

Recensioni

CASSIRER, Ernst *Simbolismo e filosofia del linguaggio*. Seminario di Yale 1941-42. Introduzione, presentazione e cura di G. Borbone. Presentazione di F. Coniglione. Milano-Udine, Mimesis, 2022. (Collana Filosofia/Scienza) ISBN: 9788857584348.

Nel maggio del 1941, Ernst Cassirer, già fuggito dalla Germania nel 1933 per sfuggire al nazismo, deve lasciare anche la Svezia (dove aveva insegnato a Göteborg, dopo una breve parentesi a Oxford) per dirigersi negli Stati Uniti, ove rimarrà fino alla morte. Prima di approdare alla Columbia University, è *visiting professor* a Yale, fino al 1943. Qui egli tiene alcuni seminari, tra cui quello, ampio e articolato, documentato da questo testo, pubblicato per la prima volta in italiano da Giacomo Borbone (nell'ambito di un lavoro ampio e dettagliato su questo autore, che lo impegna ormai da anni, ed è riassunto nel suo saggio introduttivo) e introdotto da un saggio di Francesco Coniglione.

In *Simbolismo e filosofia del linguaggio* si ritrovano alcuni dei contenuti della *Filosofia delle forme simboliche*, ma già orientati verso la prospettiva propria del *Saggio sull'uomo*, che l'autore pubblicherà, in inglese, due anni dopo. Si tratta, per così dire, di un protreptico alla filosofia del linguaggio, in cui la liceità e la necessità di quest'ultima vengono difese a partire dal fatto che nella filosofia del linguaggio non è in gioco soltanto il linguaggio. Ci sono due modi, in effetti, di argomentare a favore di una filosofia del linguaggio: uno è sottolineare l'aspetto dell'autonomia, per cui il linguaggio va studiato per sé (questa è la strategia di Chomsky e, per certi versi, di Saussure), mentre l'altro è, all'opposto, ricordare che quando si parla di linguaggio non si parla mai solo di linguaggio – e dunque di linguaggio dobbiamo occuparci per forza, se vogliamo fare filosofia. Cassirer sceglie decisamente il secondo, sostenendo l'idea che la filosofia del linguaggio costituisca una filosofia generale, o un'antropologia filosofica: caratterizzando l'universo del linguaggio, o delle forme simboliche, in un'ottica storica e sociale, si ottiene la risposta alla *Grundfrage* “che cos'è l'uomo?”.

Se dal punto di vista filosofico il centro di gravità dell'autore (e non ce ne stupiamo) è la linea Kant-Humboldt, dal punto di vista propriamente linguistico egli mobilita – e dimostra di conoscere – diverse linee della galassia di studi linguistici del tempo: quella mitteleuropea e inglese (e dunque Otto Jespersen, sir Alan Gardiner, Hermann Paul, Karl Bühler), quella franco-svizzera (Joseph Vendryes, Antoine Meillet, Char-

les Bally, oltre a Ferdinand de Saussure), e naturalmente quella idealista (Karl Vossler, Benedetto Croce). Nel crogiolo linguistico degli anni '30, in cui lo strutturalismo nascente convive con altre direzioni di ricerca, poi interrotte (il generativismo è ancora di là da venire), sembra però che a Cassirer interessino altri aspetti, più che lo strutturalismo in sé: infatti tra gli autori citati manca Roman Jakobson – che pure era approdato insieme a lui negli Stati Uniti – e in generale la scuola di Praga.

Il cambio di prospettiva cui Cassirer richiama il suo lettore è una “disintellettualizzazione” del linguaggio, che non è però irrazionalistica, ma scaturisce da un'intenzione anti-riduzionista che vuole sottrarre quest'ambito al dominio esclusivo della logica («Il linguaggio non è il risultato o l'origine della logica. La sua funzione è biologica e sociale, serve lo scopo della vita», p. 96). Con una mossa comune anche a Wittgenstein, Peirce e Saussure (e che forse negli ultimi due aspetta ancora di essere studiata come si deve), egli sostituisce alla ragione un *istinto* connotato non semplicemente nel senso dell'innatismo (come accadrà col cognitivismo post-chomskiano), ma in prospettiva più ampia, e trasversalmente all'opposizione forzata natura-cultura: «l'uomo non è caratterizzato dalla ragione, ma dall'istinto. Questo istinto – l'istinto della vita – è la forza che governa e che pervade tutto. È impossibile che qualcosa possa resistere o invertire siffatta forza. L'arte, la filosofia, la religione non sono affatto il contrario e la negazione della volontà; sono la volontà stessa nella sua forma più alta, più concentrata e più intensa.» (p. 98)

