

L'inconscio e la coscienza  
nel pensiero di Giuseppe Tarantino



# L'inconscio e la coscienza nel pensiero di Giuseppe Tarantino

*a cura di*

Filippo Tarantino

saggi di

Filippo Tarantino Liborio Dibattista  
Rosalba Pappalardi Angelo Recchia-Luciani

Mario Adda Editore

ISBN 9788867171217

© Copyright 2014

Mario Adda Editore - via Tanzi, 59 - Bari

Tel. e Fax +39 080 5539502

Web: [www.addaeditore.it](http://www.addaeditore.it)

e-mail: [addaeditore@addaeditore.it](mailto:addaeditore@addaeditore.it)

Tutti i diritti riservati.

*Impaginazione:*

Sabina Coratelli

*Immagine di copertina:*

Auguste Rodin, *Amor fugit*,

rielaborazione grafica di

Nino Perrone

## Sommario

|  |    |
|--|----|
| Premessa   | 9  |
| Giuseppe Tarantino e Sigmund Freud:<br>l'inconscio e la coscienza<br><i>Rosalba Pappalardi</i> | 11 |
| Per una storia naturale della coscienza<br><i>Angelo N. M. Recchia-Luciani</i>                 | 17 |
| Dove abita la mente<br><i>Liborio Dibattista</i>   | 27 |
| La fragile tenuta dell'identità<br><i>Filippo Tarantino</i>                                    | 37 |
| <br>   |    |
| GIUSEPPE TARANTINO:<br>BIOGRAFIA E CONTESTI STORICO CULTURALI                                  |    |
| I. Cenni biografici  | 55 |
| II. Giuseppe Tarantino e la filosofia del suo tempo  | 63 |
| III. I contesti  | 71 |
| Note   | 86 |
| Bibliografia   | 99 |



*A Silvana Spirito  
... se mai sapesse.*





## Premessa

*L'inconscio e la coscienza* è il titolo di uno dei saggi di Giuseppe Tarantino (*Saggi filosofici*, ed. Morano, Napoli 1885) da cui prendiamo spunto per rispondere all'urgenza di capire come funziona il cervello di una persona, come dalle strutture neurofisiologiche derivi il pensiero più elaborato (potremmo dire: come dai componenti fisici di un violino – corde in metallo, legno – derivino opere di altissima spiritualità); perché per un evento traumatico o per un insulto neuropatologico possiamo perdere l'esperienza di cultura, i prodotti di intelligenza, il patrimonio delle conoscenze e degli affetti costruiti in una vita intera e di cui siamo responsabili e ci sentiamo padroni. Perdiamo la nostra identità...

La filosofia di Giuseppe Tarantino offre ben più che semplici spunti per cercare risposte, storicamente fondate, a questi interrogativi: egli infatti ha esplorato in modo approfondito questo territorio. La sorprendente modernità della sua ricerca emerge netta anche guardando agli sviluppi che alcuni argomenti trovano nella riflessione di Paul Ricoeur<sup>1</sup>.

Su questi temi riflettono Rosalba Pappalardi (l'inconscio in Tarantino e in Freud), Angelo Recchia Luciani (la coscienza dal punto di vista storico-evolutivo), Liborio Dibattista (dove è localizzata la mente?), Filippo Tarantino (la fragile tenuta dell'identità).



## Giuseppe Tarantino e Sigmund Freud: L'inconscio e la coscienza

*Rosalba Pappalardi*

In questa sede esaminiamo l'ultima parte dei *Saggi filosofici* di Giuseppe Tarantino articolata nei capitoli *L'inconscio e la coscienza* e *Un'osservazione psico-patologica*. In essi l'autore esamina i fenomeni psichici della normalità e della patologia con rigore scientifico oltre che filosofico, attingendo a piene mani da discipline quali la fisiologia, la medicina, la biologia, la psicologia sperimentale, di cui appare grande estimatore ed esperto.

È sorprendente la comunanza di temi e teorie interpretative della psiche con la psicanalisi.

Come si spiega questa convergenza? Tarantino fu contemporaneo di Sigmund Freud, ma all'epoca della pubblicazione dei *Saggi filosofici* nel 1885 Freud non aveva ancora informato il pubblico delle sue ricerche, pertanto è possibile che essi da angolazioni differenti abbiano studiato gli stessi fenomeni alla luce di una comune cultura scientifica positivista ed evolucionistica.

Tale ipotesi spiegherebbe l'affinità di vedute e conclusioni alle quali essi giunsero in merito alle questioni riguardanti la coscienza e l'inconscio.

### *Cos'è la coscienza?*

La coscienza non è una sostanza, un dato già costituito e strutturato, ma un'attività che ha sede nel cervello e di cui il Tarantino analizza tutte le componenti fisiologiche e nervose. «La coscienza – egli dice – come attività in atto è un risultato, una forma, la quale si sospende, si sopprime, si raddoppia, si dissolve, secondo che

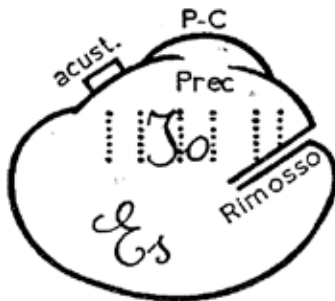
varia la base nervosa, che le sta a fondamento. È l'associazionismo psichico, come già aveva compreso D. Hume, “che ci fa credere in presenza dell'istesso soggetto, mentre in realtà l'Io di ieri oggi non è più” e quel giudizio – Io che ieri fui lieto oggi sono triste – si può pronunciare solo quando le condizioni fisiologiche d'oggi siano quelle di ieri» (*Saggi filosofici*, pp. 336-337).

Tuttavia la coscienza è qualcosa di più di un semplice meccanismo, essa è un processo non originario, ma derivato da qualcosa che coscienza non è, ossia dall'inconscio e, nell'inconscio, la coscienza può ricadere in determinate condizioni di squilibrio e di rottura della continuità rappresentativa. Dice il filosofo che essa è «una forza che si va lentamente formando: è come il sole, che a gradi s'innalza sull'orizzonte, ed a somiglianza del sole sorge e tramonta, ed è ora più fosca ed ora più chiara. Sicché la vita psichica sta in un incessante alternarsi di rappresentazioni oscure e rappresentazioni chiare, in un continuo avvicinarsi di tenebre e luce. La forza latente, diventata conscia, riperde la sua intensità e rientra nell'inconscio, aspettando nuovi soccorsi per ritornare all'antica chiarezza» (p. 295).

Nello scritto del 1922 *L'Io e l'Es*, c'è una parte titolata *coscienza e inconscio* in cui Freud definisce la coscienza come la sfera di ciò di cui abbiamo consapevolezza e l'inconscio come il luogo del “rimosso”.

Nell'inconscio tendiamo a sospingere desideri, passioni, ricordi disturbanti per l'immagine che l'Io si è creato di sé.

Freud rappresenta graficamente la relazione tra conscio, inconscio, preconcio, nonché quella tra Io ed Es nel seguente modo:



Dunque anche in Freud come in Tarantino la coscienza non è originaria, ma derivata dall'inconscio e in esso può ricadere, quando forze ignote e incontrollabili la risucchiano vincendo ogni tentativo razionale di difesa.

### *Disordini psichici*

Tarantino, per avvalorare la sua tesi, fa riferimento a fenomeni morbosi tratti da giornali medici e trattati di freniatria sulla base dei quali procede ad una classificazione dei disordini psichici in temporanei, periodici e progressivi.

- 1) I *disordini temporanei* sopraggiungono bruscamente e scompaiono altrettanto bruscamente, in essi si verifica una sorta di interruzione dell'attività psichica della coscienza di cui non si serba il ricordo. Tale situazione è frequente nell'epilessia e nelle amnesie.
- 2) I *disordini periodici* come il sonnambulismo e la doppia coscienza sono caratterizzati dall'alternarsi di due personalità distinte di cui l'una non sa nulla dell'altra.
- 3) I *disordini progressivi*, a cui appartengono le demenze, producono una lacerazione della coscienza causata dalla degenerazione anatomica e fisiologica di parti del cervello. La vita affettiva e psichica ne risulta gravemente inficiata.

In tali disturbi Tarantino, pur fornendo spiegazioni di tipo associazionistico, fisiologico e medico, ribadisce una sorta di incursione dell'inconscio nel conscio o di caduta del conscio nell'inconscio che richiama il concetto freudiano di *rimozione* come fondamentale nello studio delle nevrosi.

«Questo farsi innanzi della coscienza di rappresentazioni da tempo obliate o mai state conscie, non è altro che l'effetto di una luce cresciuta d'una chiarezza maggiore che questi elementi hanno acquistata. Essi erano inconsci, erano cioè invisibili, perché una forza maggiore li teneva occulti: ma eliminata questa forza più intensa,

questi elementi si sono resi sensibili, così come, tramontato il sole, il cielo si popola d'infinito fiammelle, fino allora invisibili» (p. 334).

Nel saggio *Un'osservazione psico-patologica* Tarantino sostiene che «a somiglianza del corpo, anche l'anima ha le sue leggere e gravi malattie. Spesso è una lesione organica che determina un perturbamento nelle funzioni della psiche: ma nella maggior parte dei casi di tali disordini la causa è da cercare unicamente in uno squilibrio della serie delle rappresentazioni e delle masse dei sentimenti che costituiscono la nostra vita psicologica» (p. 341).

Qui emerge in primo luogo la distinzione che a partire dalla psicanalisi si fa sempre più chiara tra *nevrosi* e *psicosi*.

Le nevrosi sono disturbi psichici privi di causa organica, frutto di un conflitto psichico tra desiderio e repressione del desiderio (isterie, fobie, ossessioni).

Le psicosi sono disturbi dovuti a cause organiche, genetiche, metaboliche o funzionali (schizofrenia, paranoia, psicosi maniaco-depressiva).

In secondo luogo Tarantino, come Freud, ritiene che la causa di tali disordini vada cercata in uno squilibrio nella serie delle rappresentazioni delle masse dei sentimenti. Freud parla di uno squilibrio tra le tre istanze psichiche di *Es*, *Io* e *Super-Io*.

E il Tarantino prosegue: «Determinare con un taglio di coltello il punto in cui, rottosi l'equilibrio, comincia lo stato patologico dello spirito, non c'è ancora dato. Ma è mio convincimento che siffatte malattie siano più comuni di quanto non si creda, e che ognuno di noi non porti con sé geni più o meno latenti, che l'ignoranza e i pregiudizi non ci fanno osservare» (p. 342).

Viene in questo passo affermata la tesi espressa da Freud in *Psicopatologia della vita quotidiana* del 1901, secondo la quale la differenza tra normalità e patologia è quantitativa, ossia la natura dei comportamenti è la stessa, c'è nel nevrotico soltanto un maggiore attaccamento a quelli che sono i sintomi fobici, ossessivi o isterici.

Tale convinzione è ribadita in una conferenza tenuta nel 1909 in USA durante la quale Freud sostiene: «Il principale risultato della ricerca psicanalitica sta nella scoperta che i nevrotici si ammalano degli stessi complessi contro cui lottiamo noi sani... le nevrosi non possiedono un contenuto psichico specifico che non sia riscontrabile in condizioni di normalità».

Interessanti analogie tra Tarantino e Freud emergono in riferimento alla teoria delle pulsioni.

### *Teoria delle pulsioni*

Secondo Tarantino, «la vita normale della psiche è determinata dall'equilibrio tra i suoi movimenti. Ma quando alcuni di questi acquistano un'intensità tale d'energia da essere pervenuto al massimo grado del suo accrescimento, allora la pace e la serenità vengono meno, e l'animo nostro si trova in preda ad un'ebbrezza, ad un delirio che tutto l'invade» (p. 343).

In tal modo si spiegano non soltanto i comportamenti patologici individuali ma anche le follie collettive di tutti i tempi: roghi di eretici e streghe, massacri indiscriminati, guerre sanguinose.

Freud a partire dal 1920 elabora il concetto di *pulsione* intesa come una sorta di spinta energetica che sta alla base del nostro comportamento e che ci induce alla ricerca di un oggetto su cui possa scaricarsi procurandoci piacere. Quando questo non avviene, la tensione accumulata finisce col manifestarsi in forma nevrotica.

Quanto alla natura di tale pulsione, inizialmente Freud la ritiene sessuale, ma nell'opera *Al di là del principio di piacere* egli elabora una teoria duale delle pulsioni secondo la quale EROS, energia libidica costruttiva, e TANATOS, energia aggressiva distruttiva, si fronteggerebbero nelle varie situazioni psichiche.

La compresenza delle due pulsioni nella vita umana spiegherebbe anche l'ambivalenza dei nostri sentimenti. Non esiste atto d'amore che non fornisca contemporaneamente il mezzo inconscio

per la scarica della pulsione aggressiva, così come pure il più duro atto di crudeltà fornisce una qualche forma di gratificazione sessuale libidica inconscia.

Gli slanci più belli della nostra vita amorosa sono dovuti alla reazione contro l'impulso stile che si agita dentro di noi.  
(*Considerazione attuale sulla guerra e sulla morte*, 1915)

Anche Freud interpreta le guerre alla luce di questa pulsione di morte. Nel 1932 risponde in una lettera ad Einstein: «Non c'è speranza di sopprimere le tendenze aggressive degli uomini... si può cercare di deviarla (l'aggressività) al punto che non debba trovare espressione nella guerra». È il grado di civiltà che frena gli impulsi deviandoli in attività costruttive e non distruttive.

La *sublimazione* è dunque la risposta più sana e creativa all'aggressività, essa consente di neutralizzare l'energia pulsionale libidica e aggressiva deviandola verso nuovi scopi o oggetti socialmente e culturalmente più accettabili.

Anche Tarantino ravvisa nel comportamento umano una componente aggressiva rivolta verso gli altri e se stessi. Egli parla di *mania omicida e suicida* e l'attribuisce ad uno stato morboso della psiche che ha la sua radice nella degradazione del sentimento morale per cui il rimedio è nel recupero dell'ideale in tutte le sue forme: in quello religioso che esorta ad aver pazienza nel dolore perché beato è chi soffre; in quello artistico che esalta lo spirito scientifico; negli affetti familiari e infine nel sentimento civico dell'amor di patria.

Sublimazioni direbbe Freud, recupero morale dice invece Tarantino.

Solo il sentimento morale può far germogliare in ognuno la coscienza del proprio dovere, toltà la quale è il disordine ed a coloro, che volessero provare il dovere non essere che un'illusione del nostro spirito, rivolgerei queste parole: sarebbe in ogni caso la più vaga, la più nobile, la più necessaria fra tutte le illusioni (p. 353).



## Per una storia naturale della coscienza

*Angelo N. M. Recchia-Luciani*

Il problema oggi non è l'inconscio, il grande sconosciuto del passato, ma proprio la coscienza. La neurobiologia di oggi non deve più persuaderci dell'esistenza dell'inconscio né descriverci molti suoi meccanismi, bensì dedicarsi alla comprensione dei meccanismi della coscienza e alle sue varie dimensioni e articolazioni. Questo è il grande compito di domani. Questo è l'oggetto di studio più formidabile. Questo è lo *gnosce te ipsum*, il conosci te stesso del XXI secolo, o forse del terzo millennio. È un compito da far tremare le vene e i polsi, ma il premio sarà luminosissimo. Non si tratta di meno che di capire come si passa dal cervello alla mente. Come si passa cioè dal corpo allo spirito.

(Edoardo Boncinelli, «Corriere della Sera», 30 agosto 2008, p. 43)

È ancora molto diffusa la convinzione che quello della coscienza sia “il problema dei problemi”. Nelle parole di David Chalmers<sup>2</sup> il cosiddetto «*hard problem of consciousness*», il “problema difficile della coscienza”, è quello di spiegare la relazione tra fenomeni fisici, come i processi cerebrali, e l'esperienza (vale a dire, la coscienza fenomenica, ovvero gli stati e gli eventi mentali con qualità fenomeniche, o *qualia*).

Che quello della coscienza sia un problema difficile non può essere messo in discussione: qui però daremo alla parola “difficile” una accezione particolare, quella secondo la quale qualcosa è difficile perché vi sono “molte cose da sapere” intorno ad essa.

Da un certo punto di vista, infatti, oltre che “difficile”, il problema della coscienza è molto spesso un problema mal posto. E lo è per ragioni *concettuali* e *filosofiche*.

In fisica classica *materia* è qualsiasi cosa che abbia massa e che occupi spazio; oppure, alternativamente, la sostanza di cui gli oggetti fisici sono composti, escludendo quindi l'energia<sup>3</sup>; la stessa parola

in filosofia indica ciò che permane come sostrato nel divenire dei mutamenti<sup>4</sup>. È un concetto familiare sin dai presocratici. Ben più recente è l'introduzione del concetto moderno di *energia*, in fisica classica la capacità di un corpo o di un sistema di compiere lavoro<sup>5</sup> (la misura del quale è a sua volta la misura dell'energia): la parola assume il senso di *potenza* in inglese solo nel 1660, ed il suo uso in ambito scientifico nel 1807<sup>6</sup>.

*Informazione* assume il significato di comunicare conoscenza dal XV secolo, ma il suo uso scientifico moderno (come in *Information technology*), legato all'uso che se ne fa in *cibernetica* e in *teoria generale dei sistemi*, è successivo alla seconda guerra mondiale.

Ancora più recente è l'idea che non solo la mente ma, molto prima, la vita stessa sia inspiegabile ricorrendo soltanto a trasferimenti di materia e/o energia: la chimica del carbonio si fa biochimica perché il carbonio (*materia*), oltre a supportare fenomeni fisici, che implicano trasferimenti di *energia*, può fare da supporto per il trasferimento di *informazione*. Con ciò, essa dà luogo a fenomeni la cui complessità letteralmente *trascende* quella della fisica.

Humberto Maturana nel 1972 coniò il termine *autopoiesi*: un sistema autopoietico è un sistema che ridefinisce continuamente se stesso ed al proprio interno si sostiene e si riproduce. Un sistema vivente è tale proprio perché è capace di autopoiesi. I virus, veri e propri *contenitori di codice genetico* non sono di per sé unità viventi, perché non sono autonome nel processo riproduttivo. Sono *codice iniettabile* in una cellula. DNA, RNA: codice genetico. *Codice*, appunto: *informazione*.

Il concetto di informazione, la cui introduzione liquidò il classico dibattito tra materialismo e idealismo, e rende superfluo, mal posto il cosiddetto “problema difficile della coscienza” risulta essenziale già solo per esplorare le proprietà di ciò che è *vivente* rispetto a quello che non lo è. Sistemi viventi e loro infrastrutture non viventi esibiscono infatti *differenti livelli di organizzazione del reale*.

Così, da questo “vicolo cieco teorico della coscienza” è possibile uscire: ed il primo passo potrebbe essere quello di un ribaltamento.

Il ribaltamento consiste nell'adozione di un atteggiamento tipicamente epistemologico, come ci insegna Heinz von Foerster, «e poiché una teoria di qualcosa deve condurre a una comprensione di questo qualcosa, faccio presente che lo scopo delle epistemologie è quello di comprendere la comprensione»<sup>7</sup>.

Dunque, piuttosto che ostinarci, come facciamo da quasi due-mila anni, a riproporci il formidabile compito di comprendere direttamente i meccanismi della coscienza, possiamo rovesciare i termini del problema, chiedendoci *come faccia il cervello a comprendere qualcosa: qualsiasi cosa*.

Ci illuminerà, nel percorso di questi brevi appunti, l'approccio sintetizzato da Ludwig Boltzmann, lo scienziato padre della prima definizione rigorosa di entropia e di quelle "curve di distribuzione" messe a punto insieme a Maxwell che, descrivendo la cinetica dei gas, costituirono la prima prova scientifica dell'esistenza di atomi e molecole. Boltzmann, in uno scritto del 1905, formulò: «Consideriamo il cervello come l'apparato, come l'organo per la costruzione (*Herstellung*) delle immagini del mondo»<sup>8</sup>.

È un percorso che parte da lontano, e fin dalle origini propone una specifica *scelta filosofica* alla base del *pensiero scientifico*: nel suo *Saggiatore* già Galileo Galilei, nel 1623, ci proponeva l'esperimento mentale del cosiddetto "Uomo Scorticato", che pur privato di ogni organo di senso, conserva dentro di sé la memoria delle proprie percezioni, a dimostrare come il colore, la forma ad esempio di una rosa non siano prerogative dell'oggetto ricordato, ma della mente di chi lo ricordi, e dunque di chi lo concepisca. Pensiero che trova rappresentanti tra i maggiori scienziati del nostro tempo, come il neuroscienziato Rodolfo Llinas, che argomenta come il realismo dei nostri sogni (realtà "costruita" dal cervello senza percezioni dall'esterno) dimostri come il cervello sia l'autonomo *autore* della realtà «nessuno ci insegna a vedere i colori, né a sentire il dolore o le altre sensazioni [...] Noi siamo come una coscienza equipaggiata con un sistema di sensazioni! Il nostro cervello è, dunque, un emulatore che genera

una realtà e che ne verifica l'affidabilità servendosi delle sensazioni»<sup>9</sup>.

Questo approccio filosofico è così antico da trovare in Protagora, citato da Platone in uno dei suoi dialoghi, il *Teeteto*, il suo primo esponente occidentale, colui che afferma: «L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono per quello che sono, di quelle che non sono per quel che non sono»<sup>10</sup>. In tempi moderni diviene il *costruttivismo*, filosofia e epistemologia che guardano alla rappresentazione della realtà, e quindi al mondo in cui viviamo, come al risultato di una attiva *costruzione* da parte delle nostre strutture cognitive. Ne sono esponenti von Glasersfeld, il citato von Foerster, gli esponenti della cosiddetta scuola di Santiago (del Cile) Humberto Maturana e Francisco Varela, il filosofo della complessità Edgar Morin, Le Moigne e Goodman<sup>11</sup>.

La realtà degli umani, e quella specialissima forma di costruzione della realtà che definiamo la nostra *coscienza*, presenta però delle peculiarità, delle complessità, intrinsecamente legate alla capacità dell'uomo di produrre, con il suo pensiero, delle *astrazioni*. Che cosa sono, le astrazioni?

Il filosofo americano Thomas Nagel scrisse nel 1974 un testo poi divenuto celeberrimo, *What is it like to be a Bat?* (Nagel, 1974), tradotto in italiano *Com'è essere un pipistrello?*, che proponeva una impossibilità: l'impossibilità delle scienze naturali di rappresentare fenomeni mentali, percepiti e vissuti in prima persona, in virtù dei vincoli del linguaggio scientifico, costretto a descrizioni in terza persona.

