palpacelli, in questo orizzonte trova senso la sua dialettica, l'elemento di originalità del pensiero zenoniano: dalla contraddizione del mondo del divenire si deduce per lui la necessità dell'Uno.

In conclusione, il saggio di Palpacelli, non solo filosoficamente denso, ma anche filologicamente analitico, si caratterizza come ripristino delle opinioni spesso fuorvianti, nel quale l'autrice riesce magistralmente a tratteggiare un nuovo ritratto di Zenone di Elea, pensatore illustre dell'Eleatismo, che, come scrisse Russel, è riuscito con fatica a superare il marchio dei filosofi venuti dopo di lui, i quali lo proclamarono «nient'altro che un ingegnoso giocoliere».

E. Giada Capasso

LEONARDO MESSINESE, *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo "moderno" di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 165.

Il filosofo e la fede è il titolo dell'opera: invitante quant'altro mai per sondare un rapporto che, se ha molta storia, non manca di riproporsi, con specifiche torsioni, in differenti stagioni storiche e culturali. E, aggiungeremmo, tentativo quanto mai felice ed efficace nel presentare Gustavo Bontadini (1903-1990), uno dei grandi nomi della filosofia italiana del Novecento, metafisico di razza e finissimo interprete della contemporaneità (e dei suoi problemi), in un aspetto, se non del tutto evaso, spesso non messo in sufficiente evidenza, dimenticando la caratura intellettuale del personaggio e le ricche potenzialità filosofiche di questa sua riflessione. È stato detto, del resto, da chi lo conosceva più da vicino: «chi lo accostava sentiva in lui il credente contendere al filosofo le ragioni ultime della vita. Un credente che non aveva inteso intraprendere il mestiere del teologo, ma che aveva più volte riflettuto con grande acume sul rapporto tra la ragione e la fede». E questo, dentro un contesto dove l'articolarsi di una riflessione, radicata nel tempo, non dimenticava le istanze di un *lógos* che non ha tempo, dove l'impegno del filosofo nel condurre (e indurre) al rigore (*onus probandi incumbit ei qui dicit*) muoveva a un argomentare che non vuol lasciar indietro, non già falle, ma ingiustificate presupposizioni, alla ricerca di una «riduzione al principio», intento a un pensiero che vuol cimentarsi e si cimenta, in effetti, con l'Intero: si direbbe

quello di Bontadini, pensiero critico, pensiero forte, ma umilmente attento alla lezione dell'esperienza nelle sue provocazioni e nei suoi possibili rimandi: in quello non poteva non muovere all'istituzione di una "verticale" metafisica.

Formatosi, come dichiarava lui stesso «alla confluenza tra idealismo – considerato specialmente nella sua versione attualistica – e la neoscolastica», di cui ricordava i Maestri dell'Università Cattolica (Chiocchetti, Gemelli, Olgiati, Zamboni e soprattutto Amato Masnovo, di cui si sentiva continuatore nell'opera di rigorizzazione della metafisica), Bontadini, ancor giovane, era venuto articolando un piano di lavoro, al tempo stesso teorico e storico-ermeneutico. Un tragitto quest'ultimo non privo di spunti geniali tanto nella lettura della filosofia moderna (e del suo dualismo gnoseologico presupposto) quanto della stessa filosofia contemporanea, uscita dall'attualismo nei suoi esiti problematicisti: un "contemporaneismo", con formula fulminea, descritto come filosofia dei *sol*i programmi. E dove la riflessione sul dualismo gnoseologico presupposto, tradotta in quella strettamente connessa al fenomenismo, si produceva in opere, tali gli *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana* (1947) e le *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno* (1952) dove l'analisi di struttura sui testi dei grandi pensatori della filosofia moderna da Cartesio a Kant, giungeva a rilevarne aporie e presupposizioni "naturalistiche", l'accurata meditazione sull'idealismo (e sull'attualismo) ritrovava una via maestra per uscire dalle secche e presupposizioni "naturalistiche" (la convinzione, cioè, dell'originaria alterità dell'essere al pensiero).

La ricchezza e la puntualità di lavori quali gli *Studi sull'idealismo* (1942), *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), e *Dal problematicismo alla metafisica* (1952) davano conto di guadagni speculativi irrinunciabili, a cui aveva condotto la riflessione, nelle proprie esigenze di rigore; le formule sono dello stesso Bontadini: «l'attualismo ha approdato alla intrascendibilità del conoscere: verità che altra volta abbiamo considerato come non-opposizione al realismo classico; verità, pertanto, che pone l'uomo nel senso dell'essere, e l'essere nel cuore dell'uomo». E insomma una apertura, ben oltre il fenomenismo, per un ritorno alla metafisica dell'essere. Con una calibratura, per la cui fondazione era detto dell'essere (e della sua semantizzazione) lavorare prevalentemente (e soltanto) la proprietà di opposizione al negativo, più di quanto non fosse stata quella proprietà che san Tommaso così energicamente illustra, di *illud quod est magis intimum cui libet*» (p. 94). La sua sarebbe stata «metafisica neoclassica».

E se non si potrà dimenticare il piglio con il quale in una lettera a padre Chiocchetti del 1925 Bontadini si confrontava con la filosofia di Gentile («Se noi ci rappresentassimo la filosofia di Gentile in questo modo: *a*) descrizione del contenuto d'esperienza nelle sue formalità universali; *b*) constatazione dell'unità del contenuto nella forma dell'esperienza (storia, atto); *c*) dimostrazione della coincidenza di essa unità con Dio, mi sembra che avremmo in compendio l'essenziale di essa filosofia...»), l'impegno a una rigorosa istituzione del problema filosofico come problema della vita (e della razionalità stessa del reale) avrebbe trovato una sua (sia pur incompleta) espressione in quel *Saggio di una metafisica dell'esperienza* pubblicato nel 1938, ma risalente all'incirca a una decina di anni prima, nel quale

erano articolate le premesse, ma già alcune linee fondamentali per una «critica dell'immanenza» e per una «affermazione metempirica»; oggetti, questi ultimi, di un secondo volume, annunciato, ma già allora non portato a termine. Riflessioni e prosecuzione che avrebbero trovato una loro compiuta prospettazione nelle pagine finali del *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), rilevando come l'attualismo, ben lungi dall'escludere la metafisica, la rendeva possibile, capace anzi di aprire a una metafisica («neoclassica»); una metafisica articolata e successivamente esposta nelle sue linee fondamentali in molti dei saggi, confluiti nei due volumi delle *Conversazioni di metafisica* (1971), dove il saggio *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza* (1946) riproponeva le riflessioni bontadiniane sulla struttura originaria del sapere e intorno al senso dell'immediato, e dove altri saggi, quali, ad esempio, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, ma ancora *Per una rigorizzazione della teologia razionale...*, sembravano portare a conclusione unitamente al saggio *Per una teoria del fondamento* (1973) (raccolto poi nel volume *Metafisica e deellenizzazione*) quanto potrebbe essere inteso come la protologia bontadiana e, insomma, il suo breviario di metafisica.