Il simbolismo, insomma, non annulla la ragione, né la nega – piuttosto, impedisce di vederla in modo riduzionistico. Anzi, possiamo dire che per il filosofo tedesco il ruolo del linguaggio nella nostra vita è difficilmente sovrastimabile («Il linguaggio è da considerarsi il vero fuoco di tutte le attività umane.», p. 163). La batteria di metafore adoperate dall'autore (soprattutto nel cap. 7, forse quello più importante) si ricollega all'idea (o all'isotopia, se vogliamo parlare semiotichese) dell'elemento *aria*: il linguaggio è «un etere spirituale che riempie l'intero spazio della nostra vita umana. L'uomo non può respirare al di fuori di questo mezzo che pervade e permea i suoi pensieri e i suoi sentimenti, le sue percezioni e i suoi concetti» (p. 164) Per questo «[i]l linguaggio crea un nuovo universo» (p. 102). D'altra parte, un tale universo è storico (e qui notiamo che per caratterizzare la diacronia/mutabilità delle lingue Cassirer si richiama a Paul piuttosto che a Saussure) e sociale: «Non è la mente individuale l'artefice di questo medium. Non è essa a produrre linguaggio, arte religione.» (p. 135) Ancora una volta: quando il linguaggio *non è più solo linguaggio*, è allora che diventa interessante per l'autore. Di fatto, si tratta di una saldatura tra ontogenesi e filogenesi che non è riducibile a quella propriamente biologica, ma non ne è nemmeno prescindibile: «È attraverso lo sforzo costante del discorso che impariamo a distinguere i tratti “oggettivi” della nostra esperienza. Questo sfor-

zo è sociale, non soltanto individuale. Con uno e medesimo processo l'uomo impara a formare il concetto di un mondo sociale e oggettivo. La comunicabilità diventa per lui il criterio stesso dell'oggettività.» (p. 199). Qui si inserisce la nozione di *forma simbolica* o di *simbolismo*, il cui campo coincide *grosso modo* con quello dell'odierna semiotica, ma senza che vi sia enfasi sulla nozione di segno, né tantomeno distinzione tra segno e simbolo (presente in vari semiotici, da Saussure a Eco).

Tutto questo significa però – con buona pace di molti – che *dal linguaggio non si esce*. «Possiamo arricchire e ampliare incessantemente il potere del linguaggio, ma non possiamo spezzarlo» (p. 135)

Cassirer insiste continuamente sulla doppiezza del linguaggio – risorsa e zavorra, ali e catena, arma e cura – declinandola, come di consueto, attraverso una ricognizione storica, e rimarcando la duplice attitudine della filosofia nei confronti del linguaggio medesimo: da una parte, magnificazione, dall'altra, sospetto. Ciò che sembra ineludibile è che i limiti del linguaggio non possono essere visti (ed eventualmente superati, per quanto ci è dato) da un qualche “fuori” impensabile per l'uomo. «Le ferite che il linguaggio infligge al pensiero umano non possono essere guarite se non dal linguaggio stesso.» (p. 175). E ancora: «il simbolismo non lo si può superare dall'esterno mediante una forza esteriore e pertanto assolutamente estranea e opposta alla sua natura. Va piuttosto superato dall'interno; soltanto attraverso l'evoluzione, l'arricchimento e il potenziamento del pensiero simbolico possiamo sperare di eludere i suoi pericoli e le sue fallacie.» (p. 136).

Due sono le strade, dall'autore appena accennate, per sfuggire a tale impero del linguaggio/simbolismo. La prima è il *multilinguismo*, chiamato in causa attraverso la massima di Goethe (autore più volte preso come guida da Cassirer) per cui chi non conosce le lingue straniere non sa nulla della propria (p. 184). Questa è la via del linguista, ed è caratterizzata dall'ampiezza, ma non sempre dalla profondità (che solo in pochi – uno per tutti: Benveniste – hanno saputo conquistare). L'altra via è quella del *silenzio*, il tesoro del mistico, che è una conquista possibile solo per l'animale linguistico. Il silenzio è tale solo per chi può parlare, e non vuole farlo. Non a caso Coniglione, nel suo saggio introduttivo (cfr. pp. 12 s.) chiama in causa proprio questa dimensione.

In conclusione, si può dire che l'umanesimo cassireriano, che si dà attraverso la caratterizzazione dell'*animal symbolicum*, non si mostra affatto invecchiato, pur dopo tanti anni e diverse trasformazioni e riassetamenti nell'universo delle scienze del linguaggio. Anzi, si pone come antidoto non allo specialismo in sé, ma ai rischi di riduzionismo che questo troppe volte comporta, e insieme come difesa ancora valida (e forse oggi *ancora più* valida) delle ragioni della filosofia del linguaggio.

