

viaBorgogna3

il magazine
della Casa della Cultura

17

FOCUS



LA BATTAGLIA DELLE IDEE.

LA BATTAGLIA CHE COMBATTIAMO DA 80 ANNI
CON FORZA, COERENZA, CREATIVITÀ E PASSIONE

DUEMILAVENTISEI

direttore
Ferruccio Capelli
condirettrice e direttrice responsabile
Annamaria Abbate

comitato editoriale
Enrico Finzi
Carmen Leccardi
Marisa Fiumanò
Paolo Giovannetti
Renzo Riboldazzi
Mario Ricciardi
Mario Sanchini
Silvia Vegetti Finzi

progetto grafico e illustrazioni
Giovanna Baderna
www.gioannabaderna.it

direzione e redazione
via Borgogna 3, 20122 Milano
tel. 02.795567 / fax 02.76008247
viaborgogna3magazine@casadellacultura.it

periodico bimestrale
registrazione n. 323 del 27/11/2015
Tribunale di Milano

viaBorgogna3

ISSN 2499-5339

2026 ANNO 11 numero 17

ISBN 978-88-99004-83-5

titolo: LA BATTAGLIA DELLE IDEE.
LA BATTAGLIA CHE COMBATTIAMO DA 80 ANNI
CON FORZA, COERENZA, CREATIVITÀ E PASSIONE



copyright Casa della Cultura, Milano

viaBorgogna3
il magazine
della Casa della Cultura



Questo è un ipermedium. Non fermarti al testo, segui i link ●, esplora, crea i tuoi percorsi. La Casa della cultura on line ha molte porte girevoli. Attraverso questo magazine puoi entrare nel sito, consultare l'archivio audio e video degli incontri in via Borgogna e tornare qui per continuare la lettura. E se hai stampato la tua copia su carta puoi usare i QR code  con il tuo smartphone o tablet per accedere ai contenuti interattivi attraverso un QR code reader che puoi scaricare gratuitamente da internet.

**TUTTI CONTENUTI SONO REPERIBILI SUL
SITO WWW.CASADELLACULTURA.IT**

editoriale

OTTANT'ANNI DI BATTAGLIA DELLE IDEE

Ferruccio Capelli

Abbiamo dedicato una settimana intera del mese di marzo 2026 a ricordare e rielaborare il nostro "Ottantesimo". Uno sforzo inconsueto, ma ne valeva la pena.

Quante organizzazioni impegnate nella vita pubblica hanno raggiunto gli ottant'anni? Quanti centri culturali? E' del tutto evidente che avere raggiunto gli "ottanta" è un indice di inconsueta vitalità, di ricchezza e pluralità di energie umane e culturali, di finalità perseguite con rigore e con chiarezza.

Vi è alle spalle una storia eccezionale, che non vogliamo venga dimenticata, ma vi è anche un presente ricco di sfide e di impegni: l'ottantesimo è stato anche un'occasione per riflettere su cosa la Casa della Cultura sta facendo e dove sta andando.

Ecco, allora, il percorso che abbiamo proposto e che ritrovate puntualmente in questo volumetto. Abbiamo iniziato con la psicoanalisi: un omaggio a grandi maestri come Cesare

Musatti che hanno giganteggiato nella nostra sala, ma anche la sottolineatura di un tratto particolarissimo della nostra storia: la molteplicità di discipline culturali che fin dall'inizio hanno animato questo progetto culturale.

Abbiamo proseguito ricordando la "Casa della Cultura delle donne": una vicenda unica in Italia. Basti pensare al susseguirsi di direzioni al femminile, fin dagli anni Cinquanta e Sessanta: Rossana Rossanda, Carla Garlaschelli, Laura Conti poi continuate con Maria Luisa Sangiorgio, Daniela Benelli fino all'attuale presidente Carmen Leccardi. Nessuna istituzione culturale italiana può vantare una simile presenza femminile alla propria guida.

Vi sono stati, poi, due incontri dedicati ad Antonio Banfi. Non solo un omaggio al filosofo antifascista, fondatore e animatore per oltre dieci anni di questa istituzione: si è voluto anche sottolineare la solidità dell'impianto culturale su

cui si è retta la Casa della Cultura.

Il percorso è stato arricchito da due ricerche storiche. Sono stati ricostruiti per la prima volta gli anni Ottanta della Casa della Cultura, quando il liberalismo vi fece irruzione. Ed è stata anche recuperata, sempre per la prima volta, la storia di altre case della cultura, a Reggio Emilia, Genova e Roma: un quadro affascinante dell'intreccio che vi è stato nel nostro paese tra cultura e politica. Il tutto si è concluso con un'impegnativa tavola rotonda con protagonisti della vita pubblica milanese e italiana, dal sindaco di Milano fino ai rettori di due Università come la Statale e la Bocconi.

Una discussione serrata che ci ha trasmesso anche l'affetto e il rispetto per ciò che la Casa della Cultura è stata nel passato e per ciò che sta facendo oggi.

I testi riportati in questo volumetto non sono stati rivisti dagli autori: sono stati sbobinati con l'AI e sono stati riprodotti con pochissime correzioni. Essi riproducono fedelmente,

puntualmente, quanto è stato detto. In questo modo essi riescono a trasmettere il clima, il calore, direi anche l'entusiasmo che ha accompagnato questa immersione nella storia della Casa della Cultura di Milano.



•6

DOVE LA PSICOANALISI È
SEMPRE STATA DI CASA

lectio
LA TENTAZIONE
DELL'ODIO
Massimo Recalcati

•20

DOVE LE DONNE SONO
SEMPRE STATE
PROTAGONISTE

introduce
Carmen Leccardi

discutono con lei
Cecilia Avogadro
Luciana Castellina
Laura Pepe
Barbara Pollastrini
Elena Rosci
Claudia Sorlini

•54

ANTONIO BANFI,
FILOSOFO E POLITICO

ne discutono
Elena Madrussan
Fabio Minazzi
Roberto Rampi
Lorenzo Sacconi

•78

QUANDO, NEGLI
ANNI OTTANTA
FECE IRRUZIONE IL
LIBERALISMO

conversazione tra
Ferruccio Capelli
Sergio Scalpelli

•92

STORIA E STORIE DI
TANTE CASE DELLA
CULTURA: MILANO,
REGGIO EMILIA, GENOVA,
ROMA E ALTRE

introduce
Irene Zappalà

ne discutono
Ferruccio Capelli
Lorenzo Capitani
Marco Doria
Corrado Morgia

•118

ANTONIO BANFI: VERSO
UN'ESTETICA EUROPEA

lectio
Elio Franzini

•130

a ottant'anni dal discorso
con cui Ferruccio Parri
inaugurò la Casa della
Cultura

OTTANT'ANNI DI
BATTAGLIA DELLE IDEE.
ORA PIÙ CHE MAI

introduce
Alberto Martinelli

ne discutono
Francesco Billari
Marina Brambilla
Ferruccio Capelli
Gianni Cuperlo
Carmen Leccardi
Giuseppe Sala

LA TENTAZIONE DELL'ODIO

Massimo Recalcati ●

Ferruccio Capelli

Bene, possiamo iniziare. Buonasera a tutte e a tutti.

Ringrazio di cuore i presenti; innanzitutto, ovviamente, ringrazio anche coloro che vedo stanno cominciando a collegarsi da remoto e tutti coloro che si collegheranno successivamente.

Con l'incontro di questa sera, come avete visto dal programma, apriamo una serie di appuntamenti per ricordare il nostro ottantesimo. L'abbiamo fatto con qualche impegno, anche perché ottant'anni è un passaggio piuttosto impegnativo.

Siamo l'unico centro culturale in Italia che ha raggiunto gli ottant'anni: questo ve lo posso garantire. È una lunga storia in cui abbiamo interagito con tutta la cultura progressista italiana e, soprattutto, abbiamo interagito profondamente con la città di Milano. Anche il carattere

milanese della Casa della Cultura è un punto su cui torneremo nel corso di questa settimana, perché è molto interessante: c'è dietro tutta una storia culturale che ha permesso di radicare così profondamente questa associazione nella città di Milano.

Stavo dicendo "questa istituzione", anche perché di fatto la Casa della Cultura è percepita come un'istituzione della città. Purtroppo non lo siamo. Dico purtroppo perché vorrebbe dire avere qualche certezza di finanziamento, di cui non abbiamo neanche l'ombra.

Però siamo percepiti come un'istituzione della città, come qualcosa che vive dentro la città, di cui i cittadini danno per scontato che ci sia e a cui ci si può rivolgere.

Detto questo — su cui ragioneremo, in realtà, per tutta una settimana — ho il bisogno di spiegare perché abbiamo avuto l'idea di iniziare con una lezione di psicoanalisi.

Solo per avere il piacere di avere con noi Massimo Recalcati? Poi dirò qualcosa anche su questo. Ma, in realtà, può sembrare bizzarro che un centro come la Casa della Cultura — che ha il suo cuore nella produzione di cultura politica e cultura civica — inizi con una lezione di psicoanalisi.

Eppure vi posso garantire che la scelta è stata assolutamente voluta, tutt'altro che casuale.

In realtà, in questa vicenda c'è qualcosa di emblematico di un orientamento molto particolare della Casa della Cultura, che non trovate in altri centri culturali: altrove la psicoanalisi viene affrontata solo occasionalmente.

Posso accennare, per esempio, che un centro di cultura politica con cui noi interagiamo molto, la Fondazione Basso di Roma — una realtà importante — ha fatto il primo incontro di psicoanalisi all'incirca un



anno fa, in un'iniziativa congiunta con la Casa della Cultura di Milano. Questo per dire quanto l'interesse e l'importanza che la psicoanalisi ha avuto nella nostra storia siano davvero un tratto molto particolare.

In realtà questo è un tratto che risale all'origine.

Praticamente appena aperta, Cesare Musatti — che poi è stato per tanti anni presidente di questa istituzione — si affacciò in via Filodrammatici, dove allora c'era la prima sede della Casa della Cultura, e disse: "Voglio

organizzare un incontro di psicoanalisi", con grande sbalordimento dei presenti.

Vi leggo la sua testimonianza perché è davvero molto simpatica.

Racconta Musatti:

"Telefonavo alla segreteria di questa neonata Casa della Cultura — siamo nel marzo del '46.

'Sono il professor Musatti, sa, quello della psicologia. Avete una sala libera questa sera?'

'No.'

'Allora domani.'

'Va bene per domani.'





'Ho qui alcuni amici venuti da Roma, vorremmo parlare della psicoanalisi. Psi co a na li si. È una dottrina alquanto sconosciuta da noi, perché avversata dai fascisti. Vi può interessare?'

'Va bene.'

'Allora quale sala ci dà?'

'La seconda.'

'Resta inteso che sarà così'

E ci andavamo - continua Musatti - Sulla porta della seconda sala c'era il cartellino. All'inizio c'era poca gente, perché l'argomento era ignoto e il pubblico non sapeva di cosa si trattasse. Poi, magari respinto dalle altre sale, qualcuno arrivava, e così cominciò a diffondersi la psicoanalisi"

Il primo incontro pubblico di psicoanalisi a Milano e, a quanto mi risulta, la prima volta che la psicoanalisi è stata presentata sulla scena pubblica italiana.

Capite, quindi, per quale motivo questa scelta.

Ma voglio anche spiegare perché accade questo.

Certo, perché c'era Musatti — e questa è già una motivazione molto forte, una personalità dirompente — ma in realtà c'è una ragione più profonda.

La psicoanalisi è stata accettata immediatamente alla Casa della Cultura perché tutto l'impianto culturale con cui si stava costruendo quel centro rendeva ovvia una cosa fondamentale: il fatto che non ci fossero gerarchie tra le discipline.

Questa era l'idea di fondo di Antonio Banfi, il filosofo che ha impostato tutta l'attività della Casa della Cultura.

Uno dei tratti distintivi del suo pensiero — che lo differenziava radicalmente dalla cultura dominante dell'epoca, crociana e gentiliana — era proprio questo: non esiste alcuna gerarchia tra le discipline.

Ogni espressione culturale deve avere

la sua dignità, e noi dobbiamo fare in modo che tutte possano esprimersi liberamente e che ci si possa confrontare con tutte.

Dentro questo impianto culturale, capite, la psicoanalisi trovava naturalmente il suo spazio.

Sono quindi molto contento di iniziare esattamente con questo e di avere la fortuna di avere qui con noi Massimo Recalcati.

Massimo, ti devo ringraziare molto, perché so che oggi hai avuto una giornata molto faticosa e sarebbe stato del tutto legittimo declinare questo impegno. Però, con grande gentilezza, quando ti ho spiegato il senso di questa scelta, hai accettato, e questo mi ha fatto davvero molto piacere.

Sono contento che Massimo sia qui non solo perché è uno specialista di grande prestigio, molto noto, ma per una ragione più profonda che voglio esplicitare.

Mi interessava averlo qui perché, in quanto psicoanalista — e dunque partendo dalla sua esperienza professionale, dalla clinica — non disdegna di elaborare considerazioni di portata generale per la vita pubblica.

E questo è un punto molto importante.

Certo, si può dire che anche altri lo hanno fatto: basta pensare a Freud, a testi fondamentali come quello sulla guerra che abbiamo commentato insieme qualche anno fa, o Il disagio della civiltà. Il fondatore della psicoanalisi non ha mai disdegnato questo passaggio. Però sapete bene che oggi questa è diventata merce rara: in pochi si avventurano in questo campo.

Sono molto grato al fatto che Massimo, invece, non si tiri indietro e cerchi, con coraggio, a partire dalla sua esperienza clinica, di elaborare riflessioni di portata generale.

Lo fa più volte anche sul tema dell'odio, che proponiamo questa sera.

E fa un'operazione di grande fascino e importanza: raccoglie elementi con cui tutti — anche chi non si occupa di psicoanalisi — devono confrontarsi e li trasforma in tasselli di un discorso pubblico decisivo.

Per questo mi sento in dovere di ringraziare di cuore Massimo e di darti la parola per questa lectio: La tentazione dell'odio.

Massimo, a te.

Massimo Recalcati

Bene, grazie per questo invito, per le tue parole e anche per l'onore che questo invito mi fa: inaugurare questo ciclo che celebra gli ottant'anni della Casa della Cultura di Milano.

A ottant'anni si può essere anche molto giovani, no? Diciamo che la giovinezza non è un dato anagrafico. Questo è il mio augurio per i prossimi ottant'anni.

Il titolo di questo incontro



mette insieme due parole — odio e tentazione — che, fin da subito, descrivono la traiettoria del mio ragionamento.

L'odio è innanzitutto una tentazione. E, proprio perché è una tentazione, non dobbiamo confonderlo con una risposta istintuale. Il mondo animale — potremmo dirlo in modo molto netto — non conosce l'odio. Il mondo animale, potremmo aggiungere, non conosce il crimine, non conosce la follia, non conosce l'erotismo.

E ci si potrebbe allora interrogare su quale sia il denominatore comune di questi elementi. L'odio, la follia, il crimine, l'erotismo sono esclusivamente umani.

E anche quando l'umano è in preda alla violenza — e la violenza è una manifestazione possibile dell'odio —, la violenza dell'umano non è mai una violenza animale. La violenza non è una regressione dell'umano all'animale.

La violenza dell'odio,

per esempio, non è una regressione al bestiale, all'istinto. Quando si compie un crimine, quando l'umano compie un crimine, non rivela la sua bestialità: rivela la sua umanità. Il crimine è ciò che ci rende umani.

È un paradosso quello che sto ponendo, ma è un paradosso con il quale si apre la Torah. La Torah si apre precisamente con il gesto di Caino, e il gesto di Caino è un crimine tra i peggiori possibili: un fratricidio.

Porre l'odio come tentazione significa sottrarlo all'idea che sia un comportamento naturale.

L'odio è, piuttosto, una tentazione: nulla di naturale. Potremmo dire che l'aggressività animale è naturale, ma essa ha a che fare con la sopravvivenza della specie, con la difesa del territorio.

L'odio, invece — come vedremo, come cercherò di mostrarvi — non è una reazione istintuale, non è una risposta istintuale,

non ha a che fare con l'aggressività animale.

Allora parterei da una considerazione: dal mostrarvi due volti fondamentali dell'odio.

Abbiamo detto che l'odio è una tentazione, non una manifestazione istintuale, e che descrive qualcosa di profondamente umano. Ecco, i due volti dell'odio: il primo ha a che fare con la fascinazione.

Noi siamo abituati — anche, per esempio, a partire da una lettura marxista della conflittualità sociale, quella che Marx chiamava lotta di classe, e che alcuni hanno definito anche odio di classe — a pensare che la violenza sia scatenata dalla miseria, dall'ingiustizia, dalla frustrazione.

È un fatto, diciamo, di drammatica attualità.

Direbbero i nostri colleghi anglosassoni: l'aggressività umana sarebbe una risposta alla frustrazione, alla segregazione, al confinamento, alla



discriminazione.

Questa analisi non è sbagliata: è corretta. Ma la psicoanalisi introduce un elemento supplementare.

Non nega questo tipo di lettura — cioè non nega che la risposta aggressiva, compresa quella dell'odio, possa nascere da una condizione di frustrazione, di discriminazione, di ingiustizia sociale — ma mostra che c'è qualcosa in più, che dobbiamo indagare, e che è forse più scabroso.

L'aggressività nell'umano, compresa la passione dell'odio, non sorgerebbe solo da una condizione di frustrazione, ma anche da una condizione di fascinazione.

Che cosa significa? Che cosa vuol dire pensare che la passione dell'odio — la tentazione dell'odio — non nasca soltanto dalla frustrazione, ma anche da un'esperienza di fascinazione?

Il riferimento è, naturalmente, a una riflessione di Lacan sulla

genesì dell'aggressività.

Lacan mostra che il rapporto del bambino, nei primi mesi di vita, con la propria immagine — cioè con l'immagine che lo specchio gli restituisce — è un rapporto caratterizzato da una profonda ambivalenza. Il bambino, tra i sei e i diciotto mesi — in quello che Lacan chiama lo stadio dello specchio — si trova in una condizione di insufficienza: disabilità motoria, assenza di linguaggio, totale dipendenza dall'altro. Il suo corpo, come direbbe Lacan, è "in frammenti".

E tuttavia, nello specchio, vede emergere un'immagine di sé ideale: un'immagine che dà forma alla sua esperienza corporea e gli permette di riconoscere un'identità.

Questa immagine — che nasce nello specchio come immagine ideale di sé — ricompone la frammentazione e consente al bambino un'esperienza di soddisfazione.

Lacan la definisce giubilatoria: è l'entusiasmo che il bambino manifesta di fronte al riconoscimento che "quell'immagine sono io".

Ma è un io in una posizione ideale di padronanza, completamente diversa da quella reale, che è invece una posizione di frammentazione. Ebbene, questa immagine ideale — che rende possibile il riconoscimento narcisistico del bambino — produce, da un lato, soddisfazione, giubilo, entusiasmo; ma, dall'altro lato, nella misura in cui il bambino non può coincidere con essa, diventa anche oggetto di aggressività, di odio.

Questo è il punto centrale.

L'aggressività sorgerebbe dal rapporto con un'immagine ideale di sé rispetto alla quale il soggetto non può coincidere, che non può possedere.

Si apre una sfasatura tra l'immagine dello specchio e l'esistenza

reale del soggetto. Questa sfasatura, da una parte, provoca giubilo; dall'altra, provoca una reazione aggressiva, una risposta d'odio.

Allora, l'immagine è al tempo stesso amata. Il bambino si entusiasma nel vedersi allo specchio, là dove, in realtà, non è nell'immagine. Ma questo entusiasmo si colora immediatamente di tinte fosche: fa emergere l'odio, perché il bambino non può essere l'immagine ideale di sé che vede nello specchio. Stiamo su questo punto.

Perché questo ha a che fare profondamente con la passione dell'odio? Perché l'ambivalenza che il soggetto prova nei confronti della propria immagine — un'ambivalenza che produce insieme amore e odio — è la stessa che Freud aveva ben visto descrivendo la frequenza con cui un oggetto, cioè un altro soggetto, può suscitare inizialmente odio e poi trasformarsi facilmente in amore, e viceversa.

Freud mostra che, nella vita dei rapporti umani, l'oscillazione dall'odio all'amore e dall'amore all'odio è una costante.

Questa oscillazione segnala un'ambivalenza di fondo nei confronti dell'oggetto, che — se seguiamo l'intuizione di Lacan — riproduce quel tempo originario del rapporto con lo specchio. Come dire: ti amo perché sei l'immagine ideale di me stesso; ma, nella misura in cui non coincidi con me, ti odio, perché mostri la mia insufficienza.

Abbiamo dunque questo circolo tra amore e odio, questa convertibilità dell'uno nell'altro che caratterizza molto spesso la vita affettiva degli esseri umani.

Per rendere più concreta questa dinamica — che può apparire astratta — possiamo ricordare un episodio di cronaca molto istruttivo, avvenuto a Torino qualche mese prima dell'esplosione del Covid.

Il protagonista è un ragazzo, Stefano Leo. Siamo in un sabato

pomeriggio, in piena movida torinese. A un certo punto, questo giovane viene aggredito da un altro coetaneo e sgozzato in strada.

La cosa sconcertante è che i due non si conoscevano. Erano semplicemente due ragazzi poco più che ventenni, senza alcun rapporto tra loro: né sentimentale, né personale, né economico. Non c'era nulla tra i due, se non l'immagine.

Durante l'interrogatorio, alla domanda "perché?", la risposta dell'assassino — disarmante ma clinicamente molto istruttiva — è stata: "Perché sorrideva".

Che cosa significa?

Significa che quel sorriso era diventato insopportabile.

Nel sorriso dell'altro, l'assassino vedeva una vita ricca, una vita capace di gioia, una vita piena di vita. E questo è insopportabile per chi vive una vita spenta, impoverita.

Qui tocchiamo il nesso profondo tra odio e invidia.

L'odio, in questa sua prima configurazione, è odio invidioso.

E l'invidia — come spiega molto bene Lacan — non è mai invidia di qualcosa. Non si invidia una proprietà dell'altro, né una sua qualità, né i suoi beni, né il suo corpo.

La vera invidia è invidia della vita.

Io invidio nell'altro la sua capacità di vivere.

E più l'altro manifesta questa capacità — in questo caso attraverso il sorriso — più diventa insopportabile alla vista.

Dante lo mostra in modo straordinario: nel girone degli invidiosi, gli invidiosi hanno gli occhi cuciti con filo di ferro.

Perché lo sguardo dell'invidioso è uno sguardo che non sopporta la felicità altrui. Desidera la tristezza dell'altro, desidera spegnere la vita dell'altro.

Allora, in questo, che

cosa vediamo? Allora, che cosa vediamo, se non — ancora una volta — la complessa articolazione tra odio e fascinazione?

L'oggetto colpito a morte affascina l'assassino perché è manifestazione della vita, della vita viva, della vita ricca. Ma questa fascinazione non può essere tollerata, perché non coincide con la vita dell'assassino, che è una vita ai margini, una vita segnata dalla difficoltà. E allora la mano si arma e colpisce: colpisce l'immagine dell'altro.

La passione dell'odio porta sempre con sé una vocazione, potremmo dire, suicidaria. E questa vocazione suicidaria è la base narcisistica dell'odio.

Nel mito di Narciso — lo sappiamo — Narciso è talmente affascinato dalla propria immagine, talmente sedotto da essa, che, nel tentativo di abbracciarla, sprofonda nell'acqua e muore.

Possiamo dire che l'odio invidioso ha a



che fare con questo tipo di passione: è una passione narcisistica che punta a raggiungere una rappresentazione ideale di sé, impossibile da raggiungere se non al prezzo della propria distruzione.

Aggiungo subito che è ciò che troviamo, per esempio, nell'odio femminicida, nei passaggi all'atto che sfociano nel femminicidio. In fondo, ogni femminicidio — in termini generali — è animato dall'odio come passione narcisistica.

Che cosa rifiuta il femminicida? Rifiuta la differenza dell'altro. Rifiuta la libertà dell'altro.

Rifiuta che l'altro — la donna, la propria donna — possa dire: "Basta. Questo amore è finito". Di fronte a questa manifestazione di libertà, cioè alla differenza, alla distanza che si apre tra l'uno e l'altro, si aprono due vie.

La prima è la via del lutto. Il lavoro del lutto consiste nell'elaborare la

frustrazione generata da questo "no", da questo "basta", dall'incontro con la libertà dell'altro, che è sempre inappropriabile. Il lutto è dunque elaborazione di una perdita, ma anche elaborazione di una frustrazione.

Dal punto di vista psicoanalitico, più tecnico, la via del lutto è quella che trasforma la frustrazione in castrazione: consente cioè di simbolizzare la perdita.

Ma se il soggetto resta vincolato all'oggetto perduto, non può procedere in questa elaborazione. Abbiamo allora il fallimento del lavoro del lutto: impossibilità di passare dalla frustrazione alla castrazione, impossibilità di simbolizzare la perdita. E ogni volta che abbiamo una difficoltà nell'elaborazione del lutto, si apre la tentazione dell'odio — cioè la tentazione della violenza.

La violenza è un'alternativa al lavoro del lutto. Invece di elaborare la perdita, ti uccido.

Uccidendoti — in una prospettiva del tutto illusoria — vorrei ristabilire la mia padronanza su di te, cioè la tua appartenenza a me. Ma questa è una manovra illusoria che può portare a uno scompenso: il passaggio all'atto, prima etero-aggressivo, può diventare anche auto-aggressivo, fino al suicidio.

Come dire: tu sei mia, ma nel momento in cui, uccidendoti, tu non esisti più, anche io non ho più valore, perché il mio valore dipendeva dalla tua immagine.

Era un riflesso della tua immagine.

Vediamo qui, con grande chiarezza, la mescolanza tra narcisismo e depressione che troviamo spesso, dal punto di vista clinico, alla base dei passaggi all'atto femminicidi.

Ma, a questo punto, siamo ancora sul piano della fascinazione e della sua ambivalenza: una delle forme dell'odio.

Quella che possiamo



chiamare l'odio come passione narcisistica.

Colpire l'altro che incarna ciò che vorremmo essere e non possiamo essere.

Ma esiste un secondo versante dell'odio.

Non è semplicemente alternativo a questo primo volto: ne è piuttosto il prolungamento.

Lo distinguiamo per ragioni didattiche, ma vedremo come i due si intrecciano reciprocamente.

C'è un secondo versante dell'odio, quello su cui voglio soffermarmi ora.

Se posso proporre brevemente: la passione dell'odio è la passione dell'uno. La passione dell'odio è la passione dell'uno che rigetta, che rifiuta il reale del due.

Questa è un'affermazione che Lacan formula in modo sorprendente, in una conferenza tenuta a Nizza nei primi anni Settanta, quando — contraddicendo in parte il movimento complessivo del suo insegnamento — afferma

che il reale, cioè ciò che resiste, ciò che è irriducibile, ciò che è inassimilabile, ciò su cui noi non abbiamo governo, è radicalmente sempre il due. Il due è il nome più proprio del reale.

Perché?

Perché quando il soggetto fa esperienza della libertà dell'altro, dell'autonomia dell'altro, del fatto che non può ridurre l'altro a se stesso, che non può ridurre il due all'uno, allora l'altro diventa oggetto di odio.

È ciò che vediamo, per esempio, nelle dinamiche persecutorie, negli stalker: l'odio si accende quando l'altro si manifesta come libertà.

Di fronte alla libertà dell'altro scatta l'odio come tentazione di impossessamento, di appropriazione di questa libertà.

Possiamo dire, allora, che la passione dell'odio è la passione dell'uno che vorrebbe annientare, distruggere il due.

A questo proposito, vorrei ricordare una frase

di Freud che dovremmo tenere sempre presente.

Una frase sconcertante, che Freud — a mio avviso — ricava proprio dal mito di Caino. Freud era un lettore della Torah, non solo per le sue origini culturali: sappiamo, per esempio, che la sua famiglia gli regalò, a diciott'anni, una delle versioni più aggiornate della Torah allora disponibili.

Ebbene, Freud afferma: l'odio viene prima dell'amore. O, in una formulazione ancora più radicale: la passione dell'odio è più antica dell'amore. Questo significa che il primo movimento passionale della soggettività non è l'amore, non è l'altruismo, non è l'amore per il prossimo — né tantomeno l'amore per il nemico — ma è l'odio per l'altro. L'odio per l'altro vissuto come rivale. L'odio nei confronti del due.

Questo è un punto molto importante, anche per le sue implicazioni

politiche. Il tema del due è centrale nella politica contemporanea. Pensiamo, per esempio, al conflitto medio-orientale. Nella mente di ogni democratico — almeno fino a poco tempo fa — la soluzione di quel conflitto aveva il nome del due: due popoli, due Stati. E Marco Pannella avrebbe aggiunto un terzo elemento, decisivo: due democrazie.

Due popoli, due Stati, due democrazie.

Ma qual è l'ostacolo alla realizzazione del due? Dipende dall'ossessione dell'uno.

Finché esiste una spinta all'occupazione, alla negazione dell'altro, abbiamo l'affermazione dell'uno che esclude, umilia e distrugge il due.

E lo stesso vale per ogni forma di terrorismo fanatico: anche lì troviamo la volontà di imporre l'uno contro il due.

Questo schema — il conflitto tra uno e due — può essere utilizzato anche per leggere altre



vicende contemporanee, come il conflitto russo-ucraino.

Il problema è sempre lo stesso: la possibilità del due dipende dall'elaborazione del lutto dell'uno.

Solo se c'è lutto dell'uno, c'è possibilità del due.

E, in termini politici, il lutto dell'uno ha un nome preciso: è il fondamento della democrazia.

Non c'è democrazia senza questa rinuncia all'unità assoluta.

La democrazia è esperienza della pluralità, della differenza, della coesistenza delle lingue.

Walter Benjamin lo diceva in modo molto efficace: la democrazia è la necessità della traduzione. Non esiste una sola lingua, non esiste un solo popolo: la democrazia è il riconoscimento della pluralità.

Una delle manifestazioni più radicali del due è proprio il pluralismo: l'impossibilità di ricondurre il molteplice



all'uno.

All'origine, però, questo lutto non c'è.

All'origine troviamo l'affermazione dell'uno contro il due.

Freud lo descrive attraverso un'immagine molto semplice ma efficace: quella dell'uovo.

All'inizio, dice Freud, la vita è come un uovo chiuso, autosufficiente, racchiuso in se stesso.

L'incontro con l'esterno — con la realtà, con la molteplicità delle stimolazioni, con ciò che non può essere governato — è vissuto come perturbante.

L'estraneo coincide con l'ostile.

Lo straniero interno — le pulsioni — e lo straniero esterno coincidono come minaccia.

Per l'uno chiuso su se stesso, il due è una minaccia.

Minaccia la sua integrità, la sua autosufficienza, la sua illusione di compiutezza.

Ed è per questo che l'odio è la passione più antica.

Perché l'odio tenta di espellere l'estraneo, di sputare fuori ciò che non è assimilabile, di costruire barriere, muri, frontiere.