Un compendio – un discorso breve, riducibile a una ventina di pagine, avvertiva lo stesso Bontadini – che, al netto di analisi sottili e articolate, al seguito della polemica con Severino, poteva trovare una sua sistemazione nella richiesta del necessario superamento dell'opposizione originaria tra dettato del *lógos* e dettato dell'esperienza. Dove, dettato del *lógos* è quello chiamato principio di Parmenide, ossia l'asserto secondo cui l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere; dettato dell'esperienza (del divenire) è l'asserto opposto, ossia che c'è (si dà, appare) dell'essere che diventa niente. Per evitare che l'opposizione divenga contraddizione, dobbiamo, notava Bontadini, porre necessariamente l'essere oltre l'esperienza storico-fattuale (di tutto ciò che diviene); bisogna egualmente riscattare dall'assurdo il mondo dell'esperienza; tale riscatto può avvenire solo se si pensa l'esperienza come creazione dell'Essere puro. Senza riferimento all'Essere puro, l'esperienza diventerebbe un venir dal nulla e un andare al nulla, implicando l'identificazione dell'essere e del nulla. Dove, invece, grazie e nell'atto creatore, il divenire sta come immobile e la contraddizione viene perciò sanata o viene a essere ridotta a una interpretazione *astratta* del divenire (concreto risultando, in effetti, il punto di vista del Creatore).

Aspetti che Bontadini rimarcava dicendo di una filiazione, dove più ancora che aristotelico, si figurava *parmenideo*, nella sua stessa volontà di accedere, come a un *prius* dimostrativo, a quella stessa logica (la riconduzione al principio di non contraddizione) che fonda il principio di causalità: un indubbio tentativo di rivisitare e rigorizzare quelle stesse prove dell'esistenza di Dio, tema tradizionale della metafisica, con suoi stessi prolungamenti religiosi. Tale in effetti, nelle sue linee di fondo, *Bontadini e la metafisica*.

Vero è che nel volume di Messinese, vi è molto di più. Inteso come tributo a un dialogo mai interrotto con Bontadini dagli anni '80, con uno scambio di corrispondenza, tra il giovane dottore e il maturo professore, questo lavoro del Messinese ha dunque il merito di offrire una ricca sintesi del pensiero del filosofo milanese,

seguito e discusso in tutte le fasi della sua riflessione in un clima idealistico (e post-idealistico), riproponendo con acume – e in essenziale – il dibattito che, verso gli anni '60, lo oppose a Severino, descrivendo con tratti efficaci una stagione in cui principio del *lógos* ed evidenza fenomenologica venivano ad affrontarsi, non senza radicalità, guardando a essere e divenire, apparire e scomparire, nel loro contrapporsi o/e comporsi ad altri livelli.

Non nuovo a un approccio a Bontadini, né a uno studio più analitico dell'universo bontadiniano (ricorderemmo almeno *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini* del 2006), Leonardo Messinese, professore di Metafisica all'Università Lateranense, è attento interprete del dibattito che venne ad articolarsi tra Bontadini e il suo più noto discepolo Emanuele Severino, tradottosi in volumi e interventi tra i quali *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino* del 1985, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere* del 2008, nonché il più recente *Nel castello di Emanuele Severino* del 2021; lavori dove l'impegno a chiarificare le posizioni in questione non è senza il non inconfessato proposito di *far continuare un dialogo* (titolo di un contributo del Messinese del lontano 1985 all'altezza dei primi dibattiti tra il filosofo milanese e quello bresciano); un confronto da lui continuato e perseguito in tutte le implicanze teoriche, in *La teologia razionale e la determinazione dell'altro dell'esperienza* del 2009 e che in questo stesso volume *Il filosofo e la fede*, ha modo di sintetizzare nella sua portata e nei suoi esiti, espressamente speculativi, consentendo di ritrovare un'immagine a tutto tondo, e *in progress*, del Bontadini filosofo in un momento così caratteristico del suo impegno metafisico, messo avanti in quel celebre (anche letterariamente) contributo bontadiniano del 1964 *Sózein tà fainómēna* che rispondeva al *Ritornare a Parmenide* severiniano.

Varrà così richiamare, quanto Messinese – severiniano “atipico”, lo dice Dario Sacchi, metafisico della Cattolica – avverte della conclusione della disputa tra Severino e Bontadini: per il primo, la verità del *lógos* parmenideo era il punto archimedeo dal quale tutto deve procedere, mentre per il secondo persisteva un elemento che faceva resistenza al solitario dispiegarsi del principio di Parmenide storico. E precisa Messinese: «la disputa giunse a una sorta di punto morto, perché Severino, per amore della *verità del lógos* parmenideo, non riuscì a scorgere che il rapporto strettamente unitario tra il principio di Parmenide e il principio di Parmenide *ad honorem* (o di creazione) effettivamente presente in Bontadini era pienamente giustificato; mentre quest'ultimo, per amore di quella che riteneva *la verità dell'esperienza*, non riuscì a scoprire che la critica severiniana al divenire nichilistico era anch'essa giustificata, ma che non per questo veniva meno la possibilità di una affermazione “dialettica” dell'esistenza di Dio o, meglio, la dimostrazione della *trascendenza* dell'Assoluto». Non trascureremmo comunque la chiusa: «La differenza del Principio di Creazione rispetto al Principio di Parmenide storico non sta nel venir meno, nel primo di questi due principi, della *trascendentalità* della opposizione di essere e non essere e della permanenza dell'essere; la differenza sta piuttosto nel riaffermare questa *medesima opposizione* (di essere e non essere) e *quella medesima permanenza* (dell'essere),

ma in modo tale che sia anche “*salvata*” l’esperienza dalla contraddizione che sembrava affettarla» (p. 112).

Né poteva mancare – il titolo del volume chiaramente sollecitava l’argomento – la riflessione sul modo di articolare i temi del rapporto tra fede e ragione, rapporto dibattuto e/o contestato nel Novecento a proposito di «*filosofia* cristiana», rimodulato, in contesto laicista, a proposito di una filosofia “esclusivo” *opus purae rationis* in opposizione alla «logica della fede», ma egualmente estesosi a proposito di «ellenizzazione e/o deellenizzazione del cristianesimo» (ma ancora, non ultimo il nostro filosofo, «cristianizzazione dell’ellenismo») e che in Bontadini si trovava sollecitato *dai suoi tempi* per render ragione della propria fede, per almeno un duplice aspetto: render *ferma l’affermazione* di Dio e, nel contesto dell’attualità storica, far opera di una necessaria purificazione, per «un *Cristianesimo moderno*, ossia di un Cristianesimo che, anzitutto, si avvale dello stesso storicismo per purificare se stesso, scindendo la propria essenza dalle incrostazioni storiche». E in consonanza, e in ideale continuità, con un atteggiamento meditativo del filosofo che scriveva: «A sommessimo avviso di chi vi parla, ma anche di altri assai più autorevoli di lui, non è da considerare tempo perduto quello che si dedichi all’impresa di rigorizzare il contributo della ragione all’affermazione di Dio».