Ci vuole un pizzico di coraggio per pubblicare un volume che abbia nel proprio titolo la parola “massoneria” e che si ponga il compito di affrontare il tema da un punto di vista culturale (e filosofico, innanzi tutto), sfuggendo alla tentazione di derubricare l’argomento con le solite accuse giornalistiche che si sentono continuamente sulla scia dello scandalo della P2. Invece Valerio Meattini, docente ordinario di filosofia teoretica all’università di Bari, non teme di affrontare un argomento “scomodo”, tanto più che il suo studio è motivato dall’esigenza di indagare un momento particolare della storia filosofica italiana, e cioè il giudizio negativo dato da Croce della massoneria, che permette di gettare luce anche sulla sua visione della storia del secolo precedente.

In effetti, come avverte lo stesso autore, tale argomento è stato assai poco esaminato, pur nella sterminata letteratura critica dedicata al filosofo napoletano: solo un paragrafo di poche pagine in un testo ormai datato (il volume di M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Torino, Einaudi 1955) e qualche accenno in *Politica e cultura* di Norberto Bobbio (Torino, Einaudi 1955; 1974², ed. ePub 2005). A tale assenza cerca di rimediare questo volume sia presentando una articolata analisi delle posizioni di Croce, sia raccogliendone in Appendice tutti i testi rilevanti, utili a una presa di visione diretta delle argomentazioni da lui apportate contro «l’idiota religione massonica» fondata sulle «tre vuote parole “libertà, eguaglianza, fraternità”» (pp. 24-5).

72

Già in questo caustico giudizio crociano si intravede quale sia l’obiettivo polemico che si vuole perseguire nel criticare la massoneria. Infatti il bersaglio è ben più grosso di questa particolare espressione della cultura e dell’associazionismo al tempo di Croce molto presente nella vita pubblica e politica: dietro la “mentalità massonica” v’è infatti «la mente del “secolo decimottavo”» (p. 12), giacché la massoneria «è uno dei prodotti più schietti dello spirito del secolo decimottavo» (Croce, p. 163 – quando così indicato si fa riferimento alle pagine del filosofo napoletano messe in Appendice); «è il più gran serbatoio della “mentalità settecentesca”, uno dei maggiori impedimenti che i paesi latini incontrino ad innalzarsi a una vera comprensione filosofica e storica della realtà e a una vita pratica adeguata ai nuovi tempi» (Croce, p. 170). È dunque il Settecento il suo principale obiettivo polemico, ovvero il secolo dei Lumi, per cui Croce utilizza la massoneria per colpire la filosofia di un secolo accusato di astrattismo, di scarsa considerazione della storia, di propagandare un “universalismo a buon mercato” e del quale «la massoneria era l’esemplare reliquia», anch’essa affetta da astrattismo e semplicismo: «La mentalità massonica semplifica tutto: la storia che è complicata, la filosofia che è difficile, la scienza che non si presta a conclusioni precise, la morale che è ricca di contrasti e di ansie. Essa passa

su tutte queste cose trionfalmente in nome della ragione, della libertà della umanità, della fratellanza, della tolleranza» (Croce, p. 166). Essa così così incarna un “anacronismo culturale”, dovuto alla mancanza di consapevolezza storica e filosofica, e si dimostra solo «cultura ottima per commercianti, piccoli professionisti, maestri elementari, avvocati, mediconzoli, perché cultura a buon mercato; ma perciò stesso pessima per chi deve approfondire i problemi dello spirito, della società, della realtà» (*ib.*). Come afferma Meattini, per Croce, diversamente dal cristianesimo, «La massoneria non ha [...] apportato niente di nuovo, è ideologia del Settecento, illustra e propaga la filosofia di quel secolo nulla aggiungendo, anzi si attarda, inconsapevole della propria superfluità, in un orizzonte culturale ormai oltrepassato dalla visione storica della realtà» (p. 26). La “idiozia” consiste appunto nel fatto di tributare «un culto incongruo a una ideologia astratta e velleitaria, formata da quel triangolo di parole altisonanti quanto irrealizzabili nell’insieme» (*ib.*), finendo così coll’essere «un passatempo, un trastullo intellettuale “privato” [...] un modo di pensare che non è più vivificato dalla storia e più non la vivifica, e reso ancor più ridicolo dall’essere vissuto come una religione» (p. 27 n.).