È la radice di quella che Freud chiama una difesa "carapacica": una protezione rigida contro il mondo esterno.

È, potremmo dire, la forma originaria della pulsione securitaria.

L'odio è più antico dell'amore perché centra il soggetto su se stesso, mentre l'amore lo espone all'altro.

L'amore implica una perdita di padronanza; l'odio, invece, è un rafforzamento della padronanza.

Per questo Lacan descrive l'odio come una passione solida.

Pensiamo a ciò che è stato il nazismo.

L'odio è stato il cemento pulsionale che ha dato compattezza a un'intera nazione.

Non solo antisemitismo, ma anche odio verso la democrazia, verso la pluralità, verso ogni

forma di differenza.

L'odio dà identità, dà consistenza.

Più si odia il nemico, più si costruisce un'identità compatta. È la struttura paranoica di ogni totalitarismo.

La mente paranoica lavora dividendo rigidamente: uno contro due, noi contro loro.

La mente democratica, invece — come osserva lo psicoanalista Christopher Bollas — lavora per integrazione, per apertura, per articolazione della differenza.

Il delirio totalitario, pensiamo per esempio al nazismo, costruisce l'identità sulla purezza: un solo sangue, una sola appartenenza.

L'odio diventa ciò che solidifica questa identità, rendendola apparentemente incorruttibile.

È così che il nazismo ha tentato di ricomporre il trauma della Germania post-bellica: attraverso la solidità dell'odio.

Ma — e qui arriviamo al

punto decisivo — questo stesso odio che protegge l'uno, che costruisce barriere, che trasforma i confini in muri è una passione lucida.

C'è una lucidità nell'odio. In che cosa consiste questa lucidità?

Consiste nel fatto che il due è una minaccia.

Il due è sempre una minaccia: è un'apertura, ma ogni apertura è anche una minaccia per l'identità.

La democrazia — come direbbe il mio amico Roberto Esposito — è strutturalmente incompiuta, strutturalmente insufficiente, priva di una stabilità identitaria. Per questo è, in un certo senso, perturbante. L'esperienza della democrazia è perturbante.

E, invece, è l'odio che rende solida l'identità. In questo senso, l'odio è una passione lucida: lucida perché contrasta il due nel nome dell'uno.

Per portare a sintesi questo ragionamento, possiamo tornare al mito

di Caino.

Il mito di Caino riassume esattamente i due volti dell'odio che abbiamo descritto questa sera:

- l'odio invidioso, che non tollera la vita viva dell'altro

- l'odio come passione dell'uno contro il due

Il mito di Caino non è, curiosamente, un mito centrale nella psicoanalisi — a differenza di quello di Edipo — e tuttavia, per certi aspetti, ha una portata altrettanto fondamentale.

La psicoanalisi parla la lingua greca, ma molto meno quella ebraica o aramaica.

Eppure questo mito è decisivo. Che cosa ci insegna?

All'origine c'è l'uno. Caino è l'uno.

Il mito mette in evidenza un legame incestuoso tra Caino ed Eva: Adamo è come se fosse assente, evaporato.

Caino è l'unico. I versetti biblici lo dicono in modo molto forte: Caino non è semplicemente il figlio, è

“l'uomo di Eva”.

Questo mostra sia la carenza della funzione paterna — che dovrebbe separare il figlio dalla madre — sia l'adesività incestuosa tra Caino e sua madre. Abbiamo dunque l'uno tutto solo.

Poi nasce il fratello.

Nasce il due.

Il testo biblico parla di un figlio “aggiunto”, quasi un intruso, che irrompe nella coppia e la spezza. Il fratello introduce la differenza.

È la prima esperienza del due.

È, potremmo dire, la prima esperienza della democrazia. Non c'è più uno solo: ce n'è più di uno. Il fratello spodesta l'uno dal centro.

Abele è la figura del reale del due.

Poi c'è una terza scena: Dio rifiuta i doni di Caino e accetta quelli di Abele.

Perché?

Il testo non lo dice esplicitamente.

Ma possiamo leggerlo così: Dio tenta di educare Caino all'esperienza del due, del rapporto con

l'altro.

Il rapporto è un nome del reale.

E qui possiamo fare una precisazione importante. Lacan dice che il “non rapporto” è un nome del reale.

Ma esiste anche un'altra impossibilità: l'impossibilità di uscire dal rapporto.

Noi siamo sempre in rapporto.

Il sogno dell'uno è quello di sottrarsi alla relazione, di essere autosufficiente.

Ma è un'illusione.

Siamo sempre dentro il rapporto.

Arriviamo allora al punto decisivo.

Quando Dio vede che Caino si abbatte — che il suo volto si oscura, diventa “tenebroso” — fa ciò che dovrebbe fare ogni padre: introduce la parola.

“Che cosa hai?”, chiede.

Invita Caino a parlare.

Qui si apre una biforcazione fondamentale.

Da una parte, la parola. Dall'altra, la violenza.

La parola implica il lavoro del lutto, l'elaborazione della perdita. Caino avrebbe potuto parlare.

Ma rifiuta la parola. E, rifiutando la parola, apre la strada all'odio. Subito dopo, uccide il fratello.

Abbiamo una sequenza chiarissima: morte della parola >> affermazione dell'odio >> violenza.

Questo è un punto decisivo anche per il nostro tempo.

Quando si perde la parola — quando si perde la politica, la diplomazia, la mediazione — resta solo l'odio.

L'odio evita la tortuosità della parola.

Va dritto al suo obiettivo.

E qual è l'obiettivo?

Distruggere il due.

Il due rompe l'unità, e l'odio tenta di ristabilirla eliminando l'altro.

Ma questa è un'illusione.

Perché il due è il nome del reale.

E dal reale non si esce.

Possiamo anche desiderare di sottrarci alla relazione, ma siamo

sempre — inevitabilmente — dentro la relazione.

Grazie.



DOVE LE
DONNE
SONO
SEMPRE
STATE
PROTA-
GONISTE

Carmen Leccardi ●
 Cecilia Avogadro ●
 Luciana Castellina ●
 Laura Pepe ●
 Barbara Pollastrini ●
 Elena Rosci ●
 Claudia Sorlini ●

GUARDA IL VIDEO
DELL'INCONTRO

**Carmen Leccardi**

È un incontro davvero importante quello di oggi, perché non solo ricordiamo — attraverso questa e altre iniziative — l'ottantesimo anniversario della costituzione della Casa della Cultura, ma, cosa altrettanto importante — almeno dal mio punto di vista — ricordiamo delle donne straordinarie.

Straordinarie perché, grazie a loro, non solo a Milano, ma direi in tutta Italia, si sono aperti percorsi fondamentali, soprattutto negli anni meno recenti, come vedremo nelle figure delle prime tre protagoniste di cui parleremo.

Purtroppo, due di loro ci hanno lasciato nel passaggio al nuovo secolo — Rossana Rossanda e Cini Boeri — mentre Laura Conti era scomparsa già nel decennio precedente.

Ecco, è davvero significativo poter ricordare queste grandi donne in questa occasione.

Come ci siamo organizzati?

Questo è un punto importante.

Abbiamo pensato di dare la parola a studiose e protagoniste che hanno avuto un rapporto di grande vicinanza culturale e intellettuale con queste figure. Dunque, parleremo — grazie a Luciana Castellina, che è collegata da remoto — della straordinaria figura di Rossana Rossanda, che è stata anche la prima direttrice della Casa della Cultura riaperta dopo la Liberazione.

Attraverso Claudia Sorlini parleremo invece di Laura Conti, forse meno nota al grande pubblico, ma studiosa di primissimo valore: ecologista, medica, protagonista in molti ambiti. E parleremo anche di Cini Boeri, grande architetta e designer.

Vorrei subito mettere in luce, in questa prima parte del nostro incontro, un elemento



che accomuna queste tre grandi donne — al di là delle differenze nei loro percorsi professionali, politici ed esistenziali: sono state tutte e tre partigiane. E questo, rileggendo oggi le loro biografie, colpisce molto.

Quando pensiamo a Rossana Rossanda, pensiamo a una grande figura politica. Quando pensiamo a Cini Boeri, pensiamo a una grande architetta e designer. Quando pensiamo a Laura Conti, pensiamo a una figura capace, con grande anticipo, di tenere insieme dimensioni centrali per la politica, come l'ambientalismo.

Ma, a mio avviso, è fondamentale anche questa loro esperienza politica originaria: la partecipazione diretta alla Resistenza, in un contesto di occupazione nazifascista. Per me, dunque, è davvero una grande soddisfazione poterle ricordare oggi.

Vi anticipo brevemente la seconda parte del nostro incontro.

Sarà dedicata ad altre

protagoniste della vita della Casa della Cultura: Silvia Vegetti Finzi ed Eva Cantarella.

Avremo inoltre un ricordo di Daniela Benelli, affidato a Barbara Pollastrini, che concluderà il nostro incontro.

Ora preferisco dare subito la parola a Luciana Castellina, per iniziare con la sua riflessione su Rossana Rossanda.

Luciana, la parola a te.

Ti chiederei, se possibile, di restare nei quindici minuti, anche per lasciare spazio al pubblico e per un secondo giro di tavolo, che ci piacerebbe molto riuscire a fare.

Luciana Castellina

Io sono in una posizione un po' diversa da tutte voi, perché sono romana, non milanese, e quindi ho seguito la Casa della Cultura inizialmente da lontano, poi sempre più da vicino — anche per una serie di coincidenze che magari racconterò nel secondo intervento.

Mi fa piacere parlare



di Rossana, di chi era Rossana Rossanda, perché sono molto arrabbiata per come è stata raccontata in queste memorie che, come sapete, in questo momento si moltiplicano.

È stata presentata soprattutto come una femminista e come una raffinata intellettuale. Ora, certamente Rossana era una raffinata intellettuale e, a partire da un certo momento, anche una femminista.

Ma la sua caratteristica fondamentale è che tutte queste cose le ha fatte essendo, prima di tutto, una militante comunista — dalla testa ai piedi. Non ha mai smesso di pensare alle questioni di fondo del partito.

Anche mentre dirigeva la Casa della Cultura — che già di per sé era un impegno enorme — faceva parte della segreteria della Federazione milanese, in anni in cui si svolgevano battaglie e scontri molto importanti.

E manteneva sempre uno sguardo politico molto



concreto.

Aveva anche un'abitudine che la rendeva quasi ironica, e per cui la prendevamo in giro.

Quando arrivava in una città per un'iniziativa, la prima cosa che faceva era chiedere al segretario della Camera del lavoro: "Com'è la situazione degli operai? Che cosa succede in questa città? Quali sono le lotte in corso?"

Cioè, aveva questo tratto molto classico del militante comunista.

E io sono contenta di poter parlare di lei proprio per ricordare questo aspetto, che è stato davvero caratteristico.

Ma c'è anche un altro elemento importante.

Rossana, attraverso la Casa della Cultura, ha contribuito ad aprire gli occhi del partito — e dell'Italia — su una cultura che era rimasta a lungo estranea.

Era la cultura sviluppatasi negli anni Venti e Trenta, quando in Italia, sotto il fascismo, tutto questo era stato sostanzialmente cancellato.

Noi ci dimentichiamo troppo spesso che la situazione italiana è stata molto diversa da quella degli altri paesi europei.

Il nazismo è durato poco più di dieci anni.

Da noi il fascismo è durato più di venti, e ha plasmato profondamente la società.

Quando è arrivata la Liberazione, molti giovani non sapevano neppure che cosa fosse l'antifascismo.

Questo ci aiuta anche a capire meglio il carattere della Resistenza italiana.

Non era come in altri paesi — penso alle monarchie del Nord



Europa o alla Francia — dove si trattava, in qualche modo, di ripristinare istituzioni e forme democratiche già esistenti.

In Italia non c'era nulla da ripristinare.

Bisognava inventare.

Io, a volte, ho pensato che si potrebbe proporre all'ANPI di chiamare la Resistenza non "resistenza", ma "invenzione".

Perché i ragazzi che sono andati in montagna lo hanno fatto con un coraggio straordinario, senza avere alle spalle un ordine politico da restaurare.

Non sapevano

esattamente che cosa stavano costruendo. Erano mossi da una protesta contro l'occupazione tedesca, ma senza un modello già dato.

E questo ha dato alla Resistenza italiana un carattere profondamente inventivo, originale, diverso da quello degli altri paesi.

Vorrei dire qualcosa, soprattutto per quanto riguarda le donne. Della Resistenza — anche quando si parla delle donne — si racconta quasi sempre e soprattutto l'aspetto militare: le staffette, il trasporto delle armi, il supporto logistico.

Ma la Resistenza italiana è stata molto di più. Io vorrei riprendere un'espressione usata da un grande storico italiano — che fu anche comandante di una delle più importanti brigate garibaldine, in Lunigiana — il quale parlava di società partigiana.

Perché, al di là dell'aspetto militare, ci fu un processo fondamentale: una crescita della società civile, una presa di coscienza, una forma di emancipazione — e questo riguarda in modo particolare anche le donne. Si costruì qualcosa che andava ben oltre l'organizzazione

militare: una solidarietà, un modo di vivere, un sentirsi soggetto.

Una soggettività nuova.

C'è un bellissimo libro di Leonardo Paggi sulle donne della Lunigiana, ma questo fenomeno fu diffuso. Io stessa l'ho verificato andando a vedere negli archivi dei comuni — comuni che, formalmente, erano ancora quelli della Repubblica di Salò.

E tuttavia, proprio lì, emergono richieste delle donne che rivendicano diritti specifici.

È come se ci fosse stata una sorta di "istruzione" politica, ma in realtà questa consapevolezza nasceva dentro l'esperienza stessa della Resistenza. E questo è un dato molto importante. Perché la Resistenza non ha soltanto liberato l'Italia: ha costruito una società civile nuova, ha reinventato qualcosa che in Italia non c'era mai stato.

E, per le donne, questo è stato un passaggio fondamentale. Rossana è stata, in questo senso, una

figura molto significativa.

Non si è limitata, nel dopoguerra, a essere una raffinata intellettuale, ma ha continuato a occuparsi del partito e della costruzione di quella nuova società che aveva trovato una forma nel Partito Comunista. E lo ha fatto anche attraverso il suo modo di affrontare la questione della cultura.

Rossana ha avuto il coraggio di portare dentro il partito e dentro la Casa della Cultura una serie di intellettuali europei — soprattutto francesi — che erano, per molti versi, "ostici" al partito.

Bisogna ricordare che anche i dirigenti comunisti — a partire da Togliatti — si erano formati in un contesto diverso. Le avanguardie culturali europee degli anni Trenta — nate spesso nell'esilio, nella guerra di Spagna, nella diaspora antifascista — erano, in larga parte, estranee alla loro esperienza.

E quindi suscitavano

diffidenza.

Pensiamo, per esempio, alla polemica contro i pittori astrattisti: non se ne voleva sapere.

E tuttavia il Partito Comunista era anche — come diceva Togliatti — una "giraffa": un animale strano, con una struttura singolare, capace di tenere insieme elementi molto diversi. Così è accaduto che artisti e intellettuali abbiano continuato a lavorare in autonomia, anche quando venivano criticati, mantenendo però un rapporto con il partito.

E Rossana è stata una figura centrale in questo processo.

Ricordiamo la polemica con Vittorini, che portò alla sua uscita dal partito.

E tuttavia, nel 1961, Togliatti affida proprio a Rossana la responsabilità della Commissione culturale del partito a Roma. Un incarico di grande importanza. Non si trattava solo di gestire i rapporti con gli intellettuali, ma di contribuire a formare la cultura del partito stesso.



E Togliatti sceglie proprio lei: quella che aveva portato dentro il partito culture nuove, anche conflittuali. Questo dice molto sia dell'intelligenza politica di Togliatti, sia della statura di Rossana. Probabilmente Togliatti si fidava di lei proprio perché riconosceva in lei una qualità fondamentale: quella di essere, comunque, profondamente una militante.

Per quanto riguarda il femminismo — ne parlerò meglio dopo — è qualcosa che è arrivato più tardi, anche per Rossana. È stata una scoperta, come per molte della mia generazione — una generazione ormai molto anziana, direi. Ma è stata una scoperta importante.

E non ce la siamo lasciata sfuggire.

Carmen Leccardi

Grazie davvero, anche perché hai sottolineato un aspetto strategico che riguarda non solo Rossana, ma tutte e tre le donne di cui parliamo

oggi — e, più in generale, anche le protagoniste che ricorderemo nella seconda parte dell'incontro: i legami internazionali.

Si tratta di un elemento fondamentale nella biografia intellettuale e politica di Rossana Rossanda, ma anche di Cini Boeri e di Laura Conti.

Dunque, grazie per questa prima presentazione.

Ci torneremo, perché il tema del femminismo è una parte molto importante della fase più recente della storia di Rossana e merita un approfondimento.

Passiamo ora a Cecilia Avogadro. Cecilia è un'architetta che ha lavorato a lungo con Cini Boeri e ha curato alcune delle sue opere.

Credo sia oggi una delle persone più adatte a restituirci una visione d'insieme del lavoro di questa grande figura, che ha avuto anche un ruolo importante nella Casa della Cultura. Cecilia, a te la parola.

Cecilia Avogadro

Buonasera, grazie per l'introduzione. Io ho conosciuto Cini quasi per caso. Questa è una fotografia di Cini — e colgo l'occasione per dire che tutte le immagini che vedrete provengono dal suo archivio, che oggi è in fase di catalogazione e raccolta: materiali di lavoro, progetti, ma anche fotografie della sua vita.

Ringrazio quindi la curatrice dell'archivio, Cristina Moro, che è qui con noi, perché Cini continua a vivere anche attraverso questo lavoro.

Vi racconto un aneddoto su come l'ho conosciuta.

Avevo appena finito l'università e lavoravo nello studio di suo figlio Stefano. A un certo punto arrivò un progetto di interni e si trattava di capire chi potesse occuparsene, andando direttamente a lavorare con la madre di Stefano. Io mi offrii.

All'epoca conoscevo Cini solo attraverso un suo manuale che avevo studiato all'università

— molto utile, molto importante — ma non avevo un'immagine precisa di lei. Non c'era internet, non c'era la possibilità di associare facilmente un volto a un nome. Avevo ventisei o ventisette anni, e “la mamma di Stefano” poteva essere, nella mia immaginazione, una persona molto anziana. Stefano, che aveva circa vent'anni meno di lei, mi mandava dalla madre — che era già nonna — e io mi immaginavo di incontrare un'architetta ormai sul punto di ritirarsi. Questa era, più o meno, la mia aspettativa. Inoltre, ero probabilmente l'unica donna nello studio, e si dava quasi per scontato che i progetti di interni fossero “cose da donne”. Così fui mandata — diciamo — in missione, pensando di fermarmi per poche settimane. Arrivai in studio e mi trovai di fronte non una figura anziana e distante, ma una donna — direi una ragazza — di settantacinque, settantasei anni. Avevamo cinquant'anni di

differenza esatti.

E rimasi senza parole.

Aveva una vitalità straordinaria, una voglia di vivere, di raccontare, di progettare sempre in modo nuovo. A un certo punto mi sono detta: ero io quella con la testa da vecchiaia.

Quello è stato il mio incontro con Cini.

E, infatti, non sono più tornata nello studio di Stefano: sono rimasta a lavorare con lei.

Attorno a Cini si era formato un gruppo di lavoro molto coeso.

Eravamo giovani, lavoravamo insieme, ma soprattutto condividevamo un'energia comune.

Ancora oggi, a distanza di vent'anni, ci sentiamo, abbiamo voglia di sapere come stiamo.

Questo perché Cini era davvero un motore: nel suo desiderio di conoscere il mondo e di rappresentarlo attraverso l'architettura.

Diceva sempre che la penna era il suo fucile, la sua arma — usando

un'immagine che richiama anche il tema della Resistenza.

Questo era ciò che si respirava nel suo studio, nella Milano dei primi anni Duemila.

Non qualcosa di lontano, ma un'esperienza molto concreta e presente.

Racconto brevemente qualcosa della sua biografia.

Cini nasce a Milano nel 1924. Si diploma al liceo Manzoni e poi decide di iscriversi ad Architettura — una scelta non scontata, perché non era una facoltà considerata adatta alle donne. Ci furono resistenze, difficoltà, ma già allora emergeva il suo carattere: una forma di indipendenza, di determinazione, quasi una vocazione rivoluzionaria.

Dopo l'agosto del 1943, la famiglia — il padre era fabbricatore della basilica di Sant'Ambrogio — si trasferisce sul Lago Maggiore, sulla sponda occidentale. È lì che Cini si avvicina ai gruppi partigiani.



Comincia a fare la staffetta.

La madre, naturalmente, era molto preoccupata: non era una scelta priva di rischi.

In quel contesto conosce Renato Boeri, che diventerà suo marito.

Si sposano, e il testimone di nozze è Ferruccio Parri. Fu un grande amore.

Poi Cini si laureò dopo la nascita del primo figlio: aveva iniziato gli studi prima, ma li concluse dopo il matrimonio.

Lavorò a lungo con Marco Zanuso, che fu davvero la figura che la formò professionalmente. Ci fu anche una breve parentesi con Gio Ponti, ma fu Zanuso il suo vero maestro.

Poi, nel 1963, quando aveva trentanove anni e tre figli già abbastanza grandi, accadono diverse cose.

Il matrimonio con Renato Boeri entra in crisi. Qualcosa si rompe — così mi raccontava.

Perché, in studio, con lei, si parlava di tutto. L'architettura si faceva

durante il lavoro, ma poi, a pranzo o a fine giornata, si aprivano conversazioni su ogni cosa: si andava insieme alle mostre, al cinema, e spesso anche alla Casa della Cultura.

Era un rapporto molto intenso, anche umano.

A metà degli anni Sessanta Cini si separa dal marito — una scelta che le provoca grande dolore — ma, soprattutto, decide di mettersi a lavorare da sola.

E questa è una decisione radicale.

Parliamo di una donna di quarant'anni, nei primi anni Sessanta, che lascia uno studio importante, guidato da un architetto affermato che garantiva lavoro e committenze, per aprire uno studio proprio, con pochi clienti, tra architettura e design.

C'è una frase, nota, che restituisce bene la difficoltà di quella scelta.

Zanuso le disse: “Per fare l'architetto ci vogliono i coglioni. E tu, Cini, ricordati che non li hai”.

E lei rispose: “Adesso provo, e vediamo come va”.

E sappiamo com'è andata.

Da quel momento in poi, Cini ha affrontato la vita e la professione con un atteggiamento di resistenza.

Mi viene in mente, per esempio, la porta della Casa della Cultura.

Non so se avete notato: è inclinata, credo di circa quarantacinque gradi.

Non c'è una ragione funzionale — la strada è ortogonale all'ingresso — e quindi quella scelta non è tecnica. Io la leggo come un gesto. Un modo per dire: mi metto di traverso, intervengo, introduco un segno che non segue la corrente.

Naturalmente questa è una mia interpretazione, ma conoscendola credo che corrisponda al suo modo di essere.

Ora vi mostro alcune immagini.

Questa è Cini all'inizio della sua attività autonoma. Questa è una fase successiva.

Questa, invece, è ancora nel periodo in cui lavorava con Zanuso —

una sorta di “separazione professionale”, che somiglia molto a un matrimonio: quando si lavora insieme, si crea un legame molto forte.

E questa è Cini come l'ho conosciuta io.

Guardatela: credo che qui avesse già ottant'anni.

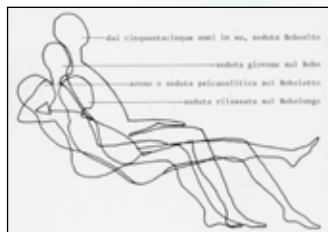
È seduta su una poltrona progettata insieme al collega giapponese Tomu Katayanagi: un'unica lastra di vetro piegata.

Lei propose all'azienda Fiam — che produce arredi in vetro — di realizzare una poltrona partendo da un'unica lastra.

Questa è la Ghost, un progetto della metà degli anni Ottanta. È ancora in produzione.

E quando un oggetto resta in produzione per decenni significa che funziona davvero.

E questa è una delle sue architetture più note: la casa costruita per il cognato nel Golfo della Maddalena. Questa è l'idea della casa che



protegge dai venti dominanti, che raccoglie come una conchiglia.

Sono architetture che andrebbero viste più che raccontate, meglio ancora in fotografia.

Cini, in questo progetto, cercava di mimetizzarsi con il paesaggio.

Ancora oggi, arrivando dal mare, l'architettura è quasi completamente invisibile, perfettamente

integrata.

Questa, invece, è la casa che costruisce per sé tra il 1965 e il 1967, sempre nello stesso golfo. È un progetto molto diverso.

In quel momento si era separata da Renato, e l'idea era quella di una fortezza: un luogo capace di tenere unita la famiglia, diventata ormai monogenitoriale — lei e i suoi tre figli.

Gli abitanti della Maddalena la chiamavano “il bunker”, con un certo tono di disprezzo.

Ma per lei era motivo di orgoglio. L'idea di aver costruito un luogo in cui difendere la propria famiglia.

E la pianta di questa casa dice moltissimo di lei.

Ci sono quattro unità autonome — una stanza e un bagno ciascuna — che si affacciano sia verso l'esterno sia verso uno spazio comune.

Ogni abitante può uscire senza dover passare dagli altri, ma allo stesso tempo può accedere alla zona condivisa, alla cucina, al soggiorno.

È un'idea di comunità senza costrizione. Una convivenza libera, non oppressiva. Ancora oggi questa casa è amatissima: dai figli, dai nipoti, dagli amici.

Vi consiglio anche di vedere un film su Cini,

realizzato da Magdalena Bregani, presentato circa un anno e mezzo fa: ci sono momenti molto belli in cui è lei stessa a raccontarsi.

Ora vi mostro alcuni oggetti di design.

Questo è Botolo, una seduta bassa, molto comoda. Cini aveva un'idea molto chiara: l'architetto deve progettare spazi che facilitino la vita.

Non si tratta di autorappresentazione.

La casa, l'arredo, non sono oggetti per esibire qualcosa, ma strumenti per vivere meglio.

Questa, per esempio, è una seduta pensata per la pratica psicoanalitica. È realizzata in poliuretano espanso, un materiale allora molto innovativo.

Cini aveva fatto una lunga analisi junghiana con Silvia Montefoschi, e questa esperienza aveva influenzato anche il suo modo di progettare.

A proposito di questo, ricordo una cosa che mi colpì molto. Montefoschi le aveva insegnato a

vedersi come la prua di una nave rompighiaccio. E questa immagine Cini la trasmetteva anche a noi.

Io ho scritto un libro-intervista con lei, raccogliendo direttamente le sue parole — quindi oggi esiste una documentazione molto ricca per chi vorrà approfondire.

Ricordo che, parlando con me, mi disse: "Devi imparare a vederti come la prua di una nave rompighiaccio. Se non sei tu a rompere le costrizioni — della società, della famiglia, del lavoro, anche dei clienti — nessuno lo farà per te". Era un discorso che valeva per tutto: per la vita, per la professione, per il modo di stare nel mondo.

Io sono entrata quasi per caso nel suo studio, pensando di avere un ruolo marginale. Invece ho trovato una maestra.

Non solo nell'architettura, ma nel modo di affrontare la vita.

Ricordo anche il suo impegno politico, la sua determinazione: voleva andare alle manifestazioni, anche con il bastone, ma voleva esserci.

Questo è il mio ricordo di Cini Boeri. E credo che sia anche il ricordo di una persona che ha dato molto alla Casa della Cultura.



Carmen Leccardi

Grazie.

Vorrei anche ricordare — Cecilia — che non pochi degli oggetti progettati da Cini Boeri sono oggi presenti in musei internazionali.

Questo dà bene l'idea dell'apertura straordinaria di queste figure, che hanno lasciato un'impronta non solo qui, in questo luogo, ma più in generale nelle forme del pensiero critico.

E credo che questo vada sottolineato. Perché, anche se qualcuno sostiene che il patriarcato conti sempre meno, dal mio punto di vista — purtroppo — continua

a lasciare una traccia profonda nella nostra vita.

E il modo in cui le donne vengono ricordate, o non ricordate, è parte di questo problema.

Noi lo sappiamo bene.

Allora, Claudia, a te la parola.

Come dicevo, Laura Conti — quest'altra grande figura — ci ha lasciato negli anni Novanta, e quindi non ha attraversato, come Rossana Rossanda e Cini Boeri, il passaggio al nuovo secolo. Ma ha realizzato cose davvero molto importanti.

Claudia Sorlini

Grazie, molte grazie.

È difficile presentare Laura Conti, perché aveva una personalità estremamente sfaccettata. Si è occupata di molti ambiti diversi, sempre con grande rigore e con un forte gusto per l'approfondimento scientifico.

Era una figura complessa, ma anche

molto moderna. E, come già è stato ricordato, è stata partigiana, medica, ambientalista, politica e scrittrice — scusate se è poco.

Laura Conti nasce nel 1921 e muore nel 1993. Dai suoi scritti emerge un'infanzia piuttosto solitaria. I genitori erano molto impegnati — antifascisti militanti — e questo ha significato, da un lato, una certa solitudine, ma dall'altro la possibilità di crescere in un ambiente ricco di stimoli. Aveva accesso a una biblioteca molto fornita, che le ha permesso di costruirsi autonomamente una visione del mondo e di maturare le proprie scelte.

E, soprattutto, ha ricevuto un'impronta etica e politica molto forte.

Non sorprende, quindi, che abbia scelto di partecipare alla Resistenza.

Viene però arrestata e deportata nel campo di concentramento di Bolzano, nel luglio del 1944.



Anche in quella situazione dimostra un grande coraggio.

Riesce infatti a far uscire dal carcere informazioni sulle condizioni di detenzione — violenze, soprusi — che vengono poi pubblicate su un giornale, suscitando grande scalpore.

Un'azione molto rischiosa, che avrebbe potuto costarle la vita. Ma riesce a sopravvivere.

Con la Liberazione riprende gli studi di medicina e si laurea.

Come medica, non si



limita a curare i pazienti, ma si interessa subito al tema della salute nei luoghi di lavoro. È un periodo in cui non esiste ancora una normativa adeguata per la tutela dei lavoratori. Gli incidenti, le malattie professionali, le condizioni di lavoro sono problemi diffusi e spesso ignorati. Laura Conti si inserisce pienamente in questo contesto.

Aderisce a Medicina Democratica, fondata da Giulio Maccacaro — figura importante anche per la mia generazione. Ricordo personalmente l'entusiasmo con cui seguivamo le sue lezioni: era uno dei pochi professori apertamente di sinistra, e questo suscitava forti resistenze nel mondo accademico. Oggi, per fortuna, esiste un dipartimento dedicato a lui.

Laura Conti lavora a lungo su questi temi, sempre con grande disponibilità e impegno. È anche una scrittrice e una divulgatrice molto prolifica.

Ha scritto almeno ventisei libri, oltre a numerosi articoli. Si è cimentata anche nella narrativa, ma senza mai abbandonare la sua vocazione educativa.