Ma è la stessa *descrizione in terza persona* (scientifica o meno) a rendere comunque necessaria una specifica capacità logica. Nagel non si chiese semplicemente: «Cosa prova un pipistrello [in prima persona]?», ma *com'è essere un pipistrello*, o meglio *a che assomiglia, cosa si prova ad essere un pipistrello*, un po' come si fa, da giornalisti, intervistando una celebrità (cosa si prova ad essere ricchi e famosi?).

Celebrità che possiamo immaginare intenta a riflettere, almeno per un attimo, al *personaggio* che dall'intervista verrà disegnato, di fronte agli occhi dei lettori: personaggio costruito, in un modo

che del loro parere terrà il massimo conto. Come sempre avviene in quello speciale dialogo interno che costituisce la trama della nostra coscienza. Il sé è un *costrutto dialogico*: è il frutto del continuo dialogo interiore tra una rappresentanza della nostra interiorità (che possiamo chiamare un *Io*) e quel che immaginiamo gli altri vedano di noi (un *Me*). Noi stessi siamo ciò che siamo, ma sempre rispetto agli altri.

La doppia operazione di *descrivere* e di *descriversi* si basa infatti sulla capacità di costruire relazioni tra oggetti, con un elevato ordine di astrazione, possibilità riservata ad animali superiori e documentata soprattutto nei primati.

Anche in quest'ambito più ristretto, comunque, un'abilità non comune: i macachi, (scimmie rhesus, nome scientifico *Macaca mulatta*) non mostrano la possibilità di percepire relazioni-tra-relazioni, mancanza che le fa definire "paleo-logiche" in quanto capaci, sul piano logico, soltanto di *classificazioni di primo ordine* (Thompson, Oden<sup>12</sup>). Elaborano segni, ma di tipo piuttosto elementare.

Primati geneticamente ed evolutivamente più vicini a noi, gli scimpanzé (*Pan troglodytes*) sembrano invece capaci di *classificazioni di secondo ordine* (ovvero di concepire relazioni tra segni, che rimandano ad oggetti, piuttosto che concepire relazioni solo tra gli stessi oggetti fisici), ma questo *soltanto dopo un periodo di istruzione*, che deve obbligatoriamente avere luogo in alcune specifiche fasi critiche dello sviluppo: la primatologa Sue Savage-Rumbaugh scoprì quasi per caso (grazie al famoso bonobo Kanzi) che, per insegnare ad una grande scimmia antropomorfa un "alfabeto", bisogna cominciare molto, molto presto. Insomma: la *coscienza* è un *concetto*. E va appreso!

In una recensione-stroncatura del celebre libro di Julian Jaynes *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza* (1976) il filosofo della mente Ned Block parlò di un errore essenziale dell'autore: quel libro, secondo lui, confondeva *il fenomeno con il nome del fenomeno o il concetto del fenomeno*. Acuta e celebre la replica del suo collega Daniel Dennett: vi sono oggetti (come il danaro o il baseball) in cui il fenomeno semplicemente non esiste in assenza della sua concettualizzazione.

Dunque, alla ricerca di una risposta, possiamo finalmente concentrarci sulla domanda giusta: *cosa rende il cervello della specie umana in grado di costruire concetti?* Perché è questo, in fondo, che lo rende così diverso dal cervello delle altre specie animali. Da Charles Darwin in poi non possiamo più, infatti, immaginare il cervello e la mente al di fuori di una storia naturale della vita sul pianeta terra. «L'uomo nella sua arroganza si crede un'opera grande, meritevole di una creazione divina. Più umile, io credo sia più giusto considerarlo discendente degli animali»<sup>13</sup>.

Abbiamo detto: il mondo in cui viviamo è il risultato di una attività *costruzione* da parte delle nostre strutture cognitive. E queste non sono né semplici né banali, ma complesse, organizzate secondo una gerarchia, una stratificazione, con *proprietà emergenti* sempre più complesse, stratificazione che risente della nostra storia evolutiva: storia di specie (filogenesi) e personale (ontogenesi).

Come sosteneva il neurologo Paul McLean, al nostro *cervello profondo rettile*, strutturato per rispondere a funzioni, bisogni e istinti innati si è affiancato e sovrapposto dapprima, nei mammiferi, il *sistema limbico*, gestore dell'emozionalità dell'individuo e di una infinità di possibili nuovi apprendimenti, non ereditati geneticamente ma acquisiti sulla base della rispondenza a criteri base di *fitness*. Fitness, capacità di adattamento, è un concetto semplice: misura in termini demografici (numero di figli fatti!) *sopravvivenza* e conseguente *successo riproduttivo* di una specie. L'emozione ci permette di apprendere ciò che è bene o male per noi, sul piano biologico: ciò che aumenta le nostre probabilità di sopravvivere e avere successo riproduttivo, rispetto a ciò che le riduce.

Così, oltre il livello base delle strutture cognitive rettili, già in quanto mammiferi disponiamo di una serie di nuove *strutture* e dunque *funzioni* cognitive, quelle che ci permettono di dare un valore alle cose. Un valore nuovo e diverso: non quello geneticamente determinato e immutabile del nostro DNA, ma quello degli *apprendimenti emotivi*, spesso purtroppo traumatici, che il cervello evoluto di un mammifero ha la possibilità di gestire.

Oltre questo livello c'è, per McLean, la neocorteccia: e, nell'uomo, un fenomeno ulteriore, quello della mutazione sia qualitativa che quantitativa di una encefalizzazione straordinaria, in cui assistiamo ad un enorme incremento nella estensione delle aree prefrontali. Ma quali sono le nuove e speciali strutture cognitive, di livello ancora superiore, che ci hanno reso *homo sapiens sapiens*?

Dobbiamo ad un pensatore italiano – e per di più meridionale, un napoletano! – la prima descrizione di queste strutture cognitive, o meglio, *della loro funzione*. Perché il cervello e il sistema nervoso centrale *non* rispondono alle definizioni mediche “classiche” di organo o sistema. Svolgono una tale molteplicità di compiti da proporsi come enormi “collezioni” di organi o sistemi. E dunque, quando mostrano di possedere funzioni “superiori” (come il pensiero o il linguaggio) discutiamo della esistenza di *device*, di “dispositivi” o “organi mentali”, come il famoso *language acquisition device* (LAD), il dispositivo di acquisizione della lingua, celebre ipotetico meccanismo del cervello postulato da Noam Chomsky per spiegare l'universale capacità dei cervelli umani di acquisire le strutture sintattiche del linguaggio.

Il primo pensatore, di professione avvocato, ma universalmente noto come grande filosofo, che descrisse queste nuove funzioni fu Giambattista Vico.

Giambattista Vico non fu solo un filosofo, né il suo lavoro solo una speculazione. Dopo più di duecentocinquanta anni possiamo affermare che egli produsse ipotesi scientifiche, che solo oggi – grazie a una convergenza di psicologia, psicoanalisi, neuroscienze, linguistica, filosofia e biologia – cominciamo a poter convalidare. Vico<sup>14</sup> nella *Scienza nuova* quasi sembra alludere a quel che oggi potremmo descrivere come la *speciazione* di *homo* (cioè la sua affermazione in quanto specie autonoma) come il risultato della comparsa di un dispositivo cognitivo, una varietà di apparato-immagine-del-mondo, non sensoriale – idoneo a trattare *metafore*, che ai «primi uomini delle nazioni gentili [...] finora creduti ingegnosi ritrovati degli scrittori, sono stati necessari modi di spiegarli». Un dispositivo

che trae i suoi primi elementi dall'interazione tra l'apparato sensorio-motorio e l'ambiente (fisico e sociale), per poi dare luogo attraverso "grappoli di metafore", ordinate gerarchicamente, ad ogni *idea o concetto*, la cui origine rimane "umana e corpulentissima". Come diremmo due secoli dopo, una prima descrizione di mente incarnata: che pone ben prima di Darwin la comprensione umana, e quindi le qualità peculiari della sua mente, nell'alveo della storia naturale della vita sul pianeta terra.

Vico resta pressoché incompreso per secoli, ma le stesse intuizioni negli anni Ottanta del Novecento vedono nascere, grazie al lavoro di Lakoff e Johnson, la linguistica cognitiva. Comprendere la comprensione, o se si preferisce "conoscere la conoscenza" (titolo di un libro di Edgar Morin): sfida suprema e classica della filosofia, come abbiamo detto sopra il compito che addirittura ne definisce quella branca che chiamiamo epistemologia.

La metafora è uno strumento cognitivo, dalla cui attività dipende l'esistenza della relativa forma oratoria, non viceversa. Qui ci riferiamo ad essa con una definizione assai ampia, per la quale forse sarebbe più adeguato l'uso del termine *tropo*, che indica *il trasferimento di un vocabolo da un significato proprio ad un altro, figurato*; in linguistica e in semiotica, un *segno*. Che ci fa *comprendere qualcosa in termini di qualcos'altro*.

I dispositivi linguistici non operano sul mondo, ma attraverso segni. Questo propone il problema fondamentale della loro origine, del passaggio tra conoscenza non simbolica o presimbolica, quella dei nostri sensi, e linguaggi come "sistemi di segni". Come sono, gli umani, in grado di comprendere qualcosa, e quindi di farne esperienza linguistica? La presenza di aree cerebrali del linguaggio così come quella di un apparato fonatorio sono certamente assai indicative, ma quello che conta è la nostra capacità di elaborare simboli, piuttosto che produrre suoni.

È questo che ci porta ad una provvisoria conclusione: in una epoca che sembra ossessionata dal "problema dei correlati neurali", che vuole a tutti i costi sapere "dove si trovi la mente" (tema



del saggio di Liborio Dibattista in questo stesso volume), sembra innanzitutto indispensabile concordare sulla definizione di quel che andiamo cercando.

Il primo Sigmund Freud, il giovane neurologo che ancora non aveva fondato la psicoanalisi, fu autore di un ambiziosissimo *Progetto di una psicologia*, accantonato per l'impossibilità del suo tempo di porre lo psichico, il mentale sulle (metaforiche) solide, "rocciose" fondamenta della neurologia. È un progetto praticabile, oggi?

«La nostra tesi è che la metapsicologia è una neuropsicologia che può essere tradotta nei termini della neurofisiologia del giorno d'oggi: che i principi regolatori si intendono meglio se rapportati ai progressi della teoria dell'informazione, del controllo e dei sistemi; che le formulazioni dei meccanismi mnestico-motivazionali, dell'attenzione, della consapevolezza e dei processi di pensiero sono altrettanto raffinate di altre disponibili altrove e dovrebbero perciò entrare a far parte del patrimonio della psicologia cognitivista»<sup>15</sup>.

Claude Levi-Strauss ci ha insegnato che lo scienziato non è una persona che dà le risposte giuste, è una persona che pone le domande giuste.

E le domande giuste della scienza non sono mai astratte, vaghe, neutrali, soprattutto quando riguardano temi complessi. Temi e concetti che necessitano di *definizioni*: e dunque sono frutto di una precisa posizione *filosofica*, talora addirittura politica, perché, come spiegò Freud sdebitandosi con Schopenhauer<sup>16</sup>, quando la filosofia definisce la scienza entra nella vita degli uomini: e la cambia.



## Dove abita la mente

*Liborio Dibattista*

### *Introduzione*

Sarà persino banale, ma va ricordato: la questione di che cosa sia la mente è stata sempre, nella storia, indissolubilmente legata alla domanda sul suo luogo.

Così, la sua sostanza (di che cosa è fatta) si congiunge inestricabilmente con la sua sede (dove sta), materializzandosi solidamente o facendosi soffio, sbuffo evanescente pneumatico a seconda del suo risiedere in un organo fatto di carne e sangue o in un'aura localizzata vagamente tra la testa e il cielo.

Un motivo, non l'unico ma certamente uno dei più cogenti, di questa con-fusione è la necessità per la conoscenza umana dell'ideazione ostensiva, che poi è una tautologia. Voglio dire – e anche i signori della Scuola di Vienna si arresero a questa constatazione – che uno degli accessi privilegiati alla conoscenza di un oggetto è: vederlo mentre lo si indica, lo si mostra. Così l'*eidein* della visione diventa idea del pensiero. Se devo spiegare che cosa è una sedia, la cosa più facile che io possa fare è indicarla: “quella è una sedia” (magari se mi ci siedo e faccio sedere anche voi obbedisco pure alla richiesta della “sediosità” wittgensteiniana, ma quest'ultima cosa – nel caso della mente – è impresa praticamente impossibile).

Quindi, dove abita la mente è stata spesso una via per cercare di comprenderne la natura.

### *Riepilogo storico della questione*

Per Platone non v'era dubbio che la sede della mente fosse il cervello. Anche se, avvertito del fatto che esistevano fatti psichici che muovevano altri distretti organismici, era costretto a tripartire la mente sistemando solo le attività intellettive nella testa e abitando cuore e ventre rispettivamente con anima sensitiva e vegetativa. Un lontano presagio di quello che avrebbe iniziato Xavier Bichat nel 1800 e completato John Langley un secolo dopo, quando insieme al sistema nervoso centrale fu definitivamente sancita l'esistenza di quello vegetativo.

Se il cuore di Platone era il domicilio di una delle tre anime, per Aristotele il sole dell'organismo (il cuore) era l'unica sede della mente, relegato il cervello a ruolo di frigidaire dei bollenti spiriti (appunto) del sangue. Se l'anatomia e la fisiologia – almeno per quello che la scienza medica conosce oggi, e non è sempre detto che sia definitivo – hanno dato torto allo Stagirita, non è stato così per il pensiero comune che da sempre e per sempre ha amato le persone con tutto il cuore e mai con tutto il cervello; ha preso a cuore i problemi e la gente, ha inteso parlare a cuore aperto (a cervello aperto sarebbe proprio da walking dead) e, almeno in Francia, dovendo imparare qualcosa a memoria, la ha fatto par coeur.

In ogni caso – e perpetuando quella stolidità tradizione didattica (alla quale ahimé qui mi piego anche io) che ha saltato e continua a saltare il pensiero medievale per correre a Campanella Bruno e Ficino dopo Plotino – il problema vero della mente e del suo luogo si pone con Renato Delle Carte che ci ha legato con la sua *res extensa* e *res cogitans* ad un dualismo sostanzialistico dal quale faticiamo ancora oggi a liberarci. Senza parlare poi di quella benedetta pineale che l'anima digiterebbe come un joystick della playstation, spostando qui e là corpo e interiora, cibernauta *ante litteram*, foriera di peggiori e più recenti pasticci tra hardware e software della mente. Cartesio, infatti, è stato diabolico – peggio anfibolico – con il

suo dubbio cogitante: da un canto, sottraendo la vita del vivente a ineffabili principi vitali e sottomettendolo alle leggi matematiche della meccanica ha posto le condizioni definitive di conoscibilità. Da allora è stato lecito studiare ossa, cartilagini e nervi come putrelle, ganasce e tubazioni idrauliche; dall'altro canto, purtroppo, il fantasma si è sganciato dalla macchina e tutta la storia della filosofia della mente da quel punto in poi narra il tentativo di ricucire le due res.

Quanto al macchinismo del vivente, le strade per conoscere una macchina restavano fondamentalmente due: smontarla, come voleva Nicola Stenone, «poiché il cervello è una macchina non ci rimane che smontare pezzo per pezzo i suoi ingranaggi»; o provare a costruirne una uguale mimando il creatore. Sono i due programmi di ricerca che – da Descartes in poi – hanno segnato la strada della ricerca della mente.

La prima, che è quella che seguiremo per un tratto alla ricerca del luogo della mente, è quella dell'anatomia (oggi pomposamente “neuro-anatomia”, come tante neuro-manie contemporanee), la seconda quella dell'Intelligenza Artificiale principiata da Leibniz, Babbage & C. e proseguita con gli utopici sogni di McCarthy, Simon, Newell, Minsky, ci cui qui tacciamo.

Per gli anatomisti del Seicento, si trattava di cercare il *sensorium commune*, appunto il luogo verso cui confluivano le sensazioni e da cui partivano i movimenti. Il più importante fu Thomas Willis che nel 1664 scriveva un apprezzato trattato, il *De cerebri anatome* e individuava il luogo in questione nel nucleo striato, proprio al centro dell'encefalo. Il secolo successivo Giovanni Maria Lancisi (1712) e François La Peyronie (1741) optavano invece per il corpo calloso, la struttura che connette l'emisfero di destra con quello di sinistra. Nel frattempo, gli anatomisti si dividevano in due partiti.

Da una parte coloro che negavano (ad esempio Albrecht von Haller, 1708-1777), che fosse possibile localizzare nel cervello parti della mente: per costoro la mente era un tutt'uno come il cervello

un insieme non divisibile. Per comodità li chiameremo come saranno chiamati qualche secolo dopo, *olisti*.

Dall'altra c'erano quelli invece che pensavano (Georg Prochaska, 1749-1820) che alle diverse facoltà dello spirito corrispondessero diverse parti del cervello (e del cervelletto), i *localizzazionisti*.

Agli inizi dell'Ottocento i due partiti ebbero due grandissimi leader.

Franz Joseph Gall (1758-1828), anatomista tedesco, il quale, partendo dall'osservazione che tutti i suoi compagni di scuola versati in matematica presentavano una parte del cranio particolarmente sviluppata, formulò una teoria destinata a grandissimo successo: «facoltà mentale eccellente rimanda a zona dell'encefalo ipertrofica che provoca a sua volta bozza cranica». Nasceva così la frenologia, di cui oggi rimangono accaniti vani cultori oltre ai relitti linguistici di cui non sempre si conosce l'origine come, appunto, «il bernoccolo della matematica». Ma la frenologia, pervicacemente stupida nei suoi eccessi craniometrici, conteneva il nucleo forte del localizzazionismo: che fosse cioè possibile trovare la sede – nel cranio e nel cervello – di questa o quell'altra parte della mente.

L'avversario più temibile di Gall fu il fisiologo francese Pierre Flourens (1749-1867) che, grazie ad una nutrita serie di esperimenti (sbagliati o quasi) sui piccioni, arrivò a conclusioni opposte: non ci sono sedi diverse per le diverse facoltà nel cervello; uno il pianista che suona la tastiera del midollo, uno l'organo che lo contiene.

Sarebbe lungo, e forse tedioso in questa sede, fornire l'elenco della lunga teoria di scienziati che si sono schierati dall'una e dall'altra parte nel corso dei due secoli successivi. Ma alcune pietre miliari vanno segnalate, per condurre il lettore a districarsi in una rete di strade a volte contraddittorie, intricate, spesso ritornanti su sé stesse.

Nel 1861 in Francia l'antropologo Pierre Broca segnava un doppio goal per i localizzazionisti: individuava la sede del linguaggio articolato in un punto ben preciso della corteccia frontale. E poiché questa sede era localizzata solo a sinistra, sanciva anche la differen-

za qualitativa tra i due emisferi, che fino ad allora si credeva fossero semplicemente doppi e uguali come reni, polmoni, testicoli.

In Gran Bretagna il neurologo David Ferrier (1876 *The Functions of the Brain*) si ingegnava a disegnare mappe su mappe della corteccia cerebrale, indicando la sede ora di questa ora di quella funzione. Certo, sembrava il compimento del programma di Gall, ma solo in superficie. Infatti laddove Gall cercava le facoltà dell'anima (la tenerezza verso i figli, l'aspettativa ottimistica), Ferrier cartografava le funzioni senso-motorie (il movimento del pollice, il dolore dell'alluce). Sembrava comunque che i localizzazionisti avessero vinto.

Macché: una lunga schiera di olisti – Brown-Séquard (1817-1894), Charles S. Sherrington (1857-1952), Karl Lashley (1890-1958), Kurt Goldstein (1878-1965), solo per citare i più importanti – ha continuato a sostenere che localizzare qui o là nel cervello (in particolare sulla corteccia cerebrale) un pezzo della mente fosse un'impresa disperata. L'argomento fondamentale di questi irriducibili era l'esistenza di una rete di connessioni che collegava in maniera intricatissima le aree cerebrali, impedendo – a loro modo di vedere – di individuare in maniera definitiva una univoca sede per ciascuna funzione/facoltà. E questa disputa continua ancor oggi, anche se i medici si comportano come se fosse vera la tesi localizzazionista mentre neuroscienziati, psicobiologi, etc., sono in proposito più cauti.

A complicare le cose è poi venuto il *neuroimaging*. Si tratta di moderne, fantastiche tecniche che consentono di guardare dentro il cranio, senza aprirlo. E non si limitano a “vedere l'anatomia del vivente”, infatti gettano uno sguardo anche sulla fisiologia cerebrale. Non è questa la sede di spiegare come funzionano le varie fRMN (Risonanza Magnetica Nucleare funzionale) o PET (Tomografia ad Emissione di Positroni); sta di fatto che consentono di evidenziare quali aree del cervello – in un dato momento – stanno “lavorando” più di altre. Tuttavia, mentre queste indagini sono utilissime in patologia,

quando vengono utilizzate per la spiegazione neurocognitiva sono – a dir poco – ingenuie. Infatti sono lente, imprecise, senza significato epistemico fine e presumono che i processi mentali siano modulari e seriali. Per fare un’esempio grossolano, vedere accendersi alla PET una certa area mentre si chiede al soggetto di moltiplicare undici per sedici non è detto che individui solo l’area deputata alle moltiplicazioni; magari il soggetto sta anche pensando: “Che noia questi test, non vedo l’ora di finire e tornare a guardare in tv *Amici*”, oppure: “Simpatica la dottoressa!”, o tutte e tre le cose contemporaneamente.

Tuttavia sono utili per consentire all’ingenuo giornalista di turno starnazzare l’ultimo titolo gridato: “Trovata la sede dell’aggressività!”. Come se veramente l’aggressività potesse abitare in un grumo di cellule...

### *Neurofilosofia e filosofia delle neuroscienze*

Non si tratta di sinonimi, anzi.

Con *neurofilosofia* si suole designare un programma di ricerca ben preciso, mirante a “naturalizzare” alcuni domini tradizionalmente oggetto di studio della filosofia. Come ormai le leggi del moto, la cosmologia planetaria, la gnoseologia classica sono passate rispettivamente nel campo naturalistico della Fisica, dell’Astronomia, della Psicologia sperimentale, così questo programma di ricerca vuole ricondurre temi classicamente filosofici (che cosa sono i *qualia*, le emozioni, la coscienza) nell’ambito della spiegazione neurofisiologica. In altre parole, una scienza unificata di cervello e mente, dove il dolore e l’amore, il colore, la memoria, la vergogna e la speranza si possano spiegare in termini neuro-umoralis o, comunque, con un approccio tipicamente scientifico. Campioni di questo progetto sono, ad esempio i coniugi Paul (1942-) e Patricia Churchland (1943-) che promettono di superare la classica distinzione di Hempel tra lo scientifico/descrittivo (che cosa posso sapere) versus il filosofico/normativo (che cosa debbo fare/posso sperare), riducendo tutto



ad una poltiglia di molecole, micromacchine neurorecettoriali. Per costoro è evidente che non si pone nemmeno la questione della mente: essa coincide con il sistema nervoso.