Le conseguenze di questo atteggiamento della massoneria, che è «un serio pericolo per la cultura italiana» (Croce, p. 166), sono tutte sgradite a Croce: l’anticlericalismo parolaio, l’ateismo pomposo sbandierato in piazza, una idea superficialissima di educazione, il cosmopolitismo indifferente alla storia dei popoli e così via. Non nega Croce l’“ufficio storico” avuto dalla massoneria, con i suoi eroi e martiri, in momenti specifici e circoscritti (Croce, pp. 171-2), così come crede esagerate le «atroci accuse che le scagliano contro gli avversari» (Croce, p. 166); e tuttavia ad essere da lui stigmatizzata è quella mentalità in essa palesata, che continuamente si ripresenta perché rispecchia il modo in cui vengono dapprima considerate le cose sociali, cioè «con l’astratta considerazione di esse, con l’astratta conclusione, che prima si adotta, sul modo di correggerle e innalzarle a perfetto ordine» (p. 32; Croce, p. 172). Come nota Meattini, «emerge dunque dalla lettura dei testi crociani, il vero referente polemico: l’astrattismo, l’universalismo, quell’epidemia francese di cui l’idealismo (che poi sarà storicismo assoluto) ha fatto giustizia, mentre la massoneria, che quegli ideali adora, non se n’è accorta» (p. 39). E così, sulla base di questi giudizi, quando venne proposta da Mussolini la legge contro le associazioni e quindi contro la massoneria, Croce – diversamente da Gramsci che non solo votò contro, ma anche tenne l’unico suo vigoroso discorso da parlamentare – decise di astenersi (Croce, pp. 175-6); e come poteva fare diversamente chi riteneva che la libertà di pensiero difesa dalla massoneria fosse una formula mal compresa e una frase ad effetto (si vedano le lettere di Croce a Enriques, pp. 158-61) o criticava la difesa della tolleranza fatta da Francesco Severi (p. 161) o pensava fosse solo

frutto di ardori giovanili l'umanitarismo, la guerra alla guerra, la lotta al fanatismo e per il libero pensiero (Croce, p. 172)?

Ci sono ovviamente molti altri aspetti e temi che Croce prende di mira nelle concezioni massoniche: la loro presunta estraneità al Risorgimento (Croce, p. 167), la loro connessione col positivismo (suo nemico giurato), visto anch'esso come espressione della filosofia illuminista, l'avversità per l'esigenza di una scuola laica con «idee superficialissime circa l'educazione» (*ib.*), nonché il pericolo di un "socialismo massonizzato". È pertanto chiaro lo spirito generale che muove le critiche di Croce, che non sono generate da ragioni contingenti – come nel caso dell'attacco da lui mosso al massone Ettore Pais, direttore del Museo Nazionale di Napoli, difeso dal ministro Nasi anche lui massone e da altri suoi colleghi massoni (p. 61) – ma dipendono dal rendersi egli conto di come «l'ideologia e la mentalità massoniche erano, punto per punto, l'antitesi della filosofia dello Spirito prima e di qual modo di pensare e di concepire la storia che poi chiamerà "storicismo assoluto"» (p. 47).

74

Ciò ci permette già di scorgere i limiti dell'impostazione crociana, consistente innanzi tutto nel volere ricondurre la massoneria a una filosofia o di intenderla come una religione. Basterebbe avere una maggiore dimestichezza con i testi e gli scritti dei massoni reali per accorgersi che mai la massoneria si è concepita come una filosofia né come una religione, quanto piuttosto per essere – così come hanno sostenuto molti storici – un tipo particolare di socialità che, pur affondando le proprie radici nell'illuminismo, nondimeno ha un versante che genericamente possiamo definire "spiritualistico" e che si esprime nella sua coltivazione dell'esoterismo, anzi nel presentarsi come l'unica associazione che porti avanti la tradizione esoterica nei tempi moderni. Ma di questo aspetto sembra che il Croce non si sia accorto affatto, sicché Meattini ipotizza (pp. 43-4) che la sua avversione verso l'allegoria abbia portato il filosofo napoletano ad essere diffidente verso il cosiddetto "segreto massonico", cioè il tentativo di nascondere una dottrina ineffabile, che segnerebbe un profondo iato tra intuizione ed espressione, da lui negato in maniera decisa; come anche il suo fastidio per il simbolismo e allegorismo caratteristico dell'arredo dei Templi massonici. Se questa ipotesi di spiegazione avanzata dall'Autore è senz'altro interessante, resta il fatto che mai Croce ha fatto cenno nella sua polemica di questi aspetti, preferendo concentrarsi sulla "mentalità massonica" vista come espressione dell'astrattismo illuminista e «che si manifesta nei chierici o nei laici, nei massoni o nei non massoni» (Lettera di Croce a Enriques, p. 160).