Nei romanzi, infatti, inserisce sempre elementi di riflessione e indicazioni rivolte ai genitori, in particolare su come educare figli e figlie senza pregiudizi. Affronta temi come la sessualità, la conoscenza del corpo, la formazione dei giovani — sempre con l'idea che una maggiore consapevolezza renda le persone più libere. Anche nella divulgazione scientifica mantiene sempre un grande rigore. Non usa un linguaggio specialistico chiuso, ma tutto ciò che scrive è documentato, preciso, frutto di uno studio continuo. Ma il tratto che più la



caratterizza è quello di essere stata una vera antesignana dell'ambientalismo in Italia.

E anche una politica di grande spessore.

Inizia la sua attività politica nello PSIUP — che molti della mia generazione ricordano bene — e poi entra nel Partito Comunista, al quale rimarrà sempre legata.

La sua forza sta nella capacità di mettere insieme due ambiti che per lungo tempo sono rimasti separati: la politica di sinistra e l'ambientalismo. Ha avuto intuizioni che, per molti anni, non sono state comprese fino in fondo.

Ancora oggi facciamo fatica a considerare l'ambientalismo come una questione pienamente politica, da affrontare con strumenti adeguati, e non come un settore separato, marginale — come spesso accade anche per il femminismo.

Il periodo in cui Laura

Conti si forma davvero — anche dal punto di vista intellettuale — è quello che va dagli anni Sessanta agli anni Ottanta, quando escono molti dei suoi lavori più importanti.

È un contesto in rapidissima trasformazione. Arriva dagli Stati Uniti una forte spinta innovativa, ma si comincia anche a comprendere che il modello di sviluppo dominante — quello che aveva sostenuto la ricostruzione europea — presentava elementi profondamente problematici.

Da un lato, infatti, c'era una crescita economica senza precedenti. Per la prima volta, la classe operaia poteva permettersi un'automobile, le vacanze al mare, una maggiore mobilità, un accesso più ampio alla cultura.

Dall'altro lato, però, si manifestavano segnali evidenti di degrado ambientale.

Le autostrade erano

intasate di traffico, le acque inquinate da schiume prodotte dai detersivi impedivano l'ossigenazione, i rifiuti si accumulavano ovunque. E, soprattutto, si assisteva a uno sfruttamento intensivo delle risorse naturali, a partire dai combustibili fossili.

Accanto all'immagine positiva del "boom" economico, emergeva dunque un lato oscuro, che tendeva a essere sottovalutato.

È in questo contesto che arrivano in Europa — e influenzano profondamente anche Laura Conti — alcune opere fondamentali.

Tra queste, il rapporto del Club di Roma, promosso da Aurelio Peccei e realizzato dal MIT, pubblicato con il titolo I limiti dello sviluppo.

Un testo straordinario, che già allora — senza le tecnologie di cui disponiamo oggi — prefigurava scenari di esaurimento delle risorse, crescita demografica, inquinamento.

Un modello che, a distanza di cinquant'anni, si dimostra ancora sorprendentemente attuale.

Accanto a questo, il lavoro di Barry Commoner, biologo che propone una visione sistemica dell'ambiente, includendo tutte le forme di vita e i loro rapporti. E soprattutto Rachel Carson, autrice di *Silent Spring* (Primavera silenziosa), un libro dirompente.

Carson, lavorando per il Dipartimento dell'Agricoltura statunitense, documenta gli effetti devastanti dei pesticidi sugli ecosistemi: la scomparsa di rane, pesci, uccelli. Immagina un futuro in cui la primavera sarebbe stata "silenziosa", priva di vita. Fu duramente attaccata — soprattutto dall'establishment accademico — ma, alla fine, le sue analisi portarono a importanti cambiamenti normativi, fino al divieto del DDT negli Stati Uniti.

Questo è il contesto in

cui si forma Laura Conti.

E quando, nel 1976, esplode il disastro dell'Icmesa a Seveso, lei è in prima linea. Il suo intervento è decisivo su due fronti.

Da un lato, difende le donne coinvolte, sostenendo il diritto all'aborto terapeutico in una fase in cui l'aborto non era ancora legalizzato. Dall'altro, contribuisce all'elaborazione di una normativa fondamentale: quella che diventerà la cosiddetta "Direttiva Seveso" a livello europeo. Una normativa ancora oggi aggiornata periodicamente, che regola le attività industriali a rischio ambientale.

Laura Conti è tra le prime a mettere in discussione il modello di sviluppo industriale italiano, in particolare nei poli chimici. Denuncia non solo i danni ambientali, ma anche le condizioni di lavoro, gli incidenti, le mutilazioni.

È una visione



complessiva, che tiene insieme ambiente, salute e lavoro.

In questo senso, anticipa quello che oggi chiamiamo One Health.

L'idea che la salute sia una sola, e riguardi insieme gli esseri umani, gli animali, le piante e l'ambiente.

Nessuno si salva da solo.

Il suo impegno politico — prima nello PSIUP, poi nel Partito Comunista — è stato sempre molto forte.

È stata una militante coerente, capace di sostenere le proprie posizioni anche quando erano controcorrente.

Arrivò persino a uscire da Legambiente, alla cui nascita aveva contribuito,

per dissensi sul tema della caccia. Questo per dire quanto fosse radicale la sua coerenza.

Laura Conti ha posto le basi di un pensiero che oggi definiamo "sviluppo sostenibile". Un pensiero che tiene insieme crescita, giustizia sociale e tutela dell'ambiente. E che resta, ancora oggi, di straordinaria attualità.

Grazie.

Carmen Leccardi

Claudia, mentre ti ascoltavo mi è venuta un'idea.

Spero davvero che uno dei prossimi numeri di *viaBorgogna3* possa essere dedicato proprio a queste grandi figure di donne. Alcune sono molto note — e Luciana, che ci ascolta, sa bene quanto Rossana Rossanda sia stata una protagonista centrale della nostra storia — ma altre, pur essendo state assolutamente innovative anche nella loro azione politica, sono meno conosciute.

E questo potrebbe

essere uno strumento importante per valorizzarle.

Inviterei ora Silvia Vegetti Finzi, Eva Cantarella — se lo desidera — e anche Elena Rosci, che sarà la persona incaricata di illustrarne i tratti biografici.

Vi spiego brevemente l'idea che abbiamo avuto. È evidente che nessuna di loro, con il proprio background accademico e intellettuale, racconterebbe di sé dicendo: "ho fatto questo, ho scritto quello". Allora, insieme a Ferruccio Capelli, abbiamo pensato che fosse più interessante affidare questo compito ad altre persone.

Nel caso di Silvia Vegetti Finzi — che è stata ed è una figura centrale nella vita della Casa della Cultura, e che proprio in questi giorni sta assumendo il ruolo di vicepresidente — abbiamo chiesto a Elena Rosci di tracciarne il profilo.

Elena è stata sua allieva, nel campo

della psicologia, della psicoterapia e, più in generale, nei suoi studi sui temi dell'adolescenza, della famiglia, della coppia — che sono al centro del lavoro di Silvia Vegetti.

Dunque, Elena, a te la parola.

E poi, naturalmente, Silvia potrà intervenire se lo desidera.

Elena Rosci

Vorrei ringraziare Carmen Leccardi e Ferruccio Capelli.

Mi capita spesso, andando in tram o camminando per Milano, di chiedermi se avrei mai avuto un'occasione per rendere un omaggio a Silvia.

Io sono stata sua allieva — ma cinquant'anni fa — e nel tempo il nostro rapporto è diventato qualcosa di molto più ampio: da allieva ad amica, poi collega, per mezzo secolo.

Quando Silvia mi ha chiamata, dicendomi che Ferruccio le aveva suggerito di contattarmi,



ho risposto subito di sì. E oggi sono qui.

Silvia Vegetti Finzi la conosciamo tutti per la sua statura intellettuale, per il suo impegno civile e per quella rara capacità di farsi capire, di comunicare con tutti — con i primi e con gli ultimi. Se osserviamo più da vicino le fonti del suo pensiero, scopriamo però qualcosa di ancora più interessante.

La sua opera è un vero crocevia di saperi: psicoanalisi, filosofia, storia, con riferimenti puntuali alla cultura mitologica.

È una posizione culturale anomala nel nostro panorama, dove queste discipline tendono a restare separate e specialistiche.

Nel suo lavoro, invece, dialogano costantemente, offrendo una visione ricca e complessa della realtà umana.

Ed è questo che la rende una figura unica nel panorama culturale italiano.

La sua produzione — letteraria e saggistica —

è vastissima.

Ha scritto opere di rilievo internazionale, saggi scientifici e divulgativi, curatele, articoli giornalistici.

Ha curato anche un blog dedicato ai temi del dibattito femminile, con un forte carattere divulgativo e una grande capacità di coinvolgere lettrici diverse.

La sua opera è attraversata da una passione profonda per la psicoanalisi, ma si tratta sempre di una psicoanalisi aperta, attraversata da altri saperi, orientata a tenere insieme dimensione individuale e dimensione collettiva.

L'insegnamento di psicologia dinamica — che ha svolto all'Università di Pavia per oltre trent'anni — è stato il luogo in cui ha sviluppato due linee di ricerca fondamentali.

Da un lato, una lettura storica della psicoanalisi.

Dall'altro, una riflessione sui classici del femminismo e sulla psicoanalisi al

femminile, con un dialogo privilegiato con le psicoanaliste francesi, che Silvia ha introdotto in Italia già dalla fine degli anni Settanta.

In questo percorso prende forma un gesto intellettuale di grande rilievo. Silvia si oppone all'assolutismo del sapere freudiano.

È, in fondo, una messa in discussione dell'idea stessa di *autoritas*.

Mette in relazione lo psicoanalista con le sue fonti, con il suo pubblico, con i pazienti, con la propria personalità. E restituisce così la psicoanalisi a una dimensione storica, concreta, non assoluta.

La produzione dei vari psicoanalisti diventa espressione di un tempo, di una visione, di un'epoca. Non più un sapere dogmatico, ma un sapere situato. In questo modo la psicoanalisi perde qualcosa in rigidità, ma guadagna in profondità e complessità. Si tratta di un'operazione culturale di grande portata.

Pensate che, fino alla metà degli anni Ottanta, per costruire una storia della psicoanalisi bisognava cercare tra decine di fonti.

Non esisteva un testo che fosse allo stesso tempo rigoroso e accessibile.

Silvia non solo mette in discussione l'idea di un sapere unico — il "Grande Padre" — ma costruisce anche un oggetto culturale nuovo. Un riferimento che prima non c'era. Il concetto stesso di "storia della psicoanalisi", per Musatti, era quasi blasfemo.

La storia della psicoanalisi veniva intesa come un'esegesi del pensiero freudiano.

In Silvia, invece, diventa qualcosa di completamente diverso: una presentazione di molte voci. Voci che arrivano da tutto il mondo — dalla psicoanalisi inglese, francese, spagnola, sudamericana — e che vengono rese accessibili anche a noi. È un'operazione culturale straordinaria, soprattutto

se pensiamo alla sua giovane età e alla relativa solitudine in cui si trovava la psicoanalisi milanese in quel periodo.

Alla monofonia freudiana si sostituisce una dimensione polifonica: una vera storia delle idee psicoanalitiche.

In questa prospettiva, la psicoanalisi viene consegnata a un futuro aperto, in cui i suoi nuclei fondativi possono incontrare nuove sfide — terapeutiche e sociali — e svilupparsi in direzioni impreviste e creative.

Silvia, ad esempio, individua precocemente il potenziale di autori come Heinz Kohut, i cui studi sul narcisismo sono oggi punti di riferimento fondamentali.

Già nel 1976 ne coglie la portata, in poche pagine di straordinaria lucidità.

Il bambino della notte non è un testo compilativo, ma un saggio di altissimo livello teorico.

Qui Silvia affronta un altro grande tema: il femminile e il materno.

Lo fa attraverso un lavoro



di scavo che possiamo definire archeologico, alla ricerca di significati originari.

L'immagine tradizionale della donna — inferiore, debole, passiva — viene messa radicalmente in discussione.

La maternità non è più vista come semplice funzione biologica, ma come potenza culturale, artistica, creativa.

Emergono così nuove figure simboliche.

La madre appare come una figura potente, persino tirannica, che tuttavia sceglie di limitare il proprio potere per amore del figlio, consentendogli di diventare un individuo autonomo.

La maternità diventa il luogo in cui la dimensione affettiva si intreccia con quella etica.

La madre non è più relegata a un ruolo biologico, ma diventa un soggetto etico, capace di trasmettere una cultura della relazione, in cui il potere è contenuto e trasformato.

L'esistenza stessa del mondo si fonda, in questa prospettiva, su una rinuncia: la rinuncia materna a un potere assoluto sull'altro. Qui possiamo intravedere una vera genealogia matriarcale.

Quando, nel 1986, ho letto *Storia della psicoanalisi*, avevo ventisette anni.

Ho provato meraviglia e orgoglio. Meraviglia per l'ampiezza del sapere dispiegato, orgoglio per il coraggio intellettuale dell'impresa.

Con *Il bambino della notte*, invece, ho provato qualcosa di diverso: riconoscenza e commozione. Perché il lavoro di Silvia ha permesso non solo agli uomini, ma anche alle donne, di riconoscere e rivendicare una genealogia simbolica autonoma, originale. Il suo impegno sociale l'ha portata a partecipare a un numero straordinario di iniziative: conferenze, dibattiti, incontri.

Alda Merini amava definirsi "un'ape furiosa".

Questa immagine non si adatta a Silvia, che mi sembra piuttosto un'ape operaia. Una figura che ogni giorno ha lavorato, insegnato, scritto, parlato, ascoltato, letto, rielaborato, costruito relazioni.

Una fedeltà al lavoro e all'impegno che affonda le radici nella sua esperienza di studentessa lavoratrice.

Una storia che dimostra come l'impegno possa diventare la forza con cui costruire il proprio destino. Questo tratto emerge in modo evidente anche nel suo contributo alla Casa della Cultura.

Silvia Vegetti Finzi incarna profondamente i valori di questa istituzione: il dialogo tra i saperi, l'idea del lavoro intellettuale come impegno civile, la democrazia come principio guida, l'antifascismo come riferimento costante, l'etica e la sobrietà.

Il suo contributo ha arricchito queste radici con una sensibilità particolare per la



relazione, la speranza, il futuro. Le iniziative che ha promosso rappresentano una sintesi dei suoi interessi.

Il femminismo trova espressione nelle giornate dell'8 marzo, organizzate insieme ad Anna Ventura — figura storica della Casa della Cultura, che saluto con piacere.

Nel tempo, queste iniziative sono passate da un'impostazione più ideologica a una forma più aperta, festosa e partecipata, coinvolgendo artiste dell'Accademia di Brera e musiciste del Conservatorio di Milano.

Nel 2023 è stata presentata qui La pace ha un volto di donna, realizzata con Gianna Stefan, che riprende il tema della maternità come forza culturale capace di generare pace.

La madre, in questa visione, trasforma le tensioni aggressive in rispetto per l'alterità — per il diverso, per lo straniero.

Un'impostazione che si oppone radicalmente alla logica paranoica che alimenta paura, odio e guerra.

Nel campo della psicoanalisi, la collaborazione tra la Casa della Cultura e la Società Psicoanalitica Italiana si è concretizzata anche nel Giorno del Ricordo, promosso con Anna Ferruta.

Qui l'impegno democratico e antifascista si intreccia con la storia personale di Silvia, segnata dalla diaspora familiare legata alle origini ebraiche del padre.

Questa esperienza è raccontata nel testo autobiografico *La bambina senza stella*, dove emerge la capacità di una bambina di attraversare la durezza del mondo senza esserne schiacciata, trasformandola in immaginazione e creatività.

Infine, nel campo della filosofia, va ricordata l'iniziativa *Le passioni degli antichi e dei*

moderni, ideata insieme al marito Mario Vegetti, e realizzata con Anna Beltrametti, Mauro Bonazzi e Filippo Forcignanò.

Questa iniziativa riprende il volume *Storia delle passioni*.

Al centro vi è il conflitto tra una cultura della razionalità — orientata al controllo, al successo, all'efficienza — e la dimensione passionale, inevitabile e irriducibile.

Ho potuto offrire solo una piccola presentazione di una grande maestra.

Vorrei concludere con una citazione di Sofocle: "Alla donna reca grazia il silenzio".

Avrete capito che Silvia non è d'accordo.

Siamo qui per dirle grazie. Perché quella bambina senza stella ha illuminato il mondo.

Carmen Leccardi

Grazie, Elena.

Io penso che adesso Silvia voglia dirci qualcosa.

Silvia Vegetti Finzi

Sì, scusate se vi porto via ancora qualche minuto, non più di quattro o cinque.

Innanzitutto vorrei ringraziare Elena Rosci per questa lusinghiera presentazione.

Spero di essere stata almeno in parte all'altezza della sua considerazione.

Ma non posso fare a meno — alla luce del pensiero femminista — di oppormi all'ingiunzione al silenzio che, da Aristotele in poi, è stata rivolta alle donne.

È un'ingiunzione che è ancora in atto, in gran parte del mondo, ma anche nel nostro Paese.

Lo farò leggendo una poesia di Mario Luzi, che sento molto mia e che cito spesso.

Si intitola *Nominazione: Rimani attesa, volontà di dire*.

Tu arresti sempre forte la dominazione delle cose, degli eventi.

Non cedere, umiltà e potenza.

Muto, sotto la specie



di grida e vaniloquio, è l'assedio che ti stringe; muta la subdola intuizione dell'insignificanza, dell'indifferenza. Procombano nella loro nullità, umiliate, non toccate dal desiderio umano, muoiono l'una dentro l'altra, molto prolificando, le cose e gli avvenimenti. Ma tutti la vita li

contiene, tutti, e procede imperiosamente. Tu sei questo. E questo ti conviene.

Grazie.

Peccato che non ci sia Aristotele ad ascoltare Luzi.

Abbiate pazienza se vi chiedo ancora qualche minuto per accomiatarmi dalla Casa della Cultura, dopo aver



rassegnato — per limiti di età — le dimissioni da vicepresidente. Come tutti i vecchi, partirò da lontano.

Ho varcato per la prima volta la porta rossa e sceso questa ripida scala nel 1956, esattamente settant'anni fa.

Ho già ricordato il diverbio che ebbi in quell'occasione con Mario Vegetti sulla questione palestinese.

Evidentemente il dissidio si è poi risolto, se pochi anni dopo ci siamo sposati, condividendo per sempre la frequentazione di questo luogo.

Negli anni Sessanta e Settanta, seduta tra il pubblico, ho ascoltato una pluralità di interventi che sono stati per me una vera scuola di formazione.

Formazione politica, ma anche culturale, civile e morale.

Qui ho costruito una parte importante del mio percorso, anche di emancipazione femminista, e direi persino uno stile di vita.

Essere qui significava stare nel cuore della città, coglierne i mutamenti e interpretarli alla luce della Costituzione, dell'antifascismo, della democrazia e del pensiero critico.

Dagli anni Ottanta, durante la direzione di Sergio Scalpelli, ho iniziato — insieme ad Anna Ventura — a promuovere iniziative dedicate alle donne.

Poi, con la direzione di Ferruccio Capelli, dal 2000, sono stata invitata — insieme a Fulvio Papi e Salvatore Veca — a collaborare stabilmente come vicepresidente.

A Ferruccio va la mia più profonda gratitudine per la fiducia che mi ha accordato, fiducia confermata dall'attuale presidente Carmen Leccardi.

Vorrei inoltre esprimere un ringraziamento a tutte le persone che lavorano nella Casa della Cultura.

In particolare ad Anna Ventura, figura storica di questa istituzione; a Giovanna Lazzati, che le è succeduta; a Maurizio

Cadamuro, senza il quale non sarei mai riuscita a cavarmela nei collegamenti online.

Un grazie anche al pubblico, che per tanti anni mi ha ascoltata e sostenuta. Non posso citarvi tutti, ma voglio ricordare Isabella Ramaioli, Livia Rossi, Teresa Pagliarello, Anella Nizzoli.

Spero di avere ancora occasione di incontrarvi.

Infine, come ho sempre fatto, auguro a tutte e a tutti — nonostante i pericoli incombenti — una buona vita. Grazie.

Carmen Leccardi

Grazie, Silvia. Grazie davvero per queste parole — solo cronologicamente ultime — che ci hanno molto colpito. Perché, come sempre, sai entrare nelle questioni nel modo più giusto, con una grande razionalità, ma anche con il cuore.

E tenere insieme questi due aspetti non è così semplice.

Silvia Vegetti Finzi

No, però grazie.

I lavori sono sempre collettivi. Io dico sempre: nessuno parla, se non c'è chi ascolta.

E l'identità femminista — e femminile — in questi anni è cresciuta come discorso collettivo.

Nessuna ha parlato da sola.

Le donne hanno saputo dire "noi" più di quanto abbiano fatto gli uomini, spesso impegnati nella loro ricerca di gerarchie.

Carmen Leccardi

Direi anche di primazia: l'idea che "se lo dico io, allora dovete ascoltarmi". Bene.

Inviterei allora Laura Pepe ad accomodarsi, e anche Eva Cantarella, se le fa piacere.

Laura Pepe adesso ci spiegherà — se necessario — di chi stiamo parlando, ma credo che tutte e tutti sappiamo bene che Eva Cantarella è una figura di rilievo non solo nazionale, ma internazionale. E

questa sottolineatura non è affatto secondaria.

Lo è per i suoi studi sul diritto romano e sul diritto greco, per l'ampiezza della sua produzione scientifica, ma anche per il suo impegno civile.

Perché tutte le figure che oggi ricordiamo — grandi intellettuali — hanno avuto anche una presenza pubblica, civile, in questa città, e nella Casa della Cultura in particolare, davvero straordinaria. Vorrei dunque iniziare ringraziando Eva anche per questo.

Laura Pepe è, a sua volta, una studiosa del mondo antico, con una formazione tra giurisprudenza e lettere classiche. Ha lavorato sul diritto antico, ha collaborato con Eva Cantarella, ma naturalmente ha anche sviluppato un proprio percorso autonomo. È docente universitaria, e dunque nessuno meglio di lei può offrirci una presentazione — breve, ma significativa — della figura di Eva Cantarella.

Laura Pepe

Allora, innanzitutto ringrazio la Casa della Cultura per l'accoglienza, e in particolare Carmen Leccardi e Ferruccio Capelli.

La prima cosa che mi viene da dire è questa: ho provato a preparare un discorso su Eva, ma non ci sono riuscita.

Così ho deciso di affidarmi all'improvvisazione.

Del resto, tutti hanno parlato delle loro esperienze personali, di come hanno conosciuto i loro maestri — e Eva è la mia maestra.

Racconto allora come ci siamo conosciute.

Eva è stata la mia correlatrice — non la relatrice — perché io mi sono laureata in Lettere, mentre lei insegnava a Giurisprudenza, e quindi formalmente non poteva essere la mia relatrice.

La mia tesi era molto lunga — circa quattrocentocinquanta pagine — ed era dedicata alla legge delle



Dodici Tavole, quindi a un tema giuridico.

Due giorni prima della discussione, vado dal mio relatore. E lui mi dice: "Lei ha scritto una cosa che non si può sentire. È completamente sbagliata."

Io rispondo: "Ma l'ho discussa con la professoressa Cantarella." E lui insiste: "No, è sbagliata. E se lei dirà questa cosa in sede di discussione, la lode non gliela do."

Io ero disperata. Avevo ventidue anni, ero molto giovane, inesperta, e mi trovavo a un passo dalla laurea con il massimo dei voti.

Incontro Eva — allora per me era ancora "la professoressa Cantarella" — e lei, vedendomi abbattuta, mi dice: "Ma lei perché è così giù di morale? Venga a colazione con me."

C'era questo ristorante vicino all'università dove si andava spesso — si chiamava La Dolce Vita — e lì le racconto tutto.

E lei mi dice una cosa che non ho mai

dimenticato. Mi dice: "Lei lo sa che una persona può fare strada soltanto se va contro il maestro, e se dice cose diverse — purché ne sia convinta? Se tutti ripetessimo quello che gli altri ci dicono, non ci sarebbe evoluzione."

Io conoscevo già Eva, naturalmente — per i suoi libri, per le sue lezioni — ma credo che quello sia stato il vero insegnamento. Il più importante.

Anni dopo, quando ero già strutturata in università, ho deciso di scrivere un libro accademico sull'omicidio — un tema su cui anche Eva aveva lavorato, in una delle sue prime monografie.

Quando lo ha saputo, le ho detto: "Non ti preoccupare, distruggerò tutte le tue tesi."

E lei mi ha risposto: "Sono molto contenta."

Perché — mi ha detto — ci sono persone che vogliono solo sentirsi ripetere quello che dicono. Ma quelli non sono maestri. Sono persone che vogliono dei

cloni”.

Eva, invece, ha formato degli allievi. E noi siamo orgogliosi di poter dire di essere suoi allievi.

Eva non ci ha mai “insegnato” nel senso tradizionale.

Non ci ha mai messi seduti a un tavolo dicendo: “Adesso vi faccio lezione.” Le sue lezioni erano ovunque. Si parlava di diritto fuori dai luoghi istituzionali, nei momenti più inattesi.

Ed è così che ci ha insegnato a pensare.

Vengo però direttamente a lei.

Mi sono chiesta quali aggettivi potessero definirla. All’inizio pensavo a uno solo, ma non è stato possibile.

Ne ho trovati due, che credo si inseriscano perfettamente nella tradizione delle donne di cui abbiamo parlato questa sera: caparbia e coraggiosa.

Sono due parole che, credo, Eva riconosca come proprie.

Quando le viene chiesto di parlare della sua

formazione, racconta spesso un episodio.

Quando disse a sua madre che voleva studiare giurisprudenza perché voleva fare “un lavoro da maschio”, la madre reagì con stupore.

Le disse: “Ma come? Non sai che in alcuni giorni del mese sei indisposta? Non sai che ti devi sposare?”

All’epoca, alle donne era destinato un percorso ben preciso: diventare insegnanti, fare un lavoro “compatibile” con la famiglia, avere tempo per i figli.

Eva invece sceglie un’altra strada.

E non dimentichiamo che fino al 1963 le donne non potevano entrare in magistratura, e pochissime riuscivano a diventare professoresse universitarie.

Ricordo una conversazione con lei, al Biffi, davanti a un caffè.

Io le dissi che mi avevano offerto un contratto a Bergamo e che ero incerta.

E lei mi rispose: “Ma

secondo te io sono andata a Camerino, a Parma, a Pavia perché mi faceva piacere? Ci sono andata perché mi ci hanno mandata.”

Era, in qualche modo, una figura scomoda. È riuscita ad arrivare a Milano, ma dopo un percorso faticoso. E tuttavia ce l’ha fatta.

A Milano, Eva ha dato vita — di fatto — all’insegnamento del diritto greco. Un insegnamento raro, presente in pochissime università italiane.

Ricordo che le sue lezioni erano affollatissime. E, con un certo orgoglio, posso dire che oggi anche le mie lo sono — ma solo perché ho imparato da lei cosa significa insegnare.

Non me l’ha mai insegnato “a parole”. Non mi ha mai detto: “Devi fare così”. È venuta alla mia prima lezione. Si è seduta in fondo, senza farsi vedere.

E alla fine mi ha detto: “Hai sbagliato tutto. Domani, invece di cento studenti, ne avrai venti.”



Si sbagliava: ne avevo diciannove. Perché avevo passato tutto il tempo alla lavagna, cercando di dimostrare quanto fossi brava.

E lei mi disse: “Non devi far vedere quanto sei brava. Devi ascoltare gli studenti. Devi stabilire un dialogo.”

Non usare parole difficili: usa parole semplici per spiegare cose complesse. La vera sfida è questa.”

All’inizio non riuscii a trattenerli. Alla fine del corso erano rimasti in cinque.

Ma l’anno dopo avevo imparato la lezione. Non perché me l’avesse insegnata formalmente, ma perché l’avevo osservata, ascoltata, interiorizzata.

Eva è stata un’antesignana in molte cose. Ha parlato di temi di cui non si parlava.

Ha fatto scandalo.

Ha scritto libri che sono ancora oggi dei long seller.

Penso, ad esempio, a L’ambiguo malanno, che

ha avuto decine e decine di ristampe.

In un momento in cui gli studi di genere non esistevano, lei parlava già di genere, di discriminazione, delle sue radici culturali.

Oppure Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico, scritto in un’epoca in cui non si parlava di identità sessuali come oggi.

Eva ha fatto divulgazione in un momento in cui l’accademia la guardava con sospetto. All’epoca, un accademico doveva scrivere solo per altri accademici.

Lei ha capito — prima di molti — che la cultura esiste solo se viene trasmessa.

Se resta chiusa nella torre d’avorio, muore.

E credo che questo sia uno degli insegnamenti più importanti.

Per questo dobbiamo esserle grati.

E dobbiamo esserlo anche a luoghi come la Casa della Cultura, che rendono possibile questa trasmissione. Grazie.

Carmen Leccardi

Vuole aggiungere qualcosa?

Eva Cantarella

Sì, avrei molte cose da aggiungere, ma ne dirò solo una.

Grazie per essere venuti qui, per aver ascoltato con pazienza non solo la dottoressa Pepe, ma anche me.

E spero — lo spero sempre — che il numero delle persone che frequentano questo luogo cresca. Perché è un posto straordinario. Anche logisticamente: siamo nel centro di Milano, ed è qualcosa che, se lo si racconta, quasi non ci si crede.

Eppure è così. È un luogo ben organizzato, dove si fanno cose molto interessanti.

Non lo dico per interesse personale — io ormai ho già parlato — ma perché credo davvero che sia uno spazio importante, e ancora troppo poco conosciuto. Se guardate questa sala, la sua dimensione, e poi

guardate quante persone siamo, rispetto a quello che succede intorno a noi in città...

Siamo ancora pochi, come si suol dire. E quindi sono molto felice di vedere che oggi c'è tanta gente.

Spero davvero che chi viene qui si moltiplichi sempre di più. Grazie.

Carmen Leccardi

Grazie.

Bene, allora direi che Barbara Pollastrini può aiutarci a ricordare Daniela Benelli, una figura che ha dato un contributo importante alla politica milanese e anche all'organizzazione culturale.

E, per quanto riguarda Barbara, non posso non ricordare che è una figura politicamente rilevante non solo a livello milanese, ma anche nazionale — è stata ministra nel governo Prodi.

Barbara Pollastrini

Grazie.



Intanto lasciatemi dire grazie, innanzitutto a te, Carmen, presidente della Casa della Cultura. E grazie a Ferruccio Capelli — per tante ragioni, ma soprattutto per una: perché ci crede.

Voglio ringraziare anche Anna, Maurizio, Giovanna. Perché — lo abbiamo detto più volte — nessuna di noi può farcela da sola: abbiamo sempre bisogno degli altri, delle altre.

Devo dire che sono anche molto emozionata. Ho ascoltato interventi su donne straordinarie.

E dirò perché, rispetto a loro — malgrado l'età — mi sento una piccola cosa.