Ebbene, a mio parere, questo programma di ricerca è senza speranza. Purtroppo sarebbe lungo sostenere compiutamente questo diniego. Karl Jaspers così si esprime su questa questione:

Nell'atto del conoscere possediamo ogni essere solo nella scissione soggetto-oggetto, cioè lo conosciamo solo come oggetto per la nostra coscienza non come essere-in-sé [...] i modi dell'omnicomprensivo non si possono conoscere ma solo illuminare [...] rendere l'omnicomprensivo oggetto e trattarlo come qualcosa di conoscibile è un errore radicale del nostro pensiero<sup>17</sup>.

L'errore secondo Jaspers consiste cioè nella pretesa di considerare noi stessi contemporaneamente come Soggetti e Oggetti, mentre l'Oggetto in quanto tale lo è solo per la nostra coscienza (coscienza di).

La filosofia delle neuroscienze, invece, non è niente altro che l'epistemologia delle neuroscienze, lo sforzo cioè di definire il più possibile univocamente quale è l'oggetto e quali i metodi di questa specialità, in quanto scientifica. In quanto tale, ci può aiutare a chiarire il perché dell'inermità della neurofilosofia.

Una spiegazione causale che riduca a modelli macchinistici le operazioni dei sistemi neurali/mentali incontra, infatti, una serie di aporie:

Il cosiddetto problema di Humpty Dumpty (secondo la definizione del giornalista scientifico John Horgan): facile è l'analisi dei meccanismi psiconeurali, il loro frazionamento in elementi semplici (lo smontare la macchina di Stenone). Difficilissima è la sintesi, a partire da questi elementi, di comportamenti psicologici complessi (rimontarla)

Si pre-suppone che il sistema in studio sia composto di parti isolabili alle quali abbiamo un sufficiente accesso epistemico

Si dimentica che al livello delle prestazioni la spiegazione rimane appannaggio della psicologia che non è affatto biologizzata. Ad esempio, in psicologia sappiamo che cosa intendiamo con “attenzione”. Siamo sicuri che la conoscenza di un’area cerebrale che si attiva con una certa frequenza di scarica, ci possa spiegare l’“attenzione”, o stiamo confondendo una cartografia ed una oscillografia con una “spiegazione”? Come disse Socrate:

...affermare che siccome le ossa sono come sospese e oscillanti nelle proprie giunture, e i nervi, allentandosi e tendendosi, fanno sì che io sia in grado di piegare in qualche modo le gambe, questa sarebbe appunto la causa per cui ho potuto piegarmi e sedermi qui... senza curarsi affatto di dir quelle che sono le cause vere e proprie: e cioè che, siccome agli Ateniesi parve bene votarmi contro, per questo anche a me è parso bene restare seduto qui e ho ritenuto mio dovere non andarmene via.

Un certo pessimismo riguardo al fatto che si possa spiegare la mente con l’approccio tipicamente riduzionista delle scienze dure è testimoniato dal fallimento (passato spesso sotto silenzio) delle varie campagne lanciate con questo scopo e con grandi proclami da Enti e Istituzioni prestigiose.

Ad esempio, stiamo attualmente vivendo The Decade of the Mind, uno sforzo internazionale volto a incrementare le ricerche sulla mente... che segue un altrettanto internazionale progetto Decade of the Brain, lanciato da George Bush negli anni 1990-2000 e condotto dalla Library of Congress e dal National Institute of Mental Health. Che si tratti di cervello o di mente, finora queste decennali di studi hanno fundamentalmente prodotto una montagna di parole. D’altra parte questo modesto risultato era stato predetto da Torsten Wiesel (neurologo svedese premiato insieme a David Hubel con il Nobel per i suoi studi sulla corteccia cerebrale) che aveva affermato essere insensato sperare di ottenere risultati significativi in un lasso di tempo così breve. Lo scienziato faceva rilevare come conosciamo pochissimo sul funzionamento di un organismo semplice come un

vermino lungo meno di un millimetro – il *Caenorhabditis Elegans* – figurarsi un oggetto complesso come il cervello umano.

Queste, ed altre, difficoltà hanno condotto alcuni filosofi della mente (i cosiddetti “misteriani” a dichiarare l’insolubilità del problema: “non sapremo mai come è fatta la mente, né dove abita con precisione, perché la nostra mente non è attrezzata per risolvere questo problema, non può capire se stessa, ed è destinata a restare un mistero”. C’è chi ha chiamato in causa l’indecidibilità di Gödel o il paradosso del mentitore per spiegare questa posizione disperata: l’insieme che contiene tutti gli insiemi contiene anche sé stesso?

Altri, più ottimisti, rimandano la soluzione del problema ad un futuro più o meno prossimo, quando i progressi delle neuroscienze, o una nuova rivoluzione scientifica che scardini gli attuali paradigmi della scienza, ci metteranno in condizione di avere gli strumenti concettuali per risolvere il problema della mente.

Sta di fatto che – mentre i neuroscienziati studiano – la nostra mente non sta ferma: i nostri nonni affidavano un pezzo della loro memoria (non è mente anche la memoria?) ad un fazzoletto annodato, i nostri padri lo facevano grazie ad agende e rubriche, noi andiamo in paranoia se usciamo senza il nostro smartphone e collochiamo gran parte dei dati che non trovano più spazio nelle nostre circonvoluzioni cerebrali in memorie magnetiche o in dropbox sul cloud. I nostri sentimenti (how feel you today?) stanno su facebook e le nostre più o meno folgoranti intuizioni si spostano cinguettando sul web.

Alcuni filosofi del secolo scorso lo avevano intuito. Maurice Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre avevano avvertito che noi – le nostre menti, le nostre personalità – in quanto con-crescono con l’ambiente geografico, sociale, culturale, non stanno solo nel cervello.

Anzi, stanno, soprattutto FUORI.

Siamo ormai una umanità la cui mente si sta espandendo.

Forte il rischio, allora, di essere definitivamente fuori di testa.



# La fragile tenuta dell'identità

*Filippo Tarantino*

*La coscienza...o si scolora o si eclissa del tutto,  
o si dimezza o si sminuzza in mille parti...  
Dove sta dunque questa indipendenza,  
questa sostanzialità della coscienza?<sup>28</sup>*

## *1. Coscienza e consapevolezza*

*L'inconscio e la coscienza* è il titolo di uno dei saggi del 1885 di Giuseppe Tarantino. Ne parliamo perché in quel saggio vi sono gli elementi essenziali di una ricerca che – ripresa, ampliata e approfondita nel *Saggio sulla Volontà* del 1897 – troverà interessanti sviluppi nella psicanalisi nei primi decenni del Novecento<sup>19</sup> e nelle neuroscienze ai nostri giorni.

Il problema – qualcuno dirà il mistero – riguarda il modo in cui un fenomeno considerato non fisico qual è la mente possa esercitare la sua influenza sul sistema nervoso, che è una realtà molto fisica e che ci spinge all'azione<sup>20</sup>... E non si deve avere timore di parlare di mistero<sup>21</sup>, purché questo non comporti rinuncia alla ricerca tesa a chiarire quello che ancora è oscuro.

La coscienza è paragonabile ad un iceberg: la parte consapevole, quella emersa, è assolutamente minoritaria rispetto a quella sommersa e non è nemmeno garantita una volta per sempre, giacché è possibile che si passi dalla perfetta levigatezza a sconcertanti turbolenze e nebbie<sup>22</sup>.

Perdere “il ben dell'intelletto” (Dante, *Inf.*, III, 18) non è soltan-

to conseguenza di un disordine morale, come Dante afferma<sup>23</sup>, ma un rischio a cui si è esposti comunque: basta un ictus, uno choc e in un attimo si sprofonda nel buio. Per non dire di processi degenerativi dei neuroni, come nell'Alzheimer... Riprendere coscienza, tornare nel mondo delle relazioni interpersonali e sentirsi soggetti conoscenti è una gioia grandissima, oltre che, talvolta, un percorso lento e faticoso: lo sperimentiamo quando esce dal coma una persona cara...

## 2. *Filosofia della mente e psicologia cognitiva*

Giuseppe Tarantino affronta nel saggio *L'inconscio e la coscienza* i problemi di filosofia della mente e di psicologia cognitiva, scostandosi dai percorsi canonici della filosofia: egli si propone di capire quali sono i correlati neurofisiologici dell'attività intellettuale e per questo interroga esperti di neurologia e di patologie neuronali, studiosi di fenomeni di caduta di coscienza e di doppia coscienza<sup>24</sup>. È un percorso nuovo<sup>25</sup>, ignorato o osteggiato nella cultura del tempo e fino alla prima metà del Novecento, anche a causa dell'imperante neoidealismo di Gentile e Croce.

Una domanda dà origine alla ricerca di Tarantino e, oggi, nostra: come è possibile dire «quell'io che ieri fui lieto oggi son triste?» (*Saggi filosofici*, p. 299). Tarantino sta interrogandosi sulla natura della coscienza, sulla persistenza dell'identità e sulla possibilità o meno di attribuire carattere di sostanza all'io<sup>26</sup>. Sembra che l'identità personale possa essere assicurata soltanto se si riconosce che l'io è una sostanza, nel senso aristotelico e tomistico, ma Tarantino fuga subito ogni dubbio affermando che ad assicurare la persistenza dell'identità dell'io ieri lieto oggi triste «basta la continuità del processo nervoso, bastano l'unità e l'identità del processo fisiologico» (ivi, p. 299). La coscienza, spiega Tarantino, non è nulla di originario, di sostanziale, ma una forza che si va lentamente formando<sup>27</sup>.

L'unità e l'identità del centro unificatore delle elaborazioni men-

tali hanno la loro base nell'unità e nell'identità del processo fisiologico. Venendo meno questa, va in rovina anche l'edificio psicologico. La coscienza si scolora o si eclissa o si sminuzza in mille parti... Dove sta dunque questa indipendenza, questa sostanzialità della coscienza? Essa, considerata come attività in atto, è qualche cosa di secondario e di derivato, presuppone l'esistenza di certe determinate condizioni psichiche e fisiche, mancando una delle quali il conscio immantinenti ridiventa inconscio<sup>28</sup>.

### *2.1 Relazioni interpersonali e costruzione dell'identità*

Le osservazioni di carattere medico e neuropatologico sui fenomeni di disorganizzazione e frantumazione della coscienza e perdita di identità ci dicono che la conquista della propria identità personale e della consapevolezza non è garantita per sempre. Di fronte all'esperienza o all'osservazione della perdita si avverte l'inconsistenza, la debole padronanza della propria struttura di coscienza-personalità. La capacità di pensare e ricordare appare allora come un dono misterioso elargito potenzialmente ad ognuno<sup>29</sup>.

Mi opacizzo e sprofondo. Il tempo assegnatomi è scaduto. L'identità è frantumata... Prima bastava un forte io appercipiente a tessere la struttura dell'identità personale. Ora è sempre più determinante un tu... «Tu mi componi / schegge dell'anima/ esplose da desiderio/ passione rabbia delusione...».

La restituzione a se stessi, il recupero della propria identità – nei casi in cui si verifica – avviene grazie all'intervento dell'altro, che funge da sostegno, offre una *therapèia* (aiuto, servizio, progetto di cura)<sup>30</sup>. L'altro mi costruisce e modella, così come può lasciarmi perire...

*Esempio 1* - Ripresasi da un lungo periodo di malattia destrutturante, la signora C. è andata al negozio di abbigliamento, dove la commessa che l'ha servita altre volte *non l'ha riconosciuta*. La signora C. sta vivendo, sia pure in modo transitorio, un problema di accet-

tazione di sé, ricostruzione della propria immagine, ricollocazione di sé nel suo proprio contesto relazionale

*Esempio 2* - Catapultato in un contesto di vita assai diverso da quello abituale il signor B annota che gli sembra di vivere in un ambiente ovattato, dove non arriva nemmeno l'eco del mondo nel quale finora è vissuto: amici, colleghi, valori, ambiente, agito. Una parentesi forzata, quasi un confino... Finché non gli ha telefonato un collega che gli ha ricordato (*ri-conosciuto, dato il riconoscimento di...*) i giorni del loro lavoro insieme ed altri gli hanno chiesto di tornare ad esercitare il ruolo di una volta...

Questi due esempi dimostrano che l'altro (famigliare, amico, collega, educatore...) è determinante nella conferma o nella negazione della mia identità<sup>31</sup>. *Esse est percipi*, afferma Berkeley: se nessuno si accorge di noi è come se non esistessimo; è il nostro sguardo accogliente che tiene in vita persone e cose... Occuparsi degli altri, prendersi cura, tenere i contatti, è un contributo alla loro esistenza... Il lavoro dell'educatore, in fondo, consiste nel riconoscere la personalità degli educandi e liberarne le potenzialità. «I più prossimi – afferma P. Ricoeur – sono coloro che approvano che io esista e dei quali io approvo l'esistenza nella reciprocità e nella parità della stima. E allora il riconoscimento che dall'uno procede diventa per l'altro riconoscimento, debito di gratitudine»<sup>32</sup>.

Nell'approccio a varie forme di disturbo mentale sono risultate efficaci, ai fini della cura e del recupero, le terapie basate sulla relazione interpersonale. Lo spazio della discussione pubblica è esso pure una componente essenziale dell'attrezzatura terapeutica. Tra le motivazioni dell'impegno comunicativo vi è il bisogno di riconoscersi allo specchio dell'esistenza altrui<sup>33</sup>.

La psicologia e la psicoterapia delle psicosi ha a che fare con un bisogno di specularità che sul versante dello spirito può essere considerato come uno sguardo profondo ed empatico verso il sofferente, mentre sul versante biologico è il risultato della asimmetria degli emisferi cerebrali: asimmetria è stata trovata perfino negli uccelli, ma in quelli che imparano il proprio canto ascoltando quello degli altri<sup>34</sup>.



## 2.2 *Uno sguardo fuori campo*

Sembra opportuno, prima di inoltrarci sul terreno di psicologia e psicoterapia, non trascurare un possibile versante politico del discorso: in un recente saggio, *Fondata sulla cultura*, Gustavo Zagrebelsky<sup>35</sup> cita Funes “el memorioso”, il personaggio di Borges che ricordava tutto ma non capiva niente: capace di ricordare ogni dettaglio, anche il più insignificante, Funes però non sa pensare, le idee generali gli sfuggono. Questa è la condizione in cui ci conduce il sapere iperspecializzato, suddiviso in competenze differenziate e sempre più piccole, e soprattutto sprovviste di una cornice comune.

E a questo ci porta anche una politica incapace di uno sguardo generale, che non sa contrastare la disgregazione sociale e, anzi, persegue l'interesse di ogni minima categoria e rinuncia a un quadro d'insieme.

Da qui la missione che investe tutti, a partire dagli intellettuali di professione: restituire alla politica la capacità di guardare l'insieme. E restituire alla cultura la sua funzione originaria, ossia fungere da collante di una società.

## 3. *Excursus di approfondimento sull'identità*<sup>36</sup>

Sul tema dell'identità si rende utile un approfondimento per problematizzare il discorso, almeno storicizzandone i dati.

### 3.1 *Percorsi verso il sé*

Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno in una suggestiva rilettura del canto XII dell'Odisea ricordano che «l'umanità ha dovuto sottoporsi ad un trattamento spaventoso perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sfor-

zo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è stata sempre congiunta alla decisione di conservarlo. L'ebbrezza narcotica, che fa espiare l'euforia in cui il Sé resta come sospeso con un sonno simile alla morte, è una delle antichissime istituzioni sociali che mediano tra l'autoconservazione e l'autoannientamento, un tentativo del Sé di sopravvivere a se stesso. L'angoscia di perdere il Sé, e di annullare, col Sé, il confine tra se stessi e il resto della vita, la paura della morte e della distruzione, è strettamente congiunta ad una promessa di felicità da cui la civiltà è stata minacciata in ogni istante...»<sup>37</sup>

### 3.2 J. Leed: la dialettica io-l'altro

Il Sé e il suo correlato soggettivo, l'Io, non sono un dato originario e immutabile, bensì un prodotto delle interazioni sociali: il fotogramma che li individua è l'instabile punto di equilibrio tra nuclei psicodinamici originari, tensioni verso modelli ideali e attribuzioni modellanti dell'altro. Le identità, ricorda Eric J. Leed<sup>38</sup> derivano da atti di identificazione. Non c'è un io senza l'altro e, in fondo, l'identità si crea con specchi e riflessi. Parlando dell'esperienza di J. Boswell, un famoso e intelligente viaggiatore del secondo Settecento, Leed ricorda che soltanto il riconoscimento degli altri, del pubblico, dava a questo signore, che vestiva abilmente i panni di vari personaggi altolocati, la sensazione del suo valore. La dipendenza di B. dalla percezione e dal riconoscimento degli altri, continua Leed, sembrerebbe patologica agli uomini di oggi, con la loro idea di un io continuo, interiore, autentico e invisibile (inconscio).

I moderni si stupiscono perché un attore non ha un'identità reale, manca cioè di quella coscienza dell'eguale e continuo che si presume caratterizzi la persona contemporanea. Il concetto settecentesco dell'io autentico – nota ancora Leed – nacque come un nuovo ruolo creato da attori di prim'ordine come J. J. Rousseau che comprendono bene il potere del riflesso dell'altro, del gioco di per-

cezioni e attribuzioni di identità grazie al quale si plasmano e si modificano le passioni umane e quindi la natura umana. Boswell prende coscienza della sua individualità nelle occasioni teatrali, quando interpreta un ruolo. Eppure nel prendere atto delle distanze mai completamente colmate tra il signor Boswell di Auchinlach e i personaggi da interpretare egli formula un proposito: debbo essere il signor Boswell di Auchinlach e nessun altro; debbo renderlo quanto più possibile perfetto. Il problema del vero io interiore, dell'identità autentica o naturale, dell'individualità si pone dunque nel contesto di un teatro, che funge da scenario di analisi. La conclusione – che è anche l'exergo del capitolo VIII che Leed dedica al tema dell'identità – è che nessuno ha di se stesso l'impressione che gli altri hanno di lui, in particolare quelli che lo conoscono poco<sup>39</sup>.

Tuttavia, paradossalmente, proprio l'esperienza di continue trasformazioni dell'identità attraverso l'adozione di maschere sociali postula una concezione dell'io come di qualcosa che sussiste al di sotto o all'interno del flusso delle apparenze. Bisogna inoltre tener conto che i sistemi e gli ordini sociali si basano su una fissità della persona e consacrano la concezione della continuità e immutabilità dell'io, che definiscono come onestà e carattere<sup>40</sup>. Del resto se non si tenesse ferma l'identità e la continuità dell'io, vacillerebbero anche le categorie morali di coerenza e costanza e lo stesso principio della responsabilità morale e giuridica per le azioni compiute<sup>41</sup>.

Un attore famoso, Vittorio Gassman, ripresi da una lunga depressione, analizza la sua esperienza confermando dal punto di vista del soggetto quanto finora detto dall'osservatore esperto. Egli spiega che questo male è dovuto al mestiere di attore: il teatro richiede estroversione, il contrario della sua natura estremamente timida. Il teatro «ha radici sacrali e terapeutiche e la catarsi è una malattia che può curare se stessa». Tuttavia il mestiere di attore, continua Gassman, comporta l'esperienza della dissociazione interiore, della schizofrenia, della perdita dell'io, «giacché egli si distacca continuamente da se stesso in parte per accogliere altri personaggi».

Gassman stesso e altri che lo hanno visto recitare anche brani

del suo repertorio abituale osservano che recitando egli suda e trema. Collegando questa esperienza fisica – che è anche del direttore di orchestra e di chiunque attinge alla propria anima le energie necessarie alla migliore esperienza artistica dell'interpretare ed esprimere – alla constatazione dell'“accogliere altri personaggi” viene da pensare all'esperienza, ben nota nel mondo classico, dell'*entusias*, dell'essere invasati da una divinità. È come prestare se stessi – il proprio guscio e la propria strumentazione esistenziale – al personaggio (un'idea, una passione, un dio...) che viene ad abitare in una persona e la possiede, la fa parlare in modo ispirato, divino, sublime, la tormenta e la fa tremare e sudare... e poi la lascia: guscio vuoto, otre sgonfio, senz'aria, senz'anima.

Ecco, quella constatazione della perdita dell'io, dell'accogliere altri personaggi per essere uno, nessuno, centomila... Forse è qui il punto di crisi su cui si potrebbe lavorare. Quando si è impegnati a dar voce e volto a tutti per farne vivere ideali e passioni, è proprio necessario non essere nessuno, non avere un'identità propria?

Riteniamo che la frantumazione della propria identità sia una patologia, un crack, non un evento ineluttabile. È possibile costruire la propria identità su basi forti e su ideali trainanti: sono le precondizioni per aprirsi agli altri e mettersi nei loro panni, senza avventurosi coinvolgimenti. Quale senso avrebbe altrimenti il processo di costruzione del proprio ego ideale, della propria identità? In ogni caso avvertiamo la complessità e la problematicità dell'argomento con cui si sono cimentati pensatori di vario orientamento tra cui, più recentemente e in modo nuovo, M. Foucault e J. Lacan<sup>42</sup>.

4. *Un faticoso lavoro di costruzione e ricostruzione:  
ricomporre il tessuto coscienziale*

*La volpe sa molte cose, ma il riccio ne sa una grande  
(Archiloco, Frammenti)<sup>43</sup>*

Volpe e riccio: due immagini icastiche.

Le volpi: inseguono, esprimono e creano cose diverse e contraddittorie, innamorandosi della caotica varietà del mondo e tendendo, come Protei, ad identificarsi con le sue molteplici forme, senza alcun disegno o principio centrale che le unifichi e che costringa a scegliere e dunque anche a rifiutare le seduzioni.

I ricci: hanno la vocazione e la capacità di ricondurre la multiforme diversità di particolari a una totalità, a una visione e un valore essenziale, che conferisce unità e significato ed esige scelta e quindi gerarchia tra i seducenti fenomeni del mondo e conseguenti rinunce.

Il bisogno è insistente, ritornante, universale: le schegge dell'anima, che percorrono le vie della volpe, sono dissocianti e laceranti. Soprattutto assordano e deprivano. Occorre un'idea forte unificatrice, un tu esperto intelligente o soltanto partecipe che componga in unità e recuperi i brandelli anche geniali di un'anima dissociata... Il dramma di ogni grande critico al pari di quello dell'attore è che egli – per essere tale e quindi capire le diversità degli uomini e le loro ragioni – che pure si contraddicono a vicenda – deve essere una volpe, mentre comprende che, per essere uno dei grandi poeti o personaggi che egli interpreta, bisognerebbe forse essere un riccio, ossia avere la grandezza e l'unilateralità di testimoniare a fondo una delle corde essenziali della vita, anziché conciliarle in un'armonia che dando spazio a tutte, non coglie l'abisso di nessuno...