Ricco, in effetti, il materiale che ci è offerto da Messinese. Ne esce una riflessione che il maestro della Cattolica veniva conducendo – non già sottotraccia a fianco di più pronunciati interessi speculativi, ma effettivamente articolata e feconda, puntuale nelle sue interrogazioni e nei suoi tentativi di risposta – e in saggi in cui Bontadini si impegnava a far opera “apologetica”, volendo «di fronte al generale irrazionalismo del pensiero contemporaneo» tener fermo l’associare «la positività della nostra fede con la positività della ragione». Ed è che l’uomo di fede, credente maturo e convinto, non rinunciò mai a “darsi ragione” della propria fede: e se «la filosofia divide con la religione, e *soltanto con la religione*, questa portata interale o trascendentale», compito del filosofo era dar prova della *ragionevolezza* e della *sensatezza* della propria fede, consapevole della diversa radice del credo religioso rispetto alla pura ragione. Realtà, certo, diverse, ma non già opposte, dimensioni che vivono egualmente nell’animo umano e che richiedono una integrazione e armonizzazione. In una ulteriore presa d’atto che il problema filosofico risultava egualmente quello della vita (e della sua soluzione), guardando, in modo più specifico a quanto poteva distinguere – a effetto di accresciute e diversificate consapevolezze storiche – *metafisica* da *filosofia*, dove, affermava Bontadini, «la metafisica è la scienza dell’essere, ha l’essere per oggetto; la filosofia è l’uomo, ha l’uomo per essenza, è l’essenza dell’uomo» (p. 125). E con sottolineature tali – lo si affermava in una intervista a padre Bergamaschi – da mostrare l’inattuale “attualità” della metafisica, da non intendere come pretesa di aver tutto concluso, né come tale da limitare l’iniziativa umana, ma capace piuttosto, con gli stessi temi del rapporto tra creatura e creatore, di sollecitare un «ritorno a Dio, e quindi [...] quella razionalizzazione della nostra realtà naturale e sociale che corrisponde all’ideale di ritornare al valore di Dio e della sua giustizia».

Formule, quali “esclusione dell’esclusione”, “ricomprensione apologetica” e “differenze antropologiche”, venivano, per vero, proponendo tratti specifici di una sua “piccola apologetica” che manifestava apertura di spirito (e una volontà di dialogo), mentre, contro fideisti e “spiritualisti” pronti a rinunciare, a pro esclusivo della fede alla ragione metafisica, faceva valere *egualmente* l’importanza di salvaguardare la “qualità” metafisica della ragione; apologetica avvertita, attenta, per vero, a che l’obiezione al dettato di fede potesse, essa stessa, giocare al chiarimento e/o alla prova in una affermazione e difesa di razionalità e ragionevolezza della fede, non trascurando – ed era il senso di quanto era compreso nel tema delle “differenze antropologiche” qui applicato – che alla fede non vi era accesso (solo) *dall’esterno*.

Lo si potrebbe, nell’insieme, dire *in actu exercito* attuazione, a uso dei tempi, del masnoviano “la filosofia verso la religione”; ma ancora non mettere solide basi anche a quel che si sarebbe configurata, in qualche suo discepolo, come una tipica modalità di “filosofia della religione”: filosofia seconda, ribadiva Bontadini. Italo Mancini gliene dava merito per l’intera architettura del proprio disegno: «[una tale] dimensione consiste nella riuscita del discorso metafisico (sull’essere e sul sacro), per autonoma via razionale (l’imponenza veritativa dell’*epistème*), ripreso nelle fonti greche (perennemente orientative sia nella costruzione della domanda come nell’indicazione costruttiva della risposta), con la scaltrita coscienza critica del pensiero moderno, che ha giustamente dissolto il troppo e il vano, riproponendo la posizione metodologicamente corretta del punto di partenza; e infine, con la ricchezza fenomenologica del pensiero contemporaneo, il quale attraverso l’esplosivo sviluppo autonomo delle *Geisteswissenschaften*, sottopone (di qui la secondarietà) al controllo metafisico la fondatezza teoretica di queste scienze stesse: filosofie seconde, come la religione, il diritto, l’arte, la cultura ecc.» (p. 137). Ulteriore importante lezione che il bel volume di Messinese sa opportunamente farci apprezzare: in quel che appare una ricca monografia sul *Bontadini totus*.

Domenico Bosco

Economia

LEONARDO MORLINO, *Uguaglianza, libertà, democrazia. L’Europa dopo la Grande recessione*, il Mulino, Bologna 2021, 400 pp.

Sono uguaglianza e libertà fattori indispensabili per ritenere uno Stato democratico? Quanto oggi tali valori sono perseguiti dai governi ma anche dai propri cittadini? È questo l’indirizzo di ricerca che guida l’analisi di Leonardo Morlino, professore emerito di Scienza politica alla LUISS di Roma, il quale indaga i livelli di uguaglianza e libertà in Italia, Spagna, Francia, Gran Bretagna e Polonia.

Partendo dalla definizione e percezione degli stessi nelle cinque democrazie europee, l’autore si addentra in quelle che sono le condizioni necessarie, o quelle sfavorevoli, per determinarne il livello di sviluppo, fornendo un nutrito campio-

ne di esempi e concludendo ogni capitolo con osservazioni che riassumono il contesto.

Il primo valore analizzato è quello dell'uguaglianza, non realizzabile senza l'equità economica, senza politiche che riequilibrino disuguaglianze estreme. La povertà è un fenomeno rilevante in Italia, con cinque milioni di persone che vivono in condizioni di povertà assoluta. Fondamentale per l'autore è il divario nella retribuzione tra generi, inasprito dalle politiche di austerità che hanno portato allo sviluppo negativo dell'impiego femminile e a un mancato supporto delle madri lavoratrici.

I maggiori livelli di disuguaglianza si riscontrano in Italia e Spagna, dove è necessaria la costruzione di uno Stato sociale che attui provvedimenti di *welfare state*. Il settore più determinante per la costruzione di un futuro migliore è quello dell'istruzione: un investimento maggiore renderebbe meno incisivi il contesto familiare e le disponibilità economiche dei genitori, garantendo ai giovani più opportunità, rendendo quindi possibile l'ascensore sociale. Anche in questo caso il volume sottolinea il triste primato italiano e spagnolo, che vede le due democrazie distinguersi per i livelli inferiori.