Certo, parlerò di Daniela Benelli — e lo farò molto volentieri — ma prima lasciatemi qualche minuto, dopo ciò che ho ascoltato, per dire qualcosa di più generale.

Carmen lo ha ricordato: ottant'anni.

Ottant'anni non sono pochi, né per una persona né per un'istituzione.

Se ci pensate, giornali,



centri culturali, perfino partiti non sono sopravvissuti così a lungo.

E invece arrivi qui, in via Borgogna.

Vedi la porta rossa — lo ricordava Silvia Vegetti Finzi — scendi quella scala, immaginata da Cini Boeri.

E poi vedi le fotografie.

E viene spontaneo pensare che la luce dello spirito critico dovrebbe continuare a illuminare questo luogo.

Oggi più che mai.

Perché siamo dentro una rottura del tempo. E questa rottura — lo dico da militante politica, non

riesco a non farlo — non si affronta solo con un buon programma.

Serve, certo. Serve il linguaggio della concretezza, capace di cogliere i bisogni delle persone.

Ma non basta. Non basta neppure una grande alleanza, per quanto necessaria.

Non riusciremo a interpretare questa rottura del tempo — e a ricollocare nel futuro i valori che abbiamo evocato: libertà, uguaglianza, solidarietà — se non avremo una visione globale, interdisciplinare, di ciò che accade.

E qui la Casa della Cultura può essere fondamentale.

Perché può aiutarci a ritrovare le categorie, gli strumenti — gli "occhiali" — per interpretare il mondo, partendo dalla complessità dei bisogni.

Lo sappiamo bene: le persone — le donne, i ragazzi, gli anziani — sono attraversate da bisogni materiali. Anche in una città come Milano, dove la casa o un lavoro sicuro non sono affatto scontati. Ma sappiamo anche che ogni essere umano ha una domanda di senso. Un bisogno più profondo. Ascoltando le biografie

di queste grandi donne — e pensando anche al lavoro di Silvia Vegetti Finzi sulle passioni — mi colpisce come oggi le passioni vengano utilizzate in modo negativo.

Strumentalizzate da forme di autoritarismo — lei le ha chiamate, con una parola forte, “psicopatiche”.

E tuttavia, c'è qualcosa di enorme che ci interroga. Io lo dico anche alla sinistra.

Abbiamo parlato di donne straordinarie che hanno avuto un tratto comune.

Qual è la loro grandezza?

È il fatto che, a Milano — da Rossana Rossanda a Laura Conti, fino alle figure più recenti — si è costruita una tradizione.

Una tradizione in cui tante donne — anche senza ruoli di vertice — hanno arricchito il dibattito.

Penso, per esempio, ad Alessandra Kustermann, che ci ha insegnato che senza consenso è stupro. Penso a Giovanna Rosa,

e al suo sguardo su Milano, su una città che si guarda allo specchio e poi corre via.

Milano vive il cambiamento — nel bene — ma rischia anche di perdere la bussola per governarlo.

Perché Milano è stata raccontata oggi come la città di grandi donne, di partigiane, di innovazione.

Ma è stata anche una città attraversata dal terrore, dall'orrore del fascismo.

E allora, dentro questa frattura del tempo, diventa ancora più importante interrogarsi.

Mi ha colpito molto quello che diceva Luciana Castellina: non “resistenza”, ma “invenzione”.

C'è qualcosa di profondamente vero. Allora si trattava di inventare, perché non c'era nulla da ripristinare.

E oggi, per uscire dal trauma che il mondo sta vivendo, dobbiamo fare qualcosa di simile. Non possiamo guardare



il presente come un tramonto infinito.

Dobbiamo provare a vederlo come un'alba possibile. Ma per farlo serve visione. Bisogna tenere insieme bisogni materiali e dimensione emotiva: sentimenti, passioni, sogni.

Bisogna saper riconoscere le persone nella loro interezza.

E allo stesso tempo costruire un linguaggio comune, una contaminazione tra saperi, capace di generare un desiderio condiviso di cambiamento.

Le grandi figure di cui abbiamo parlato — penso anche a Laura Conti — sono state visionarie proprio perché capaci di andare controcorrente. Perché non esiste una vera visione se si limita a ripetere ciò che già esiste.

Una visione interpreta la storia, ma è anche capace di attraversarne le rotture.

Pensiamo all'Europa.

Ci richiamiamo giustamente al Manifesto di Ventotene. Ma oggi non basta più.

Non perché quelle parole non siano ancora fondamentali, ma perché, nelle rotture, bisogna aggiungere, trasformare, dire parole nuove.

Parole che affondano le radici nella storia, ma che sappiano parlare al presente.

Mi sono chiesta: perché tutto questo è accaduto proprio a Milano? Perché qui tante donne hanno assunto su di sé una responsabilità così forte?

Una responsabilità fatta di determinazione, di caparbia — come dicevate — ma anche di intelligenza politica e intelligenza del cuore.

Capace di tenere insieme scienza, cultura, sapere, lavoro — anche il lavoro più umile, quello spesso meno riconosciuto. Capace, in definitiva, di costruire pensiero.

E vengo a Daniela Benelli. Mi è stato chiesto, anche per ragioni generazionali,

di ricordarla. Avevo preparato degli appunti, ma ascoltandovi mi sono lasciata prendere dalle emozioni.

Daniela Benelli è stata, per due volte, segretaria della Casa della Cultura.

E credo che molti di noi — io per prima — la ricordino ancora con commozione, con gratitudine.

Aveva un tratto distintivo, tra i tanti.

In ogni fase della sua vita ha vissuto la politica con la stessa anima.

Che cosa significa? Significa sentirsi responsabile.

Responsabile nel senso più alto, etico, del termine.

Responsabile rispetto a ciò che costruiva, a ciò che faceva.

Per lei, la cultura non poteva restare chiusa.

Doveva essere diffusa, condivisa, resa accessibile.

Aveva questa convinzione profonda: agganciare la cultura a una dimensione larga, popolare.

Ed è per questo che ha dato vita a iniziative importanti:

la Festa del Teatro, il progetto Metropoli, la Casa delle Culture del Mondo.

Aveva anche un'attenzione particolare per i linguaggi nuovi, per la creatività.

Daniela aveva un'attenzione fortissima per tutte le forme della comunicazione.

Il teatro, il cinema — aveva aperto lo spazio Oberdan — insomma, era una donna con una sua idea precisa di modernità.

E qual era il suo tratto distintivo?

Tentare sempre di tenere insieme innovazione e amore per la cultura, mettendo in relazione ciò che chiamiamo élite — lo dico per capirci — con quelle che oggi chiamiamo periferie.

Unire mondi che spesso restano separati.

Io l'ho conosciuta meglio in un periodo preciso. Quando ero segretaria cittadina — o forse della

federazione, Ferruccio se lo ricorderà meglio di me — lei era responsabile delle donne del Partito Comunista.

In quel periodo abbiamo lavorato molto insieme.

Era una donna molto più colta di me.

Mi ha insegnato a scrivere. Mi ha aiutato a scrivere.

Andavamo insieme alle manifestazioni. C'era quella complicità femminile che non ha bisogno di essere spiegata.

Vi racconto un episodio. Dovevamo partecipare alla settima conferenza nazionale delle donne, che sarebbe stata conclusa da Enrico Berlinguer.

Erano anni importanti: il passaggio dal compromesso storico all'idea dell'alternativa. Si parlava di una nuova sinistra, costruita attraverso nuove soggettività: i giovani, il pacifismo, il femminismo.

Eravamo emozionatissime.

Io dovevo intervenire

poco prima della conclusione — e questo, allora, aveva un significato politico preciso.

Con Daniela lavoriamo tutta la notte sul mio intervento. Lei era precisissima: correggeva, sistemava, limava. Io no. Io scrivevo frasi lunghe, complicate.

Ma lì sentivamo di rappresentare Milano.

C'era una grande platea, più di mille donne da tutta Italia.

E quindi lavoriamo fino allo sfinimento.

Alla fine il testo è perfetto: corretto, rifinito, impeccabile.

Io però ero stanchissima.

E dico: "Daniela, non ce la faccio più."

E lei: "Nemmeno io."

E allora decidiamo di salire al bar dell'albergo.

"Cosa prendiamo?"

"Mah..."

"Un ovetto sodo, che tira su."

Mangiamo questo ovetto sodo.

E nel frattempo ci chiamano ovunque:



"Ma dove siete? Vi stanno cercando! Ti hanno già chiamata mille volte!"

Noi eravamo lì, tranquille, a mangiare.

Corriamo giù.

Ma a quel punto era già successo l'impensabile.

Giglia Tedesco — che doveva parlare dopo di me — aveva dovuto anticipare.

E io mi trovai in una situazione, nel partito di allora, davvero impensabile: arrivare in ritardo.

Perché stavamo mangiando un ovetto sodo.

Ecco, queste sono le scene della vita.

Quelle che, forse, una psicoanalista leggerebbe come segni di stress, di ansia, di bisogno di farcela.

O magari — chissà — anche come un richiamo al materno.

Perché, invece del caffè abbiamo scelto l'ovetto.

Daniela è stata una figura molto, molto importante.

E qui sono passate tante

donne che vale la pena ricordare: Bianca Beccalli — una grande amica, una grande donna — Novella Sansoni, Fiorella Ghilardotti.

E posso dirvi anche un altro nome: Anna Del Bo Boffino, che a Milano ha inventato i primi centri donna in Italia.

Allora, l'ultima questione. Perché Milano? Perché proprio qui, in un partito che — diciamo chiaramente — era molto maschilista, molto duro, molto istituzionale, è potuta emergere una presenza così forte di donne?

Vi do solo un dato. Nel 1972, quando Berlinguer diventa segretario, la direzione del partito era composta da trentanove persone. Di queste, una sola era donna: Nilde Iotti. Una.

Eppure era già successo tutto: il Concilio Vaticano II, il '68, il femminismo, le lotte operaie, i consigli di fabbrica. E nonostante questo: una sola donna.

E allora: perché Milano? È una domanda giusta, che Carmen e Ferruccio

si sono posti. Perché qui — e in particolare alla Casa della Cultura — si è affermata una presenza così significativa di donne?

Io credo per molte ragioni.

Una, fondamentale: qui c'erano già "le altre", quelle prima di noi.

Donne che avevano costruito un'idea larga di emancipazione. Un'emancipazione popolare.

Che fossero socialiste, comuniste, cattoliche democratiche — avevano tutte un'idea larga del cambiamento.

E permettetemi una cosa. Se c'è una cosa utile — paradossalmente — fatta dall'attuale premier, è aver tolto un'ambiguità. Non basta essere donne. Donne si diventa.

Perché essere donna non garantisce nulla.

Non garantisce sguardo critico, non garantisce distanza dal potere, non garantisce etica.

Le donne di cui abbiamo parlato oggi — diverse per generazione,

formazione, esperienza — hanno tutte un tratto comune. Un amore profondo per la cultura. E insieme la consapevolezza che senza cultura la politica non esiste.

Ma anche il contrario: che senza politica la cultura resta incompleta.

E soprattutto: hanno sempre scelto. Non si sono mai sottratte.

Hanno scelto nelle battaglie interne, nei conflitti, nelle fratture. Hanno preso posizione.

Cultura e politica significano questo: scegliere.

Scegliere dove stare. Scegliere dove mediare. Scegliere quando aprire il conflitto. Scegliere oggi significa: scegliere sulla pace, scegliere su Gaza, scegliere sull'Iran, scegliere su tutto ciò che accade.

E prendere parte.

E allora torno a Milano.

Io prendo in prestito un'immagine — non da un poeta, ma da Aldo Cazzullo. Dice: Milano è una città elegante,

indipendente, irriducibile. Una città che, sentendosi al centro, non ha bisogno di essere capitale, ma non sopporta di essere periferia di nessuno.

Io penso che le donne che abbiamo raccontato oggi — e quelle che verranno dopo di noi — siano esattamente

questo. Parte viva di questa città.

Grazie. Grazie di essere stati e state qui oggi. Abbiamo iniziato un lavoro di riscoperta delle grandi donne di Milano.

E anche di quelle meno visibili, ma non meno importanti: le donne della Resistenza, le donne

della Repubblica, le donne che lottano per la pace, le donne che, ancora oggi, non si arrendono all'orrore che ci circonda.



- Elena Madrussani ●
- Fabio Minazzi ●
- Roberto Rampi ●
- Lorenzo Sacconi ●

GUARDA IL VIDEO
DELL'INCONTRO



ANTONIO BANFI, FILOSOFO E POLITICO

Ferruccio Capelli

Innanzitutto grazie di cuore a tutte e a tutti i presenti. Ringrazio anche coloro che vedo che si stanno collegando e coloro che poi avranno il piacere di riascoltare la nostra discussione.

Siamo al terzo appuntamento di questo percorso che stiamo facendo per riflettere a fondo sugli ottant'anni di questa istituzione. I primi due hanno avuto un carattere molto diverso da questo; questa volta invece andiamo alla radice dell'impostazione, proprio alla radice della Casa della Cultura.

Per questo era necessario affrontare direttamente il suo fondatore, il vero e autentico fondatore: Antonio Banfi.

Antonio Banfi è una figura non so quanto conosciuta oggi - direi piuttosto assai poco conosciuta, quasi dimenticata, penso anche in sede accademica. Eppure è stato un filosofo che ha lasciato un'impronta enorme nella vita dell'università milanese; tuttavia, nella

città di Milano non c'è praticamente alcun segno che lo ricordi. Questo dà già un po' l'idea della difficoltà dell'operazione.

Ci abbiamo pensato a lungo, insieme agli amici con cui abbiamo preparato questo incontro, perché sapevamo che proponevamo un argomento che probabilmente poteva suonare un po' esoterico all'orecchio di molti.

Ci si potrebbe chiedere: perché due incontri su Antonio Banfi, per di più così impegnativi?

La scelta è stata però molto pensata, molto riflettuta e molto voluta. Alla base c'è la convinzione che l'impronta banfiana sia la motivazione più profonda della lunga durata della Casa della Cultura.

Una durata assolutamente straordinaria: ottant'anni. Nessun altro centro culturale italiano ha una durata di questo genere. Tutti gli altri si sono disgregati nei vari passaggi storici, qualcuno prima, qualcuno dopo. La vita è tumultuosa,



tempestosa, e può portare a non reggere le trasformazioni. La Casa della Cultura le ha attraversate tutte, riuscendo sempre a dare prova di grande vitalità.

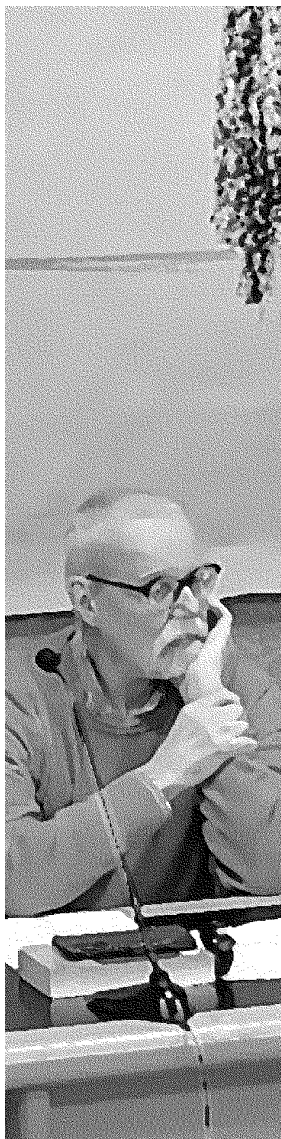
Ovviamente la spiegazione di una vicenda così lunga non è mai una sola. Bisogna tener conto di molti fattori: per esempio, la matrice della Resistenza è fondamentale per capire la durata della Casa della Cultura.

Però non basta neanche quella.

Serve anche un impianto teorico, fornito da Gramsci e da Antonio Banfi, che ha sostenuto questa lunga durata. Questo è

ciò che speriamo emerga dall'incontro di oggi, che abbiamo pensato proprio per mettere a fuoco la particolarità e l'originalità del pensiero di Banfi nel panorama filosofico e politico italiano, e per comprendere perché abbia lasciato un'impronta così profonda dentro questa istituzione. Per discuterne abbiamo con noi Elena Madrussan, Fabio Minazzi, Roberto Rampi e Lorenzo Sacconi: tutte persone che, per varie ragioni, hanno continuato a confrontarsi con il pensiero di Banfi. Sono molto contento che abbiano accettato di partecipare, devo dire anche con grande

entusiasmo, a questa operazione. Continueremo la riflessione su Banfi venerdì, con Elio Franzini. Lo segnalo perché Franzini affronterà il tema dell'estetica europea. In realtà è, per vie indirette, l'ultimo banfiano in circolazione: è allievo di Formaggio, che a sua volta è allievo di Banfi. C'è dunque una linea di continuità che arriva fino a lui, e abbiamo voluto concludere con il suo intervento. Detto questo, non aggiungo altro. Sono convinto che avremo una discussione bella e interessante. Do quindi la parola, per cominciare, a Fabio Minazzi. Caro Fabio, a te la parola.



Fabio Minazzi

Grazie. A me tocca un onere abbastanza pesante, perché per ricostruire la centralità della figura di Banfi - non solo per la Casa della Cultura, ma per la cultura italiana in una fase che, come ricordava Ferruccio, è un po' dimenticata - devo prendere il toro per le corna.

Cosa vuol dire? Vuol dire partire proprio dall'impostazione teorica di Banfi, che trova la sua espressione migliore nel suo libro forse più importante, *Principi di una teoria della ragione*, uscito nella collana diretta da Martinetti da Isis qui a Milano nel 1926.

Non solo è l'opera che gli ha aperto la carriera universitaria, ma è un'opera di riferimento.

Vorrei però dare una prima indicazione, perché quando parlavo con l'ultimo assistente di Banfi, cioè Fulvio Papi, e gli chiedevo quale conoscenza avesse dei *Principi* durante la sua formazione universitaria, mi disse una cosa che secondo me è interessante tenere

presente. Disse: "Noi ignoravamo i *Principi*".

Quindi siamo negli anni Trenta, quando si forma la scuola legata al magistero di Banfi, e Banfi non faceva riferimento a quell'opera: non la citava, non la proponeva.

A un certo punto loro l'hanno scoperta da soli.

Ecco, questo non è un atteggiamento da sottovalutare.

Perché? Perché se dovessi dare un'indicazione sintetica dell'opera di pensiero di Banfi, penso che potremmo indicarla così: una fenomenologia trascendentale.

Una fenomenologia trascendentale.

Queste sono le due componenti fondamentali.

Però voi mi fareste subito un'obiezione, giusta: negli anni Trenta Banfi preferiva presentare il proprio programma di ricerca come un razionalismo critico.

Allora la prima domanda è: che nesso esiste tra questa fenomenologia trascendentale e questo

razionalismo critico?

E inoltre, seconda osservazione: questo aggettivo, "trascendentale", che è pesante, che vita ha dentro i testi di Banfi? Se si vanno a leggere i testi di Banfi emerge una cosa molto interessante: nel corso degli anni Trenta, soprattutto quando dovette preparare i due volumi della *Ricerca* - che saranno pubblicati postumi, ma rappresentano l'ultimo grande lavoro - c'è stata una cura, direi quasi sistematica, di Banfi nello sciogliere questo aggettivo "trascendentale" e spesso nel sostituirlo con "razionalismo critico", con "atteggiamento critico".

Perché? E qui dobbiamo ripartire *ab imis*, dalle fondamenta.

Come configurare il nucleo della riflessione di Banfi, che si è formato appunto con Martinetti, un filosofo molto particolare?

Banfi vedeva in Martinetti l'impegno della ragione nel mondo pratico.

Questo lo dice nell'articolo *Tre maestri*. I suoi tre

maestri sono ovviamente Martinetti, Husserl e Simmel, costitutivi della sua formazione.

Ebbene, questa formazione possiamo dire che consiste in un ripensamento unitario della lezione di Kant e, contemporaneamente, della lezione di Hegel.

Da Kant cosa prende? Prende il trascendentale: potremmo dire che prende l'abitudine a soffermarsi, a tener presente le strutture formali, non solo di un discorso, ma di una disciplina. Da Hegel prende l'esigenza di storicizzare questo trascendentale, questa formalità.

Ecco allora che, se voi leggete la formazione che trova la sua espressione emblematica nei *Principi*, avete una serie di elementi per ricostruire il suo programma di ricerca: ripensare il trascendentale tenendo conto della lezione di Hegel, senza però cadere in una filosofia della storia di stampo hegeliano.

Non è un'operazione da poco. È un'operazione

originalissima, non solo a livello italiano, ma anche a livello europeo.

Quando io, per il dottorato, ho attraversato la Polonia — sono stato a Torun, a Varsavia — poi a Parigi per un anno, e mi capitava di parlare di Banfi, veniva subito identificato, dai colleghi più anziani, in questo modo: "il Cassirer italiano".

Perché il Cassirer italiano? Proprio perché insisteva sulle strutture funzionali della ragione. E questo trascendentalismo cosa comporta? Comporta uno spostamento dell'ottica della filosofia: la filosofia non deve tanto cercare di giudicare la realtà, ma, a suo avviso, deve cercare di comprenderla, capire ciò che ha generato quello che abbiamo di fronte, in qualunque ambito.

Questo Banfi lo fa nell'estetica, ma lo fa anche nella filosofia teoretica, lo fa anche nella riflessione sulla scienza.

Ed è anche quello che, negli anni Trenta, riesce a trasmettere ai suoi allievi: la comprensione - e aggiungiamo l'aggettivo



per lui fondamentale - la comprensione critica della realtà.

Quindi non un rapporto di mimesi con la realtà, ma un rapporto di interpretazione di ciò che abbiamo di fronte e quindi di comprensione.

E questo, nella cultura italiana degli anni Trenta, è qualcosa di molto importante. Perché, se voi confrontate l'atteggiamento di Banfi, volto alla comprensione del mondo, con l'opera monumentale della critica di Croce e Gentile, cosa trovate?

Trovate una sorta di censura doganale: ciò che può passare in Italia e ciò che non deve passare.

C'è un pregiudizio che porta a un giudizio di affermazione o di liquidazione. E, perlopiù, le cose più interessanti che nascono in Europa vengono sostanzialmente liquidate, bandite.

Ecco, Banfi invece si forma in modo completamente diverso e possiamo - e dobbiamo - tener presente che è un pensatore, già nella sua

stessa genesi, di portata europea.

È un autore che guarda all'Europa, mentre gli altri autori guardano più alla tradizione italiana - Gentile, ma anche Croce, che filosoficamente è meno profondo di Gentile - e si muovono entro quella dimensione.

Banfi invece è un vento di libertà da questo punto di vista.

C'è un dato emblematico: quando viene organizzato a livello internazionale un volume per i settant'anni di Cassirer, vi collaborano solo due italiani - Banfi, che aveva un rapporto diretto con lui e lo riconosceva come proprio maestro, e Sofia Vanni Rovighi.

Gli unici due. Questo ci dice una cosa molto importante: che quel "Cassirer italiano" era già riconosciuto come tale.

Il trascendentale a cui guarda Banfi ha quindi un obiettivo: da un lato individuare le strutture formali - per dirlo in termini husserliani - di una regione ontologica, cioè cogliere le strutture

formali di qualunque ambito disciplinare; dall'altro capire come quell'ambito si organizza, portando dentro questa comprensione uno sguardo critico.

E questo è ciò che fondamentalmente lui riesce a fare in tutti i diversi settori sui quali interviene.

La scuola di Milano è una scuola che possiamo interpretare come una serie di cerchi concentrici: il nucleo è dato dai filosofi - Banfi e i suoi grandi allievi, Formaggio, Paci, Preti, Cantoni - e poi, man mano che si dilata, coinvolge altre discipline: dalla pedagogia alla musica, all'estetica, alla storia.

Questo però pone un problema per la comprensione, perché soprattutto nei *Principi* Banfi insiste moltissimo sulla portata teorica della sua proposta filosofica.

Parla di "pura teoreticità", nel senso kantiano: qualcosa che studia non ciò che conosciamo, ma come conosciamo. E qui sta il punto:



questa impostazione fortemente formale, teorica, pura, dà luogo però a un'operazione che io definirei - uso questo termine - di milizia civile nella società del suo tempo.

Il capolavoro, da questo punto di vista, è quello che realizza nella scuola di Milano. Ricostruiamo un momento quello che fa.

Non dice ai propri allievi che la sua opera fondamentale sono i *Principi*: devono scoprirli da soli. Presenta il suo insegnamento come razionalismo critico e cerca di trasmettere questa criticità ai suoi allievi degli anni Trenta.

E questa criticità passa.

Perché che allievi si trova di fronte? Si trova di fronte, in genere, a studenti che vengono da un'esperienza fascista. Ci sono lettere di Dino Formaggio che lo confermano: nel carteggio con Antonia Pozzi, Formaggio racconta la sua formazione e, in una lettera, scrive di essere reduce da un sabato fascista, parla della sua

camici nera, del petto villosa, del cuore che pulsa per gli esercizi. Questi sono gli studenti che Banfi ha davanti.

E qual è la sua straordinaria operazione? È quella di riuscire a far capire a questi ragazzi che il momento storico che stavano vivendo negli anni Trenta non era un momento di grande consenso - come spesso oggi si dice - ma un momento di crisi gravissima.

E come riesce a trasmettere questa percezione? Non parlando apertamente di politica, ma - così mi hanno raccontato gli allievi - attraverso il modo in cui parlava di Nietzsche, il modo in cui parlava di Platone, il modo in cui affrontava i filosofi.

Attraverso questo riusciva a far passare due messaggi fondamentali.

Il primo: che si era dentro una crisi strutturale. Il tema della crisi negli anni Trenta, per Banfi, è decisivo. Ci aveva già riflettuto anche prima della Prima guerra mondiale, ma è negli anni

Trenta che scrive quel testo, *La crisi*.

E questa crisi è qualcosa che si radica profondamente nella storia civile e culturale italiana.

Banfi condivide con Manzoni l'idea che, se si vuole capire qualcosa della nostra storia, bisogna partire dal Seicento. E in questa chiave il fascismo diventa l'espressione più completa di questa tradizione retorica, con tutti gli aggettivi che potete usare.

Questa è un'operazione straordinaria. E la conseguenza di questa operazione è che tutti i suoi allievi vengono coinvolti nella Resistenza.

C'è un articolo di Preti, pubblicato poco dopo la Seconda guerra mondiale sulla *Voce pavese*: quando invita Banfi a fare una conferenza a Pavia e lo presenta al pubblico, su questo punto dice una cosa che a me ha molto colpito - e penso colpisca anche voi -:

«Noi siamo entrati tutti nella Resistenza guidati dal sorriso di Banfi». Questo sorriso di Banfi è

straordinario anche per un altro motivo, perché il sorriso è qualcosa di ambiguo, contiene due componenti antinomiche: da un lato è accoglienza - se uno mi sorride, mi sento accolto -, ma dall'altro contiene anche un distacco.

Ecco, questa doppia dimensione la ritrovate nei percorsi dei suoi allievi.

Non c'è un grande allievo degli anni Trenta che si sia limitato a ripetere l'impostazione di Banfi: ognuno rielabora in modo autonomo campi molto diversi. Paci con il relazionismo e l'esistenzialismo, Cantoni con l'antropologia, Preti con l'epistemologia - tutti in modo assolutamente originale.

La fucina di questo laboratorio straordinario è la rivista di Banfi, *Studi filosofici*.

Questo cosa ci dice? Che queste strutture della formalità devono essere comprese anche dal punto di vista storico. E per Banfi la storia è un processo aperto, infinito. Il razionalismo critico,

allora, è qualcosa che pone un problema civile. Io chiudo con questo accenno, che però penso sia decisivo.

Quando finisce la Seconda guerra mondiale, Banfi diventa senatore del Partito Comunista. Noi conserviamo a Varese tutto l'archivio di Banfi relativo a questo periodo: un carteggio privato con la moglie — pubblicato, ma nato come corrispondenza riservata. In queste lettere emerge chiaramente il suo disagio.

E con che cosa si sente a disagio? Con la formazione culturale - più che politica, culturale - del gruppo dirigente del partito a cui afferisce.

E i conti tornano, perché quella formazione non è quella banfiana, europea, ma è una formazione prevalentemente italiana, pur con contributi straordinari come quelli dei *Quaderni del carcere* di Gramsci.

Banfi è portatore di una cultura diversa, e anche di una conoscenza diversa dell'Italia. C'è una lettera emblematica: comunica

alla moglie che, in una riunione del direttivo, si è deciso di insistere sulla parola d'ordine "lavoro per tutti". Ma lui, venendo da Milano - che è stata la prima città europea a essere ricostruita - osserva: «Ma questo, qui, c'è già».

In altre zone d'Italia non c'è, certamente. Ma a Milano, che è il cuore pulsante della ricostruzione, quella parola d'ordine non è adeguata: bisogna intercettare ciò che sta realmente accadendo.

Ecco, in questo emerge un elemento decisivo.

Aggiungo solo due cose.

A un certo punto si affronta il problema della riforma della scuola, e all'interno del Partito Comunista emergono due posizioni: una legata a Marchesi e l'altra a Banfi. In quel caso prevale Marchesi, ma se si rileggono i testi di Banfi sulla scuola si coglie un'impostazione straordinaria. Banfi è il primo a porre con forza il problema del valore culturale della formazione



scientifica e tecnica. Dopo di lui, nessun ministro ha affrontato il tema con la stessa profondità.

Questa rivalutazione della tecnica - che a Milano ha una sua tradizione, basti pensare a Cattaneo - era già stata messa in evidenza, ma Banfi non riesce a far sì che il suo partito assuma queste posizioni. E questa è per lui una delusione.

In quegli anni, da un lato, tutti i suoi allievi sono protagonisti sul *Politecnico* di Vittorini — e si sente chiaramente l'imprinting banfiano. Ma, come sappiamo, a un certo punto il *Politecnico* viene chiuso, e pochi anni dopo viene chiusa anche *Studi filosofici*. Questa, penso, sia stata per lui l'operazione più dolorosa.

Banfi cercherà di rimettere in moto tutto, ma morirà nel 1957 e questo tentativo non si realizzerà.

Ecco, io penso che l'importanza di Banfi - e ciò che ha dato linfa vitale alla Casa della Cultura per ottant'anni - sia proprio questo: l'invito a comprendere il

nostro tempo presente, a comprenderlo criticamente, utilizzando tutte le strutture formali che la teoresi mette a disposizione, ma sentendo anche la responsabilità di un impegno civile.

Quel sorriso di Banfi lo leggo così: un intellettuale, per essere tale, è costretto - per dirla con Sartre - a sporcarsi le mani con la storia.

E questo è l'aspetto decisivo. Oggi, nelle università, questo senso del dovere di un impegno è praticamente inesistente.