Occorrono fattori di senso per evitare che il rumore tenga prigioniera fino ad ucciderla l'essenzialità dei progetti.

Senza la violenta invadenza di un'idea platonica nella giostra delle cose – afferma Isaiah Berlin – non è possibile capirne e forse

nemmeno trovarne un significato. L'idea, infatti, è non solo il luogo dell'astrazione, ma anche dell'identità, dell'unità.

Il contrario di depressione e ipotonia è senz'altro tensione<sup>44</sup>. . . E la tensione comporta non solo un giusto tono, ma anche in-tensione, ossia una forza interiore orientata, dotata di senso. In linguaggio fenomenologico si parla di intenzionalità della coscienza<sup>45</sup>.

Se la vita è orientata ad un fine, se vi sono motivazioni ad impegnarsi per il futuro, se si sfugge al risucchio del privato, ma si avverte l'urgenza dell'impegno comunitario, del prendersi cura degli altri, si è meno esposti a cadute malinconiche. Non è lecito rassegnarsi: l'uomo non ha natura, data una volta per tutte, bensì storia.

### *5. Identità collettive*

Il discorso sull'identità fin qui condotto ha un'estensione non accessoria all'identità collettiva, con la precisazione che quest'ultima ha a che fare non con neuroni e sinapsi, bensì con documenti, tradizioni, memorie: anche i popoli, come i singoli individui, hanno un'identità che si costruisce storicamente e che porta i segni dei processi storico-politici, spesso non spontanei né pacifici, anzi indotti talora con la violenza. Operano in tali complessi processi i meccanismi della memoria e dell'oblio in tutte le loro variabili, dalla nostalgia, al nativism, alla *damnatio memoriae* e alle varie forme di manipolazione della storia ad opera delle forze dominanti<sup>46</sup>.

Vi sono popoli che avvertono urgente il bisogno di ricostruire la propria identità, soprattutto dopo le lacerazioni di guerre o di dominazioni straniere. Il sociologo francese Edgard Morin ricorda a proposito che una nazione viene cementata da una memoria collettiva e da norme e regole comuni, attinge da un lungo passato esperienze, sconfitte, vittorie, glorie che, trasmesse da una generazione all'altra, vengono interiorizzate. Anche attraverso i frammenti della vita materiale si tenta di ricostruire un'archeologia della memoria che faccia riaffiorare le tracce di un passato che la guerra ha cancel-

lato. Importante risulta anche il ruolo della letteratura e dell'arte in generale: ne sono prova le note opere che costruiscono e celebrano l'epos nazionale e lo dimostra ex contrario il fatto che spesso la persecuzione delle dittature colpisce in varie forme gli intellettuali e non soltanto i politici. La fedeltà alla memoria non è un compito facile né per gli individui, né per i popoli. La memoria, personale o collettiva, non è un flusso naturale al quale basta non opporre resistenza. Va conquistata, ricostruita con un paziente lavoro di ricerca. E i risultati vanno esaminati criticamente, per non cadere in narcisismi e dogmatismi.

## 6. *Filosofia e sofferenza: Vincenzo Di Mattia, sfida all'Alzheimer*

Stavamo ripensando agli interrogativi da cui trae origine la ricerca fin qui condotta quando è stato pubblicato un libro che ci ha messo in diretto contatto con persone che soffrono per la perdita dell'identità e l'oscuramento dell'anima e che testimonia quanto sia essenziale la relazione terapeutica interpersonale: *Quando amore non mi riconoscerai*, un *memoir* meraviglioso e dolente di Vincenzo Di Mattia (Piemme, Milano 2014). Ne proponiamo una schematica lettura.

### 6.1. *L'impegno*

È il diario di un uomo pressato dal dolore per il progressivo perdersi di sua moglie Silvana nell'oscuro mistero della caduta di coscienza a causa dell'Alzheimer. Silvana è ormai un'ombra sfuggente che Vincenzo – come Orfeo per Euridice – tenta di riportare alla luce...

Ma se Orfeo subisce il diktat degli dei che non gli perdonano l'aver guardato a lei che tornava, Vincenzo non si arrende ai freddi responsi da protocollo dei neurologi e con l'intelligenza e l'ostinazione dei grandi *medicins philosophes* (Itard, Seguin, Binet, Freud, Jaspers...) cerca di dare un senso, che sappia di intelligenza e intenzio-

nalità, al sorriso di Silvana, alle sue braccia tese accoglienti quando va a trovarla a Santa Lucia ai Fontanili, ai frammenti di parole, alle incursioni nella logica e nella normalità sensata: ella infatti da un'angolazione raso terra – da *ground zero*, francescana, eccome! – intravede l'*altrove*, domanda *tu dove stai*, dice *vengo con te*, si percepisce *piccola piccola*, nota che Vincenzo ha *la camicia come il cielo* gli dice *avrei voluto dirti tante cose [...] ho capito tutto. Sono [...] mi sento piccola piccola [...]* E inoltre ella arrossisce, ha la capacità di arrossire (p. 207). Soprattutto si emoziona e piange per l'immensa bellezza del cielo nel tramonto rosso fuoco del 24 novembre 2011... Traccia scarabocchi...

## 6.2. Francesca: un progetto familiare

In questo impegno nell'interpretare segnali, sollecitare emozioni, tessere ipotesi di *ri-con-posizione* Vincenzo è affiancato da sua figlia Francesca. La ragazza, solo discretamente citata nel corso dell'intera narrazione, si rivela nel capitolo finale (*Un nuovo lessico familiare*) che scrive di suo pugno: ella sceglie liberamente di allontanarsi dalle attività professionali tra Parigi e Mosca per tornare a Roma e prendersi cura di sua madre, ma rielabora, proprio in un processo di reciproca rigenerazione con la mamma, i suoi desideri più autentici riguardo a se stessa, al lavoro e al rapporto di coppia. In un rapporto sensuoso – evoca quello tra Helen Keller e Annie Sullivan in *Anna dei Miracoli* – il suo corpo diventa per la madre il lessico, la parola: «laddove non arrivavano il pensiero e la lingua lei tendeva il braccio e la mano verso di me, disegnava un arabesco per l'aria e mi toccava i capelli, la gonna, le gambe, quasi fossi il vocabolario in cui scovare il termine adatto [...] non è una nascita dare la parola a chi non la conosce? È nutrire, è allattare. Ora sì che sono madre di mia madre» (pp. 269-270). Bella figura archetipica di pietà filiale che attualizza la vicenda della giovane Pero che di nascosto nutre con il suo seno il padre Cimone condannato a morire in carcere di fame e sete.



Francesca sa di proporre un esplicito modello etico, un *progetto familiare*. Infatti ella non soltanto trascrive al computer per suo padre le note di diario che si ampliano in narrazione, ma condivide ed è testimone della confessione di emozioni e sentimenti. La trascrizione consente la rivelazione e il riconoscimento reciproci: anche lei andava annotando da cinque anni immagini, gesti, segnali, frasi di sua madre. Ma aveva vissuto in solitudine il dramma del progressivo perdersi della madre e l'impegno a trattenerla alla soglia del buio.

Ora padre e figlia si comunicano emozioni, si specchiano l'uno nell'altra rispetto all'immagine della moglie-madre malata. La comune elaborazione in scrittura delle note di diario è diventato, dice Francesca, un «*terzo occhio* che ha cambiato noi stessi e il modo di percepire questa misteriosa esperienza. È il  *dono* inaspettato di questo libro che si è trasformato in un  *progetto familiare*... E potrebbe essere un dono per altre persone» che nella solitudine si scontrano con il male oscuro dell'Alzheimer.

C'è un amore che rivela e un amore che cela... Con Silvana questo incontro sul terreno della malattia non c'è stato. Vincenzo teneva per sé sospetti, paure, certezze dell'irreversibilità del male e dell'inesorabilità dei suoi stadi successivi. Silvana a sua volta, aveva deciso che Vincenzo non deve sapere. Per amore.

### 6.3. *Le domande, la ricerca*

La rassegnazione del medico è viltà, mediocrità. Lo scienziato deve porsi domande, non deve darsi pace, non può spegnere cinicamente in formulette dommatiche (*grave deficit cognitivo, non collaborante...*) le scintille di vita che danno scacco al buio dell'Alzheimer... È un torto grave che si fa soprattutto a Silvana, nipote e seguace di Ugo Spirito, il filosofo del problematicismo per il quale *pensare è dubitare*.

Vincenzo, invece, mosso da un affetto senza limiti, interroga e si interroga.

Tutto il *memoir* è denso di interrogativi: ponendo domande a

Silvana e su di lei, egli interroga se stesso, talora toccando il lirismo leopardiano del *Canto notturno di un pastore errante per l'Asia*. E con Leopardi Vincenzo Di Mattia ha un rapporto speciale, giacché a lui pare che nello *Zibaldone* il poeta abbia anticipato quei sentimenti che prova chi assiste un malato d'Alzheimer (pp. 124-125).

Non è soltanto lirico il domandare di Vincenzo. Egli domanda direttamente a Dio, con la fierezza di Giobbe colpito dal male senza sapere perché; rilegge Primo Levi vittima e testimone del male... Ma non abbandona il campo, non fugge nella disperazione e nel rifiuto, rimane nella fede del credente praticante e cerca nell'analisi filosofica (che porta alla riduzione ad «essere, essere e basta... essere per lei,... essere con lei», p. 178), nell'esegesi francescana, qualche significato a questa spogliazione assoluta di Silvana, alla sua rinuncia ad essere, alla totale autocancellazione: egli la ritiene una scelta etica di povertà volontaria come quella di Francesco d'Assisi (p. 179).

Indaga su di lei e si ritrova ad indagare su di sé, si pone dei perché e si sospetta responsabile. È instancabile nel prestare alla sua donna tutta l'assistenza diretta e indiretta, eppure sincero nel confessare la tentazione di pigrizia ed omissione.

Ma Silvana esulta, sorride e le s'illumina il volto quando vede Vincenzo: perché privarla di questa emozione?

#### 6.4. *La biografia di Silvana Spirito*

Vincenzo, come Orfeo, usa tutti i registri estetici, tutte le sensibilità maturate nell'intesa di coppia (*Il cielo in una stanza*, *Il bel Danubio blu*, il profumo *Mitsouko* – caparbiamente cercato e avventurosamente individuato – del primo incontro al caffè Ronzi & Singer di piazza Colonna...) per gettare salvagente che rapiscano al gorgo la sua amata, per recuperare frammenti di emozioni e finanche di logica (zio Ugo!)... In quegli esperimenti forti del domandare e domandarsi ricordando, egli costruisce scene a campi lunghi in cui si compone progressivamente la figura di Silvana e si tesse la sua

biografia dai giorni dei primi incontri al Pincio ai lavori di studiosa di storia medievale di levatura internazionale e di specialista filologa della figura di Francesco d'Assisi che Silvana si propone di liberare dalle incrostazioni di comodo sedimentatesi nel tempo.

Altri campi lunghi presentano le vacanze in montagna, l'amore per i profumi di erbe e fiori... Vincenzo Di Mattia, tuttavia, non si ferma alla struggente e coinvolgente ricostruzione poetica di grandi scenari vissuti: egli vive l'eroica sfida, l'ammirevole impegno di restituire, attraverso queste memorie, Silvana a se stessa: «Verrà giorno che io, miniaturizzato, scenderò in te, nel tuo inconscio desertificato dalla strage dei neuroni, e impianterò pensieri, concetti, sentimenti, emozioni, in modo che tu possa vivere come sei sempre vissuta [...] Ti darò tutto quello che ti è stato tolto, e sarà una resurrezione» (p. 259).

E c'è un effetto secondario di stupefacente affrancamento, giacché intanto si è passati dalle scene sconvolgenti di concentrazione sulle feci e sul rifiuto dell'igiene all'inquadramento della vicenda esistenziale e professionale di Silvana in una cornice di scelta francescana di povertà, riduzione al limite inferiore (p. 179): «...il massimo del minimo sono io». E l'uomo sconvolto e segnato nella pur forte tenuta affettiva si conferma marito innamorato cantore della donna che ammira stima ama.

### *6.5. Fuori testo: l'esperienza della burocrazia e i rapporti con RSA e personale*

Vincenzo Di Mattia esprime espliciti apprezzamento e gratitudine per l'accoglienza di Silvana a Villa Grazia prima e a Santa Lucia ai Fontanili poi. Tuttavia non manca una segnalazione autorevole di quanto sia gravoso il percorso burocratico per la sistemazione in RSA (Residenza Sanitaria Assistenziale). Non meno importanti sono alcuni passaggi in cui egli rileva assenza di animazione (perché il personale non lavora in alcuni giorni ed ore), frettolosità, freddezza routinaria, rozzezza culturale: la pettinatura con una riga anni

Venti, un distratto abbinamento gonna-pullover, una camicetta abbottonata di traverso... E, infine: nessuna sensibilità nell'attivare stimoli anche molto semplici come far ascoltare un po' di musica, far vedere qualche trasmissione televisiva...

Silvana scende all'inferno per un decreto misterioso del destino, ma a collocarla *infra, al di sotto, a de-gradarla*, situarla tra gli esseri *inferiori* sono anche persone e istituzioni: le RSA sono «laboratori per la manutenzione dei corpi, ...depositi di stoccaggio corporali su cui specula il capitale» (p. 249). Dovrebbero invece impegnarsi a «dare il massimo di vita nel minimo della vita».

I ringraziamenti espliciti al personale *per la premura e la sollecitudine con cui si prendono cura dei malati che sono loro affidati*, non elidono, anzi esaltano questi pochi delicati cenni. Che pesano più di un'invettiva veemente.

*Filippo Tarantino*

Giuseppe Tarantino:  
biografia e contesti storico culturali



## Capitolo I

### CENNI BIOGRAFICI

Giuseppe Tarantino nacque a Gravina (Bari) il 22 luglio 1857 da Filippo e Arcangela Maria Letizia Spagnuolo.

Seguì i primi studi nel locale Ginnasio e continuò gli studi superiori a Pisa, prima all'Università e poi alla Scuola Normale Superiore. Fu allievo prediletto di Francesco Fiorentino.

Laureatosi in Lettere e Filosofia presso l'Università di Pisa nel 1879, due anni dopo si spostò con il Fiorentino a Napoli, dove ascoltò anche la parola di Bertrando Spaventa e conseguì nel 1884 la libera docenza in Filosofia teoretica. Nel gennaio del 1885 pubblicò i *Saggi filosofici*, dedicandoli alla memoria del suo maestro, morto l'anno precedente e che egli commemorò sulla «Rassegna Pugliese»<sup>47</sup>.

Il suo nome cominciava a farsi noto per i saggi critici che andava pubblicando sin dal 1880 sul «Giornale Napoletano di Filosofia e Lettere»: già a quell'epoca egli era in rapporto epistolare con Herbert Spencer, Pasquale D'Ercole dell'Università di Torino e Luigi Barbera<sup>48</sup> dell'Università di Bologna, che apprezzarono il suo primo lavoro.

Questi lusinghieri giudizi dei critici gli ottennero l'ospitalità sulle pagine della «Rivista di Filosofia Scientifica» diretta da P. Morselli, sulla quale apparve nel 1886 uno studio storico su Giovanni Locke.

Per due anni insegnò al Liceo “Marciano”<sup>49</sup> e nel 1887 ottenne per concorso la cattedra di Filosofia nel Regio Liceo “Genovesi”<sup>50</sup>. Insegnava per sei ore settimanali al liceo e tre all'Università.

Per dieci anni, fino al 1897, data della pubblicazione del *Saggio sulla Volontà*, non pubblicò più nulla.

Certamente a tenerlo lontano dalla ricerca scientifica dovè contribuire non poco la scrupolosità con cui preparava le lezioni per il

Liceo e il fatto che spesso era ospite dei salotti della società nobile e colta di Napoli, ai cui inviti, sempre più conosciuto e stimato, gli riusciva ormai difficile sottrarsi.

Di questo periodo è anche una breve relazione sentimentale con una certa Bice di Firenze, non meglio identificata, la quale inutilmente insisté perché egli si recasse a vivere lì.

Ma il fatto determinante di questi anni è l'amore per una nobildonna gravinese, la cui famiglia egli frequentava nei periodi di vacanze a Gravina e che di tanto in tanto si recava a Napoli, centro di mondanità e di interessi culturali per la borghesia gravinese.

La loro relazione affettiva nacque nell'estate del 1891. Fu il grande amore che entrambi coltivarono con scrupolo e che tolse ad entrambi ogni pace. In uno stesso giorno il Tarantino scriveva anche dieci e più foglietti: appena sveglio, nelle pause tra gli impegni didattici, appena tornato a casa, prima di andare a dormire. Aveva trovato, a trentaquattro anni, un ideale di vita più fulgido di qualsiasi altro e vi si era dedicato con tutto se stesso. Chi leggesse qualcuna di quelle lettere rabbrivirebbe nel notare con quale tormento il Tarantino analizzò i sentimenti suoi e della sua promessa; come lo esalti la certezza di essere amato o lo roda il dubbio di non essere corrisposto. Ricorre in quelle lettere la confessione di sentirsi stordito: ma sempre con nuova lena egli riprende la penna e scrive.

Nell'estate del 1893 qualche nube dovè oscurare le promesse d'amore, sicché il Tarantino ritornò a pensare alla sua carriera universitaria e riuscì primo su diciassette concorrenti per la Cattedra di Filosofia Teoretica nell'Università di Palermo<sup>51</sup>.

La sua gioia alla notizia della vittoria fu enorme: egli era deciso a continuare la carriera scientifica e non escludeva la possibilità di dedicarsi alla politica.

Ma quel suo sentimento di trionfo, che lo risvegliava dal torpore intellettuale che durava ormai da sei anni, durò solo qualche giorno. Comunicò la notizia alla sua amata, la quale, anziché congratularsi con lui, lo rimproverò per averle taciuto del concorso e, prima vela-



tamente, poi con più chiarezza gli scrisse che preferiva rinunciare. Ella avrebbe preferito saperlo maestro elementare a Poggiorsini anziché professore universitario a Palermo.

Intanto egli aveva avuto la nomina ufficiale e aveva chiesto al Ministro una settimana di tempo per decidere. Si erano congratulati con lui D'Ercole, Barbera, Jaja e molti altri professori i quali ora, vedendolo propenso a rinunciare alla cattedra, gli davano del «matto». Il 23 ottobre 1893 così scriveva: «La stima che uomini dottissimi hanno di me, sveglia il mio amor proprio e mi fa sentire vergognoso se io dovessi venir meno alla loro fiducia».

Tuttavia sacrificò a quella donna le nuove prospettive per l'avvenire e continuò a scrivere lettere che lo consumarono ancora per tre anni.

Egli ora desiderava solo formarsi una famiglia e pensava di sposarsi verso il settembre del 1895. Ma nel settembre del 1894 morì, appena ventenne, il fratello di lei e quel fidanzamento segreto, o quasi, subì complicazioni: ormai si protraeva troppo per le lunghe ed esauriva entrambi. Sicché nell'aprile del 1896 il Tarantino si decise a chiedere di por fine al loro rapporto: amici, disse, avrebbero potuto essere, ma sposi mai. E nessuno dei due si sposò mai.

Questa storia d'amore evoca (*si parva licet...*!) quella tra Kierkegaard e Regine Olsen: si tratta di un amore troppo grande e troppo elaborato e pregnante di significati perché possa essere investito su una sola persona e per un tempo limitato. Quella delusione incise profondamente sul suo animo. Egli aveva la convinzione che nella vita l'uomo deve avere un ideale perché possa mantenere l'equilibrio e affrontare le difficoltà. Per questo non aveva esitato a rinunciare all'ideale scientifico quando più seducente e più luminoso gli era apparso l'ideale della famiglia. Ora si trovava con un pugno di cenere. Cadeva ora per lui anche quello che sulla donna aveva costruito: «Quel barlume di fede acceso in me dal tuo amore, che esistesse cioè un essere che si pigliasse cura degli uomini si è spenta», scriveva già il 24 novembre del 1894, quando il fidanzamento era entrato in grave crisi<sup>52</sup>.

Chiusa questa esperienza, Tarantino ritornò a scrivere dopo dieci anni di silenzio e nel 1897 pubblicò il *Saggio sulla Volontà*, che insieme al *Saggio sulle idee morali e politiche di Tommaso Hobbes*, pubblicato nel 1900, gli valse il successo nel concorso per la cattedra di Filosofia morale all'Università di Pisa. Questa volta accettò e si trasferì a Pisa.

Nel periodo pisano Tarantino è impegnatissimo, scrive molto, ma pubblica assai poco: *Il problema della Morale di fronte al Positivismo e alla Metafisica*, prolusione al corso di Morale (1901); *Il principio dell'Etica e la crisi morale contemporanea* (1904); la seconda edizione del saggio su Hobbes (1905); *Il concetto dello stato ed il principio di nazionalità* (1917); *La Politica e la Morale*, prolusione (1920); un contributo al dibattito sulla riforma universitaria in «*Rivista di filosofia*» (1921).

Questa riduzione dell'attività di scrittore assai chiaro e apprezzato appare strana. Né è sufficiente spiegazione la molteplicità degli impegni di docenza all'Università, alla Scuola di Pedagogia, oltre che nelle varie commissioni di concorsi e di esami.

Anzi è vero il contrario: lezioni, conferenze, relazioni furono sempre supportate da scritti accurati, che documentano l'intensità della ricerca e degli studi.

Dei numerosi manoscritti si può leggere l'elenco nella bibliografia in coda a questo lavoro. Essi sono spesso ben definiti e pronti per la pubblicazione. Oltre ai corsi completi di pedagogia e psicologia si tratta di scritti di politica, economia, etica cui Tarantino dà uno spessore storico e critico in un fitto dialogo con gli autori antichi, moderni e contemporanei.

Se il filosofo non pubblica più nulla forse lo si deve al clima culturale neoidealistico sempre più imperiosamente affermantesi e al quale Tarantino si sente sostanzialmente estraneo.