Morlino, coadiuvato da altri autori e utilizzando tabelle di comparazione, procede analizzando il secondo fattore determinante per il concetto di democrazia, ovvero quello della libertà: pietra angolare, senza la quale la democrazia non può esistere. L'autore prende in considerazione diversi aspetti, come quello delle strutture detentive europee ormai al limite (come per Italia e Francia), le procedure di esecuzione e giudizio inappropriate (ancora Italia e Spagna). L'era della digitalizzazione ha procurato nuovi spazi per scambiare e condividere informazioni. L'ondata di terrorismo che qualche anno fa colpì il cuore dell'Europa, e che ha visto gli attentati su Francia, Belgio, Germania e Gran Bretagna, ha fatto in modo che le disposizioni di Schengen, che garantivano libertà di circolazione tra confini nazionali nello spazio europeo, fossero sottoposte a intenso controllo: di qui restrizioni alla libertà personale e collettiva con misure amministrative volte a prevenire potenziali attacchi terroristici.

Vi è stata dunque una contrazione della libertà di associazione per quanto riguarda i diritti politici, che è arrivata a toccare, riducendola, anche la libertà di stampa. Si può dunque riscontrare un evidente declino del livello di tutela della libertà, un contesto nel quale è emerso come Stato maggiormente sottoposto a rischi di recrudescenza quello polacco.

Da questi presupposti l'autore prosegue nella sua trattazione, descrivendo lo stato attuale dei principali governi democratici, con le rispettive aspettative ed esigenze. Italia e Polonia sono definite "democrazie insoddisfatte", con cittadini insoddisfatti, la cui elevata delusione e frustrazione ha reso possibile l'affermazione di partiti neo-populisti o *anti-establishment*, come in Italia, Spagna, Francia.

La crisi economica del 2008 ha condotto a una disuguaglianza più marcata ancora in Italia e Spagna, con una inevitabile crescita del rischio di povertà. La crescente insoddisfazione, la polarizzazione e il sistema politico hanno creato le condizioni per l'emergere e lo sviluppo di nuovi partiti di protesta. Morlino, dati

alla mano, fotografa la situazione in diversi Paesi europei, attribuendo a Gran Bretagna e Germania il titolo di Paesi più efficienti a livello governativo, con le migliori politiche anti-corruzione, mentre i peggiori risultano ancora una volta Italia e Polonia.

Tra il 2015 e il 2018 tutti i Paesi hanno registrato una riduzione delle garanzie individuali in corrispondenza della richiesta collettiva di maggiore prevenzione nella lotta al terrorismo, permettendo un controllo più stretto dello spazio pubblico. I governi hanno aumentato anche il controllo sul web, attuando misure di sorveglianza più stringenti per combattere il terrorismo internazionale, dando maggiore attenzione alla protezione dei cittadini dalle notizie false, dall'inquinamento della competizione politica e dalla compromissione delle capacità dei cittadini di essere liberi nelle proprie scelte.

Negli ultimi anni, l'Unione Europea ha gettato una luce cupa sul rapporto reale tra libertà politica di parola, informazione e sviluppo tecnologico. È infatti divenuto sempre più necessario nell'era del digitale garantire la sicurezza informatica, la *privacy* dei cittadini e la tutela di dati privati scambiati sulla rete. L'informatica ha portato a grandi riduzioni del livello di libertà, erosa dall'esigenza di maggiore sicurezza tecnologica.

Chi si immerge in questa lettura sarà portato a capire come le libertà fondamentali (istruzione, salute e tenore di vita) dipendano strettamente l'una dall'altra e siano presupposte proprio dal livello di uguaglianza, che è a sua volta raggiungibile solo se tutte le libertà sono garantite e attuate. L'autore illustra le cause e le conseguenze dei cambiamenti nei livelli di uguaglianza e libertà nelle democrazie, distinguendo due tipologie di spiegazioni, interne ed esterne. Nella prima inserisce la presenza dei partiti neo-populisti, i nuovi partiti di protesta (come Lega e Cinque Stelle in Italia), e l'aumento della circolazione di informazioni e di regole. Nella seconda sono invece indicate le richieste dell'Unione Europea, le politiche di migrazione e il mercato digitale.

Ma quali sono generalmente i presupposti che condizionano libertà e uguaglianza? Morlino indica alcuni fattori rilevanti come integrità o assenza di corruzione, equità del processo elettorale, informazione plurale e indipendente, competizione partitica e ricettività o capacità di risposta.

Due quesiti concludono il testo, aprendo nuove piste di analisi, ancor più dopo gli eventi che hanno scosso l'Europa dal 2020 in poi, dalla pandemia da Covid 19 al più recente conflitto di un Paese così vicino a noi come l'Ucraina, le cui ripercussioni si stanno ormai sentendo in termini politici ed economici su tutto il Vecchio continente: quali prospettive per le democrazie in termini di attuazione dei valori democratici in caso di crisi o stagnazione prolungata nel tempo? Quali strategie per promuoverne una maggiore attuazione, fattibile e ragionevole?

L'autore concludeva il volume, pubblicato nel 2021, spingendosi nella proposta di alcune possibili soluzioni: dalla riduzione della polarizzazione politica, il cui rischio era radicalizzazione e stallo decisionale, alla responsabilità interistituzionale, al rafforzamento del *welfare state*: tutti fattori necessari per indagare

al meglio aspetti come la disuguaglianza economica e sociale. Ma cosa potrebbe cambiare qualora la Russia riuscisse a imporre un nuovo ordine mondiale?

Valentina Gheda

Letteratura antica

MARIA GRAZIA CIANI, *Tornare a Itaca. Una lettura dell'Odissea*, Carocci, Roma 2021, pp. 101.

Ventiquattro libri per raccontare quaranta giorni della vita di un uomo potrebbero sembrare eccessivi, ma risultano appena sufficienti se l'uomo in questione è Ulisse – e lo può dimostrare questo avvincente e garbato lavoro di Maria Grazia Ciani, fine grecista ed esperta traduttrice dell'*épos* omerico, che li ha percorsi tutti per cogliere e ordinare gli indizi della decomposizione dell'*éthos* eroico, esaltato nell'*Iliade*, che si esprime ai massimi vertici in chi muore per la gloria (Achille, Ettore, Aiace Telamonio), e il formarsi dell'*etica* dell'eroe dei tempi nuovi, che vive per la vita, la cui originalità risiede nell'espressione delle emozioni, degli affetti e nella pratica del lavoro manuale, della cura amorevole della terra e di tutti quegli elementi concreti, basilari alla seconda grande sorgente della cultura greca (cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*).