Ferruccio Capelli

Grazie Fabio. Posso dire una cosa su questo punto? Noi abbiamo appena concluso qui un seminario organizzato dall'università, all'interno di un ciclo che abbiamo chiamato *In bocca allo squalo*. È promosso da un dipartimento universitario in cui sta emergendo un impegno significativo, da parte di molti docenti, sui temi dell'immigrazione, del dialogo tra le culture, e così via. Non è il primo incontro di questo tipo:

sono iniziative di cui, però, si sa pochissimo. Sto scoprendo che anche dentro l'università sono poco conosciute, eppure ce ne sono moltissime. Noi stiamo cercando di fare uno sforzo per farle emergere e portarle alla vita pubblica. Mi sembrerebbe un passaggio decisivo.

Fabio Minazzi

Solo una domanda: questo dipartimento è quello di filosofia o di altri ambiti?

Ferruccio Capelli

No, è il dipartimento di mediazione linguistica. È davvero un'operazione molto interessante. Bene, la parola a Elena. A te la parola, Elena.

Elena Madrussan

Buonasera a tutte e a tutti. Io, da pedagogista, ho svolto il compito che mi è stato assegnato: parlare del pensiero pedagogico di Banfi in difesa della scuola. Non posso iniziare questo intervento senza spendere due, proprio due parole un

po' malinconiche, perché sono venuta alla Casa della Cultura diverse volte - ormai sono tanti anni che ci conosciamo - ma questa è la prima volta che vengo senza Fulvio Papi. Sono passati quattro anni dalla sua scomparsa, ma per me è un momento un po' strano.

E questo lo dico non solo per ricordare la figura di questo grande filosofo, allievo di Banfi, ma anche per entrare subito nel merito del mio intervento.

Per parlare del pensiero pedagogico di Banfi bisogna innanzitutto dire che uno dei suoi allievi più giovani, Giovanni Maria Bertin, ha sostanzialmente tradotto il razionalismo critico di Banfi nel *problematicismo*, che è ancora oggi un'impostazione dei problemi educativi molto feconda.

C'è però anche un secondo Banfi pedagogico, che è direttamente Banfi: il Banfi dell'ultimo periodo, il Banfi senatore, il Banfi dell'*Uomo copernicano*. E, come dice il titolo

stesso di quest'opera — per me importantissima — che il mio maestro Antonio Erbetta ha individuato come il momento chiave della vera pedagogia banfiana, siamo nel 1950.

È un testo, e un'idea pedagogica, che si accompagna a una svolta nella vita ma anche nel pensiero di Banfi, con conseguenze anche sulla scuola di Milano, perché non tutti i suoi allievi erano convinti che fosse giusto intraprendere la strada politica.

Papi, invece, era uno di quelli che hanno trovato una serena continuità tra l'impegno culturale e filosofico di Banfi e il suo impegno politico.

In effetti, in questo testo - che raccoglie gli scritti e i discorsi politici di Banfi al Senato, emerge quanto Banfi si sia occupato di scuola e di educazione in quegli anni. Riprende proprio la struttura dell'uomo copernicano.

Per Banfi, l'uomo copernicano è, in qualche modo, la chiusura del cerchio del suo immaginario e della



struttura del suo pensiero filosofico: è l'uomo che la storia la costruisce.

Non più soltanto colui che la interpreta, non più soltanto colui che cerca la realtà, ma colui che deve costruirla.

E in questo quadro l'educazione - ed è chiarissimo nei suoi discorsi - ha per Banfi un ruolo chiave. Così come la scuola, che ha un ruolo decisivo in questo impegno di rifondazione di un nuovo umanesimo: un umanesimo copernicano.

Costruire la storia significa, in quegli anni, anche ricostruire l'Italia.

Le suggestioni che emergono da questi discorsi sono davvero molte. Io mi limiterò a citarne due, provando a svilupparle brevemente, perché mi sembrano particolarmente significative e, per certi versi, inattese nella loro attualità.

La prima riguarda la centralità che Banfi attribuisce alla scuola rispetto alla sua funzione sociale.

La funzione sociale

della scuola significa, per Banfi, che la scuola corrisponde alla prassi politica dell'educazione: l'educazione si concretizza nella sua prassi politica attraverso la scuola.

Non solo attraverso la scuola - lui lo dice chiaramente, e questo sarà il secondo punto - ma prevalentemente attraverso la scuola.

E ciò che Banfi vede con preoccupazione, e contro cui si batte - anche nei suoi interventi parlamentari, le cui trascrizioni sono molto interessanti perché riportano interruzioni e interventi degli altri politici, soprattutto nel primo mandato del ministro Gonella, con cui Banfi si confronta in maniera aperta - è proprio il rischio di una perdita di questa funzione.

Questi discorsi restituiscono anche uno spaccato molto vivo della vita parlamentare italiana di quegli anni.

Dicevo: la funzione sociale della scuola, per Banfi, significa dare voce all'esperienza concreta

dei giovani. La scuola non può più essere, per Banfi, ciò che era in quegli anni: il ricettacolo di una cultura borghese che lui definiva stanca, incapace di rigenerarsi, asettica, senza presa.

Una cultura che produceva, in realtà, un effetto paradossale: allontanava i giovani dalla cultura, anziché riavvicinarli - alla cultura e alla scuola, che avrebbe dovuto essere invece l'elemento della rinascita.

Quindi, questa costruzione del nuovo uomo — dell'uomo copernicano — aveva nella scuola il luogo istituzionale privilegiato. Ma il cambiamento radicale che la scuola doveva compiere era, innanzitutto, quello di liberarsi dei retaggi fascisti.

C'è un brano in cui Banfi parla con grande veemenza:

«La scuola italiana è sporca, è ancora sporca di fascismo».

E, per rendere possibile che la scuola potesse accogliere le nuove forze, rigenerarle e nutrirle anche culturalmente,

era necessario che disponesse di strumenti concreti — qualcosa di molto prosaico, se vogliamo: i finanziamenti. Per esempio, le sue battaglie in Senato sono contro il finanziamento alla scuola privata e a favore della laicità della scuola. Una laicità che - precisa - non significa escludere l'insegnamento religioso, ma garantire un fermento culturale di rinnovamento. Banfi immagina, in realtà, una scuola che anni dopo avremmo chiamato "scuola dell'autonomia". Per lui era fondamentale che la scuola fosse sganciata da un sistema burocratico troppo stringente, troppo verticistico, troppo omologante, incapace di tener conto delle differenze territoriali e sociali del nostro Paese. La scuola doveva essere molto più flessibile, più plastica, più disponibile, più a servizio delle giovani generazioni. Dunque: finanziamenti, insegnanti, spazi - l'edilizia scolastica è citata moltissime volte - costruire

nuove scuole oltre a mantenere quelle esistenti. E poi, appunto, l'idea di costruire, attraverso la cultura, un ethos: un nuovo ethos, una nuova etica. In questo io ho sentito fortemente il riflesso delle pagine dell'*Uomo copernicano* dedicate all'etica e alla distinzione tra moralismo e moralità: la necessità di abbandonare un'idea già data di morale per costruirne una nuova a partire dall'esperienza concreta della vita. Questa rigenerazione, per Banfi, doveva poi trovare il suo spazio - e questo, per me, è stato davvero illuminante - nella cultura popolare. Non so quanti studiosi di Banfi tengano così presente questo passaggio del suo pensiero. Per Banfi, la cultura popolare si declina in due modi: l'istruzione popolare e la cultura popolare in senso proprio, quasi folklorico. L'istruzione popolare riguarda anche la valorizzazione dei percorsi

professionali e tecnici, cui faceva riferimento Fabio Minazzi poco fa. Ma doveva avere anche un'altra caratteristica: unire la cultura professionale alla cultura umanistica. Banfi diceva: oggi le scuole, gli istituti professionali, non insegnano in realtà nessuna professione, nessun mestiere. Perché? Perché gli insegnanti sono impreparati a questo compito e perché sono ancora impregnati di un astrattismo culturale, nonostante l'indirizzo istituzionale richiedesse altro. Quindi gli istituti tecnici avrebbero dovuto, da un lato, lasciare aperta la possibilità di proseguire gli studi all'università e, dall'altro, innestare la cultura umanistica nella formazione tecnica. A questo Banfi non voleva rinunciare, perché secondo lui il progresso civile passava proprio da lì. E l'altro aspetto, invece, è la cultura popolare, proprio per come essa



viene definita. Mi trovo qui anche la definizione: è la coscienza che una società umana ha di sé, della propria vita, del mondo in cui opera, del suo destino o della sua storia. Una coscienza radicata nelle forme e nelle istituzioni obiettive in cui quella vita si afferma e si consolida. Ecco, per Banfi il grande errore era pensare che questa cultura popolare potesse essere subalterna per sempre - per dirla con un lessico forse un po' più gramsciano. La cultura popolare, invece, era di per sé progressiva e progressista e portava al progresso civile. Banfi sembra essere molto fiducioso di questo aspetto. Ridurre la cultura popolare a qualcosa che possa essere liquidato rapidamente come mero folklore, privo di significatività, significa, per Banfi, essere ancora prigionieri di un retaggio borghese e moralistico dell'idea stessa di cultura. Per questo penso che questi testi andrebbero

ripresi. E volevo anche - non so se posso permettermi - dire a Ferruccio che Banfi non è poi così dimenticato in ambito pedagogico. Vengo da un convegno banfiano tenuto a novembre, e posso dire che Banfi è ripreso dagli studiosi, dai miei colleghi di pedagogia, in modo significativo. Ci sono progetti di ricerca finanziati, gruppi di studio sulla figura di Antonio Banfi, con particolare attenzione alla svolta marxista. Questo vorrà dire qualcosa, nel senso che c'è un legame ancora molto vivo. Il convegno era a Reggio Emilia: l'università ha organizzato, a novembre, un incontro che rappresentava la chiusura di un progetto di ricerca proprio su Banfi e sulla sua idea pedagogica. E questo passaggio - che per me è cruciale - riguarda il rapporto tra politica ed etica. Ho detto che per Banfi la scuola è il precipitato della prassi politica, ma è sempre mediata dall'etica.

Quindi, in realtà, non abbandona mai l'idea trascendentale di educazione: semplicemente, per lui, si concretizza nell'etica. C'è una lettera che Banfi invia a Remo Cantoni - recuperata proprio da Fulvio Papi - in cui confessa che gran parte della sua scelta politica è nata dalla volontà di completare il proprio lavoro intellettuale. Come se, fino a quel momento, mancasse un pezzo: l'impegno concreto nella vita sociale. Ma questo impegno, per lui, non è altro che la concretizzazione della vita culturale. Per questo, almeno ai miei occhi, la cura che Banfi ha messo nella difesa della scuola può essere letta in questi termini. La scuola, per lui, era il modo privilegiato - non l'unico, perché l'altro era la cultura popolare - per la formazione della personalità. Era lo strumento di costruzione di un nuovo ethos e quindi di una nuova società, e quindi della storia.

E chiudo con le sue parole, tratte dal titolo di un suo intervento: «La scuola deve insegnare a vivere e a capire. La scuola deve preparare alla vita civile».

Ecco, magari ripartire da qui potrebbe essere interessante anche per la riflessione pedagogica di oggi, che - come Banfi stesso dice - non può fare a meno della politica quando parla di scuola.

Quindi sarà necessario che un incontro ci sia tra questi due mondi, perché neanche la politica, da sola, può parlare di scuola senza la pedagogia. Grazie.

Ferruccio Capelli

Adesso Roberto Rampi.

Roberto Rampi

Sì, grazie Ferruccio. Devo dire che ti ringrazio intanto per il lavoro importante che fai alla Casa della Cultura e, in generale, per questo tentativo di dare a Banfi ciò che Banfi merita, ma anche di dare a noi ciò di cui abbiamo bisogno di

Banfi. Negli ultimi due interventi si è capito molto bene - devo dire che mi avete davvero invitato a nozze - quella che vuole essere la tesi di questo mio breve intervento.

Io mi sono convinto, da molto tempo - Ferruccio lo sa - che, in tutto il pensiero filosofico di Banfi, fin dalle origini, con un tentativo di ricerca anche faticoso, anche contraddittorio, c'è un'esigenza politica inevitabile.

Cioè: quel tipo di pensiero filosofico non poteva non avere una conseguenza politica.

E per me questo è particolarmente importante, perché - per quel che vale - sono convinto che la filosofia senza politica non esiste, e viceversa. Non credo che si possa fare filosofia senza fare politica; e penso che, se si tenta di fare filosofia senza politica, non si faccia filosofia, ma qualcos'altro.

C'è un'implicazione essenziale tra la filosofia e le conseguenze che il

pensiero ha sul mondo che ci circonda e sulla sua capacità di cambiarlo. Potremmo citare le *Tesi su Feuerbach* di Marx: «I filosofi hanno finora interpretato il mondo; ora si tratta di cambiarlo». Io credo che non si torni indietro da quella affermazione.

E, in questo senso, nel giovane Banfi c'è sicuramente un'ansia, una fatica di ricerca: la ricerca di un luogo in cui collocare questa esigenza.

Partendo però da un presupposto forte, che è questo "fastidio" - sono parole sue - per la cultura borghese.

In qualche modo, lui, che veniva da una famiglia profondamente borghese e profondamente conservatrice - Ferruccio sa che la mia passione per Banfi nasce anche dal mio essere vimerchiese, perché Banfi è nato, vissuto ed è sepolto a Vimercate.

Questo suo essere vimerchiese ha una doppia dimensione: da un lato, l'appartenenza a una casa - che esiste



ancora - che è quasi la quintessenza del mondo borghese, un convento francescano trasformato in abitazione, dove lui trovava pace, un luogo di distacco; dall'altro, una tensione continua a uscire da quella dimensione per andare a cercare - mi sono segnato anche questo - il fascino della vitalità della cultura popolare.

A Vimercate, ancora poco tempo fa, si raccontava di Banfi senatore che andava alla casa del popolo, a incontrare operai e contadini; andava nelle cascine, cercava questo contatto con la cultura popolare, che riteneva carica di una densità di vita che il mondo borghese aveva ormai perduto.

E queste sono intuizioni che lui ha già ad Alessandria: sono quindi precedenti alla sua adesione al Partito Comunista e alla Resistenza. È come se la Resistenza - e poi il Partito Comunista, perché l'ordine dei fattori è importante: prima la Resistenza, poi il PC -

dessero una soluzione a un'esigenza che lui aveva già molto prima.

Anche nella sua esperienza di insegnamento - per tornare alla scuola - lui si sente dentro una crisi: riconosce a se stesso una funzione che vorrebbe poi attribuire alla scuola nei discorsi da senatore, ma si trova davanti studenti che sono inevitabilmente figli della borghesia, e sente di non riuscire ad agganciarli rispetto a quella funzione. C'è un rammarico, una tristezza, qualcosa che non funziona.

Io credo che nella Resistenza - nella tragicità del momento - lui trovi la possibilità di trasformare quella intuizione in una realtà concreta.

E riuscendoci, va detto chiaramente.

Perché, come diceva Minazzi, costruisce una scuola capace di formare giovani menti straordinarie, ognuna delle quali farà un percorso autonomo di grande qualità, con un impegno civile e politico - non necessariamente nella forma della militanza,

perché la politica non è solo quella.

E soprattutto dà loro uno spazio di sviluppo del pensiero critico, che li porterà anche a essere critici verso Banfi stesso, fino a prendere grandi distanze da lui. E questo - lo abbiamo già detto con Capelli in altre occasioni - è uno dei segreti della Casa della Cultura, e forse dell'essenza banfiana della Casa della Cultura: un luogo dove è possibile stare a condizione di esercitare il pensiero con profondità, a condizione di esercitare il pensiero con criticità, ma senza alcuna richiesta di adesione dogmatica a un manifesto definito una volta per tutte.

La Casa della Cultura è stata immaginata, ed è vissuta, come un luogo di libertà: libertà di discutere, di confrontarsi, di assumere anche posizioni contraddittorie tra loro.

Perché, in fondo, questa è una delle essenze del pensiero banfiano.

Allora, riflettendo - quando Ferruccio mi ha invitato a ragionare su questa relazione tra l'ottantesimo

e Banfi - mi sono convinto di questo: che il pensiero banfiano è, se dovessimo dargli una definizione, un pensiero profondamente democratico.

Cioè un pensiero che coglie l'essenza vera della democrazia, rispetto alla quale noi, negli ultimi decenni - anzi, forse da più di qualche decennio - abbiamo un po' perso il filo.

Nel senso che ci siamo fatti convincere — non dico noi personalmente, ma nel pensiero dominante — che la democrazia sia semplicemente il luogo in cui una maggioranza prevale su una minoranza: il governo, il governare, il misurarsi nei numeri.

Ma la democrazia è qualcosa di diverso. È un pensiero che - e questo non è affatto scontato, perché potrebbe anche avere un tempo di nascita e un tempo di morte - è storico, concreto: la democrazia dei moderni è molto diversa da quella degli antichi.

E tuttavia è quel pensiero

che immagina che, dal confronto tra punti di vista diversi, possa nascere un valore aggiunto. In fondo, anche i parlamenti - nei quali Banfi ha voluto sedersi - sono immaginati così: come luoghi in cui ci si ascolta, ci si confronta e si prova a produrre una sintesi.

Io credo che, se c'è un elemento essenziale del pensiero di Banfi, è proprio questo. Un pensiero che, guardando ai tempi, attraversa tutte le problematichità del suo contesto.

Il giovane Banfi si confronta con il pensiero idealista dominante nell'Italia di quegli anni, che è profondamente dogmatico e, quindi, intimamente antidemocratico.

Il rapporto tra Gentile e il fascismo - su cui si potrebbero fare convegni di quindici ore - non è affatto occasionale: quel tipo di pensiero filosofico è strutturalmente autoritario.

Banfi è profondamente lontano da quella impostazione: rifugge dal dogmatismo, dalla

retoricità dell'idealismo, e cerca in Europa una via diversa già prima della guerra.

Poi attraversa il fascismo nella sua concretezza e si impegna nella Resistenza per ricreare le condizioni di un confronto che diventeranno democrazia.

E, sul finire della sua vita, si confronta anche con le problematichità del socialismo e del comunismo a cui aveva aderito.

Qui non possiamo far finta di niente: emerge anche una interpretazione dogmatica di quel pensiero, presente anche nel Partito Comunista Italiano.

E qui entra in gioco il famoso archivio - ormai non più segreto, ma voluto segreto da Banfi stesso - perché lui riteneva che, in quel momento storico, fosse dannoso far emergere certe contraddizioni.

Pensava che il Partito Comunista svolgesse una funzione necessaria, e che l'intellettuale, senza una struttura organizzata che lo mettesse in relazione

con quel popolo di cui voleva interpretare la vitalità, diventasse inutile.

Per questo sentiva il bisogno di quell'adesione e di quella funzione organizzatrice.

Tuttavia, le contraddizioni le vedeva eccome — e diventano evidenti nei cosiddetti "fatti d'Ungheria", usando il linguaggio ambiguo di quegli anni — che mettono in crisi la scuola di Banfi.

E qui c'è una scelta famosa.

Io ho già detto altre volte che vedo una forte relazione tra l'inizio dell'avventura personale, filosofica e politica di Banfi e questo momento finale.

All'inizio, Banfi eredita la cattedra di filosofia accettando formalmente di aderire al manifesto del partito fascista. Ovviamente non aderisce realmente, ma accetta il consiglio del suo maestro, che gli dice: «Io sono una figura importante: se non firmo, produco un evento politico. Tu, se non firmi, non produci nulla, se non il fatto che non erediterai la

mia cattedra e non avrai la possibilità di esercitare un lavoro intellettuale».

E infatti quella scelta si rivela feconda, perché gli consente di formare generazioni di giovani che poi parteciperanno alla Resistenza.

Il tema del rapporto tra moralismo e moralità nasce anche da lì: da una scelta difficilissima, quella di accettare un'adesione formale in cambio della possibilità di un'azione concreta in direzione opposta.

E si conclude il ciclo della vita — quasi in maniera, non so, meravigliosa dal punto di vista narrativo — con una vicenda in qualche misura analoga, nel 1957.

È chiaro che tutto il pensiero di Banfi porterebbe a dire: l'invasione dell'Ungheria non è compatibile con quello che io penso, e quindi io me ne esco.

Ma, allo stesso tempo, tutto il pensiero di Banfi porta anche a chiedersi: dove me ne esco? Me ne esco per andare dove? Per andare nel nulla? E



quindi per non produrre più nulla che abbia una sua efficacia, una sua concretezza, una sua capacità di incidere?

No. Io, faticosamente, rimango — pensandola in maniera diversa — per provare a vedere se il mio pensiero, e le persone che posso agganciare al mio pensiero insieme a me, possono produrre un cambiamento.

Io credo — e vado a chiudere su questo — che qui stia davvero la definizione stessa di politica.

Sono riflessioni che consegno anche alla discussione, perché altrimenti non sarei coerente con quello che sto dicendo, e a cui tengo molto. Quando dico che Banfi è un filosofo profondamente politico e profondamente democratico, bisogna intendersi su che cosa sia la politica.

E la politica è questa cosa. È il tentativo di trasformare un pensiero - che, per sua natura, se è pensiero, non può che avere una dimensione teorica,

universale, capace di sopravvivere al momento - in un impegno storico concreto.

Cioè prendere questo pensiero, che è universale e trascendentale - quindi anche, in senso kantiano - e farlo ricadere in un'azione situata nel qui e ora.

Come le mie convinzioni trovano spazio nel tempo? Come io agisco politicamente nel '26, nel '30, nel '43, nel '57? In maniera completamente diversa. Ma mantenendo fede non a una coerenza astratta, bensì a una coerenza di principi che, proprio perché sono coerenti, assumono forme diverse.

Credo che questa sia la grande lezione di Banfi. Una lezione di grande attualità, di cui sia il pensiero sia la politica hanno oggi un enorme bisogno. E, in fondo, credo che sia anche uno dei segreti per cui la Casa della Cultura, ottant'anni dopo, conserva ancora una sua straordinaria utilità.

Ferruccio Capelli

Grazie Roberto. La parola Lorenzo Sacconi.

Lorenzo Sacconi

Grazie.

Devo dire che è stato un po' temerario, da parte mia, accettare di partecipare a questa discussione, perché io non sono ovviamente un allievo di Banfi, né sono stato un allievo dei suoi allievi. Ho avuto quindi un rapporto, diciamo, indiretto con il suo pensiero.

Non perché mi fosse stato consigliato, ma per una mia curiosità: capire le radici di un certo modo di filosofare, attraverso Salvatore Veca, che in effetti è allievo di un allievo.

La mia curiosità - e parlo di cinquant'anni fa - era capire se ci fosse un'origine di questa filosofia milanese, diciamo di sinistra, che si distingueva dalla cultura e dalla filosofia storicistica che caratterizzava gran parte della cultura comunista dell'epoca.

Ferruccio sa benissimo

che cinquant'anni fa vuol dire il periodo in cui noi due facevamo i dirigenti della Federazione Giovanile Comunista a livello nazionale. Quindi questa curiosità nasce allora, ma poi non è che io abbia proseguito degli studi banfiani.

Io oggi sono un professore di economia che si occupa di rapporti tra etica ed economia, etica, diritto ed economia.

Questo ha fatto sì che, per partecipare a questa discussione, io abbia dovuto studiare nel vero senso della parola: prendere appunti dai libri, ripescare studi precedenti, anche di allora, e mai portati a termine.

Tuttavia penso che il frutto di questo tentativo - un po' pignolo - di riprendere i testi banfiani possa essere utile per trovare una connessione un pochino più stretta tra il pensiero di Banfi e la Casa della Cultura.

E questa connessione sta in una parte del lavoro di Banfi che è la cosiddetta **filosofia della cultura**. Secondo me è una

formula, un modo di vedere il problema - una visione sistematica della cultura - che può essere letta proprio come ciò che ha costituito lo spirito della Casa della Cultura, probabilmente anche la sua intenzione iniziale (anche se io, ovviamente, non c'ero).

Naturalmente la filosofia della cultura risente del concetto principale - e per fortuna Minazzi li ha già richiamati, così posso andare rapidamente - cioè del razionalismo critico. Anche se il razionalismo critico è presentato più come una filosofia sistematica del sapere o della conoscenza - quindi avrebbe più a che fare con la gnoseologia - la filosofia della cultura contiene, per esempio, la filosofia morale in Banfi, e quindi tutta la riflessione etica, ma in un contesto più ampio.

C'è però un aspetto rilevante per entrambi - che non è stato esplicitamente richiamato, anche se è implicito - ed è una fortissima enfasi sulla varietà. Quando Banfi introduce



un argomento insiste sempre sugli sviluppi molteplici, articolati, diversi, secondo direzioni differenti, della sfera di cui sta parlando: le forme del sapere, lo sviluppo delle discipline, ormai non più riconducibili a una facile unità. Questo va rispettato.

Analogamente, quando parla di cultura, descrive le diverse manifestazioni culturali - economia, diritto, religione, arti e così via - come un campo multiforme, anzi una pluralità di campi e direzioni che devono essere compresi e rispettati.

Che cosa vuol dire questo?

Vuol dire comprendere tutto ciò attraverso una **fenomenologia**, cioè una comprensione dei molteplici fenomeni del sapere e della cultura.

In questi fenomeni si manifesta l'esperienza - parola cruciale nella filosofia banfiana, come è ovvio in una prospettiva fenomenologica - ed è davvero centrale: si parte dall'idea che esista una

molteplicità di campi, di sviluppi scientifici e culturali, che devono essere compresi nella loro fenomenicità, come manifestazioni della vita della conoscenza e della cultura.

Ma poi subentra un'esigenza di sintesi, di comprensione più unitaria. Ed è qui che entra in gioco l'idea trascendentale: quali sono le condizioni di possibilità di queste esperienze?

Queste condizioni sono strutture formali - lo ha detto perfettamente Minazzi - una logica delle relazioni tra i vari campi, che può essere tenuta insieme in una visione sistematica.

E anche una dimensione dinamica, processuale, dove Banfi fa ricorso — con grande competenza, grazie ai suoi studi giovanili — a Hegel, cioè la logica dialettica, che consente di mostrare come cambiano e si sviluppano le varie forme del sapere e della conoscenza.

Non è però l'Hegel della filosofia della storia. Non

c'è l'idea di uno sviluppo oggettivo del tempo governato da una logica necessaria, perché questo avrebbe a che fare con il bersaglio polemico principale di Banfi: la metafisica.

L'antidogmatismo significa infatti che l'esigenza di trovare un fondamento trascendentale - cioè di dare un ordine alle forme del sapere e della cultura - non deve mai basarsi su concetti a fondamento metafisico, né essere intesa come definizione definitiva.

Il dogmatismo è proprio questo: pretendere di rinchiudere la realtà entro strutture concettuali date una volta per tutte. Si tratta, dunque, di tenere conto del continuo muoversi dinamico dell'esperienza in questi diversi campi.

E quindi questo è l'altro aspetto importante: l'**antidogmatismo**.

L'antidogmatismo è un concetto essenziale nell'argomentare banfiano. Non è un quid secondario: ha a che fare con il fatto che il trascendentale



di Banfi, essendo antidogmatico, non può avere un fondamento metafisico.

È una metodica, un tentativo di costruzione. Infatti lui parla addirittura di **coordinamento**.

Guardate che è una cosa importante: non c'è una concezione filosofica dalla quale si deducono i principi primi che poi cadono nelle varie forme della cultura.

Si parte invece dalla capacità di comprensione che le diverse forme di cultura hanno - anche attraverso campi specialistici - e si cerca, attraverso il trascendentale, di coordinarle in una visione d'insieme, che è anche una visione dinamica.

Quindi, chiaramente, Husserl, Kant e Hegel sono i tre riferimenti fondamentali che egli utilizza.

È anche importante richiamare la nozione di realtà, perché c'è un costante richiamo al realismo. Ma la realtà è un **punto limite**, un punto limite che si muove

costantemente nella ricerca razionale che cerca di tenere insieme tutti questi pezzi del sapere e dell'esperienza culturale.

Non c'è una nozione di realtà oggettiva che noi prendiamo o conosciamo una volta per tutte. Questa realtà continua a muoversi: è un punto limite verso cui convergono, se siamo capaci, i diversi ambiti dell'esperienza culturale e della conoscenza.

Un altro aspetto importante riguarda ciò che questa ricerca trascendentale trova. Quando Banfi parla di filosofia della cultura, ne parla in termini di capacità di costruire la **problematica**.

Il problematicismo è costante, soprattutto quando si passa dal razionalismo critico come teoria della conoscenza al razionalismo critico come quadro entro cui si sviluppa la filosofia della cultura.

La parola "problematica" è centrale. Si potrebbe addirittura parlare di una sorta di euristica: un insieme di problemi che

evolvono dinamicamente nel tempo, attraverso una logica dialettica.

E quando si passa a un ambito più specifico - per esempio quello della filosofia morale, che è quello che più mi riguarda - questa problematica diventa la dinamica stessa del campo della moralità.

Questa dinamica è il presentarsi costante, in forme diverse, di un conflitto tra **individualità e comunità sociale**.

La storia della filosofia morale può essere vista come una serie di tentativi di soluzione di questo rapporto antinomico, soluzioni diverse che si susseguono nel tempo. E qui troviamo riferimenti all'autoritarismo, all'etica kantiana, all'etica delle virtù: tutti elementi che sono ancora oggi attuali negli studi di etica e di teoria della giustizia.

Ma la cosa importante - senza addentrarsi troppo nei testi - è che questa impostazione chiarisce meglio il passaggio dal Banfi filosofo della teoria pura al Banfi politico.

C'è infatti una fortissima

limitazione delle pretese della filosofia morale.

Banfi dice: finché non ci sono conflitti, la moralità vive nella precettistica, tutti obbediscono. Ma quando emerge la crisi - quando l'esperienza morale entra in contrasto con le norme tradizionali - allora si manifesta una fenomenologia della moralità fatta di tendenze, problemi, giudizi, conflitti. Ed è lì che comincia la filosofia morale.

La filosofia morale è il tentativo di definire principi e valori fondati che diano risposte a questi conflitti. Ma qui nasce il rischio del dogmatismo e della metafisica. Questi filosofi cercano di dirci quali siano i valori assoluti. Ma quanto più questi valori diventano astratti e assoluti, tanto più si distaccano dalla capacità di rispondere alla concretezza e alla contraddittorietà della vita morale.

E questa vita morale implica responsabilità, decisioni, presa di posizione.

Quindi ciò che deve fare la filosofia della morale - che

non è la morale stessa - è proporre una visione puramente teorica di questo campo.

Non dà consigli pratici, non prescrive valori, non produce implicazioni immediate.

In analogia con altri ambiti, potremmo dire che è una sorta di **metaetica**: osserva l'etica come un campo in cui ribollono intenzioni, decisioni, conflitti, e cerca di individuarne le strutture fondamentali e la dinamica.

E queste strutture fondamentali consentono di identificare - attraverso l'approccio trascendentale e il ricorso alla dialettica, nel cogliere la dinamica storica delle forme culturali e teoriche - quella dinamica che è, appunto, il rapporto tra individuo libero e libertà individuale, da un lato, e la costruzione di un ordine che nasce dalle esigenze della comunità sociale, dall'altro.