In particolare i rapporti con Giovanni Gentile<sup>53</sup>, epistolari e professionali già da lungo tempo, si fecero molto più diretti e frequenti dal 1914, anno in cui Gentile arrivò a Pisa per un incarico di Filosofia Teoretica che mantenne fino all'ottobre 1917, quando, col favore

di Luigi Credaro, fu chiamato a succedere a Giacomo Barzellotti sulla cattedra di Storia della filosofia a Roma<sup>54</sup>. Prese casa in via della Faggiola 8, di fronte all'abitazione di Tarantino; si servivano dallo stesso barbiere, Aristide Pisani Boncristiani; passeggiavano insieme sul lungarno mediceo e discutevano di politica. Più volte il filosofo siciliano – che, con cinque figli, non doveva forse navigare nell'oro – chiese a Tarantino un incarico di insegnamento alla Scuola di Pedagogia. Tarantino certamente lo aiutò e, su proposta del consiglio direttivo del corso, Gentile ottenne l'incarico di Psicologia per l'a.a. 1915-16<sup>55</sup>.

E arrivò il 1921: il fascismo cominciò la grande avanzata e premiò i suoi uomini. Il prof. Carlini, di recente passato dai licei all'Università, fece la scalata al rettorato. Gentile, divenuto ministro dell'Educazione, soppresse nel 1923 le scuole pedagogiche, compresa la Scuola pisana<sup>56</sup>: qualcuno, vicino al Tarantino, parlò di un dispetto personale<sup>57</sup>. E Luigi Credaro nel giorno del commiato per la chiusura della scuola di Roma non invitò Gentile, il *Collega sommo che aveva avuto l'umiltà di supplirlo* nel periodo in cui egli aveva avuto impegni istituzionali a Trento.

Miserie della filosofia!? In realtà vi furono ragioni di politica scolastica oltre che motivazioni ideologiche in questo provvedimento che, nel contesto del più ampio riordino degli studi, negò agli insegnanti la formazione universitaria pedagogico-didattica. Il ruolo e la funzione delle scuole pedagogiche risentirono del dibattito complessivo sulla riforma dell'ordinamento universitario e, in particolare, sulla centralità, nell'Università, della formazione scientifica rispetto a quella professionale. Già Croce aveva fatto pesare a riguardo, sin dal 1920, la sua autorevolezza di filosofo e di ministro.

I sostenitori delle discipline pedagogiche, del modello formativo professionalizzante, dell'importanza della psicologia nell'ambito del processo educativo, vissero un crescente isolamento.

Nel 1916-17 presso la facoltà di giurisprudenza a Pisa insegnava diritto costituzionale Santi Romano e filosofia del diritto

G. Gentile. Questi pubblica nel 1916, in dispense per i suoi studenti, I fondamenti della filosofia del diritto e Romano nel 1917 L'ordinamento giuridico: due libri scritti in epoca prefascista ma che contribuirono a rendere indolore il trapasso dal liberalismo al fascismo, giacché da prospettive e con argomentazioni diverse entrambi sostengono la necessità del corporativismo, la fine dello stato liberale<sup>58</sup>.

Il 15 gennaio 1920 fu pubblicato sull'*Educazione Nazionale* di G. Lombardo Radice l'Appello per un Fascio di educazione nazionale, cui fece seguito un *Programma* firmato da personalità di diversa provenienza come lo stesso Gentile, B. Varisco, G. Modugno, A. Anile, R. Murri, G. Vitali, G. Vidari, G. Volpe, E. Codignola, P. Gobetti, G. L. Radice.

Anche sul terreno specifico della pedagogia si deve ribadire la netta divaricazione tra le opinioni di Tarantino e quelle di Croce, Gentile, Lombardo Radice, Codignola. Nella pedagogia idealistica, mentre si usa un linguaggio liberale (creatività, spiritualità, libertà, autotctisi, autocoscienza, attività, ecc.) si privilegia nei fatti autoritarismo, gerarchia, fiscalismo, statalismo, selezione, demagogia<sup>59</sup>.

Tarantino rimase estraneo al nuovo clima, non si integrò nel sistema politico-culturale-editoriale emergente. Giovanni Gentile non trova in lui «le grosse questioni di gnoseologia e di Metafisica»<sup>60</sup>. Si tratta di un giudizio che potrebbe equivalere ad un ordine di tacere: molti altri tacquero come il Tarantino. Nessuno spazio avrebbe potuto esservi più per lui che anche nell'ultima opera pubblicata, *La politica e la morale*, del 1920<sup>61</sup>, aveva ribadito quanto aveva costantemente insegnato e che era un severo monito: lo Stato, aveva detto tra l'altro, non ha la capacità di porsi come principio direttivo della condotta umana. Su questa tesi, che coerentemente si ritrova anche nel contesto delle sue teorie pedagogiche, aveva esposto precise motivazioni, evidenziando la dignità dell'uomo in quanto persona e concludendo che soltanto la ragione può essere regolatrice della condotta giacché induce gli uomini a comportarsi secondo i principi della giustizia e dell'amore. Aveva altresì dimostrato, in quell'ope-

ra, l'irrazionalità del nazionalismo e dell'imperialismo, sostenendo la necessità di un pluralismo di stati.

La Morale e la Politica dunque si fondano sulla dignità dell'uomo in quanto persona e sulla sua razionalità<sup>62</sup>: unici riferimenti dopo le devastazioni materiali e spirituali della Grande Guerra e nel contesto di travolgimenti e di rielaborazioni radicali di orientamenti ideologici e culturali, nonché di assetti famigliari, sociali, economici, politici nazionali ed internazionali.

La crisi istituzionale del 1922-1925 sgretolò anche la compattezza politica del gruppo che intorno a Gentile e a Croce si era impegnato nella riforma della scuola, mettendo a nudo le numerose contraddizioni di una commistione eccessiva tra filosofia e politica. Le rotture e i distacchi rinvenibili nelle biografie di Guido De Ruggiero, Adolfo Omodeo, Luigi Russo, Giuseppe Lombardo Radice, Ernesto Codignola, Gioacchino Volpe documentano, lungo il Ventennio, una crisi di crescita e di maturazione etica e culturale<sup>63</sup>.

Anche se non poté pubblicare, tuttavia, Tarantino scrisse molto e lavorò con impegno e passione.

Per due volte, mentre era a Pisa, la facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Napoli lo invitò ad insegnarvi e nel 1915 autorevoli colleghi dell'Università di Roma lo sollecitarono a passare nella capitale, ma egli non volle mai allontanarsi dall'ateneo pisano, dove fu preside della facoltà e insegnò fino al 1932, data del suo collocamento a riposo. I suoi ex alunni (tra questi c'erano Enrico De Nicola e il Marchese Dentice D'Accadia, prefetto di Pisa) fecero coniare per lui una medaglia d'oro in cui lo salutavano "Maestro di Scienza e di Vita". Perché in lui la scienza non fu mai staccata dalla vita: e come ne Il Principio dell'Etica e la crisi morale contemporanea sapeva assicurare che la situazione critica dei suoi tempi era un sintomo della vitalità di essi, così sapeva invitare alla calma i giovani universitari dimostranti.

Rimase a Pisa ancora cinque anni e poi tornò a Gravina, dove visse con la famiglia di un nipote suo omonimo che aveva studiato con lui a Pisa. In quella casa si recavano a fargli visita per chiedere consigli e rendere omaggio parenti, amici, estimatori.

Nel 1947 donò alla Biblioteca della Fondazione “Ettore Pomarici Santomasì” di Gravina una parte della sua ricca collezione di libri: 770 opere in 1300 volumi. Circa il 15 per cento tratta di Letteratura e Storia, il resto riguarda Filosofia e Pedagogia. Sono presenti testi in lingua francese, inglese e tedesca. Della donazione fa parte una raccolta di riviste di scienze e di filosofia tra cui la *Critica* di Croce completa nelle sue 41 annate. È particolarmente significativa questa scelta di donare ad una istituzione pubblica un patrimonio messo insieme con sapienza e sacrificio nell’arco di un’intera esistenza.

Morì all’età di 93 anni il 25 gennaio 1950. Ai solenni funerali parteciparono in gran numero di autorità, rappresentanti di varie istituzioni culturali, persone di ogni ceto a testimonianza della stima e dell’affetto per un maestro che aveva dato lustro alla città e all’Italia.

## Capitolo II

### GIUSEPPE TARANTINO E LA FILOSOFIA DEL SUO TEMPO ALL'INCROCIO TRA LA TRADIZIONE FILOSOFICA CLASSICA E LE NUOVE CULTURE ANGLOSASSONI

#### *1. I maestri e i riferimenti culturali*

Assai importante è la lezione di Francesco Fiorentino (1834-1884), che condivise l'interpretazione e la riforma che dell'hegelismo fece Spaventa e iniziò il neokantismo in Italia.

Non meno certo ed esplicito è l'influsso di Spencer.

Costante il richiamo a Paulsen (Berlino, 1846-1908): studioso di Spinoza e di Kant, sostenitore di una specie di spiritualismo monistico, ma anche positivista, elaborò la dottrina del volontarismo. Secondo Paulsen la realtà fisica è fenomeno di una psichicità unitaria, la cui essenza è volere. La filosofia di Paulsen è uno spiritualismo venato di naturalismo.

Altrettanto sistematico è il richiamo a Jodl (Monaco 1849-Vienna 1914), fautore del monismo materialistico, seguace di Feuerbach, sostenitore della separazione tra etica e religione.

Gli approfondimenti dell'opera inedita documenteranno i rapporti con Roberto Ardigò e con Bernardino Varisco: il prof. Wilhelm Buettemeyer dell'Università di Oldenburg, approfondendo le carte dei due filosofi, vi ha trovato tracce della loro corrispondenza epistolare con Tarantino<sup>64</sup>. Nell'elenco e nella parziale descrizione degli inediti<sup>65</sup>, è possibile leggere la bibliografia, che arricchisce quella deducibile dagli scritti editi e quelle riportate nei nostri lavori sul pensiero filosofico di Tarantino.

In una prima individuazione dei rapporti di Tarantino con i suoi contemporanei, intendiamo soffermarci su Dewey e James, nonché su Croce e Gentile per una lettura perspicua del pensiero etico-politico, come emerge dagli scritti editi.

Osserviamo subito che William James sembra un referente comune per Dewey e per Tarantino: entrambi derivano da lui l'idea del legame di interdipendenza del pensiero e dell'azione e perciò del ruolo fondamentale della volontà e degli impulsi che determinano la condotta e quindi condizionano la ricerca della verità.

Quanto a Dewey, notiamo che il filosofo americano – contemporaneo in senso stretto di Tarantino ed anch'egli vissuto 93 anni, dal 1859 al 1952 – e Tarantino sono entrambi passati attraverso la lezione hegeliana e la lettura evoluzionistica della realtà e sono entrambi convinti della necessità che la scuola educi alla libertà e alla democrazia, conservando stretti rapporti con la società alla quale prepara.

## 2. *William James*

James pubblicò nel 1907 *Pragmatism*, opera in cui raccolse una serie di conferenze tenute al Lowell Institute di Boston su un recente filone di pensiero: si trattava di un'esposizione chiara e semplice di un metodo e di una concezione della verità «frintesa in modo tanto abominevole e attaccata con tanta ferocia dai razionalisti». Contribuiva a creare confusione la proliferazione dei tanti pragmatismi agli inizi del secolo<sup>66</sup>.

In quell'opera James, distinguendo tra *tender minded* e *tough minded*, fa notare che la storia della filosofia risente dei temperamenti umani dei filosofi. Egli stesso ne è testimone, giacché grazie alla sua volontà di credere era riuscito a superare uno stato depressivo che lo aveva colto alla fine degli anni sessanta, quando, studiando medicina ad Harvard, aveva mutuato dagli ambienti medici e scientifici dell'Università una visione che negava il free will e spiegava i desideri e il volere degli uomini come prodotto di fattori materiali che sfuggono al nostro controllo. Di qui il senso di incapacità di agire e di impotenza che per lunghi periodi lasciava prostrato il giovane James.



James scelse di credere, almeno provvisoriamente per un anno, nella libertà del volere e, seguendo il suo temperamento – come spiegò nelle conferenze trent'anni dopo – abbracciò il pragmatismo, terza via tra le scelte dei tender e quelle dei tough. Egli infatti non poteva accettare il facile ottimismo dei primi, che tutto giustificano in base ad una logica superiore ed assoluta, finendo per legittimare ogni atrocità. Ma non era meno lontano dai duri, che aderendo ad un materialismo deterministico, negano Dio, l'anima, l'aldilà, la libertà.

Aderendo al pragmatismo di Peirce, James vide in esso un metodo per chiarire le idee e per risolvere dispute filosofiche: il significato e il valore di una idea si chiarisce guardandone le conseguenze pratiche. E il pragmatismo, appunto, consente una visione della realtà che soddisfa le esigenze della scienza e quelle della fede: dà ai fatti il peso che lo scienziato riconosce loro, ma non esclude a-priori Dio, l'aldilà, l'immortalità dell'anima. La verità, e la realtà non sono date in modo definito, ma sono in parte il risultato di un impegno di costruzione dell'uomo<sup>67</sup>.

Noteremo presto, citando da un manoscritto del 1905, come Tarantino aderì al pragmatismo, ma già quindici anni prima delle citate conferenze di Boston del 1907 aveva maturato le posizioni che abbiamo letto in James e comunque le aveva esposte nel *Saggio sulla Volontà* del 1897.

Qui urge far notare come la ferocia dei razionalisti si sia accanita contro tutti coloro che anche in Italia tentavano vie nuove per la soluzione dei problemi filosofici: di qui l'ostracismo decretato da Croce e Gentile nei confronti dei pragmatisti italiani del primo Novecento (da Vailati, Calderoni, Papini a De Finetti), che hanno dato dignità filosofica e scientifica, oltreché forma matematica, all'idea jamesiana di razionalità pratica. È vero che postpositivisti e postnietzschiani convergono sull'attacco radicale sferrato dai pragmatisti alle nozioni forti di verità e di razionalità. Ma da questa rinuncia ad una «nevrotica ricerca cartesiana della certezza», dall'insofferenza per i sistemi, dal tramonto delle verità assolute non è affatto vero che derivino costruzioni filosofiche povere<sup>68</sup>.

Sono forse “deboli”: povere certamente no. Può ben testimoniare chi conosce quanto feconda sia la risposta alla domanda: «cosa dobbiamo credere?»

### *3. Riferimenti al pragmatismo nel testo manoscritto<sup>69</sup>*

Nei manoscritti del 1905 Tarantino prende atto, guardando anche all'ultimo Ottocento, che «nella letteratura, nella vita pubblica, v'è scompiglio di voci discordi che lasciano spazio al pessimismo: Schopenhauer ne è il gran corifeo che tutti seguono, convincendosi che la civiltà aumenta la miseria e la cultura non è che un “faux pas” [...] Il pessimismo – si domanda il Tarantino – è un segno che i popoli europei si avvicinano alla loro vecchiaia?... Ogni filosofo della storia prende dal sentimento suo personale della vita la chiave per interpretare le cose...»: di qui le tendenze a letture pessimistiche o ottimistiche. Una lettura equilibrata dei fenomeni di fine secolo potrebbe tuttavia spiegare il denunciato disagio come «depressione transitoria», generata dalla mancanza di speranze ed ideali riconosciuti da tutti e perciò colleganti gli animi in una unità di direzione.

Dopo grandi realizzazioni i popoli, al pari dei singoli individui, vengono presi da una certa irrequietezza che li spinge a cercare nuove mete: questo è successo per la Germania e per l'Italia dopo la raggiunta unità. I nuovi ideali per i popoli europei ora sono quelli di portare più giustizia negli ordinamenti sociali, più serietà, più sostanza e bellezza nella vita di tutte le classi sociali e non delle masse solamente... Questo bisogno di verità e di giustizia nell'ordinamento sociale è ciò che dà la forza al socialismo. Vogliamo sì la verità e la giustizia. Io credo di poter meglio determinare il corso futuro. La dimostrazione matematica non è possibile. Ma la fede e il convincimento qui contribuirebbero a creare la vita. La fede svilupperebbe energie e darebbe direzione all'attività umana. Questo è il solo modo certo di intendere il pragmatismo. Il convincimento soggettivo è criterio di verità... Non il pragmatismo nel senso comune<sup>70</sup>.

È chiara – nelle ultime citazioni datate 1905 – l'affinità con William James che tuttavia pubblicherà *Pragmatism* due anni dopo, nel 1907<sup>71</sup>.

#### 4. I riferimenti a Nietzsche

«Fratello gemello ma agli antipodi con lo schopenauerismo sta il nietzscheanesimo». Tarantino cita le opere che hanno reso popolare Nietzsche: *Zarathustra*, *Al di là del bene e del male*, *Il crepuscolo degli idoli*, ed inoltre le osservazioni critiche che nel 1896 Gallwitz presenta in un articolo dal titolo *Nietzsche als Erzieher zum Christentum*, nonché il testo del 1898 dello stesso autore, *F. Nietzsche, ein Lebensbild*.

Ricorda Tarantino come Nietzsche capovolge i valori nel senso di un «immoralismo naturalistico con tendenze individualistico-aristocratiche». Nietzsche si propone di liberare lo spirito europeo dall'avvelenamento indotto dalla morale cristiana, orientando l'umanità al superamento di se stessa, verso l'*Ueberschensch*: diversamente dall'eroe che conduce i fratelli alla luce e alla vita, il superuomo contempla se stesso, scrive aforismi, ammira la sua distanza dal gregge della massa. Tarantino, rilevando che Nietzsche è passato attraverso varie posizioni di pensiero, si dice convinto che se non fosse stato colto dalla follia egli avrebbe superato la «vuotezza di un siffatto essere». Passa quindi ad esaminare il significato di Nietzsche come segno dei tempi e si domanda cosa renda il superuomo così attraente per la gioventù. I giovani, osserva Tarantino,

tenono sempre al nuovo e all'inaudito e per questo vengono attratti dai paradossi nietzscheani, impressionati da tenebrosi responsi dell'oracolo d'una qualche cosa di nuovo e di grande che sta per venire [...] La mancanza di un ideale dominante che sollevi gli animi, ecciti le volontà e raccolga i molti in una unità di direzione. Deriva di qui l'inquietezza del tempo, il nervoso cercare ed andare a tastonare verso qualche cosa di grande e di non comune, verso qualcheduno che ci porti a nuove e più alte forme di esistenza [...]. Si attende una nuova aurora [...]. La gioventù che è occu-

pata in questa lotta non ama di essere rimandata al passato; essa guarda nel futuro. Però io vorrei invitare i seguaci di Nietzsche a meditare il 1° libro della Repubblica di Platone: essi troveranno lì un uomo che con la più grande sicurezza e coscienza di sé insegna la dottrina che il far torto è qualche cosa di più poderoso, liberale e signorile che il rendere giustizia e ciò gli riesce di fare senza inconvenienti: questa dottrina forse lo stimolerà a procedere oltre nella lettura di quel dialogo così meraviglioso, così antico e così moderno. Legga poi nella 2ª parte del Faust di Goethe la scena tra Mefistofele e Baccalaureato, in cui è così mirabilmente svolto l'eterno tema del vecchio e del nuovo<sup>72</sup>.

### 5. *Echi crociani*

Con riferimento al pensiero di quanti riconoscono operanti nella storia forze trascendenti, ricordiamo esemplarmente come Croce distingue in modo originale e profondo tra accadimento e azione, tra l'opera necessaria del Tutto o, come egli dice, di Dio e l'agire del singolo individuo, obbligato dal Sollen. Dopo circa vent'anni dalla *Filosofia della pratica* (1909) nel saggio *La grazia e il libero arbitrio*, Croce così si esprime:

...guardo me stesso come in ispettacolo, la mia vita passata, l'opera mia. Che cosa mi appartiene di quest'opera e di questa vita? Che cosa posso, in piena coscienza, dir mio?... Levandosi oltre le personali vicende, lo sguardo dello storico pensante scorge nel travaglio dei secoli la genesi di verità, errori, successi, insuccessi e in quest'ottica gli individui, il libero arbitrio, la responsabilità vengono meno come concetti vuoti di senso... Tutta la storia è necessaria, perché storia della grazia e della Provvidenza...

Siamo ai temi della *Roemischer Brief* di Barth, pubblicata nel 1919 e rielaborata nel 1922.

Anche Tarantino si era posto questo problema per lunghissimo tempo attraverso la lettura della *Lettera ai Romani* di S. Paolo (che egli ritiene, accanto alla *Lettera ai Galati*, il quinto evangelo). Oltre che nei manoscritti del 1905-6, egli dedica nove lezioni nell'a.a.

1927-28<sup>73</sup> al commento dei primi 11 capitoli della *Lettera ai Romani* e si propone di continuarne il commento nel corso successivo.

Prima di incrociare il pragmatismo e la volontà di credere, la speculazione del Tarantino passa attraverso il credo quia absurdum di Tertulliano e la lezione luterana che rifiuta la conciliazione accomodante di grazia e libertà. Questo si legge nei manoscritti dell'epoca pisana.

### 6. *Le stroncature*

Ma Tarantino già nell'ultimo decennio del secolo precedente ha fatto qualcosa di più e di diverso, che il Gentile – e forse lo stesso Maurizio Ferraris<sup>74</sup> – gli rinfacciano come un «buttarlo sulla psicologia». Il Tarantino, anziché fermarsi ai testi – alle parole – della Bibbia e degli idealisti, anziché assistere impotente allo sfacelo e alla crisi che al passaggio tra i due secoli consuma Nietzsche e i grandi valori, analizza scientificamente i meccanismi di formazione della volontà umana. A questo punto egli trova come interlocutori non i tanti commentatori e i maestri hegeliani – la cui lezione ha comunque assorbito e superato – ma le riviste mediche di neuropatologia, i testi in lingua inglese e tedesca. Egli non appartiene certamente alla schiera di coloro che discettano su Kant per averlo parzialmente conosciuto attraverso la traduzione ideologizzante dei francesi. Uscendo dagli ambiti di un certo provincialismo italiano, il Tarantino incrocia in un salotto plurilingue e transculturale Ribot, Lotz, Helmholtz, Fechner, Weber, Wundt, Dalton, James, Dewey. Nuove esperienze che egli pone a costante confronto con la forte e irriducibile lezione della filosofia classica<sup>75</sup>.

Non avendolo trovato nel coro dei *pueri cantores* Gentile lo bacchetta, come abbiamo già notato; Eugenio Garin chiama equivoca e balbettante la sua psicologia<sup>76</sup>...