La Ciani inizia verificando le virtù eroiche di Ulisse esaltate nell'invocazione proemiale alla Musa («Narrami o Musa l'uomo di multiforme ingegno, / che tanto a lungo errò, dopo che ebbe abbattuto / la sacra rocca di Troia; / che vide le città e conobbe l'indole di molte genti, / e sul mare sopportò nel profondo del suo cuore molti dolori, / mentre tentava di salvare la sua vita / e di procurare il ritorno dei compagni», tr. nostra) in cinque brevissimi capitoletti introduttivi: *Il mio Ulisse, Omero e il lungo viaggio di Ulisse, Iliade, I ritorni, Struttura dell'Odissea*, dopodiché entra nel vivo dell'argomento con la *Telemachia* (*Od.* I-IV), che inizia con gli dèi in concilio, che riflettono sul comportamento degli uomini dopo la tragedia di Agamennone, e Atena che approfitta per persuadere Zeus a non ostacolare più il ritorno di Odisseo, sempre sollecito a onorarli con sacrifici. Ottenuto il permesso, la dea, nelle vesti del vecchio Mente, avvicina il figlio di Odisseo, Telemaco, e lo convince a ricercare nelle regge achee le notizie del padre, instillandogli la speranza che il suo ritorno metterebbe fine alla tracotanza dei Proci, rampolli delle famiglie più ricche e politicamente più influenti di Itaca, ben decisi a impalmare la regina Penelope e a impadronirsi del potere regale. Questo ampio racconto dei fatti accaduti a Itaca è fondamentale per la dinamica degli sviluppi successivi della storia, in quanto permettono di fare alcune importanti osservazioni, che possono essere così schematizzate: primo, il titolo regale di Ulisse non è ereditario; secondo, la regalità può passare legittimamente o a un nuovo marito della regina, o a chi è eletto dall'Assemblea dei nobili; terzo, la linea politica lasciata da Odisseo è cambiata, dato che i nobili contano un numero decisamente consistente e sono pubblicamente riconosciuti *áristoi* (ottimi) perché, più che detentori dell'astratta *areté*, possiedono i campi e il bestiame

dell'isola; quarto, la forza politica li rafforza nel desiderio di mettere le mani sui beni di Ulisse. Si tenga dunque ben presente che l'assemblea dei maggiorenti è dominata dalle famiglie dei Proci, che sono pronte a uccidere il figlio del re scomparso (si ricordi che le assemblee prevalgono sul potere regale molti secoli dopo la caduta di Troia, nel Medioevo Ellenico!).

In questo quadro desolato matura, come sopra anticipato, la destrutturazione dell'identità eroica di Odisseo, che inizia subito dopo la caduta Troia, quando il *polytropos*, «distruttore della sacra città di Ilio» (p. 21), segue Agamennone nel viaggio verso Itaca e, avendo perso la rotta, è costretto suo malgrado a vagare in un pericoloso mare sconosciuto (il Mediterraneo occidentale strada principale per la colonizzazione commerciale), pieno di mostri e insidie (gli smemorati Lotofagi, i cannibali Ciconi, i giganteschi Ciclopi, estranei alla civiltà ecc.). Nella navigazione senza meta Ulisse capita dalla maga Circe, che lo aiuta a scendere nel mondo dei morti e a consultare Tiresia, il quale gli predice un ritorno tribolato (per la violazione del tabù delle vacche del dio Sole, che pascolano in Trinacria) e un ultimo viaggio in terra incognita. Partito da Circe, Ulisse deve superare l'attrazione fatale del canto delle Sirene, il pericolo dei mostri Scilla e Cariddi e soprattutto l'ira di Poseidone, sempre più infuriato per l'accecamento del figlio Polifemo, che Odisseo, alias Nessuno, aveva sfidato. Orbene, nell'episodio dell'accecamento del ciclope un significato assai importante ha il nome «Odisseo», la cui etimologia, secondo il poeta, è «colui che è perseguitato dall'ira degli dèi» (l. 60), ma che per noi ha soprattutto una forte attinenza con l'aggettivo-sostantivo οὐδείς, cioè “nessuno” (*ne ipse unus*); su questa base, allora non ci sarebbe differenza tra il nome e lo pseudonimo, che ha il vantaggio di definire meglio lo status dell'uomo, che nasce dalle ceneri dell'eroismo, che fa della sua fragilità umana, della capacità di sopportare le sconfitte le sue qualità migliori.

Le disavventure marine di Odisseo terminano a Ogigia, sulla soglia della caverna di Calipso, la dea nascosta, che fa di lui un prigioniero sessuale, ammalato di nostalgia per la patria lontana. Questo incontro, scrive la Ciani, porta a compimento l'inarrestabile destrutturazione dell'eroicità, iniziata negli Inferi, quando l'ombra di Achille, seppur onorato negli inferi come un dio, dice che preferirebbe essere un «bifolco» e servire un altro uomo, piuttosto che dominare «su tutte le ombre inconsistenti». Diventato del tutto umano, il protagonista impara il valore degli elementi concreti della vita, il lavoro manuale e gli affetti, soprattutto per la sposa mortale e per il vecchio padre. E quando Ulisse, congedatosi senza rimpianti da Calipso, approda fortunatamente sull'isola di Alcino e Areta, è finalmente pronto per ritornare a Itaca. L'ultimo passo verso la nuova vita avviene proprio tra i Feaci, quando nel *mégaron* della reggia ascolta, con ben altro cuore, l'aedo Demodoco che canta l'inganno del cavallo di Troia e, svelatosi agli astanti, narra lui stesso il fatto, riappropriandosi del suo *kléos* (e del *dólos* al quale è connesso). Segue il rientro in patria su una nave magica (che costa ai Feaci la completa scomparsa) e l'incontro con Atena-pastorello che lo prepara a cogliere la vendetta sui Proci. Anche questa volta Atena e Ulisse ricorrono all'inganno di una falsa identità. Il reduce si finge un pitocco, per passare a raccogliere nella

reggia i dati necessari al castigo di chi gli divora le sostanze e dei loro vari complici. Lo fiancheggiano in questa azione sanguinosa il figlio Telemaco, appena rientrato da Sparta, e due umili e fidatissimi servi, il porcaro Eumeo e il bovaro Filezio, che rimarranno al suo fianco anche durante la prevedibile guerra con le famiglie degli uccisi. La vendetta di Ulisse, scrive la Ciani, pur avendo elementi di similitudine con quella di Oreste, ha una sostanziale differenza perché, mentre il crimine di Oreste è giustificato dall'atto sacrilego della madre Clitemnestra, la carneficina operata da Odisseo non ha discolpa perché i Proci non hanno ucciso nessuno e le ancelle hanno tutt'al più disonorato la morale domestica; per questo motivo Margaret Atwood nel suo libro, *Il canto di Penelope*, le immagina trasformate in Erinni, che inseguono Ulisse nell'Ade.