Questa impostazione è difesa con determinazione, perché è vista come un risultato coerente con il

razionalismo critico:

un approccio teoretico alla moralità che individua categorie fondamentali non metafisiche, legate allo sviluppo storico.

Tuttavia, andando avanti, emerge una tensione.

A un certo punto Banfi osserva — vado a memoria — che questa visione razionale e teoretica della vita morale sembra lasciare fuori l'esistenziale concreto.

È la sua stessa impostazione che rischia di lasciare fuori l'esperienza vissuta. Quindi lui vive questo contrasto: da una parte la filosofia della morale, che organizza l'esperienza morale attraverso principi e concetti trascendentali (non metafisici), individuandone la dinamica; dall'altra la necessità del senso morale vissuto in prima persona, cioè il prendere decisioni e assumersi la responsabilità delle conseguenze, dentro urgenze storiche concrete. E a un certo punto egli riconosce che la Resistenza — la



partecipazione alla lotta partigiana prima, e poi la militanza nel Partito Comunista — ha dato risposta a questa esigenza.

Perché ha riempito quel vuoto che era lasciato da un approccio, per così dire, metaetico. Nel senso che dalla teoria della morale non emerge alcuna raccomandazione di valori assoluti; ma questi possono emergere da fatti storici concreti, che mostrano una capacità di risposta morale.

E questo avviene — credo anche per lui in modo emotivamente molto forte — nel vedere la partecipazione attiva non solo dei suoi allievi, ma anche della gente comune, della classe operaia, alle azioni della Resistenza e poi alla militanza politica.

Ora, qui c'è un nodo. Se si leggono certi passaggi, non tutto resta al livello teorico che abbiamo descritto finora.

Quando Banfi riconosce che l'esperienza della Resistenza, della militanza e anche l'incontro con il

marxismo hanno fornito un'origine storica a criteri di azione e valori non assoluti, ma efficaci, allora emerge una dimensione normativa.

La sua adesione al marxismo - di cui lui parla come di qualcosa che conosce, ma che non sviluppa teoricamente - è significativa.

Banfi non è un teorico del marxismo: non scrive opere marxiste. Ma riconosce l'importanza del marxismo per la filosofia della cultura, perché il materialismo storico consente di individuare un criterio di ordinamento, in cui le strutture economiche diventano rilevanti nella comprensione dello sviluppo culturale. E quindi esiste un'origine storica delle risposte morali.

Il punto cruciale, però, è che da qui emerge anche un contributo all'etica normativa: la concezione dell'uomo copernicano e dell'umanesimo.

E qui si apre una tensione problematica.

Perché, per esempio,

quando Banfi difende l'idea dell'uomo nuovo sovietico, è difficile pensare che non vedesse le caratteristiche dogmatiche già presenti in quel modello. E questo è un punto critico.

Lui è il maggior teorico dell'antidogmatismo: come poteva non vedere il dogmatismo in quel caso?

Qui emerge una dimensione, direi, anche tragica, che ha attraversato molti intellettuali comunisti: l'impossibilità, in certi contesti, di dire apertamente ciò che si riteneva vero.

E questo è tipico di un sistema dogmatico.

E tuttavia, accanto a questo - perché alcune pagine sull'uomo nuovo sono effettivamente problematiche - c'è anche uno sviluppo molto importante del concetto di umanesimo.

Banfi distingue tra un umanesimo rinascimentale (concreto), un umanesimo illuministico (universale) e, infine, l'umanesimo

dell'uomo copernicano, che è **costruttivo**.

Ed è qui che si colloca un passaggio decisivo.

In questa nozione di umanesimo costruttivo emerge l'idea di un uomo che, attraverso la conoscenza scientifica e tecnica, trasforma la natura e diventa protagonista dello sviluppo storico.

C'è dunque uno sviluppo di una nozione di etica normativa.

Perché, chiaramente, il punto di partenza è kantiano: l'idea che il concetto di autonomia sia la base della moralità e anche il contributo principale per derivarne dei criteri.

Ma si esce da una concezione vuota di autonomia.

Come sapete, nella formulazione kantiana dell'imperativo categorico la massima deve poter valere come legge morale universale.

Ma qual è questa legge? Non lo sappiamo.

Invece, l'umanesimo dell'uomo copernicano è

un umanesimo che mette in condizione di superare questa astrattezza.

Non c'è soltanto un'autonomia formale, una libertà formale - che comunque in Kant non è priva di conseguenze, perché implica il considerare l'altro non solo come mezzo ma come fine - e quindi già contiene le basi di un accordo morale, di una visione che potremmo dire anche "rawlsiana".

Ma nell'impostazione di Banfi questa autonomia diventa un'autonomia capace di incidere sulla realtà naturale e storica.

Per lui, certo, questa è l'autonomia del socialismo.

Ma al di là di questo riferimento, nella filosofia morale contemporanea l'analogia più forte si può trovare, per esempio, nella concezione delle **capabilities** di Amartya Sen.

Cioè un'**agency autonoma** che ha a che fare con il possesso di capacità che consentono di agire nel mondo, di trasformare le condizioni

e il proprio destino.

Questo è, secondo me, un elemento importante della filosofia morale di Banfi, coerente con sviluppi successivi.

Detto questo, per concludere con il riferimento alla Casa della Cultura: è importante che Banfi non diventi un "cane morto". È importante che ci siano ancora elementi da riprendere.

Per esempio, la tematica del realismo delle teorie normative.

Banfi pensa a una fenomenologia delle ragioni morali per agire — un'idea che ritroviamo, senza citazioni dirette, anche in autori come Thomas Nagel — e da qui deriva una forma di realismo del normativo.

Banfi dice: i principi astratti e assoluti non producono nulla. Ma quando incontrano una forza storica capace di tradurli in azione concreta, allora accade qualcosa. Questo è il realismo. E questa esigenza è centrale anche in molti filoni dell'etica contemporanea, anche in ambiti apparentemente

lontani.

Pensiamo, ad esempio, a certe teorie della giustizia che collegano i principi a esiti concreti, a equilibri reali che influenzano il comportamento effettivo. Quindi esistono possibilità reali di riprendere questi temi.

Ma, per quanto riguarda la Casa della Cultura, io credo che il punto centrale sia questo:

l'idea di **filosofia della cultura** come capacità di seguire e comprendere fenomenologicamente gli sviluppi dei diversi campi della conoscenza e della cultura.

Questo è ciò che Ferruccio fa, e ciò che è stato fatto anche prima.

Non c'è un disegno a priori. Si segue il movimento dei diversi campi del sapere, dell'esperienza culturale.

Ma contemporaneamente c'è una comprensione più profonda, una direzione che si cerca di dare.

Questo si vede bene, per esempio, quando si discute di cultura politica: si cerca di individuare

una ratio, una logica di sviluppo nel tempo delle diverse scuole, qualcosa che richiama quell'idea dialettica di cui parlavamo. E il fatto che i programmi siano sempre interdisciplinari, e che si cerchi di rispettare seriamente l'oggetto di cui si discute, è un tratto decisivo.

Non sono programmi costruiti per compiacere questa o quella posizione politica.

Sono programmi che hanno una serietà che richiama l'approccio teoretico di Banfi: cercare strutture, logiche di sviluppo, giustificazioni più generali.

Questo non esclude, naturalmente, la passione etica e politica - che è sempre presente.

Ci sono sempre questi due aspetti:

da una parte la serietà del lavoro culturale, dall'altra l'idea che questo abbia a che fare con responsabilità, decisioni, conseguenze.

Poi, naturalmente, le cose possono riuscire meglio o peggio.

Ma, per quanto ho potuto conoscere negli ultimi cinquant'anni - forse anche di più - nel modo di funzionare della Casa della Cultura io ritrovo molto di questa idea di filosofia della cultura.

Un'idea che si può leggere in pagine molto interessanti, in particolare nel volume *La ricerca della realtà*, tomo II delle opere complete di Banfi. Grazie.



QUANDO, NEGLI ANNI OTTANTA, FECE IRRUZIONE IL LIBERALISMO

78

conversazione tra

Ferruccio Capelli ●
Sergio Scalpelli ●

GUARDA IL VIDEO
DELL'INCONTRO



Ferruccio Capelli

Buon pomeriggio a tutte e a tutti. Grazie a chi è presente in sala e, ovviamente, grazie a coloro che stanno cominciando a collegarsi e si collegheranno successivamente.

Siamo al quarto appuntamento di questo percorso in cui cerchiamo di ricostruire passaggi essenziali della storia della Casa della Cultura.

Ci è sembrato naturale ragionare su una cosa, a suo modo emblematica: quello che è accaduto negli anni Ottanta. Perché, innanzitutto, è una pagina di storia della Casa della Cultura ancora non scritta.

Io me ne sono reso conto perché, anche quando ho scritto la storia della Casa della Cultura, in realtà non sono riuscito a mettere bene a fuoco l'esperienza degli anni Ottanta: non avevo materiali sufficienti, non c'erano elementi già elaborati. È per questo che dicevo che si tratta ancora di un lavoro da fare.

Ma questo mi aiuta ancor

di più a mettere a fuoco la cosa che a me interessa davvero: vale a dire la sorprendente capacità di un'istituzione che, a ogni passaggio di umore culturale della città, è sempre riuscita a reagire e a interagire positivamente con esso.

Perché, se ci pensiamo attentamente, all'inizio degli anni Ottanta il clima culturale cambia bruscamente.

Io la direi così: fra l'uccisione di Moro - siamo nel 1978, primavera - e la marcia dei quarantamila a Torino avviene un mutamento di clima culturale davvero molto brusco.

Si passa, per così dire, dalla stagione della contestazione e delle conquiste sociali operaie a una stagione profondamente diversa.

Questo accade dappertutto, ma ho l'impressione - si può discutere - che a Milano, nel mondo culturale, il passaggio sia stato più radicale e più brusco che altrove.

E allora, essendo un



passaggio così netto, si poteva anche ipotizzare che un'istituzione come la Casa della Cultura, che aveva vissuto intensamente gli anni Sessanta e Settanta, entrasse in difficoltà.

Invece non è stato così.

La Casa della Cultura è riuscita a reagire positivamente anche a quel cambiamento e a costruire una stagione che è stata obiettivamente rilevante, brillante.

Mi sembra che valga la pena ricostruire questa vicenda. E farlo con chi allora l'ha diretta ed è stato protagonista di quella stagione: Sergio Scalpelli, che io ringrazio di cuore per essere qui con noi.

Non abbiamo spesso occasione di ragionare a fondo su quel periodo, ma questa è un'occasione preziosa per farlo. Caro Sergio, a te la parola.

Ovviamente poi spiegherò meglio anche il titolo che ho proposto - *fece irruzione il liberalismo* - perché dietro c'è tutto un ragionamento teorico.

Ma, prima di entrare nel merito, sentiamo il parere di Sergio sul quadro complessivo che si è messo in moto negli anni Ottanta.

Sergio Scalpelli

Grazie, Ferruccio.

Intanto grazie per avermi invitato qui, in un posto nel quale ho passato quasi dieci anni della mia vita e che ha accompagnato, con le sue iniziative, tutti gli anni Ottanta del secolo scorso.

Penso che tu abbia detto cose molto giuste, molto corrette, e che sia riuscito anche, in poche parole, a restituire il *sentiment* di quella fase.

Innanzitutto tengo a dire una cosa.

Io sono diventato segretario della Casa della Cultura all'inizio del 1983, però ero qui già da un anno. C'è qui Anna Ventura, che era l'anima e la spina dorsale dell'associazione.

Ero qui già da un anno, avevo seguito l'ultima fase della direzione di Daniela Benelli e l'interregno

dell'amico Mario Rodriguez.

E alla Casa della Cultura, intorno alla Casa della Cultura, già dalla fine degli anni Settanta - e questo sarà importante nella conversazione successiva - girava un gruppo di intellettuali, prevalentemente giovani filosofi, ma non solo, che rispondono ai nomi di Giulio Giorrello, Salvatore Veca, Marco Mondadori, Marco Sant'Ambrogio, ed economisti come Michele Salvati, sociologi come Guido Martinotti e Alberto Martinelli.

Grossomodo i filosofi erano davvero quasi tutti under quaranta, mentre i sociologi - Guido e Alberto Martinelli - erano leggermente più anziani, ma comunque un gruppo di personalità straordinarie.

Un gruppo di personalità straordinarie che avevano, in modo diverso tra loro, una formazione marxista. I loro maestri erano stati Antonio Banfi, Ludovico Geymonat e altri.

Erano un po' l'ossatura di una certa intellettualità

che gravitava nell'area del Partito Comunista e che si trovò, poi quasi subito, all'inizio degli anni Ottanta, a immettere nel dibattito corrente - nel dibattito pubblico, non solo nella ricerca filosofica e intellettuale - robuste dosi di pensiero liberale, di pensiero liberale democratico.

Ora, questo è un tema. Perché quel gruppo di giovani intellettuali - che ha vissuto una stagione, per certi aspetti irripetibile - era già qui. Era già protagonista della vita della Casa della Cultura.

Non erano i soli, ma erano i più importanti.

I più importanti perché, come sapete benissimo voi che seguite le attività della Casa della Cultura, esiste un vero e proprio *fil rouge*, una spina dorsale che sta nel dibattito filosofico.

È un tratto che la Casa della Cultura ha fin dall'origine, dal DNA del suo fondatore, Antonio Banfi: proporre a pubblici non specialisti l'attualità e la contemporaneità del dibattito filosofico.

Poi c'è quello che diceva Ferruccio. Io lo definirei così: le due o tre ragioni fondamentali per cui c'è stata l'irruzione del pensiero liberale nella vita della Casa della Cultura sono, da un lato, la fase di passaggio storico che la città - ma non solo la città, l'intera società italiana - stava vivendo.

Milano, in quegli anni, cambia pelle. Dobbiamo ricordarci che Milano risponde a una doppia gravissima difficoltà, a una doppia sofferenza, con una capacità - e questa è la vera ragione storica, che va riconosciuta alle amministrazioni di sinistra di quegli anni - di reazione straordinaria.

Risponde a due crisi: l'uscita dal terrorismo e la trasformazione, la fine della città industriale.

Sono questi gli anni in cui tutto questo diventa evidente.

Ed è molto importante focalizzarlo. Gli anni del terrorismo - cioè della degenerazione dell'esperienza dei movimenti collettivi in

una forma, per certi aspetti, brutale, anche se minoritaria - hanno lasciato a Milano segni molto seri, molto profondi.

E, contemporaneamente, stavamo osservando una città che era stata costruita - nei suoi tempi, nei suoi spazi, nella sua organizzazione - attorno alla grande industria.

Dico sempre una cosa che può sembrare una banalità: il novantotto per cento delle iniziative della Casa della Cultura si svolgevano alle 21.

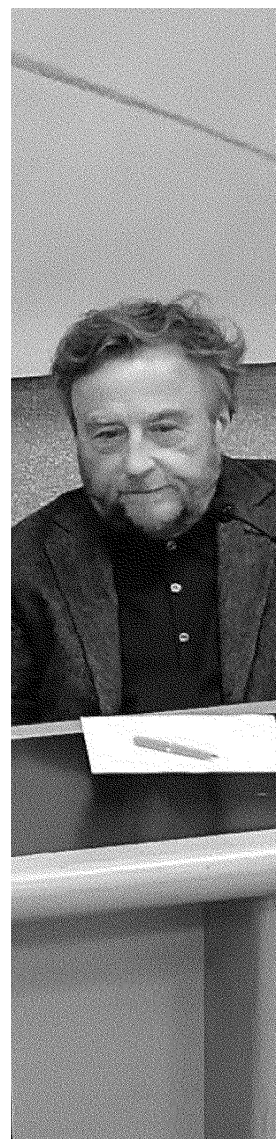
Perché?

Perché chi usciva dagli uffici o dalle fabbriche tornava a casa verso le cinque e mezza, le sei, mangiava qualcosa e poi poteva venire qui.

E infatti alla Casa della Cultura c'erano sempre molti lavoratori, oltre a studenti universitari, insegnanti, ricercatori.

Perché i tempi della città erano scanditi dall'esistenza delle grandi fabbriche manifatturiere, soprattutto nella parte nord della città.

Quindi questa doppia



crisi ci consegna una fase di passaggio della vita della città che, lo ripeto, è stata meno violenta rispetto a molte altre città europee, soprattutto per quanto riguarda la deindustrializzazione, proprio perché si seppe attutare la possibile conflittualità sociale e il disagio che ne sarebbe potuto derivare.

La seconda questione è la **sfida a sinistra**, che è molto importante sul piano intellettuale.

Per la prima volta, con l'avvento di Craxi alla guida del Partito Socialista, il PSI prova a sfidare l'egemonia intellettuale del Partito Comunista.

Il Partito Comunista era robustissimo soprattutto nel campo delle *humanities*, cioè delle scienze umane e sociali: aveva una produzione, un sistema di presenza, di autorevolezza, di circolazione delle idee e di attività editoriali formidabile. E non era mai stato sostanzialmente sfidato. Il duello a sinistra,

secondo me, è fondamentalmente questo: una sfida all'impalcatura della cultura prevalente della sinistra.

Il Partito Socialista, dalla fine degli anni Settanta - dal saggio su Proudhon del 1978 fino alla conferenza di Rimini, con l'intervento emblematico di Claudio Martelli sui "meriti e bisogni" - sfida apertamente la cultura prevalente del comunismo italiano e del suo gruppo dirigente.

E questa cosa a Milano si sente moltissimo. Si sente moltissimo perché, per un lasso di tempo relativamente breve, l'attività dei circoli di area socialista, soprattutto del Club Turati, diventa fortemente orientata a guidare questa sfida a sinistra.

Poi - devo dirlo - io la considero anche una fortuna: a un certo punto questa spinta si ammoscia. Il Partito Socialista, per un insieme di ragioni, smette - o riduce moltissimo - la volontà di giocare una partita sul terreno delle



idee. Questo ci ridà fiato, anche perché qui, alla Casa della Cultura, c'erano già quelle personalità che ho citato - e che poi continueranno a essere protagoniste anche negli anni successivi.

La terza ragione, forse la più importante dal punto di vista della storia delle idee, è che nel mondo, tra la fine degli anni Settanta e i primissimi anni Ottanta, emergono due figure che cambiano le regole del gioco: **Margaret Thatcher e Ronald Reagan**.

La sfida liberale — o liberal-democratica — della Casa della Cultura, incardinata soprattutto su figure come Salvatore Veca, e quindi su riferimenti come la teoria della giustizia e su autori come Rawls e Dahrendorf, fu una **doppia sfida**:

- da un lato interna al dibattito della sinistra italiana, nel confronto con il Partito Socialista;
- dall'altro una risposta alla prima ondata liberista, che ha lasciato un segno di medio-lungo periodo molto importante.

E teniamo conto che siamo nel decennio che porta alla caduta del muro di Berlino.

C'è poi un altro passaggio che mi interessa molto sottolineare, e che forse vale la pena discutere. Io lo collego alla **scomparsa di Enrico Berlinguer**.

Berlinguer - che è stato, per chi lo ha conosciuto o visto, un uomo politico di primissima grandezza - è stato formidabile fino alla fase del compromesso storico. Quella è stata una grande politica, piaccia o non piaccia. Ma dopo il sequestro e l'uccisione di Moro quella stagione si interrompe, e secondo me Berlinguer fa più fatica a rispondere a quel mutamento.

Da lì in poi si produce progressivamente un certo **ripiegamento del Partito Comunista su sé stesso**. E la fase in cui una parte significativa dell'opinione pubblica - anche di sinistra - coglie il declino del PCI è proprio dopo la scomparsa di Berlinguer.

Si pone allora un problema decisivo: riuscire a mantenere insieme non

solo l'organizzazione, ma anche un sistema di idee capace di aggiornare l'orizzonte della sinistra, e in particolare l'autonomia dell'esperienza del comunismo italiano rispetto alle nuove sfide.

La Casa della Cultura, questa cosa, riesce abbastanza a farla. Per due ragioni:

1. per la presenza di quel nucleo di intellettuali di altissimo livello (Veca, Salvati e altri);
2. perché accetta la sfida di una ridefinizione **liberalsocialista** — uso il termine in senso largo.

In questo modo riesce a parlare a una parte dell'opinione pubblica che:

- era diffidente verso le lentezze e i conservatorismi del Partito Comunista,
- ma non si fidava completamente della spinta innovativa del nuovo corso socialista.

Questo insieme di fattori consente una stagione di relativo successo della Casa della Cultura e le permette di restare, per molto tempo, il principale

circolo culturale milanese. Qui si apre una parentesi importante: la **fine dei circoli culturali di cultura politica a Milano**.

La Casa della Cultura è, di fatto, l'unico circolo sopravvissuto con un'attività significativa.

Anche i circoli dell'area cattolica si riducono molto; quelli socialisti sopravvivono, ma senza una vera capacità di elaborazione culturale pubblica.

La Casa della Cultura sopravvive proprio perché nel suo DNA c'è una forte autonomia.

E questo è un punto interessante: il rapporto con il Partito Comunista.

Nonostante qualche mal di pancia - prima, durante e anche dopo - il PCI ha sempre accettato che questo fosse un **luogo di frontiera**, uno spazio capace di parlare a settori della società non direttamente riconducibili alla militanza comunista.

Per questo, al di là di ogni interpretazione, la Casa della Cultura è stata un luogo di libertà. Anche

perché il suo *dante causa* non è mai intervenuto a limitarla.

Ferruccio Capelli

Hai detto tante cose interessanti. Quest'ultima è importantissima. Io faccio ruotare un po' tutto questo ottantesimo proprio su questa questione qui: il fatto che non è mai stato un centro collaterale di un partito. E non è mai stato neanche un centro di appoggio a un partito.

La sua originalità sta nel fatto che ha sempre detto qualcosa di diverso. Io questo lo faccio risalire proprio alle radici Resistenziali, che voleva dire radici unitarie. Quando si nasce con un direttivo dove c'è dentro Mattioli e Cesare Merzagora - perché questa è la cosa incredibile che accade - è difficile poi diventare il centro culturale di un partito, insomma, salvo proprio un impazzimento generale. Invece è rimasta, come dire, una realtà che ha sempre tenuto aperte le porte. Ha avuto direttivi pieni di gente a cui non



è mai stata chiesta la tessera di partito. Questa è la regola, la regola per riuscire ad avere una grande istituzione.

L'altra cosa interessantissima che hai detto è questa degli altri centri culturali. Questo è un punto molto interessante, perché c'era una sfida culturale allora. Questo è un punto che è bello rimettere a fuoco. Io lo ritengo una perdita: non ci sono più neanche gli archivi per ricostruirla, si è perso tutto.

Eppure c'è stata una stagione in cui il Club Turati faceva sentire la sua voce.

Sergio Scalpelli

Il Club Turati ha avuto due stagioni. Quella del primo centrosinistra, nei primi anni Sessanta - qui andiamo molto indietro - però lì Giorgio Ruffolo, innanzitutto, e i suoi collaboratori, tra cui anche Martinotti e molti altri, fecero un lavoro importante. C'era Alessandro Pizzorno, insomma c'era un bel giro, un gran giro, soprattutto

di scienziati sociali, che scrissero il programma del primo centrosinistra, o perlomeno le ragioni per cui il PSI entrava nel primo centrosinistra.

Secondo me sarebbe un materiale storiografico interessantissimo.

E poi, comunque, quella fase tra il '78 e l'82-83, che quindi tocca anche i nostri anni Ottanta: lì il Club Turati è stato davvero un protagonista. È il momento in cui i socialisti provano - e per certi aspetti riescono - a sfidarsi sul tema della modernizzazione della sinistra. Il tema era quello: una sinistra di natura occidentale, e via di lì.

Quella cosa lì non c'è più.

E la Casa della Cultura, oggettivamente, ha avuto un destino diverso. Questo è più facile capirlo se si guardano i circoli culturali di Milano, che - lo ripeto - in diversi casi sono stati molto importanti e molto forti, ma che con la fine dei partiti della Prima Repubblica, e soprattutto dei partiti della Costituente, si sono sciolti come neve al sole.

Qualche volta restano delle sedi per un po', delle sigle, ma la Casa della Cultura no. La Casa della Cultura non ha fatto un plissé: è andata avanti, ha tenuto.

Perché? Perché aveva una formidabile autonomia intellettuale e organizzativa.

Ferruccio Capelli

Appunto, decisivo per tutta la vicenda.

C'è un'altra cosa molto interessante, e questa - devo dirti - meriterebbe di essere scavata ulteriormente. Tu, se non ho capito male, dici che Veca, Salvati e così via, con la loro operazione di recupero di elementi del liberalismo, in realtà si ponevano in una posizione di battaglia ideale con il socialismo. È questo il senso dell'operazione? Se non ho capito male, è una chiave molto interessante.

Mettiamo anche le date: nell'81 Veca fa tradurre *Una teoria della giustizia* da Rawls. Esce proprio nell'81, la traduzione italiana voluta da lui, preparata da lui. Gli anni



coincidono perfettamente: si riorganizza quell'operazione e comincia una stagione di confronto molto intensa. Aggiungo - perché non vorrei che ci fraintendessero - che il liberalismo allora non era il neoliberismo. Eravamo dentro un orizzonte molto diverso.

Sergio Scalpelli

Parliamo sostanzialmente del liberalismo di sinistra. Esatto. Che in Italia è stato, per certi aspetti, azionista, in parte repubblicano, sicuramente keynesiano.

Cioè stiamo parlando di una corrente culturale che era un po' estranea alla nostra identità di comunisti italiani, alla cultura politica largamente prevalente. Però era una corrente che stava pienamente nel campo della sinistra democratica.

Il punto vero è che, soprattutto Salvatore Veca ma anche Michele Salvati, avevano abbastanza chiaro - già una decina d'anni prima della caduta del muro di Berlino - che

l'insieme delle idee, delle radici intellettuali del Partito Comunista, quindi la cultura di Gramsci e di Togliatti - che era una cultura formidabile, fortissima - non rispondeva più ai temi della modernizzazione della società italiana.

Però la sfida la lanciarono e la giocarono tutta **dentro il campo**. Questo è decisivo. Bisogna saperlo: nessuno di loro uscì da lì. Io credo — non ricordo esattamente chi lo disse — che fossero stati anche corteggiati dal mondo socialista. Salvatore si era iscritto al PCI.

Anche perché era una posizione intelligente. La sinistra italiana, se aveva una chance di essere una sinistra democratica - come la chiamiamo oggi, democratica, occidentale, liberale - poteva sperare di riuscirci solo se lo faceva tutta insieme.

Perché - lasciamo stare come è andata - ma non è che puoi giocare quella partita dentro uno solo dei due partiti. Certo, c'era il caso francese, dove Mitterrand era riuscito a

unire tutto il pulviscolo delle famiglie socialiste, aveva superato nel giro di pochi anni il Partito Comunista e poi era stato alla guida del fronte dell'unità della sinistra. Però bisogna anche tener conto che il Partito Comunista italiano era ben altra cosa rispetto al Partito Comunista francese.

Ci sarà una ragione se in tutti i paesi occidentali, tra la metà e la fine degli anni Settanta, i partiti socialisti diventano più forti dei partiti comunisti, e in Italia questo non succede.

Non può essere soltanto perché gli altri non erano bravi. Il Partito Comunista italiano aveva una storia, un sistema di radicamento sociale e una forza intellettuale difficilmente smontabile.

Ferruccio Capelli

Andiamo avanti. Quindi questo è il punto di innesco. Mi pare che l'abbiamo collocato bene: primi anni Ottanta, quando comincia questa dinamica. Poi però questa si sviluppa anche attraverso

alcune operazioni precise. Questo vale la pena metterlo a fuoco. Perché, vedi, c'è un librone - ecco, questo librone - vorrei che tu parlassi di quel librone. Su questo poi possiamo fare anche alcune considerazioni interessanti.

Sergio Scalpelli

Allora, a un certo punto vorrei dirvela così.

I grandi filosofi milanesi degli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta - in primis, l'ha già detto Ferruccio, Antonio Banfi, ma anche un grande epistemologo come Ludovico Geymonat - avevano formato una covata di allievi molto bravi, quasi tutti molto bravi e molto diversi tra loro.

Io ho citato Giulio Giorello e Marco Mondadori, ma vi cito anche Gianluca Bocchi e Mauro Ceruti.

Parlando tra ragazzi - cioè di neolaureati, un po' più che neolaureati, ma comunque giovani - si comincia a chiacchierare di questi temi della **società complessa**.

C'era già una discussione in corso: c'era Ilya Prigogine nel campo della fisica, Niklas Luhmann, sociologo tedesco - peraltro conservatore - che aveva aperto i temi dei sistemi complessi, e naturalmente c'era la prima fase in cui si cominciava a parlare di neuroscienze, di scienze cognitive.

Insomma, questo tema - che poi è diventato un titolo di successo, *la sfida della complessità* - ci siamo detti: proviamo a tradurlo in una iniziativa.

Non era facile, perché stiamo parlando di discipline molto diverse tra loro, difficilmente connettabili. Poteva diventare un *pacciugo*.

In realtà divenne - diciamo - il punto di riferimento intellettuale di questa sfida Edgar Morin. Un intellettuale francese, con quel linguaggio molto barocco tipico dei filosofi e dei sociologi francesi. Infatti non era amato.

Diciamo che quell'iniziativa non fu particolarmente apprezzata - non tanto dal Partito Comunista, che

francamente non disse nulla - ma dal gruppo di intellettuali di riferimento che ho citato prima, cioè quegli intellettuali liberali con una robustissima radice anglosassone, soprattutto inglese.

Si tennero a lato di questa iniziativa. L'unico che aderì fu il presidente della Casa della Cultura di allora, Cesare Musatti.

Perché, secondo me, Musatti - vedendo quel miscelione di scienze sociali, psicanalisi, psicoterapia e scienze della persona - gli sembrò una cosa almeno da esplorare. Ma fu l'unico: un signore già molto avanti con gli anni e proveniente da una disciplina del tutto diversa, che però scommise su questa cosa.

E fu un grande successo. Un convegno di due o tre giorni nella sala della Provincia in via Corridoni, e poi una serie di seminari strapartecipati, con quattro o cinquecento persone.

Non è tanto il numero, quanto l'**unicità dell'evento**.



Oggi siamo in streaming, ci ascoltano centinaia o migliaia di persone. Allora si parlava in una sala, e quando si capiva che un'iniziativa era particolarmente rilevante si chiedeva quasi sempre la sala della Provincia, proprio per avere platee di quattro o cinquecento persone.

Ma il punto non è il numero: è l'unicità. Cioè, o eri lì oppure perdevi tutto.

Io, per esempio, devo dirvi che negli ultimissimi anni della mia direzione sono stato anche un

po' scorretto, perché - essendo un ultrà della svolta della Bolognina, cioè essendo molto schierato con Occhetto - usai la Casa della Cultura, in qualche modo forzai la Casa della Cultura, organizzando iniziative pro-svolta.

Lo feci anche con l'aiuto di Edgar Morin e di Mauro Ceruti, che organizzarono un incontro con Achille Occhetto e Morin intitolato *Un nuovo giudizio a Est e a Ovest*.