L'attacco neoidealistico contro la psicologia scientifica è oggetto di una interessante analisi che Enrico Morselli fa in *La psicologia scien-*

*tifica o positiva e la reazione neoidealistica* (ed. Bertolotto, Savona 1906): si tratta di un opuscolo che riporta autonomamente la prefazione del Morselli stesso all'opera di Adelchi Baratonò, *Fondamenti di Psicologia sperimentale* (ed. Flli Bocca, Torino 1906). Il Morselli dirige la clinica di malattie nervose e mentali dell'università di Genova ed ha fondato la «Rivista di Filosofia Scientifica» (edita dal 1881 al 1892 in dieci grossi volumi; continuata poi sotto forma di «Rassegna critica» sul Pensiero italiano di Milano, dal 1893 al 1898, e sulla «Rivista di Filosofia, Pedagogia e Scienze affini», di Bologna-Padova, dal 1899). L'autore difende la psicologia scientifica contro gli introspezionisti, i «filosofi dello spirito» il cui ostracismo non riguarda soltanto «gli alienisti, i fisiologi e i clinici; non riguarda solo gli antropologi, gli etnologi, i mitologi, i sociologi», ma anche «pedagogisti e indagatori dell'anima infantile, che hanno illuminato con le loro osservazioni la ontogenesi psichica». «A tutti questi studiosi positivi, a tutti questi investigatori dei fatti psichici toccherà l'accusa di non aver trattate le questioni psicologiche «con serietà», perché questa è la dote soltanto di chi ha «la capacità ad osservare ed analizzare i fatti di coscienza» (De Sarlo)<sup>77</sup>. «È assurdo o, per lo meno, è antistorico sperare, che il «soggettivo» torni di nuovo ad imperare dispoticamente là dove l'«oggettivo» ha servito, per lo meno, a fornirci nozioni comparabili, e perciò le sole scientifiche, sulla psiche degli individui che non sono «noi», ma che vivono e pensano, o sentono e «intuiscono» al pari di noi, benché fuori dal nostro individuale e soggettivo «me».

## Capitolo III

### I CONTESTI

#### 1. *Lo sfondo storico-sociale*

Giuseppe Tarantino è vissuto in un vasto arco di tempo caratterizzato da grandi trasformazioni che hanno riguardato, tra l'altro, l'unificazione dell'Italia e della Germania, la ridefinizione della carta geopolitica dell'Europa e nuovi rapporti con gli Stati Uniti d'America. Si è passati – in tutto l'Occidente – dalla civiltà contadina alla civiltà industriale, con i connessi problemi e conflitti di natura economica, sociale, politica. Si sono affermati la filosofia di Marx e i movimenti socialisti, i sindacati e i partiti politici. V'è stata la *Rerum Novarum* di Leone XIII. Si sono elaborate e diffuse le dottrine evolutivistiche di Darwin e Spencer, le teorie freudiane e delle altre scuole psicanalitiche.

E, inoltre: due conflitti mondiali, lo sgretolamento dei grandi imperi, la tragedia dell'Olocausto; le resistenze nei paesi oppressi dal nazifascismo. La pacificazione, l'impegno per la ricostruzione, l'elaborazione e la promulgazione di nuove Costituzioni in Italia e in Europa, le varie carte internazionali dei diritti.

Giuseppe Tarantino ha attraversato questi eventi e di molti di essi v'è segno nella sua produzione di psicologia, di pedagogia, filosofia morale e teoretica, di filosofia del diritto, di filosofia della politica, di sociologia.

Il quadro di riferimento che più interessa ai nostri fini è quello della crisi di fine secolo, ma anche dell'ottimismo e dell'apertura alla speranza propri dell'età vittoriana connessi con la ripresa economica e, per l'Italia, con l'inizio dell'età giolittiana (1901-1913).

Si è registrato sin dai primi anni Ottanta uno straordinario sviluppo del movimento operaio e, tra il 1882 e il 1894, la nascita dei

principali partiti socialisti europei. La “grande depressione” (1873-1896) che gli economisti oggi inquadrano tra i fenomeni periodici, sembra preludere al crollo del sistema capitalistico.

A questo periodo ne succede un secondo, a partire dalla metà degli anni Novanta, durante il quale, nonostante l’affermarsi della propaganda e dell’organizzazione operaia in Europa e negli U.S.A. le prospettive della situazione economica si profilano assai diversamente da quanto si era precedentemente ipotizzato. La crisi economica si era conclusa e il capitalismo mostrava nuove risorse e grandi potenzialità di sviluppo produttivo e di espansione mondiale.

Le speranze di un suo crollo imminente erano svanite e il movimento operaio vedeva allontanarsi la meta finale del socialismo e guardava realisticamente agli obiettivi più immediati della tutela delle condizioni di vita e di lavoro e dell’ottenimento di leggi e riforme in favore dei lavoratori.

In Italia sembrano superate le linee di svolta autoritaria-conservatrice di fine secolo (si ricordino i moti in Sicilia e in Lunigiana e il pugno duro del Crispi che non aveva compreso la natura sociale delle agitazioni, i tumulti di Milano e i massacri con i cannoni di Bava Beccaris, il regicidio), e si affermano nuove linee di sviluppo economico, sociale e politico. Si consolida una condotta di governo progressista caratterizzata da un nuovo corso nei rapporti con le associazioni dei lavoratori e con il partito socialista. In questa ottica viene rispettato il diritto di sciopero e riconosciuto il ruolo del sindacato come mediatore nei conflitti di lavoro. Si avviano le riforme sociali, quali l’assicurazione obbligatoria contro gli infortuni sul lavoro (introdotta nel 1898); viene garantito e meglio protetto il lavoro delle donne e dei bambini. Viene statalizzato il servizio telefonico (1903) e delle ferrovie (1905), mentre la legge sulle municipalizzazioni (1903) apre la strada all’esercizio diretto dei servizi pubblici cittadini da parte dei comuni.

L’aspetto più rilevante dell’età giolittiana è però l’incremento del ritmo di crescita del processo di industrializzazione (settori siderurgico, meccanico, chimico, idroelettrico) superiore, per l’Italia, a



quello delle economie europee più avanzate e che consente all'Italia tra il 1896 e il 1907 di inserirsi nel mercato industriale come una potenza economica di medio calibro.

Parallelamente con lo sviluppo industriale si incrementano le organizzazioni sindacali e aumentano i conflitti sociali con punte significative negli scioperi del 1901 e del 1904 (primo sciopero generale).

Non si può tacere che la politica di industrializzazione favorisce l'area nordoccidentale e vede aggravarsi le condizioni del Meridione d'Italia dove pesano negativamente le influenze dei ceti latifondisti e parassitari, mentre non incidono sulla debolezza economica strutturale le leggi per l'industrializzazione di Napoli, per la costruzione dell'acquedotto pugliese, per lo sviluppo della Basilicata. Il pubblico impiego comincia ad essere lo sbocco occupazionale più frequente per i meridionali.

## *2. Filosofia e politica*

La filosofia europea, americana e anche italiana, risente delle condizioni accennate nel quadro storico sopra delineato.

Trova elaborazione in essa il sentimento della crisi che, introiettata e letta nella sua trascrizione psicologica e antropologica, si fa crisi di ideali e di valori, turbolenza (Nietzsche e il filone irrazionalistico).

Altra notevole linea di pensiero è costituita dalla riflessione sui processi socioeconomici prima descritti. Ricordiamo in modo specifico, benché assai schematico, i marxismi, tra i quali si distinguono le versioni che fondano teoricamente il socialismo rivoluzionario, e quelle che sono alla base del socialismo riformista. Al primo tipo di marxismo vanno riferite le posizioni di Lenin; al tipo riformista appartiene il pensiero di Leonard Bernstein e di Karl Kautsky: entrambi innervano la socialdemocrazia tedesca suscitandovi dibattiti, conflitti, condanne, con conseguenti riflessioni critiche e divaricazioni.

Luoghi specifici dell'analisi e dello scontro politico-ideologico sono: la seconda internazionale (1889-1914) e il Congresso di Erfurt (1891).

In Italia elabora importanti riflessioni Antonio Labriola (Casino, 1843-1904) condivise, per un breve periodo, da Benedetto Croce, suo discepolo e amico. Labriola rifiuta ogni inquinamento revisionistico del pensiero di Marx e, rompendo anche i rapporti con Turati che si orientava in senso riformistico, ribadisce che lo specifico del materialismo storico è la filosofia della *praxis*, che impegna l'uomo nella sua piena capacità di trasformare il mondo.

Un terzo orientamento di pensiero chiama in causa forze che trascendono l'impegno umano, quali la Necessità nello sviluppo storico, la Provvidenza.

All'interno di questa terza area culturale distinguiamo posizioni pessimistico-fatalistiche (il tramonto ineluttabile e imminente dell'Occidente in Spengler e Croce, che pare l'equivalente filosofico delle prospettazioni economiche della necessaria caduta del capitalismo) e aperture ottimistiche quali sono quelle del pragmatismo di William James, esse pure correlabili alla ripresa generalizzata dell'economia mondiale.

Anche per questa filosofia costruttiva vi sono referenti italiani.

### *3. Il difficile inizio del Novecento nelle lezioni pisane*

L'opera di Giuseppe Tarantino, la parte inedita ancor più che quella edita, è attraversata dalle linee di flusso fin qui tratteggiate e ne conserva venature, intrecci, complicazioni, pregnanze.

#### *3.1 Scelte innovatrici e impegno nell'attualità*

Giuseppe Tarantino, che nel periodo napoletano aveva curato soprattutto le dimensioni teoretiche della filosofia, anche quando le

aveva declinate negli aspetti pratici etici e politici, a Pisa, “si impegna” sui temi concernenti il rapporto tra morale e democrazia, le lotte operaie, i sindacati, l'intervento dello stato, il socialismo, le riforme sociali, sempre radicando queste tematiche nella storia della filosofia .

Egli avverte la necessità di «portare una parola di pace nelle presenti lotte, di richiamare tutti al loro dovere», al compimento dei principi sani della morale.

Tra il gennaio 1901 e il marzo del 1902 si registrano in Italia 1500 scioperi: il conflitto sociale così diffuso ed esasperato impegna le coscienze più sensibili e responsabili a fare scelte politico – culturali molto nette. Lo Stato deve intervenire? E in quali termini? Il Tarantino ritiene che l'intervento diretto deve limitarsi al settore dei servizi pubblici. Negli altri casi lo Stato deve regolamentare i rapporti tra capitale e lavoro con una serie di disposizioni legislative che, riguardando materia del tutto nuova, saranno suscettibili di progressivi miglioramenti.

Le proposizioni di ordine politico si correlano a quadri di riferimento che, assumendo linee pluralistiche emergenti dal vario dibattito, guardano non ad un uomo-operaio astratto, ma ad un uomo collocato nella famiglia originata dal matrimonio, ad una donna che ha diritto ad una educazione e ad un suo spazio nel mondo del lavoro governato da regole (ampia e compiuta è la riflessione di Tarantino sulla educazione della donna e sul suo ruolo nella società, come più approfondiremo in seguito).

Né questa apertura all'attualità comporta il rischio che il Tarantino si confonda con un opinionista, giacché egli si confronta subito con la letteratura sull'argomento, in particolare con Marx e il marxismo (di cui non accetta il materialismo), con Owen, Fourier, Saint-Simon, con la dottrina sociale della Chiesa, ampiamente spaziando nella storia del pensiero filosofico, giuridico, politico, economico.

La lettura che il Tarantino fa del pensiero di Marx e del movimento socialista passa attraverso Paulsen, Schaeffle, Bernstein, e attinge ad una analisi critica dei Congressi socialisti di Erfurt e di Halle.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze non risulta un rapporto diretto di Tarantino con Labriola (di 14 anni più anziano di Tarantino), benché entrambi avessero incontrato Bertrando Spaventa alla scuola napoletana e avessero in Herbart un comune referente culturale. Bisogna constatare che diverse sono le vie di ricerca dei due filosofi. Tarantino fa riferimento a Leonard Bernstein, che tendeva a dimostrare tra il 1896 e il 1903 l'infondatezza filosofica, sociologica ed economica dell'idea marxista di rivoluzione. Il socialismo per Bernstein è innanzitutto un ideale etico, l'espressione del desiderio umano di giustizia, della fine dello sfruttamento e dell'oppressione.

Ma è sorprendente notare come entrambi, Tarantino e Labriola, benché in prospettive diverse, prendano atto che il capitalismo è una forma sociale ben più complessa e vitale di quanto non si fosse immaginato e che i tempi per la prospettiva socialista sarebbero stati ben più lunghi e problematici di quanto Marx non avesse previsto.

L'analisi non manca di denuncia o simpatia, come quando afferma che «il lavoratore della grande industria è un lavoratore senza speranza di migliorare le proprie condizioni»<sup>78</sup> o registra la sproporzione tra l'aumento dei beni materiali e la riduzione di quelli spirituali e morali, o prende atto che «la democrazia sociale cresce con la coscienza di classe proletaria e non può essere repressa da disposizioni di polizia»; o difende, oltre lo Statuto (non si può non pensare al *Torniamo allo Statuto!* di S. Sonnino che non a caso sarà ripreso da Gentile in uno scritto del 1924), il diritto di associazione e non solo di riunione.

Tarantino denuncia con molta chiarezza l'ingiustizia per cui chi produce la ricchezza ha appena di che sfamarsi e gli speculatori, che non lavorano, ingrassano e poi precisa che gli speculatori sono coloro che gestiscono i titoli in borsa nei quali vengono investiti i proventi delle proprietà rurali ed urbane «Ora, una società in cui la maggior parte delle entrate va ad alimentare i proprietari di titoli di rendita e ad arricchire gli speculatori di borsa, ed una parte relativamente minima appena basta a nutrire miseramente il lavoratore,

creatore di quella ricchezza, è una società che non ha in sé molta forza di resistenza»<sup>79</sup>.

I beni son fatti per gli uomini che lavorano, non per gli oziosi speculatori. Una società che tollera questo eccita contro di sé il sentimento del diritto naturale. Il partito socialista fa proseliti particolarmente a causa del sentimento del diritto offeso. Tarantino prosegue con una denuncia appassionata delle speculazioni, dei crac del Panama e delle tante banche che falliscono, coinvolgendo migliaia di famiglie. Merita di sopravvivere – si domanda Tarantino – una società che garantisce entrate principesche, titoli e onorificenze a degli abietti truffatori ed avventurieri, mentre costringe ad emigrare migliaia e migliaia di lavoratori, distrugge milioni di piccole proprietà a vantaggio di uomini di dubbio onore e cavalieri d'industria internazionale, e tutto ciò sul fondamento del diritto? Certamente no.

Insieme con la proprietà il lavoratore ha perduto anche l'onore proprio di chi lavora. E però la progressiva coscienza di sé che grazie alla scuola l'operaio va acquisendo, gli consente di alimentare i sentimenti di libertà e di uguaglianza e di liberarsi dei pregiudizi di chiesa e di scuola. Né alcuna restrizione poliziesca potrebbe servire a reprimere l'affermazione del partito operaio. Le nuove idee vengono portate finanche nelle campagne dai giovani che tornano dal servizio militare, dalle donne che prestano servizio in città, dai giornali di propaganda a basso costo.

### *3.2 Denunzie e proposte*

La proprietà privata – in ciò Tarantino concorda con Paulsen – è un diritto non assoluto, ma funzionale alla utilità sociale e può essere eliminato, modificato e corretto mediante interventi dello Stato. L'interesse sociale è prioritario.

Il capitalista-imprenditore che partecipa egli pure al processo produttivo in vari modi ha ben diritto ad essere possessore della

proprietà, giacché ne garantisce un uso più produttivo a vantaggio di tutta la comunità.

Lo speculatore e chi vive oziosamente di rendite parassitarie è una persona inutile all'economia sociale. «I titoli di rendita sono un assegno ad una parte del prodotto del lavoro sociale: orbene chi prende da questa massa totale senza nulla darvi, costui solo è uno sfruttatore, è uno che vive del lavoro altrui [...] un ordinamento della società che permette la vita ad una schiera di gente siffatta non corrisponde alla necessità teleologica della proprietà». Dunque si tratta di abolire non il capitale privato, bensì il possesso ozioso del capitale.

La soluzione è, dunque, morale.

Lo Stato è necessario come forza organizzatrice delle attività dei singoli, come garante dell'ordine interno (poteri di polizia) e della giustizia (potere giudiziario): ma se fosse conforme ai principi di un socialismo radicale diventerebbe più forte e più invadente, giacché dovrebbe intervenire finanche nella regolamentazione delle nascite.

«La questione sociale noi la trasformiamo in questione di riforme sociali, che sono l'attuazione di principi morali». Con l'accentuarsi degli elementi di socialismo nell'organizzazione socioeconomica si accentua l'attività economica dello Stato e del comune con il connesso fenomeno dell'aumento della burocrazia: ciò si spiega – osserva Tarantino con Wagner – con il contestuale accresciuto interesse della comunità per la buona gestione delle grandi imprese, che vanno sottratte all'esclusivo interesse dello speculatore privato.

In particolare lo Stato avoca a sé le competenze in fatto di difesa, di giustizia, di polizia, di istruzione pubblica. Lo stesso dovrà avvenire per le ferrovie.

Passando all'esame del *trust*, se ne evidenziano vantaggi e svantaggi e si arriva alla domanda se trattandosi comunque di monopolio non sia preferibile quello dello Stato a quello privato: è il caso delle miniere di carbone e delle ferrovie. Ma il problema di fondo rimane morale.

Tutti i servizi d'interesse pubblico debbono essere monopolizzati dallo Stato e dal comune. La produzione industriale che s'è già da sé monopolizzata può passare a monopolio dello Stato. Ma certe forme di produzione non sono organizzabili socialmente. Come si possono organizzare in amministrazione pubblica decine di migliaia di legnaiuoli, di calzolai, di fabbri? Il lavoro fatto da una compagnia d'azionisti dove sono associati migliaia di lavoratori sotto la direzione di sorveglianti ed ispettori, può passare a lavoro sociale. Ma nel resto la cosa è impossibile.

Il campo d'attività economica che è il più lontano dalla socializzazione è quello dell'economia rurale, per quello che riguarda il lavoro campestre.

E diciamo per quello che riguarda il lavoro rurale, per distinguere questo lato della cosa, dal fatto del grande possesso [...]»<sup>80</sup>.

Nel lavoro socializzato vi sono alcuni vantaggi, ma anche svantaggi più numerosi e più gravi che incidono sulla personalità del lavoratore oltre che sugli esiti della produzione.

Va comunque ribadito che devono migliorare le condizioni dei lavoratori: si deve sviluppare l'educazione e l'istruzione, eliminare il lavoro minorile e tutelare il lavoro della donna mettendola nelle condizioni di occuparsi della famiglia e di educare i figli. Non meno importanti sono gli investimenti per abitazioni decorose per gli operai: i vantaggi riguarderanno l'intera economia e la pace sociale<sup>81</sup>.

Lo Stato, rispettando i diritti operai non solo di riunione ma anche di libera associazione, deve evitare di schierarsi per una delle parti in lotta, ma ribadire che la proprietà non ha valore assoluto bensì di mezzo per lo sviluppo della vita personale dell'individuo e per la conservazione della vita storica di un popolo. Il Tarantino evidenzia che tutto ciò richiede senso dello Stato, il che è necessario anche ai fini della formazione degli Stati Uniti d'Europa che, nel secolo XX, dovranno fare i conti (e in ciò ha previsto bene) col mondo extraeuropeo.

Le agitazioni sociali, lungi dal suggerire leggi eccezionali, devono impegnare lo Stato a favorire la riforma sociale: i risultati di

questa politica non sono effetto esclusivo di scienza e di calcolo, ma esiti di processi alimentati anche dalla speranza e dalla fede.

A proposito delle leggi socioeconomiche che consentono la prospettazione del futuro Tarantino, forse anche con riferimento alla libertà dell'uomo, all'imponderabile a questa connesso e alla eterogenesi dei fini della storia, osserva:

Il filosofo della storia deve essere nei suoi giudizi più misurato dell'uomo politico. L'avvenire non può essere in modo assoluto preveduto da noi: oh! quante volte il corso delle cose sconfessa i profeti. Da un qualche punto trascurato entrano nella storia nuove forze, le quali danno un altro indirizzo alle tendenze presenti. Dall'altro canto dinanzi a noi si stende un tempo infinito, lungo il quale tante cose possono accadere che a noi sembrano impossibili.

In mezzo a tutte queste incertezze due cose si possono con sicurezza affermare:

1. l'ordinamento sociale non è nulla di rigido ed immobile, ma tutto nel mondo umano è, come nel modo organico, in continuo moto di trasformazione;

2. le nuove forme della vita sociale non nascono così ad un tratto, dall'oggi al domani, mercé una azione politica.

Ciò che quindi in mezzo ad un tale stato di cose, può ragionevolmente fare il filosofo è di accertare la direzione del movimento, e fare delle congetture intorno alla mèta verso cui esso è diretto.

### *3.3 Preoccuparsi per gli altri. Economisti e filosofi sognatori*

Giuseppe Tarantino non è un economista, ma può ben a ragione essere collocato in un gruppo di intellettuali borghesi europei, accomunati da una tensione insostenibile che cominciò a maturare sordamente negli ultimi anni dell'Ottocento per esplodere, soprattutto in Germania, negli anni Venti del Novecento: Walter Rathenau (1867-1922), Musil, Harry Graff Kessler (1868-1937), Maxim Gorki, Max Weber, Miguel de Unamuno, Heinrich Mann, Stefan Zweig. Essi si impegnarono nel primo tentativo di separare l'econo-



mia capitalistica dalla prigione materialistica, di evitare la riduzione del capitalismo agli interessi ed ai profitti di una gigantesca macchina produttiva.

Rathenau operò sulla realtà politica e sociale del sistema in una sorta di delirio positivo, di slancio appassionato, di impegno morale e di sogno della ragione. Scriveva in Von Kommenden Dingen, nel '17: «La nostra epoca non si stanca di indagare da dove essa provenga e tuttavia non sa dove è né vuole sapere dove va. Per questa ragione i migliori si stancano di quest'opera quotidiana svolta per la quotidianità. Molti pongono i loro dubbi, la loro stanchezza, la loro mancanza di speranza al centro del loro pensiero e rinunciano così al più bello dei privilegi: quello di preoccuparsi».

Preoccuparsi è il compito dell'intelligenza borghese. Rathenau, scriverà Croce nel 1944, cercava di salvare la Germania conciliandola con l'Europa. Non era un sognatore: ma il risarcimento democratico del capitalismo da lui prospettato era intollerabile nella Germania dei banchieri reazionari come Karl Hefferlich, che lo fece assassinare nel giugno del '22. L'intelligenza borghese aveva perso per sempre di fronte alla stupidità capitalistica<sup>82</sup>.

Sedici anni prima, con una sensibilità linguistica che abbiamo appena sentita in Rathenau, Tarantino scriveva:

L'ideale del socialismo è un ideale essenzialmente morale, perché la moralità è appunto l'ubbidire agli istinti sociali, è preoccuparsi, pensare agli altri, vivere per essi e non per sé. L'egoismo è forza centripeta, l'altro è forza centrifuga, e in questa solidarietà c'è l'unità della famiglia sociale, chi non ha lavoro ed aiuta col suo lavoro chi ha. Ecco l'ideale, si dirà, ecco i filosofi, gli idealisti, i sognatori; se l'ideale fosse un sogno non sarebbe pure da disprezzarsi veramente<sup>83</sup>.