Da tutto quanto è stato detto emerge un ritratto di Ulisse fatto di ombre e di luci, sia per le manifestazioni di impulsi violenti, di sentimenti di rancore e d'odio, sia per le espressioni di profonda umanità, come quando si commuove davanti al fantasma della madre Anticlea, morta di crepacuore o quando «soffoca il dolore negli attimi fatali del riconoscimento da parte di Penelope e nell'incontro col padre Laerte», che lo riporta a ricordare un delicato episodio dell'infanzia (il dono del padre di parecchi alberi da frutto, come augurio di un futuro sereno a Itaca). Appartiene a questa sfera intima anche, e soprattutto, l'incontro con il vecchio cane Argo, negletto e morente su un mucchio di letame. In quell'occasione Ulisse, pitocco, piange di nascosto la misera fine dell'antico amico che, per l'inaspettata gioia, ha un ultimo sussulto di vita. Le lacrime per Argo, scrive Sonia Macri, esprimono «l'essenza del sentimento dell'attesa», la capacità acquisita da Odisseo di aspettare il futuro.

Il prosieguo della storia dopo la carneficina dei Proci, è prevedibile: scongiurata la guerra coi parenti dei Proci, Atena impone patti di pace e di concordia, ai quali faranno seguito il riconoscimento del potere regale di Odisseo e il viaggio profetizzato da Tiresia in una terra lontanissima dal mare, dove Ulisse planterà a terra il remo e rinuncerà per sempre al mare aperto. Pareggiati così i conti con gli dèi, Ulisse tornerà a casa e di quando in quando tornerà a navigare solamente per «arricchire le sue sostanze», ma quei viaggi saranno sempre vicini alla linea della costa, mai in mare aperto, che «i Greci [...] hanno sempre temuto perché è una distesa senza strade segnate, negata alla coltivazione, imprevedibile» e misteriosa (p. 79).

Terminata la storia omerica, la Ciani passa in esame (molto sinteticamente) le trasformazioni subite da Ulisse nella letteratura antica, medievale e moderna, dando giusto risalto alle rielaborazioni più geniali, tra le quali privilegia quella di Dante Alighieri, che lo colloca nel girone infernale dei consiglieri fraudolenti, dipingendolo come un uomo che rinuncia alla gioia del ritorno per amore del sapere. La fortuna di Ulisse trova un rinnovato vigore in una serie assai nutrita di intellettuali puntigliosamente elencati dall'autrice che spende, qua e là, qualche osservazione in più sulla novità della rilettura di James Joyce (*Ulysses*), di Pavese, che riconosce la natura umana e terrena dell'eroe nell'atto di rinuncia alla natura divina offertagli dalla dea Calipso, e di Saba, che coglie nel viaggio

di Ulisse il senso stesso della vita. Ma soprattutto la Ciani indica la metamorfosi più radicale subito dall'eroe omerico nell'*Odissea* di Nikos Kazantzakis, dove diventa addirittura un asceta visionario; una forzatura così estrema viene, invece, risparmiata al viaggio che Konstantinos Kavafis, nella poesia *Itaca*, ammodernandolo secondo la sensibilità novecentesca, interpreta come «insieme di lotta contro la natura e contro la precarietà degli approdi sconosciuti», così da conciliare «il viaggio con la vita e Itaca con il cuore della vita stessa» (p. 96).

Giulia Carazzali

Letteratura cristiana antica

GIUSEPPE NARDIELLO, *Studi su Sinesio di Cirene*, tab, Roma 2021, pp. 180.

Le opere e i giorni di Sinesio di Cirene (ca. 370-413) trovano un illuminante contributo nei tre saggi raggruppati nella presente raccolta: le opere, perché l'autore si sofferma con acribia su molti dei fondamentali punti di svolta nella produzione sinesiana, sia sotto il rispetto retorico sia sotto quello speculativo; i giorni, giacché, così procedendo, riceveranno luce fulgida – e non solo riflessa – molti anfratti anche della vicenda biografica dello scrittore antico.

Con molta dottrina nel primo saggio (pp. 17-68) l'autore mette a fuoco il complesso fondamento dell'*imago Dei* che traversa la *Kaiserideologie* (ideologia imperiale) sottesa al *basileús*, eguagliato – o eguagliabile – a Dio: prendendo le mosse dai capp. 8-9 dello *speculum principis* costituito dal *De regno*, viene declinato il grande tema dei nomi di Dio, nella ricerca indefessa dei predicati che possano descrivere la tensione tra le cose mondane e l'aspirazione divina del sovrano (si tratta dell'imperatore Arcadio, al cui cospetto Sinesio condusse una felice ambasciata nel torno di anni 397-400 o 399-402). Se è vero che le coordinate del genere letterario in oggetto sono alquanto risalenti (a prescindere dalla *Lettera di Aristeia a Filocrate*, dai trattati neopitagorici di Ecfanto, Diotogene e Stenida, passando per Musonio Rufo, attraverso Plutarco e le orazioni 1-4 di Dione Crisostomo, fino alla ripresa del modello nella pagina cristiana di Eusebio), sarà parimenti vero che Sinesio conferisce alla trattazione un approfondimento originale, superando il generico platonismo di fondo che alimenta l'assimilazione divina del re: dall'una parte, infatti, i nomi dicono singoli tratti del sovrano ma, dall'altra parte, i medesimi non saranno ousiologicamente capaci di esaurire l'infinita superiorità del partecipato rispetto al partecipante.

In questo modo l'autore coglie con finezza nell'ordine concettuale dell'apofatismo cristiano il termine di confronto; soffermando il fuoco dell'attenzione in ispecie sull'*acmé* dei Cappadoci, l'autore avvista uno dei *fontes* che maggiormente potrebbero aver influito su Sinesio, nell'idea per cui il referente ultimo dell'atto intellettuale resta inattuabile nella sostanza, senza che per questo l'intero impianto patisca un detrimento esiziale: nella teologia politica che Sinesio tratteggia, allora, andrà individuata la convergenza tra l'insufficienza di una conoscenza predicativa di Dio (i cui nomi mancano ultimamente il loro oggetto) e

la protensione verso il referente divino, che vale in quanto fa di quest'ultimo un ideale regolativo, nei termini di una conoscenza sintattica (l'origine resta nascosta ma se ne vedono gli effetti).

Se del divino sfugge il *quid* ma in certa misura se ne dà il *quomodo*, in questo *Fürstenspiegel* (specchio del sovrano, secondo un'impostazione destinata al successo nella temperie bizantina) si declinano i modi mediante i quali l'afflato celeste e trascendente si embrica entro le fibre del mondo; di qui l'autore scandaglia gli aspetti critici che fanno del sovrano genericamente inteso non solo un buon sovrano ma, nello specifico, il sovrano esemplato sull'immagine divina. Il punto è di particolare delicatezza, giacché alle buone azioni del sovrano è ascritto il *munus* di manifestare Dio nella storia.