Però, al di là di questa

parentesi, la Casa della Cultura è sempre stata un'organizzazione che ha tenuto una grande attenzione al dibattito di cultura politica, soprattutto della sinistra, ma non solo.

E tuttavia quell'unicità degli eventi resta decisiva. È anche una delle ragioni per cui, personalmente, in quegli anni ho avuto una certa esposizione mediatica: perché c'era questa unicità.

Quando veniva qui Pietro Ingrao a presentare un libro — cosa che accadeva una o due volte l'anno — c'era *quell'evento*.

O riuscivi a entrare, oppure era finita lì. I giornali non davano un resoconto dettagliato.

C'era una **cultura del passaparola**, che oggi si è persa, ma che io ricordo con una certa nostalgia. Tutte quelle iniziative - compresa questa sulla complessità - ebbero negli anni una diffusione attraverso il passaparola. Poi furono pubblicati gli atti, e alcuni autori - penso, ad esempio, a Francisco Varela, filosofo

ed epistemologo cileno, allora molto giovane - ripresero quei temi.

Varela, che era scappato dal Cile durante la dittatura di Pinochet e poi vi tornò, scrisse anche in spagnolo su questioni intercettate proprio in quell'esperienza.

Questa fu l'iniziativa più laterale di tutte. Per molti aspetti non influenzò direttamente il dibattito della sinistra, ma fu molto importante per alcuni ambiti, soprattutto per la psicologia, la psicoterapia e le scienze cognitive.

Quindi capisco che i nostri amici e maestri — a partire da Salvatore Veca — la guardassero con diffidenza, ma resta il fatto che fu un'esperienza molto rilevante.

Ferruccio Capelli

Possiamo dire francamente che ci fu qualche diffidenza anche politica.

Sergio Scalpelli

Sì, sì

Ferruccio Capelli

Questa cosa è emersa

molti anni dopo. Io ho fatto "cantare" Roberto Vitali - che, chi lo conosce, sa bene come non fosse uomo che rendeva facilmente pubbliche queste cose.

Ho scoperto che in realtà Aldo Tortorella aveva mandato una lettera a Vitali per dire: *"Ma cosa state facendo? Dove vuole andare quest'operazione?"*

In effetti, come tu stesso hai detto adesso, era un'operazione che aveva anche elementi di confusione. Non poteva essere interpretata come un'operazione di cultura politica in senso stretto.

Era piuttosto una provocazione dentro quel momento culturale, portata avanti da giovani che spingevano in quella direzione.

E, francamente, posso dirlo: avrei fatto la stessa cosa.

Nel senso che, davanti a due giovani trentenni che fanno una proposta del genere, non c'era molto da esitare: bisognava buttarsi nell'operazione e vedere dove andava.

Ovviamente con quello sguardo critico necessario per capire se ne sarebbe venuto fuori qualcosa di interessante oppure no.

Sergio Scalpelli

No, ma la cifra della Casa della Cultura di allora è esattamente quella che hai detto tu e che ci siamo già detti.

Cioè: da un lato quel tipo di innovazione che stavano introducendo Veca, Salvati e gli altri; dall'altro anche operazioni come questa, che io considero di grandissimo successo - perché fu davvero un grande successo di pubblico e di attenzione - ma del tutto estranea ai temi della cultura politica del tempo.

Ferruccio Capelli

Ho un'altra domanda.

Quello che non mi è chiaro è come il mondo più tradizionale della cultura della sinistra - penso, ad esempio, a un uomo come Spinella, che continuava a essere qui allora - interagisse con queste iniziative.



Come funzionava questo rapporto?

Sergio Scalpelli

Mario - intanto - era un uomo di straordinaria tolleranza, è dir poco. Aveva un'intelligenza e soprattutto una curiosità verso questi mondi - quelli dei nostri amici della sinistra liberale - davvero notevoli.

Io, però, sono sempre stato attento anche a un altro filone che è stato importante, e sul quale devo dire di dovere moltissimo a Massimo Cacciari.

Intorno all'80 — forse '83 o '84 — cominciamo un lavoro sul tema dell'**uscita dagli anni di piombo**.

Tema tutt'altro che semplice, perché gli anni di piombo avevano comportato omicidi, ferimenti, attentati.

Fare i conti con quella stagione voleva dire fare i conti con la linea della fermezza del Partito Comunista.

Il PCI, chi se lo ricorda, ebbe una posizione molto netta, non solo nel caso

Moro ma in generale. E, col senno di poi, io penso che abbia fatto bene a tenere quella linea.

Oggi capita di sentire persone che mettono tutto insieme - il Partito Comunista, l'estrema sinistra, i collettivi, perfino le Brigate Rosse - ma non è così. Come disse Rossanda, si trattava di un "album di famiglia", ma proprio per questo la fermezza del PCI fu decisiva per evitare sovrapposizioni e confusioni.

Ecco: affrontare qui, alla Casa della Cultura, il tema dell'uscita dagli anni di piombo significava entrare in un terreno molto delicato.

Massimo Cacciari fu fondamentale, perché in qualche modo si fece garante del fatto che nessuno avrebbe messo in discussione quella posizione di fermezza, ma allo stesso tempo si potesse cominciare a riflettere sulla chiusura di una fase storica così dura e dolorosa.

Tenete conto che qualcosa di analogo

stava avvenendo anche nel mondo cattolico. Non solo nell'area di Comunione e Liberazione, ma anche nella diocesi di Milano, con il cardinale Carlo Maria Martini, si cominciava a fare un lavoro di riflessione su quegli anni.

Quindi farlo anche noi significava mettersi in relazione con mondi che erano stati in forte conflitto con il Partito Comunista.

In più, lo stesso Partito Socialista aveva tenuto, durante il caso Moro, una linea diversa - quella della trattativa - e più in generale un rapporto ambivalente, talvolta ambiguo, con il mondo dell'estremismo politico di sinistra.

Quindi affrontare questi temi significava entrare in un terreno molto complesso.

Ma quelle iniziative — che ci accompagnarono in quegli anni — ebbero in Massimo Cacciari il protagonista principale, con anche un contributo importante di Rossana Rossanda. Rossanda era molto legata alla Casa



della Cultura. Veniva una o due volte all'anno, aveva mantenuto un rapporto forte con questo luogo, che nei suoi anni di direzione era stato davvero un crocevia tra cultura e politica.

Ferruccio Capelli

Rossanda. Se non vado errato, negli anni Ottanta ha portato qui anche con forza la voce delle donne, del movimento.

Mi sembra un passaggio importante: se cerco di mettere a fuoco lo scenario generale, mi pare che ci sia stato anche questo elemento.

Erano gli anni in cui l'onda femminista era ancora molto forte e lei, se non ricordo male, se ne fece interprete.

Sergio Scalpelli

Sì, lei si fece interprete di quella cosa.

Credo, peraltro, che avesse iniziato già nella fase terminale della sua prima direzione alla Casa della Cultura, cioè alla fine degli anni Cinquanta, primissimi Sessanta.

Rossanda, se ricordo bene, va poi a lavorare alla direzione del Partito intorno al '62.

Ferruccio Capelli

Prima direzione: '63.

Sergio Scalpelli

Esatto. E fu sostituita — prima Carla Garlaschelli, poi Laura Conti.

Già allora, però, eravamo in una fase che potremmo definire prefemminista. Negli anni Ottanta, invece, Rossanda portò qui - insieme, ad esempio, a Lea Melandri e ad altre donne del movimento femminista milanese - una presenza molto più strutturata.

Su questo, però, bisogna tenere conto anche di una certa ambivalenza di quella fase, diciamo metà anni Ottanta.

Il Partito Comunista, da un lato, fece una grande fatica a trovare una linea politica robusta dopo la fine della strategia del compromesso storico; quindi faticò sul piano della politica in senso stretto.

Dall'altro lato, però, avviò



una fase importante di apertura sul terreno dei **diritti della persona e dei diritti civili**. Questo processo comincia già con Berlinguer e riguarda soprattutto - anche se non solo - i diritti delle donne.

E questo fu un terreno molto fertile anche per noi. Perché si sviluppò una propensione ad affrontare il tema dei diritti che, nella storia del Partito Comunista e più in generale della sinistra italiana, non aveva avuto in precedenza quella stessa centralità.

E devo dire che Rossanda, insieme a questo gruppo di femministe milanesi molto legate a lei e influenzate dal suo profilo - una figura insieme intellettuale e politica di altissimo livello - rappresentò un passaggio significativo.

Ferruccio Capelli

Io ho ritrovato delle foto. Ad esempio una con la presenza di Luce Irigaray qui — e c'era una folla impressionante, accalcata ovunque.

Segno anche della forza con cui quella stagione venne raccolta.

Bene, tutto molto interessante. Io mi fermerei qui.

STORIA E STORIE DI TANTE CASE DELLA CULTURA: MILANO, REGGIO EMILIA, GENOVA, ROMA E ALTRE

Irene Zappalà

Buonasera e benvenuti a questo quinto appuntamento, legato a un anniversario molto importante per questo luogo, ma oserei dire per il panorama culturale non solo di questa città, ma dell'intero Paese.

È un luogo che festeggia lunedì il proprio ottantesimo compleanno, in particolare collegandolo all'evento inaugurale e al discorso di Ferruccio Parri di ottant'anni fa. In occasione di questa ricorrenza, la Casa della Cultura di Milano ha ritenuto giustamente di organizzare una serie di iniziative che valorizzassero adeguatamente questo passaggio.

In particolare, oggi ci concentriamo su un tema che ha evidentemente a che fare con la radice storica di questo luogo, ma più in generale con le radici storiche delle Case della Cultura all'interno del nostro Paese.

Già dal titolo - *Storia e storie di tante Case della Cultura* - possiamo



comprendere che l'esperienza della Casa della Cultura di Milano non nasce come un'isola, ma si colloca all'interno di un contesto più ampio, culturale e politico, legato alla storia nazionale e internazionale di ottant'anni fa.

Oggi ci concentreremo su quattro esperienze principali: Reggio Emilia, Genova, Roma e, naturalmente, Milano.

Cercheremo di mettere in relazione queste esperienze, individuando un filo rosso comune, ma anche evidenziando le specificità e le peculiarità che si sono sviluppate nei diversi contesti.

È evidente che oggi proviamo a compiere, all'interno di questo momento di confronto, almeno due operazioni distinte.

La prima è una ricostruzione storiografica: un pezzo di storia del Paese non adeguatamente approfondito, che questa occasione ci consente di riportare alla luce e, perché no,

di sistematizzare in una conoscenza più organica delle esperienze delle Case della Cultura.

Dall'altro lato, mai come in questi tempi riteniamo che la riflessione sul rapporto tra cultura e politica - in generale, e in particolare all'interno della sinistra - rappresenti un tema di grande attualità, su cui vale la pena soffermarsi ancora una volta.

Lascio quindi la parola, per iniziare e rompere il ghiaccio di questo confronto, a Lorenzo Capitani, in rappresentanza della Casa della Cultura di Reggio Emilia e della sua storia. Una storia che rappresenta anche, da un punto di vista cronologico, la prima esperienza che possiamo approfondire, e da cui prende avvio questo nostro viaggio — anche geografico — all'interno del Paese, nella ricostruzione del percorso delle Case della Cultura.

Lorenzo Capitani
Fondazione Reggio Tricolore

La Casa della Cultura di Milano oltre l'orizzonte milanese: il caso di Reggio Emilia.

Lunga la storia dei rapporti tra Antonio Banfi e Reggio Emilia.

Sarà Felice Battaglia, allora Rettore della Università di Bologna, ad aprire il "Convegno di studi banfiani", che si svolge il 13-14 maggio 1967 a Reggio Emilia, promosso dalla Amministrazione provinciale, sotto il patrocinio dell'Accademia dei Lincei e con la collaborazione delle Università di Bologna e di Milano.

In un commosso ricordo, a dieci dalla scomparsa dell'amato amico e maestro, ne ricorda l'indimenticabile magistero con il profondo legame tra le due realtà tra le più significative del mondo universitario italiano. Così proprio a Reggio Emilia, va in scena si può dire il primo momento nazionale di riflessione sul filosofo

92 conversazione tra

Ferruccio Capelli ●
Lorenzo Capitani ●
Marco Doria ●
Corrado Morgia ●
introduce
Irene Zappalà ●

GUARDA IL VIDEO
DELL'INCONTRO



e nello stesso tempo un primo significativo incontro tra Banfi e la città, a metà degli anni Sessanta, che viene considerato il punto di partenza ufficiale di un nobile e fortunato Istituto Banfi, che per qualche decennio, caratterizzò le iniziative sulla filosofia in Italia, fuori da un ambiente strettamente accademico, con particolare attenzione verso le più giovani energie della ricerca, su cui qui non possiamo neppure soffermarci. Perché è una storia che parte in realtà da più lontano, come ha ricordato in una delle rare ricostruzioni di questo legame, un attento ricercatore come Azio Sezzi, per lunghi anni segretario responsabile dello stesso Istituto Banfi. "I suoi presupposti, le condizioni di fondo che permisero proprio a Reggio di poterla avviare e sviluppare non sono universalmente noti... Vi si intrecciano ragioni occasionali, di tipo personale, privato, e ragioni più profonde oggettive, di ordine culturale.

Se è vero che la moglie di Banfi era di origine reggiana, una Malguzzi Valeri, sembra del ramo materno di Ludovico Ariosto, e che a Reggio Banfi aveva ottimi e sinceri amici.

Tra di essi due intellettuali, Giannino Degani e Arrigo Negri, protagonisti della cultura antifascista reggiana già dagli Anni Trenta votati ad una militanza politica e culturale che li lega ben presto al Pci clandestino, ma anche ad un mondo più largo ed aperto ai riferimenti della cultura europea, in un contesto sì provinciale ma capace di alimentare singolari interessi e personalità a cui il pensiero banfiano poteva presentarsi con una notevole affinità, anche oltre i riferimenti più frequentati dello storicismo di impronta socialista o di provenienza marxista.

Impossibile qui dire molto di più se non ricordare che in questo solco e in questo contesto un legame particolarmente significativo è quello che unisce Degani a Valdo

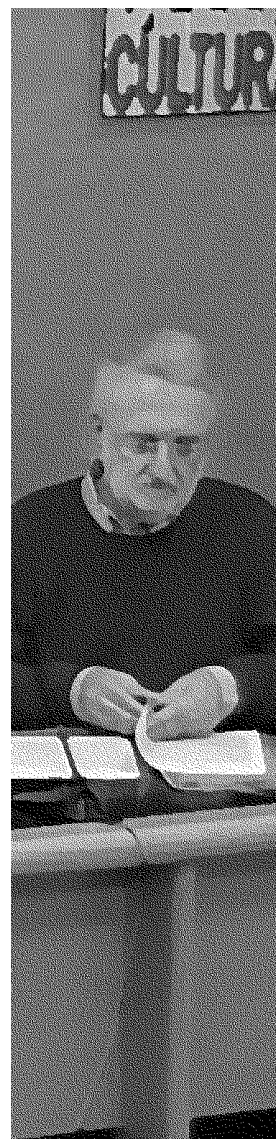
Magnani.

"Un legame affettivo, politico e culturale che risale alla età degli anni Trenta e che si mantiene per tutto il periodo della guerra e della Resistenza e poi della ricostruzione" (Sezzi)

Ciò che in questa sede ci interessava, nella occasione di questo ottantesimo, è provare ad indagare soprattutto quando e come il progetto milanese, nei suoi elementi fondamentali, che avete così bene ripreso nei vostri appuntamenti, incrocia le vicende reggiane dell'immediato dopoguerra.

E con quali esiti.

A partire da una tesi che ormai si è affermata: il percorso milanese, quello che è stato definito come un archetipo (Fronte della Cultura-Casa della Cultura-Politecnico), fondato su "una nozione di cultura fortemente progressiva, aperta e pluralista" si è mantenuto nella esperienza reggiana, pur con qualche significativa variante, lasciando poi una traccia



profonda, nonostante la sua durata relativamente breve, con l'affermarsi di una linea di una maggiore chiusura nell'insediamento culturale comunista dopo il 1951 e ancor più dopo il terribile '56.

Ho provato allora, cogliendo l'occasione di questo incontro, a mettere un po' d'ordine intanto sulle diverse fasi da prendere in considerazione. Non sono mancate le sorprese, come vedremo, come pure le domande per ulteriori approfondimenti, sul senso stesso di questa ricerca, che cercherò di proporvi nelle battute conclusive.

I fatti.

Tre momenti salienti: il biennio 1945-1946/Il Circolo Eugenio Curiel; il triennio d'oro 1947-1951/La Casa della cultura; 1955-1957/Il Circolo cittadino della cultura. Parallelamente, ma in forte consonanza, la vicenda del Circolo del Cinema Reggiano (1945-46/ 1948/ 1951-55).

Cominciamo allora proprio dalle sorprese.

Infatti normalmente si faceva iniziare la vicenda della Casa della cultura dal settembre 1947, da un evento di cui abbiamo una immagine significativa che possiamo commentare: la Festa dell'Unità di Bosco Terrachini, al cui comizio centrale partecipa lo stesso Banfi, che aveva presieduto la sera precedente un singolare convegno di portata particolarmente impegnativa come si evince dal tema e dagli oratori (*Dallo storicismo di Croce al comunismo di Gramsci*).

In realtà, ecco un po' la sorpresa, l'iniziativa culturale sulla scia del richiamo altamente simbolico alla figura di Curiel, in una certa analogia con il percorso milanese, ma anche con una certa differenza, viene presa già nel novembre dicembre del 1945 e il 2 dicembre si registra al Teatro Municipale il primo intervento di Antonio Banfi, ci cui abbiamo la sintesi sulla Verità, ma soprattutto ho potuto ritrovare il dattiloscritto originale, di cui mi piace

ora leggersi l'incipit.

Perché questa piccola sorpresa non è di secondaria importanza?

Intanto sappiamo quando e chi promuove il Circolo Curiel

“la sera del 19 novembre 1945 la commissione degli intellettuali aderenti al partito Comunista è riunita nei locali della Federazione”

Ma soprattutto conosciamo tutti i nomi degli intellettuali della istituzione del Circolo di Cultura “Curiel”: tra di essi molte figure di rilievo, anche socialiste e del mondo laico, nomi a Reggio molto noti “in pratica l'intera leva intellettuale democratica e antifascista protagonista del periodo a cavallo degli anni Quaranta” (Sezzi).

Tra di essi ovviamente nomi che lasceranno il segno nel comunismo reggiano, emiliano e nazionale, anche dopo l'esaurirsi dell'insieme di questa esperienza.

In estrema sintesi, sin dalle prime fasi del dopo Liberazione emerge una ricchezza del quadro

composito, nella realtà reggiana, delle posizioni culturali e politiche ben oltre le più tradizionali ricostruzioni, tra l'altro come ben sappiamo spesso segnate da intenti fortemente strumentali e dal racconto interessato del difficilissimo passaggio da una fase clandestina della lotta politica, segnata da immani tragedie individuali e collettive. Sin dai primi passi del Circolo Eugenio Curiel, emerge la pluralità e l'ansia di mettere a confronto approcci culturali, financo disciplinari, alquanto differenti, tra nuovo umanesimo e riscoperta del sapere scientifico. Da questo punto di vista è anche molto indicativo il registro complessivo del primo intervento banfiano, come dimostra l'oscillazione del titolo stesso della conferenza.

La conferenza del 2 dicembre viene annunciata col titolo “I comunisti e la cultura”, il manoscritto/dattiloscritto, che ho potuto prendere in mano, non senza emozione, recita invece “Per un nuovo

umanesimo della cultura”.

Pensate per un attimo al contesto e forse un mondo si apre: ancora siamo ad una resa dei conti nel difficile dopoguerra e l'appello ad una nuova cultura da ricostruire sulle macerie del vecchio mondo risuona potente oltre le tragedie delle sorti individuali e degli inevitabili risentimenti, in una comunità fortemente lacerata e provata. Dal biennio del Circolo Curiel si approda fisiologicamente alla Casa della Cultura (con il battesimo del settembre 1947). Di questo passaggio non ho ancora trovato il passaggio formale, ma abbiamo qualcosa di più, poiché il responsabile della Casa (Presidente-Segretario), alla fine del periodo aureo, mette insieme una sorta di elenco delle oltre settanta manifestazioni promosse tra il 1947 e il 1951, generalmente con grande concorso di pubblico. Un documento straordinario per certi versi. Qualche rapida osservazione si impone,



sulla base di un lavoro già svolto da alcuni ricercatori, ma inevitabilmente rimanda ad un esame ben più attento.

Il nome di un dirigente del Pci compare una volta sola (Terracini / centenario moto del 1848); figure intellettuali di primissimo ordine legati a progetto di trasformazione democratica della società (Banfi, Galvano Della Volpe, Vittorini, Concetto Marchesi, Henri Lefebvre); centralità degli interessi letterari e artistici, ma anche presenza di uomini di scienza; figure di pensatori “liberi”, Aldo Capitini.

La fase aurea, che coincide non casualmente con la segreteria di Valdo Magnani (aprile 1947, al posto di Nizzoli, fino al gennaio 1951) subisce un rallentamento, con una ripresa nell'aprile del 1955 (trasformazione in Circolo Cittadino della Cultura), non reggerà all'appuntamento con il 1956. La causa della crisi definitiva: la conferenza di Antonio Giolitti (uscito dal Pci dopo l'Ungheria, promossa dal Circolo,

ma fortemente osteggiata dalla federazione reggiana), che si tiene comunque in una affollata assemblea alla Sala Verdi.

La frattura che si produce e la fine della esperienza del Circolo non smetterà comunque di segnare alcuni dei protagonisti di quella vicenda, che si ritroveranno nelle complesse vicende del rinnovamento politico e generazionale, tra il 1959 e il 1960, in occasione della Conferenza regionale di organizzazione, un vero spartiacque del movimento comunista emiliano.

Il laboratorio reggiano: la sfida di un nuovo partito, il partito di massa, nelle due chiese.

L'interesse di questo itinerario sta nella congiuntura storica e politica in cui si va delineando

Valdo Magnani e Giuseppe Dossetti: al centro di un progetto inedito. Sullo sfondo l'orizzonte togliattiano del “partito nuovo”: il 1946 è anche l'anno di “Ceti medi

e Emilia rossa”.

Le date e gli eventi mettono in scena anche uno straordinario parallelismo: 1945 la speranza; 1946-47 i nodi; 1948-1951 l'acuirsi dello “scontro di classe” favorisce la contrapposizione e l'ortodossia.

Questioni di metodo.

Il difficile equilibrio tra un osservatorio ravvicinatissimo, legato al rispetto delle fonti e al dettaglio storico e/o memorialistico, e uno sguardo dalla distanza, sulla scorta di una valutazione degli sviluppi politici e culturale di quel laboratorio originale. Oltre le narrazioni più consolidate e poco produttive, in cui far emergere i dati di discontinuità più che quelli di continuità.

Ecco perché una vicenda come quella culturale rappresenta una bella occasione, anche nel seguire il percorso significativo dei personaggi che lì si sono misurati.

Reggio terra di ortodossie e di eresie

Irene Zappalà

Lorenzo, grazie mille per questo tuo contributo.

Tutt'altro che confuso - anzi, mi viene da dire chiarissimo - e soprattutto ricco di spunti e di elementi che ci permettono di analizzare, in maniera non scontata, una vicenda che presenta davvero caratteristiche di grande peculiarità.

A partire, per esempio, da quella differenza che tu hai sottolineato tra aspettative e realtà: una differenza che emerge in modo molto evidente anche dalla documentazione. Quasi paradossalmente, infatti, ciò che ci si aspetterebbe di trovare - vista la nascita dell'esperienza direttamente dalla Federazione del Partito Comunista Italiano - non coincide con ciò che poi effettivamente emerge dall'analisi dei nomi e delle figure coinvolte. E questo è già, di per sé, un elemento estremamente significativo.

Ma il tuo intervento è stato importante anche perché

ha messo sul tavolo alcune **parole chiave** che, per chi conosce la storia della Casa della Cultura di Milano, risuonano immediatamente come un'eco familiare.

Penso innanzitutto al tema dell'**umanesimo**, che inevitabilmente rimanda alla lezione banfiana — e non potrebbe essere altrimenti.

Ma anche ad altri concetti che hai evocato, e in particolare alle parole con cui hai concluso: *eresie* e *ortodossie*.

Sono parole che descrivono molto bene l'esperienza che ci hai raccontato, ma che - se allarghiamo lo sguardo - potrebbero forse diventare categorie utili anche per una ricostruzione più ampia:

non solo del ruolo della cultura, ma anche dello sviluppo stesso della storia della sinistra italiana, e in particolare del Partito Comunista.

A questo punto, passiamo idealmente a un'altra tappa di questo percorso.

Do quindi la parola — se ci sente — a **Marco**

Doria, che ci parlerà dell'esperienza genovese.

Sono già emersi molti elementi interessanti, e credo possa essere particolarmente utile, in questa ricostruzione comparata, capire quali elementi di **convergenza** si possono individuare e quali, invece, rappresentano delle **peculiarità specifiche** del caso genovese rispetto a quanto è stato finora discusso.

Marco, a te la parola.

Marco Doria

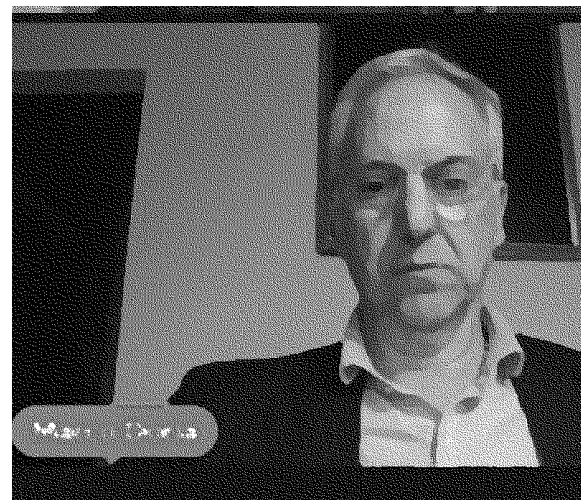
Partirei da questo: dal declinare il sostantivo *storia* al plurale e al singolare.

Storie e *storia*.

Storie diverse - come suggeriva anche il titolo dell'iniziativa - cioè le specificità di ciascuna esperienza.

E poi *storia* al singolare: la storia complessiva dentro cui queste esperienze, pur nella loro diversità, si collocano.

Perché le storie delle Case della Cultura, nella loro specificità, fanno



comunque parte di una storia più ampia, condivisa, fatta di denominatori comuni.

E queste storie si intrecciano inevitabilmente con altre dimensioni: la storia italiana, la storia politica della sinistra, organizzata e non (in particolare quella del Partito Comunista Italiano, ma non solo), la storia della cultura e la storia di una società italiana in continua trasformazione. L'esperienza genovese, di cui vi parlo, si chiama **Società di cultura**. Questo è il nome adottato.

Si tratta di un'esperienza che si sviluppa tra il **1954** e il **1967**, e già queste date richiamano fasi storiche molto precise. Il rapporto con il Partito Comunista Italiano - in particolare con la Federazione genovese - è stretto.

Il **1954** è un anno importante nella storia del PCI. È uno di quegli anni di passaggio: Pietro Secchia viene sostituito alla Commissione di organizzazione, subentra Giorgio Amendola, si apre una fase di cambiamento. Poi arriverà il 1956 con

l'VIII congresso, ma già il '54 segna un passaggio significativo.

E questo cambiamento si riflette anche nella Federazione genovese.

Parliamo di una federazione molto grande: circa **74.000 iscritti**, di cui il **70% operai**. È una federazione fortemente radicata nel mondo del lavoro industriale. Gli intellettuali rappresentano meno dell'1% degli iscritti — includendo anche insegnanti.

Quindi un contesto decisamente **operaio**, molto diverso da altri.

Dentro questo quadro nasce l'idea di creare una **Società di cultura**. Un luogo che consenta il dialogo con intellettuali non comunisti, non iscritti al partito.

E questa idea prende forma grazie a una figura centrale, **Enrica Basevi**, all'epoca giovane iscritta al PCI, proveniente da una famiglia borghese e imprenditoriale. Sarà la vera animatrice della Società di cultura, segretaria, direttrice, figura organizzativa e

intellettuale di riferimento. Successivamente si trasferirà a Milano, sarà legata a Rossana Rossanda e diventerà giornalista (tra l'altro lavorando anche sui temi dell'informatica nel giornalismo, con testi come *Gutenberg e il calcolatore*).

Alla costruzione dello statuto partecipano anche figure di rilievo: **Walter Binni**, studioso di letteratura italiana e **Ettore Pancini**, fisico di primo piano, partigiano, scienziato di livello internazionale. Pancini, tra l'altro, aveva partecipato a ricerche vicine al Nobel: una figura scientifica di altissimo profilo. Lo statuto della Società di cultura definisce chiaramente gli obiettivi: creare un centro di discussione, informazione e approfondimento sui problemi più vitali della cultura contemporanea; favorire l'incontro tra intellettuali di diversa formazione ideologica. contribuire, almeno nelle intenzioni, anche all'**acculturazione dei ceti**

popolari

Va però detto che quest'ultimo obiettivo sarà raggiunto solo parzialmente. Di fatto, la Società di cultura genovese diventerà soprattutto un luogo di incontro e confronto tra intellettuali.

I comunisti, in questo caso, fanno una scelta molto significativa: decidono **programmaticamente di essere in minoranza** nel consiglio direttivo della Società di cultura. Naturalmente alcuni comunisti sono presenti - a partire da Enrica Basevi, che ne è l'anima - ma nel direttivo restano minoranza. Questo elemento diventa particolarmente rilevante nel **1956**, con i fatti d'Ungheria.

All'interno del direttivo si sviluppa un dibattito molto acceso, anche perché ne fa parte una figura di grandissimo rilievo, **Franco Venturi**, storico dell'Illuminismo, di formazione azionista, fortemente anticomunista e molto critico verso

l'invasione sovietica.

Venturi propone una **mozione di condanna**.

Ne nascono discussioni lunghe, anche laceranti. Alla fine, la Società di cultura approva un comunicato in cui si **deplora l'intervento armato del blocco sovietico in Ungheria**.

E qui accade un fatto interessante: Ettore Pancini, fisico e iscritto al PCI Enrica Basevi, segretaria e iscritta al PCI portano quel documento alla direzione dell'*Unità* e chiedono che venga pubblicato. Motivazione: *"Siamo stati messi in minoranza, ma siamo democratici. La Società di cultura è un soggetto autonomo. Questo comunicato deve essere pubblicato."* E il documento viene pubblicato.

Negli anni successivi, tra l'inizio e la metà degli anni Sessanta, il rapporto con il Partito Comunista genovese cambia. Non migliora — ma non tanto per il clima generale del Paese, che anzi avrebbe potuto favorire



un consolidamento. Il problema nasce piuttosto da dinamiche interne. In particolare l'arrivo di **Giuseppe D'Alema** (padre di Massimo), inviato da Roma come segretario regionale

D'Alema considera la Società di cultura troppo "eretica". E Enrica Basevi viene vista con sospetto anche per la sua vicinanza alle posizioni ingraiane.