Il Tarantino, ribadito che non è né giusto né utile abolire la proprietà privata, cita lo Schmoller<sup>84</sup> e la sua proposta di cointeressare nella produzione gli operai: in agricoltura questo può avvenire con il sistema della mezzadria e nell'industria con la partecipazione agli utili, in aggiunta al salario fisso:

Là dove questo sistema è stato adottato – sostiene Schmoller – l'operaio [...] si fa inventivo, poiché per aumentare il beneficio dell'industria egli s'ingegna d'escogitare, senz'essere eccitato da alcuno, qualche cosa che possa migliorare l'industria e quindi aumentare il reddito. Con questo regime s'ottiene dagl'operai una puntualità, una precisione ed una perfezione di lavoro, cose tutte che prima col semplice salario fisso non s'era potuto mai ottenere. E ciò nulla di più naturale, perché chi lavora a salario fisso lavora per altri, laddove chi partecipa ai benefici lavora per sé.

Tali proposte sono valide anche per la produzione agricola, se si applica il sistema della mezzadria:

La pace sociale allora solo si potrà ottenere quando il contadino diventi cointeressato con il proprietario nel prodotto del suolo – ecco il sistema della mezzadria – e l'operaio partecipi in una equa misura ai prodotti dell'industria. In quanto alla creazione della mezzadria nel Mezzogiorno, occorre una trasformazione dell'assetto della proprietà agricola. Si dovrebbero creare grandi associazioni che dovrebbero raccogliere nelle loro mani la proprietà rurale, bonificarla, costruire case coloniche, e piantarvi ivi la popolazione rurale. Il contadino fisso sul suolo lavorerà dippiù [...] del suo interesse alla produzione, e si potrà fare che con un piccolo canone a lunga scadenza dopo un dato numero di anni diventi proprietario del fondo.

È evidente nei testi che stiamo esaminando l'impegno di quest'uomo del Sud di partecipare ai problemi della sua gente, trattando alla luce critica di meditate teorie i temi socio-politici più attuali e cogenti. Non meno accorata è la richiesta di una legislazione che regolamenti i rapporti tra capitale e lavoro, assicuri coperture previdenziali ad operai e contadini e tuteli l'operaio in ogni fase della sua esistenza.

#### 4. *Etica, economia, politica*

Tarantino, evidentemente preoccupato per le molteplici tensioni che si registrano in questo inizio del Novecento, si domanda se è possibile che la questione sociale debba essere il lenzuolo funebre della civiltà europea.

«Noi speriamo di no» egli dice. E per una risposta motivata passa in rassegna i valori portanti sottesi alla questione sociale, primo fra tutti la libertà. L'individualismo capitalistico è figlio di un falso concetto della libertà. Dopo le oggettive mortificazioni subite nel Medioevo, la libertà – intesa come emancipazione dell'attività umana – è stata nell'età moderna talora fatta oggetto di idolatria fino al punto che la legge è stata ritenuta un male in quanto limita il bene massimo della libertà. Simili esagerazioni portano al libertinaggio e all'anarchia, con la conseguente negazione dello Stato. Nella storia vi sono esempi di Stato invadente che nessuno spazio lascia all'individuo e più recenti esempi opposti. Il Tarantino, anche alla luce delle recenti elaborazioni in atto nella scuola inglese e in quella tedesca, ritiene che lo Stato debba avere funzioni non solo negative, ma anche positive e gli riconosce il diritto di intervento nelle varie attività individuali. Lo Stato moderno ha reso obbligatoria l'istruzione, ma non per questo ha violato la libertà, giacché non si ha il diritto di rimanere ignoranti e la società deve obbligare l'individuo ad istruirsi.

Il liberalismo radicale della scuola di Manchester, corretto in vari settori, è rimasto intatto nel campo della economia politica, dove vige il principio della massima libertà: il cittadino è libero di produrre ciò che vuole, di vendere dove, come e a chi vuole senza che lo Stato intervenga a regolare produzione e commercio. Le conseguenze di questa libertà assoluta sono disastrose.

Nel mercato senza regole e senza imperativi etici i piccoli capitalisti vengono fagocitati dai grandi, i prezzi crollano, le aziende chiudono e cresce, insieme al divario tra ricchi e poveri, il numero dei proletari e dei disoccupati.

La scuola liberale radicale venuta in nome della libertà, dell'eguaglianza, ha finito col creare la schiavitù e la disuguaglianza economica, ha finito col nuocere ai diritti dell'individuo, che è ritornato un'altra volta alle condizioni del medio evo; è venuta per cancellare le servitù del tempo medievale, e oggi si è tornati da capo: un immenso numero di proletari e nullatenenti e un piccolo numero di grossi possidenti. Ecco la fisiologia e la patologia dell'individualismo: è onesto, è giusto tutto ciò? È utile?<sup>85</sup>

Da un punto di vista etico-sociale, poi,

[...] l'errore del liberalismo radicale fu d'aver isolato l'individuo dal tutto di cui esso è parte, d'aver attribuito all'individuo quel valore assoluto che è della persona umana. Ognuno di noi è un individuo appartenente alla specie umana, ma nessuno è tutto l'uomo, il quale sta in ognuno di noi ma in nessuno di noi esclusivamente, e s'attua nella totalità degli esseri costituenti il corpo sociale. Quindi l'individuo guardato in sé, isolatamente preso, scisso dalla collettività cui appartiene, perde immensa parte del suo valore di persona umana. Dalla qual cosa segue che a buon dritto il socialismo fa notare che il corpo sociale non è un insieme di molecole meccanicamente unite fra di loro, ma un organismo vivente, nella unità delle cui funzioni s'esplica l'universalità della persona umana. L'idea socialista, dunque, come vedete, è un'idea razionale. La questione sociale, quindi, non è per noi una semplice questione economica, una semplice questione di stomaco, una magenfrage, com'è stato detto da taluno in Germania, sibbene una questione principalmente morale<sup>86</sup>.

#### *4.1 Dalle valutazioni socioeconomiche alle prospettive politiche*

Spostando la riflessione dal terreno economico a quello politico, Tarantino denuncia gli errori della politica accentratrice dello Stato italiano, causa della immoralità pubblica<sup>87</sup> e manifesta uno spiccato orientamento federalista che lo avvicina alle posizioni che L. Sturzo va elaborando in questi stessi anni:

Per noi la repubblica non può essere concepita che come repubblica federale: cioè il tipo dei comuni medievali con un potere unitario federale, che conservando il libero movimento delle parti dal punto di vista amministrativo ed economico, tenesse il legame politico e facesse convergere tutte le parti ad una unità [...]. E così dicendo non escludiamo che ciò possa esser fatto dalla Monarchia. Una Monarchia intelligente e ben ordinata può fare quanto e forse meglio d'una repubblica federativa<sup>88</sup>.

Altrettanto interessante potrebbe risultare un collegamento tra il pensiero economico di Tarantino e il liberalismo di Piero Gobetti<sup>89</sup>.

Non è facile dire se Tarantino sia consapevole di muoversi in questi contesti culturali, di cui spesso anticipa i temi, ma il richiamo al pensiero di De Sanctis e Croce a proposito della Scuola Liberale democratica e altri elementi<sup>90</sup> lo fanno pensare.

Gobetti pubblica su *Rivoluzione liberale*, il 2 dicembre 1924, l'*Appello ai meridionali*, steso da Guido Dorso e firmato da diversi esponenti del meridionalismo liberale e riformatore, come Tommaso Fiore. L'appello denuncia – come aveva fatto Salvemini per la politica economica giolittiana – la protezione accordata dal governo ad una minoranza di industriali e di operai del Nord a svantaggio del Sud.

«...La nuova economia italiana nel Nord – denuncia Gobetti – sorgeva come industria protetta, rinnegando ogni senso di dignità». La borghesia, egli aggiunge, invoca a parole il mercato, ma poi esige dallo stato protezioni e favori di ogni genere.

Tarantino già nei manoscritti del 1901-2-3 rileva che «...non c'è oggi proporzione tra capitale fondiario e capitale industriale...Lo stato insomma, come oggi è, è protettore del capitale industriale e non del capitale fondiario». Ricordiamo, *en passant*, analoghe documentate denunce di Giustino Fortunato.

## Note

1. Si vedano in particolare i temi dell'identità e della memoria individuale e collettiva in P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
2. Chalmers, D. J. 1995. *Facing up to the problem of consciousness*. Journal of Consciousness Studies 2: 200-19.
3. [http://it.wikipedia.org/wiki/Materia\\_%28fisica%29](http://it.wikipedia.org/wiki/Materia_%28fisica%29)
4. [http://it.wikipedia.org/wiki/Materia\\_%28filosofia%29](http://it.wikipedia.org/wiki/Materia_%28filosofia%29)
5. <http://it.wikipedia.org/wiki/Energia>
6. <http://www.etymonline.com/index.php?term=energy>
7. *Cibernetica ed epistemologia: storia e prospettive*, di Heinz von Foerster, p. 91 in Gianluca Bocchi, Mauro Ceruti, *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985 (prima edizione). Bruno Mondadori, Milano 2007.
8. In *Über die Frage nach der objektiven Existenz der Vorgänge in der unbelebten Natur*, Populäre Schriften, Barth, Leipzig, p. 111.
9. Levy B., Servan-Schreiber E. et al., *I Segreti della Mente* (CD Rom), Le Scienze-Hypermind, Milano 1998
10. Platone, *Teeteto o Sulla Scienza*, Milano, Feltrinelli 2005.
11. Una scuola di pensiero da non confondere con il *costruzionismo*, per cui la realtà è una forma di coscienza in cui centrale è la *relazione tra società e individuo*, come analizzato nel celebre saggio *La realtà come costruzione sociale* (The Social Construction of Reality), di Berger e Luckmann pubblicata nel 1966 a costituire una tappa essenziale per la sociologia della conoscenza, nella sua pratica piuttosto che nella sua astrazione teoretica.
12. Thompson, R. K. R., Oden, D. L. (2000), *Categorical perception and conceptual judgments by nonhuman primates: the paleological monkey and the analogical ape*, Cognitive Science, 24(3), 363-396.
13. Charles Darwin da *L'origine dell'uomo*; cit. in B. De Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Carocci 2007, p. 35.
14. Vico Giambattista (1744). *Principi di una scienza nuova; Principi di una scienza nuova* In Opere, t. I, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990.
15. Pribram Karl H., Gill Merton M. *Freud neurologo. Studio sul «Progetto di una psicologia»*, Boringhieri 1978.

16. Già in Schopenhauer esiste un doppia soggettività: la “soggettività della specie” per cui gli individui sono solo agenti della propria conservazione, e la “soggettività dell’individuo”. Freud scrive “Probabilmente pochissimi uomini hanno compreso che ammettere l’esistenza di processi psichici inconsci significa compiere un passo denso di conseguenze per la scienza e per la vita. Affrettiamoci comunque ad aggiungere che un tale passo la psicoanalisi non l’ha compiuto per prima. Molti filosofi possono essere citati come precursori, e sopra tutti Schopenhauer, la cui volontà inconscia può essere equiparata alle pulsioni psichiche di cui parla la psicoanalisi. Si tratta del resto dello stesso pensatore che, con enfasi indimenticabile, ha anche rammentato agli uomini l’importanza misconosciuta delle loro aspirazioni sessuali”. Freud, S. *Una difficoltà della psicoanalisi* (1917), in *Opere*, vol. VIII, pagg. 663-664, Boringhieri, Torino 1967-1980.
17. K. Jaspers, *L’essere umano come un tutto. Psicopatologia generale*, parte sesta, 1913.
18. Sono state collocate in nota, oltre ai riferimenti bibliografici documentali, anche alcune espansioni. L’intento è di consentire una lettura scorrevole del testo a tutti e un secondo livello, di approfondimento, a chi abbia più specifici interessi. Lo snellimento ha comportato alcuni rinvii ad altro mio lavoro sullo stesso autore.
19. Quest’area di ricerca, ai confini tra medicina, psicologia, filosofia sarà quella privilegiata, in seguito, da Binswanger (1881-1966), Jaspers (1883-1969), Heidegger (1889. 1976).
20. Cfr. A. Damasio, *Il sé viene alla mente*, Adelphi, Milano 2012, p. 389. Questi studi di A. Damasio confermano la validità ancora attuale del pensiero di G. Tarantino. Damasio riconosce l’importanza del lavoro degli studiosi dell’ultimo quarto dell’Ottocento in tema di psicologia dell’inconscio. Comune a Damasio e Tarantino l’opinione che la coscienza sia un processo in evoluzione.
21. Anche L. Di Battista fa riferimento ai *misteristi* nella sua relazione.
22. Anche nel *Saggio sulla Volontà* (1897), Tarantino mantiene nei confronti dell’*essere* (si noti il termine usato, che sarà specifico in Heidegger e in Jaspers) un atteggiamento che ritroviamo in parecchi filosofi contemporanei. «La realtà in sé – egli dice – supera la stretta cerchia della nostra conoscenza. Ed invero, che cosa sappiamo noi di tutti i possibili modi di esistenza dell’essere?... La coscienza è, per noi, come un piccolo finestrino, dal quale non ci è concesso di vedere che uno spazio limitatissimo di questa regione infinita e nebulosa del nostro essere» (p. 121).

23. Si ricordi anche la famosa massima di data e autore sconosciuti, *Quem/quos Deus perdere vult, dementat prius*: in essa si sedimenta l'opinione che non si è padroni assoluti delle proprie facoltà mentali e che si è invece esposti alla volontà di un essere superiore.
24. Un quaderno manoscritto del 1886 porta il titolo *Le forze psichiche dell'uomo paragonate a quelle dell'animale* e include fogli sparsi riguardanti una ricerca su alcuni allucinogeni e uno studio su Edgar Poe e sulle visioni fantastiche procurate artificialmente
25. L'inquadramento storico, utile a chiarire l'importanza degli studi di Tarantino anche rispetto a quelli di Freud, è oggetto del saggio di Rosalba Pappalardi.
26. Su questi argomenti si sofferma Locke nel *Saggio sull'Intelletto umano*. Molto interessante è la rilettura che ne fa Ricoeur (cit., pp. 147-150).
27. Ancora una volta a questo punto Tarantino fa espliciti richiami alla dottrina evoluzionista e a Spencer . Su questo converge un passaggio del saggio di Angelo Recchia che ricorda l'intuizione di Giambattista Vico circa l'esistenza di una meccanismo – “umano e corpulentissimo” – preposto alla produzione di metafore. C'è una continuità tra la materia di cui siamo fatti e quella di cui è fatto il cosmo. C'è un filo rosso che lega noi all'*origine dell'universo: ciascuno di noi è fatto di idrogeno primordiale, nato nel big bang quasi 14 miliardi di anni fa*. Questo afferma Giovanni Bignami, presidente dell'Istituto Nazionale di Astrofisica, commentando la recente notizia che un gruppo di ricercatori di Harvard ha captato segnali di 14 miliardi di anni fa provenienti dal big bang originario trovando così conferma all'intuizione einsteiniana sull'esistenza di onde gravitazionali (vedi *Repubblica* del 19.03.2014).
28. *Saggi*, cit., p. 310 e 312. Attraverso un bell'exkursus che passa per Leibnitz, Darwin, Spencer, Herbart, ma che si estende a Campanella, Telesio, Rosmini (per il *sentimento fondamentale* che potrebbe anticipare il *protosè* di cui parla Damasio) Tarantino spiega che vi è continuità tra mondo organico ed inorganico: secondo la diversa intensità della forza rappresentativa delle monadi, si passa dalla semplice vita alla sensibilità, allo spirito. Noi estendiamo l'exkursus arretrando fino a Parmenide: «Come infatti ciascun uomo governa una miscela di organi /soggetti ad errori, /così una mente governa gli uomini; infatti la stessa cosa/che pensa negli uomini, sia in tutti che in ciascuno, /è la sostanza costitutiva degli organi, la cui parte/preponderante è il pensiero» (Diels H. - Kranz W., frammento 16, vv. 1-4). E ne rimaniamo stupiti sia per l'impressionante *accostamento tra pensiero e materia*, sia per l'intero testo dei frammenti che *riporta il*



*pensiero alla rivelazione divina* mediata da divine fanciulle: alla verità si arriva per la mediazione dell'altro/Altro.

29. Cfr. Hanna Arendt, citata da Simona Forti in *I nuovi demoni*, Feltrinelli, Milano 2012. Aggiungiamo che un pensiero – nel significato di una frase compiuta, una tesi compiutamente presentata – è il punto di confluenza e di sintesi di intuizioni, suggestioni, ispirazioni, sentimenti, immagini affioranti dal subconscio: elementi tutti che per comporsi in “pensiero” hanno bisogno di una scintilla, un blitz di luce, un’aggiunta di energia che, come in una reazione chimica, trasformi un miscuglio in composto... È inoltre necessario che quel pensiero sia messo su carta, ob-jettato, gegen-stand. Begriffen, gegenstehen; afferrare, star di fronte. Questo il percorso del pensiero. Se non lo si afferra e non lo si oggettiva si perde un’occasione, si sciupa un dono. È come se il logos assoluto – che attraverso un soggetto pensante avrebbe voluto farsi parola e notizia – avesse trovato chiusa quella porta. Un dono rifiutato. La suggestione del *dono* la ritroviamo nella dimensione ermeneutica della riflessione di Karl Jaspers: il rapporto essere-pensiero è visto come appello-risposta, *dono* ringraziamento (cfr. U. Galimberti, *La casa di psiche*, p. 327).
30. Si può recuperare in questo contesto il concetto freudiano di *energia psichica*, un’energia libidico-emotiva che si esprime a livello conscio, preconsciouso e inconscio e che si manifesta come carica vitale, corrente ideale tra terapeuta e paziente (cfr. G. Benedetti, *La schizofrenia*, ed. IISF, Napoli 1988, pp. 30-35). Benedetti afferma che è possibile avvicinarsi allo stato psicotico inserendolo nella realtà del rapporto duale terapeutico: la relazione tra due persone è la modalità fondamentale di approccio... Se dall’io ci spostiamo sul mondo, potremmo ricordare che la filosofia è nata dal bisogno di orientarsi nel mondo, dall’esigenza di trovare un principio che consentisse di ridurre la molteplicità irrelata a unità composita.
31. Interessante il tema dell’*altro* del saggio di Angelo Recchia, p. 3.
32. Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (Raffaello Cortina, Milano 2005). Sul tema del riconoscimento si segnala anche Vito Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica: ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel/Ludwig Steg* [traduzione italiana, cura e saggio introduttivo di Vito Santoro, *Filosofia pratica e Storia*, Pensa Multimedia, Lecce 2007; *Riconoscimento, Dialettica e Fenomenologia a duecent’anni dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Cacucci, Bari 2008].
33. Siamo al discorso dei neuroni specchio.
34. G. Benedetti, cit., p. 35.

35. Gustavo Zagrebelsky *Fondata sulla cultura*, Einaudi, Torino 2014.
36. Qui e nei paragrafi successivi si ripropongono, con poche variazioni, considerazioni già presenti nel mio *Lezioni di volo*, Adda, Bari 2002.
37. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, 1947, tr. it. Einaudi, Torino 1997.
38. E. J. Leed, *La mente del viaggiatore*, Il Mulino, Bologna 1999.
39. E. J. Leed, *op. cit.*, p. 255.
40. *Ibidem*, p. 267.
41. Al tema della responsabilità morale Tarantino dedica ampie riflessioni nel *Saggio sulla Volontà*.
42. Per Foucault e Lacan si rinvia a R. Bodei, *Immaginare altre vite*, Feltrinelli, Milano 2013, particolarmente pp. 81-86.
43. Su *La volpe e il riccio* sviluppiamo qui alcune suggestioni da Claudio Magris e Francesco Cordelli a proposito di Isaiah Berlin (Riga 1909-Inghilterra, 6 nov. 1997 su *Corsera* del 09 nov. '97. "Riccio o volpe? Uno e molteplice nel pensiero degli antichi e dei moderni" è anche il tema di un convegno promosso da Olimpia Imperio del Centro interuniversitario di studi sulla tradizione a Bari il 31 marzo 2014.
44. La *psicologia comprensiva* interpreta la depressione come una destrutturazione dell'intenzionalità: ad un'immotivata profonda tristezza si aggiunge l'inibizione di tutta l'attività psichica.
45. Tra gli sviluppi culturali favoriti dalla fenomenologia si può ricordare la rifondazione della psicopatologia in chiave fenomenologica ad opera di Karl Jaspers. In alcune sue opere (*Psicopatologia generale*, del 1913, o *Psicologia delle intuizioni del mondo*, del 1919) egli approfondisce in termini fenomenologici le nozioni di *malattia*, *sofferenza*, *esistenza*. Su questa linea – e in collegamento con Husserl e Heidegger – si colloca l'*antropologia fenomenologica* di Binswanger e il movimento dell'antipsichiatria, che ha avuto negli inglesi Ronald David Laing e David Cooper i suoi più celebri esponenti e che ha messo in guardia dalla facile medicalizzazione dei disturbi della personalità. Tutte queste scuole di pensiero – a cui potrebbero aggiungersi la *filosofia della coscienza* di Paul Ricoeur, la *psicologia umanistica* di Rogers e tutti i movimenti di *philosophytherapy* – hanno in comune un approccio al disagio fondato sul dialogo ermeneutico di Gadamer.
46. Cfr. su questo punto Remo Bodei, *Il libro della memoria e della speranza*, Il Mulino, Bologna 1995: particolarmente interessante per il tema è il capitolo su *Addio*

*del passato: memoria storica, oblio e identità collettiva*, pp. 27-48. Si veda anche P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit.