Inserendosi a quest'altezza, il secondo contributo (pp. 69-147) approfondisce un ulteriore aspetto pertinente alla pericope in argomento, cioè il rapporto di *homonymía* tra l'imperatore e Dio *quo* Grande Re. I nomi di Dio vengono ora affrontati nella dimensione non solo semantica ma anche ontologica, considerati nella loro capacità di esprimere la consustanzialità tensionale tra i due referenti – il Re immagine di Dio e Dio figurato nel Re entro il mondo. Lungo queste linee direttrici Sinesio argomenta l'insufficienza di ogni nome rispetto a Dio, individuando nella sola appellazione di μέγας βασιλεύς (*mégas basileús*, gran re) l'attributo che meno impropriamente possa significare la relazione tra il sovrano e il Dio di cui è latinamente *figura*; consta di qui che la dinamica tra la pluralità dell'ἑπωνυμία (*eponimía*) e l'unicità abissale dell'ἑπώνυμος (*epónymos*, eponimo) rechi con sé la domanda di come il sovrano possa *de facto* conformarsi al suo *exemplum* metatemporale, interrogativo cui Sinesio ottempera adducendo il piano della retta azione: il re si dimostra Gran Re – e, quindi, immagine di Dio, per ὁμοίωσις τῷ θεῷ (*homoiósis tōi theōi*, assimilazione a Dio) – agendo secondo i modi più commendevoli che gli convengano. Viene delineandosi così un caso di *imitatio Christi*, come finemente nota il curatore: il regnante potrà rendersi vera εἰκὼν (*eikón*, immagine) di Dio solo vivendo secondo virtù e traducendo in azioni il modello di Cristo; si tratta di un'antropologia che ha i prodromi nel teologhema paolino per cui Cristo è «immagine del Dio invisibile» (*Col* 1,15), tanto che il sovrano divinamente illuminato farà di sé non solo una figura di Cristo – ogni uomo lo è in quanto tale, secondo il *Genesi* – bensì si costituirà a nuovo Adamo, uomo in condizione antelapsaria (secondo la possibile influenza, soprattutto, del *De professione Christiana* di Gregorio di Nissa, citato alle pp. 77-79).

Nel solco del Nisseno, Sinesio coniuga al paradigma della metessi del nome (partecipazione del nominante rispetto al nominato, secondo lo schema dell'archetipo ideale) il principio non ignoto alla tradizione degli scrittori ecclesiastici secondo cui non bisogna solo dirsi Cristiani ma esserlo nei fatti, come bene effigiava Ignazio in suo armonioso apoftegma: πρέπον οὖν ἐστὶν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς, ἀλλὰ καὶ εἶναι, «è bene, quindi, non solo venire chiamati Cristiani ma esserlo anche» (*Epist.* II, 4, 1, sotto cui affiora in filigrana l'eco neotestamentaria di *IGv* 2,3-6; ambedue luoghi citati dall'autore alla p. 83, nota 28). L'intersezione tra l'impronta neoplatonica e la logica intimamente cristiana si estrinseca

ancora nella ripresa che Sinesio opera del filosofema di disposizione (σχέσις, *schésis*) – praticato dalla teologia cappadoce nella polemica antieunomiana –, entro la cornice del re come μιμητής τοῦ θεοῦ, «imitatore di Dio»: stante che l'*imitatio Dei* si concreta nella sua forma più piena *grazie* – e non *nonostante* – l'asserzione dell'inconoscibilità di Dio, sarà proprio la categoria di relazione peculiare dell'agire divino e del suo riflesso umano nel re a preservare l'infinita trascendenza del primo e l'irriducibile aspirazione del secondo all'oltre-di-sé.

La traiettoria biografica di Sinesio culmina nella consacrazione a vescovo di Tolemaide e, con la sensibilità propria della cura d'anime, viene accampata la centrale istanza di quale educazione riservare al popolo cristiano; con questa sollecitudine morale e pastorale Sinesio attende tra il febbraio e l'agosto del 411 a vergare l'*Epist.* 105 – oggetto del terzo e ultimo saggio della silloge (pp. 93-147) –, indagando il rapporto di incontro/scontro tra la filosofia e il mito nell'educazione cristiana. Si tratta di un crinale decisivo, nel quale Sinesio assume una posizione non priva di scatti originali, giacché reagisce a una polarizzazione esclusivistica tra la filosofia appannaggio dei Cristiani e il mito appannaggio dei pagani (e, *quo talis*, da rigettarsi nella pratica cristiana): piuttosto, Sinesio avanza una progressività assiologica tra la *philosophia* – in quanto adatta solo a chi disponesse degli strumenti intellettuali adeguati e a una commisurata preparazione spirituale – e la *philomythia* – pertinente, invece, ai più ampi strati del popolo. In questo modo, filosofia e mito non si elidono ma si costituiscono in un'intrinseca complementarità, lasciando trasparire lo zelo di chi sa che troppa luce non illumina ma rischia di abbacinare gli occhi che non siano pronti a sostenerla (come già si esprimeva Platone in *Resp.* 515-518, ripreso dal Nostro anche in *Dio* 8,3).

Il mito come preludio alla filosofia potrà essere apprezzato nei suoi sviluppi quale motivo di ascendenza aristotelica (*Metaph.* 982b), pervasivo di sé nella retorica di età imperiale con venature medioplatoniche come in Massimo di Tiro (*Diss.* 4 Trapp), oltre ad attestazioni in luoghi notori quali il *De aud. poet.* 36d-e di Plutarco, dove l'eccesso di luce offerto dalla filosofia è presentato nel suo *côté* di detrimento perché susciterebbe perplessità e turbamento negli animi più semplici, fino al suo respingimento.

Unicuique suum, quindi: Sinesio articola una *oikonomia* pastorale in cui si lascia riconoscere l'invalsa accortezza dell'oratore di vaglia che adegui il suo eloquio al proprio uditorio, al fine di persuaderlo (intervenendo qui un convincimento spirituale, non solo argomentativo); certamente il mito si arresterà a un piano epistemico inferiore ma non per questo ingannevole, giacché il mito contiene un utile *pseudos*, non menzogna bensì *factio* in piena corresponsione con il referente cui si dirige, come l'autore richiama con puntualità dal Marrou (p. 100, n. 26). In quest'ottica, il mito come prodomo alla filosofia rimodulerà i canoni dell'iniziazione misterica, saldamente incardinata sulla disciplina del silenzio e dell'*ἀπόρητον* (*apórrheton*, ineffabile).

Completano il volume una bibliografia tripartita (pp. 149-170: edizioni e traduzioni di Sinesio; edizioni e traduzioni di altri autori; studi), l'indice degli autori e dei luoghi poziori (pp. 171-177) e, in ultimo, l'indice tematico (pp. 179-180).