E qui ci sta un altro elemento peculiare della valutazione crociana, che sembra singolarmente contrastare con la sua critica dell'astrattismo e il suo culto per la specificità storica: la "mentalità massonica" contro la quale egli dirige i propri strali sembra infatti essere essa stessa un concetto "astratto" che non tiene affatto conto (per limitarci al cam-

po della cultura) dei singoli, spesso grandi, pensatori massoni, nessuno dei quali viene mai menzionato. Essa è una costruzione in effetti artificiosa che si basa su poche conoscenze di carattere generale che collegano la massoneria all'illuminismo, senza porsi il problema della varietà di confessioni, riti, culti ed espressioni della massoneria, che ebbero storicamente attuazione in disparati contesti culturali e in nazioni assai diverse, assumendo configurazioni ideologiche spesso tra loro in contrasto; e di questa scarsa contestualizzazione è espressione anche l'artificiosa ed esasperata contrapposizione tra massoneria e socialismo svolta in base ad "astratti" concetti, senza minimamente domandarsi del perché molti massoni fossero socialisti e viceversa: l'inconciliabilità è sancita teoricamente e tanto peggio per i fatti. Inoltre, se la connessione illuminismo-massoneria ha maggiore plausibilità nel caso della cultura francese (solo alla quale Croce sembra attento quando parla di massoneria), già le cose cambiano in parte con quella inglese e ancor più in quella tedesca, nella quale a un Lessing massone illuminista, si associa un Herder fiero avversario dell'illuminismo e già in pieno clima romantico, per non parlare del massone Fichte, col quale siamo già entrati nell'idealismo (si vedano in merito le interessanti pagine dedicate da Meattini ai classici della massoneria): il semplicismo da Croce attribuito alla massoneria, la sua rozzezza, il suo essere cultura da scuola primaria, sembra in effetti esser anche proprio del suo concetto di mentalità massonica, a meno di non voler prendere Lessing, Herder, Fichte – ma anche Goethe, Jacobi, Leibniz, Mendelssohn, Montesquieu e tanti altri – per "mediconzoli" o maestri elementari, ripetitori di «vecchiumi e formule trite e triviali» (Croce, p. 174).

75

Tuttavia l'elencazione di tali illustri rappresentanti della cultura, ai quali potrebbero essere aggiunti numerosi altri nomi, fa sorgere nondimeno spontanea la domanda: in cosa consiste quello "specifico" della massoneria che può mettere insieme filosofi e intellettuali così diversi? Come mai possiamo trovare pensatori assai lontani per ideologia che nondimeno si professano tutti massoni? Certamente il modo in cui Croce si rapporta al problema della massoneria – attraverso il concetto di "mentalità massonica" – non aiuta a rispondere a queste domande e finisce per mettere sulla strada sbagliata, dandone una immagine parziale e scarsamente informata, forgiata nell'orizzonte ristretto della piccola provincia d'Italia. Del resto come avrebbe potuto il suo concetto di "mentalità massonica" essere un viatico per la conoscenza della massoneria storicamente avutasi quando essa viene in sostanza ricondotta a una impazienza giovanilistica, a uno stadio di sviluppo della natura umana proprio anche di altri uomini di diversa formazione, come persino i cattolici democratici?

Questo è un problema che segna tutta la storiografia e la riflessione su questo tema. Di solito nell'ambito della storiografia non massonica, viene del tutto trascurato il fatto che un dato personaggio – filosofo,

storico, politico, letterato – sia stato o meno massone: le sue opere e la sua creatività sono analizzate e studiate senza tenere in minimo conto della sua adesione alla massoneria, così come avviene – ad es. – nel caso di Lessing, le cui concezioni sono spesso studiate in ponderosi volumi senza mai menzionare la massoneria. Per l'altro versante, anche la storiografia di indirizzo massonico si è con difficoltà posto il problema di cosa sia lo specifico massonico che può costituire il minimo comun denominatore di personaggi assai diversi tra loro per orientamento politico, per concezioni sociali e per pensiero filosofico. Con la conseguenza di far sí che poi – nella vulgata giornalistica e quindi nell'opinione pubblica – si trovi tale comune denominatore nell'essere la massoneria una congrega affaristica dedita a oscuri maneggi.

Il lavoro di Meattini, scritto da chi certamente massone non è, rappresenta un valido contributo a superare queste reciproche incomprensioni col mostrare come sia possibile fare un lavoro attento di ricerca anche su temi che sembrano già in partenza “pregiudicati”.

FRANCESCO CONIGLIONE