47. Su questa rivista era apparso *Un'osservazione psico-patologica*, saggio in cui Tarantino sostiene e dimostra l'inutilità della pena di morte quale rimedio esemplare atto a prevenire fenomeni epidemici di aggressività e/o insubordinazione individuali o collettivi. Unico rimedio per «paralizzare i germi di questa mortale malattia della psiche» è invece la prevenzione mediante un'istruzione che faccia maturare ideali, sentimenti morali, coscienza del dovere. Il fondatore di quella rivista, l'avvocato tranese Giuseppe Alberto Pugliese, era tra i difensori al processo per il tumulto popolare accaduto a Gravina il giorno 8 maggio 1886. La sentenza emessa da tribunale di Bari il 17 febbraio 1887 riconosceva la non imputabilità della folla (vedi F. Parisi, *Gravina fra liberalismo e socialismo*, ed. Ermes, Potenza 2012, p. 30).
48. Filosofo e matematico (Minervino Murge 1829-1904).
49. Quando insegnava al liceo Marciano di Napoli Tarantino pubblicò gli *Appunti di Filosofia ad uso dei giovani* del liceo (ed. Tosi, 1885), un volumetto di 63 pagine. Il professore con questi appunti forniva agli scolari uno schema delle sue lezioni, per evitare che circolassero tra loro appunti presi male e del tutto inintelligibili. Molti degli argomenti trattati – sensazione, percezione, concetto, teoria delle idee, logica, ecc. – sono anche oggetto delle lezioni che nello stesso periodo il filosofo teneva all'università; li ritroviamo anche in *Saggi Filosofici*, pubblicati nello stesso anno: con i *Saggi* egli dialogava con la comunità scientifica, mentre con gli *Appunti* si rivolgeva agli studenti di liceo, operando scelte didattiche rispettose delle caratteristiche proprie del manuale, che in quanto testo, struttura, deve presentare gli argomenti in modo essenziale, rispettoso della struttura genetica della disciplina, nonché delle strutture cognitive degli allievi e dei loro livelli di maturazione.
50. Nel *Programma per l'insegnamento della filosofia nel R. Liceo A. Genovesi di Napoli*, manoscritto datato ottobre 1892, Tarantino si sofferma esplicitamente sul diverso modo di presentare la filosofia all'Università e al Liceo, precisando che al Liceo la filosofia analizza «le energie dello Spirito umano e determina le leggi secondo le quali esse si esplicano punto occupandosi delle leggi di esso Spirito, della sua origine e del suo destino, rimandando l'esame di siffatti problemi o alla Metafisica, se pur si vuole ammetterla, o alla Religione, che è la metafisica del popolo». Nel corso degli studi universitari i giovani, ormai maturi e culturalmente meglio attrezzati, potranno affrontare questioni più delicate oggetto

di grandi dibattiti. Quanto al metodo Tarantino si propone di «dare maggiore importanza alla parte induttiva della Logica, che è la più proficua» e che pertanto terrà «esercitate le menti dei giovani con esempi presi dall'opera classica di Mill, e con la lettura di luoghi opportunamente scelti dalle opere di Galilei». Nel programma di insegnamento liceale, comunque, Tarantino colloca l'Etica, grazie alla quale la filosofia si lega intimamente «con gli interessi maggiori della convivenza sociale [...] facendo vedere come senza l'amore del bene e il sentimento del dovere nessun organismo sociale sia possibile, ed il consorzio umano si riduca ad una lotta peggiore di quella delle belve». Continuando a motivare le sue scelte il Tarantino ricorda che non si servirebbe bene l'interesse dell'educazione nazionale «se si riuscisse a ridurre, com'è stato minacciato, l'insegnamento della filosofia nei licei agli elementi della sola Psicologia e della sola Logica.... Dando l'ostracismo all'Etica si dichiara di non volere la morale poggiata sulla ragione: che cosa si vuole dunque?»

51. Il giudizio della commissione giudicatrice era il seguente: «Il Tarantino fu giudicato come colui che meglio risponde tra i concorrenti, al concetto di un buon professore universitario di Filosofia, che se può essere superato dagli altri in questa o quella dote speciale, è superiore a tutti nel possederle riunite. Nella chiarezza del concepimento e nella spontaneità di espressione parve a tutti superiore, e dai suoi libri si giudicò risultassero parimenti documentate la sua informazione filosofica, la sua facoltà critica, la sua sicurezza di dottrina e di metodo. I suoi Saggi storico-critici sono prova della sua cultura, dell'informazione diretta sulle fonti, anche quando queste non siano le più facili e le più ovvie; ma son prova ancora della chiara coscienza che egli ha del dove bisogna cercare, nella filosofia moderna, l'avviamento alla soluzione dei problemi, che si propone la filosofia contemporanea. I suoi Saggi dottrinali sulla sensazione, sulla percezione, sulla teorica delle idee, mentre dimostrano come egli abbia delle convinzioni ben motivate e chiaramente consapevoli intorno ai problemi filosofici più generali, sono prova anche dell'estensione della sua dottrina e della connessione e coerenza di questa. Insegnante in uno dei Licei più numerosi del Regno, il Tarantino ha insegnato anche e con successo filosofia nell'Università di Napoli come libero docente dal 1885 in poi: talché per nessun altro la sicurezza della buona riuscita è maggiore che per lui» (Vedi Boll. Uff. dell'I. P. dell'8 Marzo 1894).
52. Il Filosofo dovè, in seguito, elaborare questo strappo con delle riflessioni sul celibato. In una pagina intorno a Kant (*Manoscritti*, plico 12, pp. 40-41) Taran-

tino, rifacendosi a Kronenburg, spiega che in Kant non manca il sentimento, accanto al rigore, «la natura amabile nella conversazione» associata all'alta idealità della sua «dottrina morale». Ciò «mi fa sempre più comprendere. lanatu¬ra del mio povero zio (il canonico Spagnuolo) che aveva in sé qualche cosa del carattere di Kant, cioè la severità morale di pensiero, profonda sentimentalità nella vita, ammirazione di tutto ciò che è bello e amabile nella natura umana, forza di vincoli d'amicizia e severa freddezza coi parenti, verso i quali si trovava in un rapporto analogo a quello di Kant coi suoi». Il Tarantino si sofferma quindi (ivi, p. 41) sui sentimenti di Kant verso i suoi, che non degenerarono mai in passione. Tarantino passa poi a spiegare il celibato per Kant (ma forse è così anche per lui stesso come per Kierkegaard) come passione per l'intera umanità che esclude la chiusura su una singola persona.

53. Per i rapporti di Tarantino con Gentile e altri filosofi è interessante *il Carteggio Tarantino-Gentile*, pubblicato a cura di Stefano Miccolis in *Rivista di Storia della Filosofia*, 2/2005:v i si riportano lettere di Gentile a Tarantino dal 1904 (quando Gentile dirigeva, a Napoli, *la Critica, rivista di letteratura, storia e filosofia*) al 1925, quando Gentile invita Tarantino a collaborare all'enciclopedia Treccani. In quelle lettere si legge tutta la parabola del rapporto tra i due: si passa da un tono ossequioso ad uno più familiare e confidenziale, ad altro di chi chiede con preoccupazione interventi decisivi per gli assetti di vita suoi personali e della sua famiglia, fino ad una lettera del 14 gennaio 1924. in cui, ministro, Gentile informa che «a nessuna università si è consentito di conservare la biblioteca della scuola pedagogica come annessa alla cattedra di Pedagogia... anche per non lasciare nessun residuo della così detta scuola pedagogica, che potesse far nascere, quando che fosse, il desiderio di ricominciare da capo, com'è avvenuto in altri casi».
54. Così scrive Gentile a Tarantino in una lettera del 25 ottobre 1917: «...io accetto l'invito [a Roma] per i motivi di famiglia che tu conosci fin da tre anni fa quando mi proponesti di venire a Pisa e poi *ti adoperasti perché ci venissi con una premura che io non ho dimenticato e non dimenticherò*». Nella stessa lettera Gentile suggerisce di chiamare a succedergli Luigi Ambrosi il quale, ordinario di Storia della Filosofia a Pavia, in una lettera del 16 ottobre 1917 aveva chiesto a Tarantino di fare il suo nome per la successione a G. Gentile, di cui si prevedeva la sicura chiamata a Roma.
55. Nota del rettore dell'Univ. di Pisa 26. 11. 1915 in plico 25. Per questa e per altre citazioni dai manoscritti di Tarantino si rinvia a *Tarnedta*: sotto il titolo *Tarnedta*

è raccolta l'individuazione dell'opera inedita di Giuseppe Tarantino, indice di 23 plichi e parziale descrizione dei contenuti. I manoscritti di G. Tarantino ai quali si fa riferimento sono elencati e, in parte, descritti nei contenuti, in Tarantino F., *Speranze e proposte formative nel primo Novecento. La lezione di Giuseppe Tarantino*, ed. Levante, Bari 1995.

56. Nello stesso anno 1923 furono soppresse altre Scuole Pedagogiche, mentre quelle di Roma, Firenze e Messina furono integrate negli Istituti Superiori di Magistero. La Scuola Pedagogica di Roma era stata fondata nel 1904 da Luigi Credaro: vi insegnarono, fra gli altri, G. Sergi, S. De Sanctis, M. Montessori, B. Varisco e G. Gentile stesso (dall'ottobre del 1919 al 1922, come supplente del Credaro). A quella scuola fu annesso nel 1906 il Museo Pedagogico, erede di quello d'istruzione e di educazione già diretto da A. Labriola e soppresso nel 1891. Ampie e interessanti notizie sulla Scuola Pedagogica di Roma si leggono in Alberto Barausse, *I maestri all'università: la Scuola pedagogica di Roma, 1904-1923*, Ed. Morlacchi, Perugia 2004.
57. A rimanerci male per tale soppressione fu tra gli altri la governante del Tarantino, Teresina Frattarola, che esprimeva il suo disappunto dicendo: «ma guarda un po' quello lì [Gentile]: dopo che il professore [Tarantino] gli ha fatto tanti favori, gli ha soppresso il corso di pedagogia».
58. Vedi D. Corradini, *La «silenziosa grandezza» di Giuseppe Tarantino*, testo manoscritto della relazione tenuta a Gravina in Puglia il 2 feb. 1985, per il 2° convegno di studio su G. Tarantino.
59. Cfr. R. Fornaca, *Pedagogia filosofica del '900*, Principato, Milano 1989, p. 10.
60. Cfr. G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, 1, pp. 111-131.
61. Si tratta della pubblicazione a stampa della prolusione letta il 24 novembre 1919.
62. Nella biblioteca di Tarantino vi è un opuscolo che riporta il discorso che il senatore Francesco Ruffini (1863-1934: celebre studioso di diritto ecclesiastico e famoso antifascista. Fu tra gli undici professori universitari che non giurarono fedeltà al regime) pronunciò in aula – presente Mussolini – il 19 novembre 1925, In difesa delle pubbliche libertà (Roma, tipografia del Senato del dott. G. Bardi, 1925). In quel discorso coraggioso e lucido il Ruffini negava ogni validità alla teoria organicistica dello Stato totalitario e rivendicava le fondamentali libertà di pensiero, parola, associazione. Quell'opuscolo è un omaggio al Tarantino dell'autore «profondamente lusingato e grato». Non è detto, nella scarna dedica autografa, di cosa il senatore è lusingato e grato. Ma

non è difficile intuire che si tratta di qualche segno di consenso che il Tarantino deve aver manifestato. Su Ruffini si può consultare Nuova Antologia, Aprile-Giugno 2000, fascicolo 2214: qui si tratta ampiamente del pensiero di Ruffini nel contesto di “cultura giuridica e vita civile nelle voci di un’altra Italia: lettere di Ruffini a Gentile”, pp. 4-41.

63. G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva*, La Scuola, Brescia 1990, p. 24.
64. Lettere a F. Tarantino del 31.01 e 6.11.83.
65. Cfr. Filippo Tarantino, *Speranze e proposte formative...*, cit.
66. Già nel 1908 Arthur Oncken Lovejoy classificò tredici versioni di pragmatismi, che si differenziano per la teoria della conoscenza, della verità, del significato, dei valori (cfr. G. Reale - D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1983, vol. 3, pag. 374).
67. Cfr. F. Borgogna, *Credere nel pragmatismo*, in *Il Sole 24 Ore*, 20 nov. 1994, p. 29.
68. Cfr. S. Morini, «La verità di uno scettico costruttivo», in *Il Sole 24 Ore*, 20 nov. '94, p. 29.
69. Cfr. *Manoscritti*, Plico 7, 7a1, Etica greca ed Etica cristiana, quaderno 3° P., *Il Medioevo e l'intuizione sua della vita*, pp. 6, 7, 17, 35-48.
70. Plico 7, 7a1, 3a, p. 41
71. Cfr. F. Tarantino, *Speranze*, cit., pp. 37 e ss.
72. Cfr. *Manoscritti*, cit. 41-48. Tarantino si colloca agli antipodi del nichilismo senza speranza di costruzione storica, che accomuna il Nietzsche affermativo di Deleuze al Nietzsche pensatore del complotto di Klossowski [cfr. Vattimo, *Aut-aut*, gen.-apr. '95] I *Grundworte* di Nietzsche, le parole fondamentali che fanno stare in piedi e insieme danno senso compiuto e univoco a tutto il suo pensiero sono *volontà di potenza, nichilismo, eterno ritorno dell'uguale, superuomo, giustizia*. Per quanto strano possa apparire, c'è una parola che lega Tarantino a Nietzsche (1848-1900): *Volontà*. Tarantino pubblica nel 1897 il *Saggio sulla Volontà*. Nel 1888 dai progetti nietzscheani della *Volontà di potenza* nascono due opere, *Crepuscolo degli idoli* e *L'Anticristo*. *La Volontà di potenza* fu pubblicata postuma nel 1906 e si trattò di una costruzione arbitraria di Elisabeth Nietzsche e Peter Gast con una preordinata e tendenziosa utilizzazione dei frammenti postumi.
73. Cfr. F. Tarantino, *Speranze* cit., Appendice seconda, p. 261.
74. Cfr., *Aut-aut*, lug.-ott. 1994, pp. 49-73. Vitiello, *Ethos e lex in Croce e Gentile*, Ferraris, *Gentile e il trascendentalismo Kantiano*, pag. 81-96. Maurizio Ferraris chiama in causa direttamente Tarantino, Fischer, Fiorentino, Tocco, Masci, Chiappelli: tutti interlocutori o referenti di Tarantino.

75. Il *Saggio sulla Volontà* del 1897 è la testimonianza di questa sua attenta ricerca della responsabilità dell'uomo nel complesso divenire della storia. Altri riconosce che gli uomini sono costretti a piegarsi «a quei leviatani che si chiamano stati, a quei colossali esseri viventi dalle viscere di bronzo, ai quali abbiamo il dovere di servire e di obbedire» (Croce, *Pagine sulla guerra*) mentre essi da parte loro si sbranano e divorano, in conformità alle leggi secondo cui finora si è mossa e sempre si muoverà la storia del mondo. Egli, il Tarantino invece, che ha attentamente analizzato il leviatano nel *Saggio sulle idee morali e politiche di T. Hobbes* (il testo ebbe due edizioni nel 1900 e nel 1905), non si rassegna all'idea di forze ineluttabili e deresponsabilizzanti, ma analizza e documenta le ragioni di un impegno che consente all'uomo di farsi protagonista responsabile del divenire storico. Anche Croce, però, benché sia rimasto fedele per un cinquantennio alle sue idee, dovè tuttavia riconsiderare la sua concezione della dialettica a causa delle tragedie della dittatura e del secondo conflitto mondiale. Dopo il delitto Matteotti (1924) Croce attenua la distinzione delle forme dello spirito per collocare con insistenza crescente, alla base della sfera etica, il valore della libertà. In effetti ebbero grande efficacia culturale e politica sugli intellettuali antifascisti italiani la proclamazione in *Etica e Politica* della libertà come eterna formatrice della storia e la professione della religione della libertà nella *Storia d'Europa* dove alla base della vita civile vien posta la presa di coscienza della libertà.
76. Il giudizio di Garin su Tarantino è in *Cronache di Filosofia Italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955. Su questo giudizio si veda D. Corradini, *La silenziosa grandezza...*, cit. e F. Tarantino, *L'impegno filosofico di G. Tarantino*, tesi dattiloscritta, Università di Bari, 1969, pp. 237-238.
77. Francesco De Sarlo, egli pure colpito dagli strali crociani. Un quadro interessante sulla dittatura che la cultura neoidealista esercita nei primi trent'anni del Novecento si può leggere in Patrizia Guarnieri, *Senza cattedra. L'Istituto di Psicologia dell'università di Firenze tra idealismo e fascismo*, Firenze University Press, Firenze 2013, citata da Gilberto Corbellini in *Lo psicologo messo in Croce*, sul *Sole 24 Ore* del 24 marzo 2013.
78. *Tarnedta*, p. 19.
79. *Tarnedta*, plico 3, q. 3, pp. 3 e 5.
80. Vd. Anche *Tarnedta*, plico 5, q. 1, p. 16.
81. *Tarnedta*, plico 5A, q. 1, lezione 5, marzo 1902.
82. Cfr. Lucio Villari, *La Repubblica*, 5 gennaio 1996.



83. Tarpisa in *Tarnedta*, plico 5A, q. 1, lezione V (trattasi della parziale trascrizione di alcuni inediti pisani di Tarantino).
84. Gustav von Schmoller (Heilbronn 1838-Bad Harzburg, Bassa Sassonia, 1917): economista tedesco, occupò una posizione di grande rilievo nelle scienze sociali. Iniziatore della “Scuola storica tedesca”, scrisse, tra l’altro, *Lineamenti di teoria generale dell’economia politica* (1900-04).
85. *Tarnedta*, q. 1, p. 20.
86. *Tarnedta*, q. 1, p. 22.
87. *Tarnedta*, plico 5, A1, *La Morale e la Democrazia*.
88. Tarpisa in *Tarnedta*, plico 5°, q. 1, lezione 5. Anche Don Sturzo, con un percorso argomentativo analogo a quello di Tarantino, nega che lo stato debba annullare la libertà economica sotto il pretesto della socialità, non solo per il valore morale della libertà. All’interno di questa prospettiva antistatalista Sturzo situa il suo regionalismo. L’accentramento statale va combattuto con un largo decentramento delle unità regionali concepite come enti autonomi dotati di poteri di governare e legiferare nelle materie di propria competenza. Il regionalismo forte di Sturzo si spinge fino ad uno spiccato orientamento federalista, purché ciò non implichi disgregazione alcuna e sia conciliabile con l’unità della nazione. «Io sono unitario, ma federalista impenitente» scrive nel 1901 (Luigi Sturzo, *Contro lo statalismo: federalismo e regionalismo*, a cura di Luciana Dalu, Rubbettino, Soveria Mannelli-Messina 1995; *Lettere non spedite*, a cura di Gabriele De Rosa, Il Mulino, Bologna 1996).
89. Cfr. *Nuova Antologia*, ott.-dic. ’93. La collezione del Gobetti editore – 115 volumi (pubblicati in meno di quattro anni, fino al 1926) diversi per temi e per orientamenti politici e culturali degli autori – è una piccola summa dell’Italia del primo venticinquennio del Novecento, uno strumento essenziale per ricapitolare la nostra vita culturale e civile, per individuare tutto quello che c’era di vivo e di vitale nella cultura italiana alle soglie del fascismo e della grande lacerazione tra fascismo e antifascismo: entro un arco di autori e di problemi che andava dall’esperienza della *Voce* di Prezzolini a quella dell’*Unità* di Salvemini. Per miracolo quella casa editrice aveva tenuto insieme, fino alle scelte supreme del ’24 e del ’25, tendenze culturali e psicologiche destinate poi a dividersi e a contrapporsi in modo irreparabile. Protagonisti di quell’epoca, compagni o competitori o maestri di Gobetti furono Einaudi (di cui Gobetti pubblicò *Lotte del Lavoro*), Albertini, Amendola (ai primi del Novecento Giovanni Amendola era stato un “filosofo militante”. I suoi studi giovanili – a parere di Gobetti –

avevano costituito un noviziato filosofico per il politico nato. La sua fu una filosofia e un'etica della responsabilità. Fondò l'Unione Democratica Nazionale), Gramsci, Nitti, Salvemini, Sturzo, Fortunato, Prezzolini, Bauer, Solari, Ruffini (*I diritti di libertà*), Saba, Casorati, Carlo Levi, Matteotti, Nenni, Papafava, Mondolfo, Zuccharini, Croce (per i rapporti con la moglie Ada Prospero – la casa editrice di Gobetti *Energie Nuove* programma per il 1922 una *Collezione letteraria* che prevede un lavoro di Ada Prospero su Francesco Fiorentino. Ne dà notizia lo stesso Gobetti a B. Croce in una lettera del 6 nov. 1921 – non meno che con Piero). Esiste in Italia un gruppo di uomini nei partiti e fuori dai partiti, gente che non ha ceduto e non cederà... Anche se pochi, rimarranno come un esempio per la classe politica di domani. Se tu scorri gli elenchi degli abbonati a *Rivoluzione liberale* li trovi tutti. La loro rettilinea protesta salva i quadri dell'Italia politica futura. Nessuno di essi diventerà ministro o grande buracrate, ma la dignità con cui si rifiutano di essere congiurati come di essere fascisti, salva in tutta una nazione il costume moderno. Negano qualunque concezione paternalistica o totalitaria, resistono al comodo provincialismo; non accettano pace. Sono minoranza, numericamente poverissima, ma incutono rispetto anche al più agguerrito nemico. Tra le illusioni universali il cervello di questi uomini funziona, la folla e il successo non hanno prestigio sulla loro volontà di dirittura, sul loro animo non servile [Da P. Gobetti, *Al nostro posto*, scritti politici da *La Rivoluzione Liberale*, a cura di Paolo Costa e Andrea Riscassi, edizioni Limina].

90. Cfr. *Speranze...*, cit., p. 232.

## Bibliografia

Le opere edite di Giuseppe Tarantino

- *Appunti di Filosofia ad uso dei giovani del Liceo*, Filippo Toso, Aversa 1885.
- *Saggi filosofici*, V. Morano, Napoli 1885 [ *n.d.r.* Recensioni di questi saggi e di quello successivo su Hume sono raccolte in plico 23, 2]
- *Studio storico su Giovanni Locke*. Estratto dalla «Rivista di Filosofia» serie II, a. V, F.lli Dumolard, Milano-Torino, settembre 1886.
- *Saggio sul criticismo e sull'associazionismo di Davide Hume*, Vincenzo Morano, Napoli 1887.
- *In morte di Michelangelo Calderoni*, Vecchi, Trani 1889.
- *Saggio sulla Volontà*, Figli di G. A. Morano, Napoli 1897.
- *In morte di Antonietta Cagiati*, nella necrologia per Gaetano e Antonietta Cagiati, Napoli 1898.
- *Il problema della morale di fronte al Positivismo e alla metafisica*, Valenti, Pisa 1901.
- *Il principio dell'Etica e la crisi morale contemporanea*, Tessitori A&F, Napoli 1904.
- *Saggio sulle idee morali e politiche di Tommaso Hobbes*, Giannini & F, Napoli 1905.
- *Il concetto dello stato ed il principio di nazionalità*, Napoli 1917.
- *Discorso* preposto alle traduzioni dal latino, dall'inglese e dal francese di G. Sottile. Napoli 1917.
- *Leonardo da Vinci e la scienza della natura*. Nel centenario di L. da Vinci, 1919.
- *La Politica e la Morale*, Cav. F. Mariotti, Pisa 1920.
- *Sulla riforma universitaria*, in «Rivista di filosofia» 1921.

Per l'opera inedita si rinvia a *Speranze e proposte...*, Appendice II.