È un libro che si saluta con sicuro favore e con la *curiositas* intellettuale che merita una figura altrettanto negletta che grande qual è Sinesio. I saggi percorrono con agile chiarezza e, segnatamente, con ricca messe di testi (nell'originale greco e in traduzione italiana) alcuni tornanti significativi del pensiero teologico-politico alla fine del IV e all'inizio del V secolo. Merito principale dell'autore è aver recuperato i *tria corda* di Sinesio come aspetti non centuriati, in un'ottica unitaria: oratoria, filosofia e teologia vengono illustrati nella rispettiva *reductio in unum*, mettendo in virtuosa comunicazione l'*auctoritas* della tradizione filosofica (neo)platonica con l'implementazione guadagnata dal *lógos* grazie alla ricerca dei Padri cappadoci; trovando nella Rivelazione il proprio fastigio, la filosofia offre il rigore della ricerca del *lógos*, ricevendo in cambio l'incremento verso l'apertura protologica, in ispecie nella sua dimensione ineffabile. Storia ed eterno, economia e trascendente, politica delle cose del mondo e sguardo alle cose del cielo: questo il suggestivo *Herrscherideal* (sovrano modello) consegnato dalle pagine di Sinesio.

Tiziano F. Ottobrini

Letteratura contemporanea

ISABELLA BIGNOZZI, *Memorie fluviali*, MC, Milano 2022, pp. 88.

Viene dalla lirica omonima inclusa nell'ultima sezione il titolo di questa silloge, impressa nel segno del padre, che pone un forte accento su due dimensioni inscindibili e particolarmente "sensibili" per l'autrice: il ricordo dei momenti lieti o amari di un passato individuale o collettivo, come pure delle persone che hanno contato di più per lei, insieme all'attestazione della transitorietà del nostro tempo e della condizione umana in genere. Ma ne esiste pure una terza, che attraversa per intero la raccolta alimentando senza fine questa scrittura dal timbro delicato: l'apertura incondizionata al mistero, all'incontro con l'altro da sé, al miracolo del ri-conoscersi creature; in una parola la vocazione allo spirituale nell'umano e quindi alla ricongiunzione al trascendente, come ben mette in luce l'estensore della nota posta sul retro di copertina.

Altrettanto pregnante, nel privilegiare fra tutte le valenze possibili quella di un tirocinio spirituale mai concluso, appare la scansione tripartita in sezioni con implicito rinvio alla simbologia mistica dei numeri, non meno che i rispettivi sottotitoli, da intendersi nella chiave dell'esame di coscienza preventivo e di un programma esistenziale *in itinere* sulla scorta dei modelli cui la Bignozzi mostra di sentirsi più prossima, avendoli frequentati con assiduità per assimilarli nel profondo: la Campo, Simone Weil, Herbert, Ippocrate (benché qui non venga mai nominato), Celan, Mandel'stam, Cvetaeva, Ildegarda di Bingen, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila. Vale per loro, infatti, lo stesso debito che l'autrice riconosce nei confronti del padre: «Le frasi dette / i gesti delle mani / lasciano memoria nell'aria» (*Lirica del padre*, p. 18). Né va trascurata la chiara eco pa-

soliniana nel seguente emistichio, a testimoniare una medesima sete di assoluto: «...un chi di ostinato amore» (*Memorie fluviali*, p. 74).

Non appare casuale nondimeno, e vale anche a stabilire un ponte ideale con il romanzo storico della stessa Bignozzi, *Il segreto di Ippocrate* (La Lepre, Roma 2020), che il titolo della sezione d'apertura suoni *Il dovere della cura*, lemma che ritorna con significativa frequenza nella silloge, con un possibile omaggio alla lezione del veneziano Pasquale Di Palma nella raccolta *La carità* (Passigli, Bagno a Ripoli 2018), come al lascito morale del compianto Franco Battiato; né rappresenta un dettaglio trascurabile il fatto che la Bignozzi graviti nell'universo della scienza medica, che già aveva fornito, fra gli altri, discreti contributi sul terreno della poesia nelle persone di Umberto Simone (sul fronte della lingua), Francesco Granatiero o Emanuele Munari (quanto ai dialetti). Di conseguenza il senso da attribuire alla voce "cura" è in prima istanza quello del prendersi cura del prossimo alla maniera del motto di don Milani, ma anche, a un tempo, in quella forma del tutto particolare in cui la Bignozzi eccelle, vale a dire nella scrittura critica, sempre nella ferma consapevolezza che compete al poeta unicamente il canto del «velo che sbiadisce / la ruggine sul fondale / la spina del cardo» piuttosto che «il guado indenne / l'astro, il chiarore» (*Senz'ombra*, p. 11) giacché «il tuo compito è questo / non è vanto né oggetto raro / ma solo una ferita gelida di luce» (*Annotazioni*, pp. 23-24).

Del tutto fuori luogo, pertanto, parlare di posizioni utopiche, ingenuie o velleitarie, dal momento che non risultano estranee a questi versi le esperienze, vissute in prima persona o condivise, del dolore, del tradimento, degli sfregi, della perdita, dell'enigma insondabile del male, oppure il rovello sul senso dell'esistere: «chi siamo, come stiamo» (*Disabitati sguardi*, p. 15).

Incrociando felicemente *anticlimax* e *climax* nei titoli di sezione, alla discesa/congedo nell'eros, nella materia e nella carnalità di *Passo d'addio* corrisponde l'innalzamento tematico e semantico attestato in *L'amore degli umani*, con il saldo ancoramento ai pochi punti fermi nella nostra condizione di creature incompiute: «su tutto / duole / uno smarrito / antichissimo cercarsi» (*Presenze*, pp. 56-57). Oppure trovando conforto e ristoro nel paesaggio laziale delle periferie romane, nella capitale e nelle sue piazze, nel mare liquido e assolato che «è un battito di bontà inumana primordiale / una risacca vascolare dal cuore del cosmo» (*La ruota*, p. 80), nel tepore di certe giornate primaverili, nel quieto fluire del fiume o nel sacro vincolo dell'amicizia: «la cura del fiume e della fronte / un pomeriggio che non sfuma non finisce / è questo l'invito per te / è ora, è venuto il tempo» (*Colle Oppio*, p. 63), il tempo cioè di un canto che vale da cura e lenitivo (*remedium*, appunto, nella terminologia della medicina antica), che ha saputo convertire il male in bene attraverso il guadagno della preghiera e del perdono, con la generosa grazia di cui poche donne sono capaci: «nel teatro dell'acqua scorre il rimedio buono / la fine delle cose amare / dove il fiume muore e cade in schiuma di sale / lì c'è la mia voce vera, il mio perdono per te» (*Rimedio*, p. 71). Per sciogliersi chiudendo il cerchio, nell'epilogo, in una prosa lirica a tratti visionaria che ha il valore di un inno al bene e alla bontà nella persona del padre,

attraverso un'onesta rivisitazione del vissuto con un'originale risemantizzazione della corporeità: «Le tue mani sono firma, matrice al mio tepore. La grafia obliqua dello scriba, il tuo ieratico andare, sghembo, per santuari: ora è mio viso d'erba, veste di pioggia, che si fa parola. [...] Seppellisco ciotole di chiodi, registri di ossari. Metto le cose vuote, finite, in scatole di latta. Vorrei una sfera perfetta, stanza abitata, parola di bene» (*Il peso tuo buono*, p. 88).

Maurizio Casagrande