Il rapporto quindi si deteriora. E il nodo decisivo diventa quello dei **finanziamenti**. La Società di cultura non si reggeva solo sulle quote associative, ma anche sui contributi della Federazione del PCI (affitti, spese, ecc.). Quando questo sostegno viene meno, il legame si consuma definitivamente.

Nel **1967** l'esperienza si conclude. Dal punto di vista culturale, però, l'esperienza è molto ricca. Circa **600 iniziative** tra il 1954 e il 1967.

Con alcune caratteristiche precise: grande **eclettismo**, attenzione alla politica, ma in senso ampio e

apertura a diversi campi del sapere

Un dato interessante: **poca filosofia**, rispetto ad altre esperienze, forte attenzione invece alla **scienza e alla divulgazione scientifica** (non a caso con figure come Pancini)

Altro asse fondamentale, la **letteratura**.

Con incontri pubblici che vedono protagonisti: Sibilla Aleramo, Luciano Bianciardi, Nazim Hikmet, Pier Paolo Pasolini, Giorgio Bassani, Primo Levi, Leonardo Sciascia. E ancora critici e studiosi come Walter Binni, Carlo Muscetta, Salinari, Cesare Cases, Petronio, Fernanda Pivano, Luigi Russo, Franco Fortini

Importanti anche teatro, arti visive e cinema. Con dibattiti sui film e la partecipazione di critici come Guido Aristarco, Claudio Fava e la presenza di figure come Gianni Rodari

In sintesi, un'esperienza **molto aperta, anche eclettica**, che cerca di **sprovincializzare** mettere in dialogo la

cultura italiana con quella internazionale

E questo la rende un osservatorio interessante non solo sulla sinistra, ma su una cultura che dialoga con la sinistra senza essere esclusivamente "di sinistra".

Un luogo che intercetta i cambiamenti di una società che si trasforma anche culturalmente. Mi fermo qui per ora — poi magari possiamo tornarci. Grazie.

Irene Zappalà

Grazie Marco.

Ma volentieri, se ci sono ulteriori elementi che vuoi aggiungere alla discussione, penso che siamo tutti d'accordo nel darti ancora spazio.

Ferruccio Capelli

Sì, forse potresti spiegare meglio come si è chiusa quell'esperienza.

Marco doria

Sì. Direi che si è chiusa, sostanzialmente, per **consunzione finanziaria**. Ci sono due elementi

principali.

Il primo riguarda **Enrica Basevi**, che era davvero l'anima della Società di cultura. A un certo punto, per ragioni personali e professionali, ha dovuto cercarsi un'occupazione stabile - che poi è stata quella giornalistica a Milano.

Probabilmente, nel suo ingresso nel mondo del giornalismo, hanno avuto un peso anche i rapporti con Rossana Rossanda. Ma il punto è che, con la sua partenza, viene meno il **motore umano e operativo** della Società di cultura genovese. Il secondo elemento è quello dei **finanziamenti**.

Basevi stessa, nelle sue testimonianze, insiste molto su questo aspetto: la mancanza di risorse. E qui c'è un documento molto significativo.

Alla fine del 1965 — e chiudo davvero con questo — troviamo una sorta di **testamento politico** dell'esperienza.

Si tratta della lettera di presentazione di una delle ultime iniziative della Società di cultura: una

conferenza di **Norberto Bobbio**, nel novembre 1965 dal titolo — tipico di quell'epoca — *"Limiti e responsabilità di una presenza politica degli intellettuali nella società contemporanea"*.

Nella lettera di invito, Enrica Basevi scrive parole molto interessanti. Parla di una "riapertura ritardata", ancora piena di incognite.

E aggiunge: *"La Società di cultura sarà viva se i cittadini genovesi esprimeranno concretamente la propria volontà positiva, iscrivendosi e sostenendola."*

Ma il problema reale - che non viene esplicitato fino in fondo - è un altro. Non si trattava solo di raccogliere quote associative. Il nodo era l'assenza di finanziamenti strutturali.

I contributi arrivavano sostanzialmente solo dalla Federazione genovese del PCI.

Non c'erano finanziamenti pubblici. E la stampa locale — ad esempio *Il Secolo XIX* — ignorava

sistematicamente le iniziative, anche quando erano di alto livello.

Nella stessa lettera, Basevi parla anche di un progetto ambizioso: una "spregiudicata serie di iniziative" su grandi temi del dibattito politico e culturale del tempo: coesistenza pacifica, riforme e rivoluzione, rapporti di forza nel mondo.

Siamo ormai nella metà degli anni Sessanta.

E questo tipo di impostazione entra direttamente nel dibattito interno al Partito Comunista. Un dibattito che, però, la dirigenza regionale ligure dell'epoca non vedeva con particolare favore.

E così si arriva alla chiusura. Anche qui, come si diceva, contano molto le **figure**: figure che avviano e tengono in piedi esperienze e altre che, invece, in certe fasi storiche, risultano più ostative. Sono esperienze che hanno un loro ciclo.

E il fatto che Basevi debba trasferirsi a Milano è un elemento decisivo.



Spero di aver risposto alla domanda di Ferruccio.

Irene Zappalà

Sì, molto bene. Grazie.

Lorenzo Capitani

Ferruccio, posso aggiungere davvero trenta secondi una cosa che mi è venuta in mente adesso?

Perché nella ricostruzione che ho proposto ho dimenticato un elemento molto importante per la vicenda reggiana: il ruolo del **circolo del cinema** negli stessi anni, a cavallo della Liberazione.

Si tratta di un'esperienza che si inserisce anche in un contesto nazionale - esiste infatti un vero e proprio movimento dei circoli del cinema - e su questo Corrado Morgia, tra poco, potrà dire molto di più.

A Reggio, però, il circolo del cinema diventa un **centro di aggregazione intellettuale di straordinario rilievo**, perché intercetta una generazione un po' più giovane rispetto a quella

di cui ho parlato prima.

Una generazione molto interessata al cinema come linguaggio privilegiato, strumento culturale, mezzo politico

Dentro questa esperienza emerge una figura che poi sarà importantissima **Renzo Bonazzi**. Futuro sindaco e protagonista della stagione amministrativa degli anni Sessanta. Bonazzi è un giovane avvocato, non di provenienza comunista, che si avvicina gradualmente alla politica. E si forma proprio anche attraverso questa esperienza culturale legata al cinema.

Per darvi l'idea del personaggio — e anche del clima di quegli anni — vi racconto un episodio. Nel **1951**, Bonazzi sfida **Giovannino Guareschi** a un vero e proprio confronto pubblico al Teatro Municipale.

La sala è gremita, e c'è gente anche fuori, in piazza. Il tema dello scontro è la lavorazione del primo film di *Don Camillo*, osteggiata dal Partito Comunista.

È un confronto durissimo. Bonazzi perde - Guareschi è un polemista formidabile - ma quel gesto gli porta grande visibilità. Perché dimostra coraggio, capacità di esporsi, volontà di confronto. E soprattutto mostra quanto il **cinema**, in quel momento, fosse terreno di scontro politico, spazio di costruzione culturale e luogo di relazione e conflitto

Accanto a Bonazzi ci sono altre figure importanti **Romolo Valli, Boriani** del Quartetto Italiano. Segno che a Reggio esiste un ambiente culturale molto vivace e articolato. Per questo volevo sottolineare un punto: il **circolo del cinema**, per certi aspetti, è sullo stesso piano della Casa della Cultura negli stessi anni, come luogo di formazione, confronto e produzione culturale. Ecco, era solo per completare il quadro.

Irene Zappalà

Grazie Lorenzo per questo spunto davvero interessante. E adesso passiamo a **Corrado**

Morgia, che è già stato citato.

Dopo aver attraversato la “provincia non provincia” di Reggio e l’esperienza genovese, è il momento di spostarci su Roma.

Tra l’altro, c’è già un filo rosso che si è creato - anche attraverso alcuni nomi che sono stati richiamati - ma non anticipo altro rispetto al contenuto del tuo intervento.

Corrado, a te la parola.

Corrado Morgia

La Casa della Cultura di Roma

L’avvenimento più importante, ma anche il più tragico, di cui è stata protagonista la Casa della Cultura di Roma fu il funerale di Pier Paolo Pasolini, il 5 novembre del 1975.

Il delitto era avvenuto nella notte tra l’uno e il due, e il feretro era stato collocato nella sede di Largo Arenula, al primo piano di un palazzo umbertino, in pieno centro della città. La bara con i resti martoriati dello scrittore rimase

esposta per qualche giorno, laicamente esibita all’omaggio e alla partecipazione commossa del dolore popolare.

Migliaia e migliaia di persone, ragazze e ragazzi, uomini e donne, insieme a personalità della politica, della cultura, dello spettacolo, dell’arte, sfilarono su per le scale, fino alla camera ardente, restando poi fermi, in strada, nell’attesa dell’ultimo saluto.

Ma tanti, troppi per essere contenuti nello spazio angusto di una zona molto trafficata, per cui la cerimonia dell’addio si dovette spostare nella vicina Campo dei Fiori. Alle 17 si avvia il corteo, aperto dalle corone funebri, la bara portata a spalla da Bernardo Bertolucci, Antonello Trombadori, Franco e Sergio Citti, Ninetto Davoli e Vincenzo Cerami.

Al seguito anche la nipote Graziella Chiarcossi, il cugino Nico Naldini, poi altri familiari, gli amici.

La folla rompe il silenzio con un applauso che attenua l’emozione e

dimostra tutto l’affetto e l’ammirazione da cui era circondato lo scrittore, mentre alcuni salutano con il pugno chiuso, altri piangono, altri ancora fanno il segno della croce.

In piazza a parlare sono Gianni Borgna, segretario dei giovani comunisti romani, Aldo Tortorella, responsabile della commissione culturale del Pci e membro della direzione e infine Alberto Moravia, che pronuncia parole che sono rimaste nella storia.

“... Abbiamo perso un poeta - dice - e di poeti ne nascono soltanto tre o quattro in un secolo. Quando sarà finito questo secolo Pasolini sarà fra i pochissimi che conteranno come poeta” e si commuove per la scomparsa dell’amico, del romanziere, del regista, del saggista.

Tortorella parla dell’impegno di un intellettuale inquieto, per questo forse a volte isolato, ma fermo nella sua “scelta di campo” a fianco degli oppressi e degli emarginati.



Borgna a sua volta sottolinea il rapporto che si era instaurato tra Pasolini e i giovani comunisti, il paese pulito in un paese sporco, come Pasolini stesso aveva affermato.

Ad ascoltarli sono tra gli altri, Gillo Pontecorvo, Alberto Lattuada, Enzo Siciliano, Adriana Asti, Lina Wertmüller, e molti esponenti del Pci, Giorgio Napolitano, Gerardo Chiaromonte, Gabriele Giannantoni, Maurizio Ferrara, ed altre personalità indipendenti o di altri partiti.

Raccontano le cronache che terminati gli interventi ufficiali, in molti rimangono ancora in piazza mentre l’altoparlante trasmette un brano del discorso pronunciato da Pasolini al Festival estivo della FGCI, quello organizzato nell’estate del 1974 nella “valletta dei cani”, a villa Borghese.

La Casa della Cultura non era nuova a cerimonie del genere, aveva infatti ospitato, poco tempo prima, l’ultimo ricordo di Carlo Levi, rappresentava quindi per gli intellettuali



romani, non solo comunisti, e non solo di sinistra, e anche per un vasto pubblico, qualcosa di molto significativo ed importante, un centro di incontro, di discussione, di iniziativa culturale, politica e sociale.

I primi documenti relativi alle attività svolte, conservati nell’archivio dell’Associazione Della Repubblica, diretta oggi da Mauro Ottaviano, ma fondata da Franco, risalgono addirittura agli anni cinquanta, tuttavia le testimonianze più dettagliate delle varie iniziative sono

documentate dall’inizio dei sessanta fino alla chiusura. La Casa della Cultura, divenuta poi Casa delle Culture, era stata infatti ufficialmente costituita nel 1962, con una funzione diversa rispetto alla analoga struttura di Milano, diretta per qualche tempo da Rossana Rossanda. Nella capitale già esisteva l’Istituto Gramsci, con compiti di conservazione e diffusione dell’opera del comunista sardo, ma anche con l’obiettivo di sviluppare la ricerca e il confronto tra i diversi filoni del pensiero di ispirazione

marxiana, sia nel campo filosofico che in quello storiografico, attraverso un confronto tutt'altro che appiattito e conformista, ma anzi vivace e variamente articolato, anche se per tutta una fase lo storicismo di stampo togliattiano aveva esercitato una forte egemonia all'interno della comunità degli studiosi. Tuttavia, abbastanza presto, si andarono delineando delle distinzioni, che non chiamerei correnti nel senso comune del termine, tra gli storici, più dislocati, per così dire, verso l'ala destra del partito, e i filosofi, più inclini a sinistra, ma tutti comunque, sottolineo, molto sensibili nei confronti della lezione togliattiana. In questo quadro la Casa della Cultura romana si propose fin dall'inizio come un luogo di dibattito libero e di raccolta di intellettuali di area, vicini al partito e spesso non iscritti, come per esempio lo storico Lucio Villari il quale, a differenza del fratello Rosario, non prese

mai la tessera del Pci, ma fu invece uno dei maggiori animatori della Casa insieme ad altre importanti figure della cultura romana dell'epoca, scienziati come Giorgio Tecce, storici dell'arte come Nello Ponente e Filiberto Menna, architetti come Costantino Dardi e Manfredo Tafuri, italianisti e letterati come Alberto Asor Rosa, Alberto Abruzzese, Walter Pedullà e Paolo Chiarini, filosofi come Giacomo Marramao e tanti altri ancora, esponenti del mondo del cinema, delle arti visive, delle scienze sociali. Ovviamente uno dei temi centrali delle discussioni che si svolgevano nelle stanze di Largo Arenula riguardavano le grandi istituzioni culturali romane, la Quadriennale, per esempio, o il Teatro Argentina, lo Stabile romano, istituito nel 1964, sul modello del Piccolo di Milano, o ancora le politiche culturali del comune di Roma, prima e dopo l'avvento di Nicolini all'assessorato alla cultura, con l'acceso dibattito che si sviluppò sulle sue iniziative, sostenute in

primo luogo dal sindaco Argan, a sua volta grande storico dell'arte, e da tanti collaboratori, tra i quali Claudia Terenzi, anch'essa storica dell'arte, che ebbero il grandissimo merito di trasformare la città in un periodo drammatico della storia d'Italia, facendo addirittura parlare la stampa internazionale di un nuovo "rinascimento romano". Il cardine di tutto questo insieme di attività fu per lungo tempo Alberto Bardi, affermato pittore, lontano dal realismo professato da Renato Guttuso, comunista, partigiano. tra i principali protagonisti della Resistenza nell'Appennino toscano - romagnolo, ex ufficiale dell'esercito regio, alla testa dei liberatori di Ravenna dall'occupazione nazifascista nel dicembre del 1944. Trasferitosi a Roma, dopo aver interrotto gli studi universitari, Bardi dirige per anni la Casa della Cultura, con mano ferma e insieme con grande capacità di mediazione e con spirito unitario e anche



con relativa autonomia rispetto alla politica del partito. Accanto a lui vanno ricordati, al vertice dell'istituzione, un presidente socialista, come lo storico e critico letterario Walter Pedullà e appunto molti indipendenti, come Tullio de Mauro, che proprio nei locali della Casa fu tra i fondatori del Cidi, il Centro di Iniziativa Democratica degli Insegnanti, insieme a Bice Chiaromonte e a Luciana Pecchioli, organismo che ancora oggi promuove formazione, ricerca didattica e convegni per qualificare, accanto ai sindacati della scuola, la professionalità docente e attuare nel complesso mondo dell'istruzione i principi dell'ordinamento costituzionale. In precedenza a dirigere la Casa era stato Rino Dal Sasso, docente e critico letterario, redattore de *Il Contemporaneo*, passato poi a collaborare proprio con l'Istituto Gramsci, di cui fu responsabile della sezione di estetica e critica letteraria. A quell'epoca la sede della Casa era in via

della Colonna Antonina e già allora, come testimonia Lucio Villari, "il genere di dibattiti era un po' al di fuori delle consuetudini delle Case della Cultura del nord d'Italia, dove ci si ripiegava spesso nelle riflessioni sulla Resistenza, il movimento operaio, o sui problemi legati al socialismo e al comunismo".

L'impostazione romana fu invece fin dai primi anni più aperta, al punto che fu promosso persino un dibattito sul Futurismo, movimento vicino al fascismo, ma apprezzato da Gramsci, serata alla quale parteciparono Maurizio Calvesi, Alberto Moravia, Enzo Siciliano e lo stesso Villari che ricorda l'episodio.

Comunque chi poi portò la Casa della Cultura romana al massimo sviluppo fu proprio Alberto Bardi, con dibattiti in cui venivano affrontati gli argomenti più diversi, ma sempre in modo assolutamente libero, nonostante che a pagare l'affitto dei locali fosse ovviamente il Pci, e con protagonisti

politici, ma soprattutto intellettuali, italiani e stranieri. Memorabile rimase il dibattito sullo stalinismo, tra Gilles Martinet, lo scrittore, allora ambasciatore francese in Italia, Giuseppe Boffa e Giancarlo Pajetta, ma altro appuntamento che fece scalpore fu l'incontro con Roger Garaudy e Jean Paul Sartre, proprio quando i due si stavano staccando dal comunismo francese più di stampo filo-sovietico rispetto a quello italiano. Altrettanto straordinario fu l'incontro, che si tenne nell'aprile del '68, ancora all'interno delle mura di Largo Arenula, tra il segretario del Pci, Luigi Longo, ed esponenti del movimento studentesco, a indicare l'attenzione del capo comunista, non condivisa però da tutto il gruppo dirigente del partito, verso una lotta che sembrava potersi collocare a fianco di quella del movimento operaio. Il colloquio, cui parteciparono anche Oreste Scalzone e Alberto Olivetti, fu interlocutorio, ma contribuì fortemente a sostenere la parola

d'ordine della "scheda rossa", il voto al Pci, alle elezioni politiche del successivo maggio, nelle quali il partito ottenne un ottimo risultato, un autentico balzo in avanti insieme agli alleati del Psiup, il Partito socialista di unità proletaria.

Non poteva mancare nel catalogo degli incontri un dibattito sulla "svolta" del Pci, cui parteciparono, senza litigare, si sottolinea nei resoconti, Gerardo Chiaromonte e Alfredo Reichlin, accanto a Bettino Craxi e Fabrizio Cicchitto.

Quindi non mancavano né una certa, relativa, spregiudicatezza nella individuazione dei temi di cui discutere, né la presenza di interlocutori appartenenti a diverse aree politico culturali, non solo di matrice socialista, ma anche cattolica, come Pietro Scoppola e Ruggero Orfei, laica, come Paolo Ungari, che era repubblicano, o addirittura ecclesiale, come nel caso del domenicano padre Dalmazio Mongillo, professore di teologia morale alla Pontificia

Università S. Tommaso di Roma.

I dibattiti si svolgevano per lo più alle 21, dopo cena, soltanto raramente nel pomeriggio, a volte in occasione della inaugurazione di mostre di pittura, ovviamente programmate dallo stesso Bardi.

Altri tempi quelli, tempi in cui la sera si usciva per andare alla Casa della Cultura, in un centro di Roma dove ancora si circolava, e si poteva persino trovare il parcheggio, per recarsi ad ascoltare discussioni appassionate, dense di erudizione e di capacità analisi, del presente e del passato, durante le quali si poteva anche prendere la parola, intervenendo o ponendo domande ai relatori.

Tra questi voglio ancora ricordare, oltre a quelli già citati, una grande attrice, ingiustamente dimenticata, dotata di forte spessore intellettuale, come Edmonda Aldini, storici come Paolo Alatri ed Enzo Santarelli, il filosofo Mario Agrimi e ancora

Giuliano Manacorda, critico letterario e persino Lucio Colletti, prima della sua conversione al berlusconismo.

Ma l'elenco potrebbe continuare, perché il numero delle figure coinvolte è sterminato e non si possono quindi nominare tutti.

Concludo questa parte ricordando l'episodio che successivamente fornì lo spunto per un film, Lettera Aperta a un Giornale della Sera, di Citto Maselli.

Il film racconta, in modo ovviamente romanzato, la storia di un gruppo di amici e compagni, uno scrittore, uno sceneggiatore, uno scultore, un regista e un docente universitario, che si riuniscono una sera in un locale che molto somiglia alla Casa della Cultura e decidono di rispondere all'appello di un giornale, il Paese Sera, sulla guerra del Vietnam, per arruolarsi volontari con lo scopo di andare a sostenere la causa dei comunisti vietnamiti contro l'aggressione degli Stati Uniti, sull'esempio delle

Brigate Internazionali della guerra di Spagna.

Di fronte a questa presa di posizione il Pci si mostra perplesso, mentre Sartre aderisce senza esitazione, ma sono proprio i vietnamiti che rinunciano ad invitare la delegazione italiana, mettendo quindi fine all'intricata vicenda.

Il film, del 1970, ebbe anche un certo successo e fu interpretato da Nanni Loy, Paolo Pietrangeli, Titina Maselli, Goliarda Sapienza e altri importanti attori e attrici.

Un altro memorabile convegno fu quello che vide coinvolti l'allora rappresentante palestinese in Italia e un esponente della comunità ebraica. Come ha rammentato sempre Lucio Villari, i due si parlarono per ore, umanamente, davanti a un folto pubblico, attento, desideroso di sapere e soprattutto animato dall'aspirazione ad un accordo tra le due comunità, accordo che come sappiamo è ancora lungi dall'essere raggiunto,

impedito soprattutto dalla ferocia con cui l'esercito israeliano ha infierito, e continua a infierire, contro una popolazione inerme, anche se a volte in parte strumentalizzata da frange estremistiche.

Personalmente, impegnato come ero nella organizzazione romana del Pci, posso aggiungere ancora qualcosa alle testimonianze sulla personalità di Alberto Bardi, e anche della sua compagna, Luciana Bergamini, la figlia dell'ammiraglio Carlo, tragicamente scomparso nell'affondamento della corazzata Roma, durante la seconda guerra mondiale, noto per essersi rifiutato di consegnare ai tedeschi la squadra navale al suo comando e per questo insignito dalla Repubblica della medaglia d'oro al valor militare.

Alberto e Luciana erano anzitutto una coppia molto affiatata, ma soprattutto erano due comunisti gentili, liberi, ma non per questo meno convinti.

La loro amicizia

rappresentò per me un elemento di crescita e maturazione e non dimenticherò mai il lavoro che Luciana fece, dopo la scomparsa del compagno, per raccogliere le sue opere e cominciare a farne esposizione.

Perché Alberto era fatto così, persona a tal punto riservata che non solo non parlava della sua eroica esperienza di partigiano combattente, ma nemmeno del suo lavoro di artista, che pure coltivava in modo molto professionale, come abbiamo scoperto dopo, attraverso numerose mostre, non solo a Roma, che hanno attirato positivamente l'attenzione di critici e storici dell'arte.

Questo era il Pci, ma purtroppo con la scomparsa di Alberto, avvenuta nel 1984, la Casa della Cultura entrò in una fase di decadenza e di crisi, anche perché cominciarono a manifestarsi quelle difficoltà non solo politiche, ma anche organizzative



ed economiche, che poi portarono, malauguratamente allo scioglimento del partito, momento nel quale questa esperienza arrivò alla conclusione. Chi poi, in un'altra fase, e in altro luogo, riprese con passione e anche con un successo la storia che ho cercato di riassumere nei suoi elementi più significativi, fu Franco Ottaviano, con la Casa delle Culture, nome nuovo, in una nuova e più grande sede, sempre a Roma, a Trastevere, in un ampio locale a via di San Crisogono. Franco Ottaviano, cui sono stato legato da grande amicizia, architetto mancato, era un funzionario del Pci, eletto per due volte parlamentare tra il 1976 e il 1983, fu il mio successore alla direzione delle Frattocchie, o Istituto di Studi Comunisti Palmiro Togliatti, la scuola centrale di formazione del Pci, aprendo tra l'altro un rapporto con la London School of Economics, dove organizzò un corso di aggiornamento per funzionari di partito

nell'estate del 1989. Appassionato di storia e autore di studi sui movimenti di estrema sinistra dal '56 agli anni '80, Franco, da volontario, riprese tra le sue mani l'attività lasciata cadere con la fine del Pci, procedette alla ristrutturazione della nuova sede, ribattezzata, in nome del pluralismo e di una necessaria innovazione, Casa delle Culture, una nuova struttura associativa che fu inaugurata nel gennaio del 1995 con la presentazione del libro di Giorgio Napolitano "Dove va la Repubblica", alla quale parteciparono, oltre all'autore, Francesco Rutelli, allora sindaco di Roma, Antonio Maccanico e Rosa Russo Jervolino. Ovviamente la diaspora avvenuta a sinistra, con la costituzione del Pds e di Rifondazione Comunista, ma anche con la crisi del Psi di Craxi, determinarono anzitutto la totale autonomia, anche finanziaria, del nuovo organismo la cui esistenza dovette per forza di cose appoggiarsi sull'impegno

generoso e volontario di soggetti che anche se, per forza di cose, non più impegnati nella militanza nel partito della sinistra ne sollecitavano la ricomposizione. Questa risultò essere la missione principale del nuovo organismo, di cui Ottaviano fu il punto di riferimento instancabile, appassionato e disinteressato. La Casa delle Culture si collocò in tal modo in un avamposto, un luogo di frontiera aperto al dialogo tra soggetti politici e movimenti, tra politica e cultura, tra impegno sociale e civile. In tale contesto va citato Alberto Asor Rosa, uno dei più attivi sostenitori del nuovo corso della Casa, che ne rimarcava la nuova importante funzione, valorizzando "... la rete di rapporti di cui sono testimonianza gli incontri ed i dibattiti" che vi si tengono, aggiungendo, in riferimento alla propria esperienza, che "... grazie alla Casa delle Culture... la Camera di Consultazione della sinistra ha potuto svolgere le sue riunioni".



Fu infatti quello della Camera un ulteriore, generoso tentativo di fornire almeno un luogo di confronto e di dialogo tra i diversi spezzoni che un tempo erano stati insieme dentro i partiti della sinistra, anche se i risultati sfortunatamente non furono pari alle aspettative. Ma i locali di San Crisogono ospitarono anche attività specificamente culturali di altissimo livello. Fu infatti in quell'ambiente che Amelia Rosselli tenne, tra il '94 e il '95 un celebre laboratorio di poesia, e in quello spazio numerose associazioni teatrali alternative ebbero la possibilità di allestire, per anni, densi cartelloni di spettacoli, con grande affluenza di pubblico. Insomma con la spinta e le capacità organizzative di Ottaviano la vecchia Casa conobbe una seconda giovinezza, in una realtà politica completamente diversa rispetto ai gloriosi anni di Largo Arenula, ma senza sfigurare, anzi riacquistando un posto e un ruolo importanti in una realtà romana ancora

più complessa rispetto al passato. Nonostante tutto transitarono infatti nei nuovi locali migliaia di persone, furono organizzati numerosissimi eventi che solo la pazienza e le relazioni di Franco Ottaviano potevano riuscire a realizzare, con tutta la sua pazienza e la capacità di dialogo e di ascolto. Malgrado ciò questa realtà non fu adeguatamente sostenuta dalle istituzioni romane, Comune e Regione in testa, che non intervennero per sostenerne la sopravvivenza, cosa che non avrebbe nemmeno richiesto grandi sforzi economici. I locali furono messi all'asta e la Casa delle Culture ebbe fine. Oggi, scomparso recentemente Franco, il fratello Mauro, in una recente occasione, ha proposto alle nuove autorità comunali, la ricostituzione di un luogo che possa ospitare diverse realtà associative di tipo culturale o anche politico - culturale, ma non partitico. L'augurio vivissimo è che a questa

richiesta possa seguire una risposta positiva per riprendere un percorso bruscamente interrotto, in una fase storica in cui si sente in modo particolare il bisogno di tornare a una politica non urlata, non personalizzata, ma al contrario sostenuta da un forte impegno culturale e civile.

Irene Zappalà

Grazie, Corrado. E insieme a te speriamo — e soprattutto ci auguriamo — che questo auspicio possa realizzarsi, e che Roma riesca a trovare il modo di portare avanti questa storia, sostenendola anche attraverso scelte amministrative adeguate, capaci di valorizzare esperienze come quella che hai raccontato. Ferruccio, gli spunti che sono emersi sono davvero tantissimi.

Per chi conosce anche solo in parte la storia dell'esperienza milanese, è evidente come molti elementi richiamino una **matrice comune**: l'eclettismo degli interessi,

la convergenza tra dimensione umanistica e scientifica, quel tentativo — che Marco ha definito molto bene — di “**sprovincializzazione**”, una certa **spregiudicatezza culturale**, anche

Sono tutte caratteristiche che ritornano con forza.

Mi sembra poi molto interessante anche la dimensione **internazionale** che è emersa nei vari interventi. Tutti voi avete citato, tra gli ospiti delle iniziative, personalità del mondo della cultura provenienti dall'estero, segno di una apertura che non era affatto scontata

Un altro elemento importante riguarda il rapporto con il **Partito Comunista Italiano**. Un rapporto che non è mai stato semplice né lineare, in alcuni casi è stato anche coraggiosamente autonomo e si è tenuto lontano da certe rappresentazioni semplificate o stereotipate. E allo stesso tempo - questo è emerso chiaramente - è esistito

anche un rapporto di **dipendenza materiale**, soprattutto economica che, in alcune esperienze, è diventato un fattore decisivo nelle difficoltà e nella chiusura.

Eppure - e questo è il punto che mi sembra centrale - se lunedì celebriamo gli **ottant'anni** di questa istituzione vuol dire che nell'esperienza milanese ci sono stati elementi particolari, distintivi. Elementi che hanno reso possibile una **continuità** che altrove non si è verificata.

E questi elementi riguardano certamente la dimensione culturale ma anche — e forse soprattutto — quella **organizzativa** che non è affatto un aspetto secondario, anzi.

Non rubo altro tempo alla discussione.

Ferruccio, ti lascio la parola.

Ferruccio Capelli

Grazie Irene.

Innanzitutto voglio ringraziare davvero tanto

te. Non ti sei presentata prima: fai parte del nostro consiglio culturale e sei qui nonostante tu sia all'ottavo mese di gravidanza. Un motivo in più per ringraziarti di cuore.

E naturalmente, da parte di tutti noi, i migliori auguri.

Voglio poi ringraziare i nostri tre interlocutori - tutti e tre - perché non hanno fatto semplicemente degli interventi, hanno fatto **ricerca**.

E questa è una cosa davvero preziosa.

Avete portato qui un pezzo di storia, un pezzo di vita culturale che, da quello che abbiamo ascoltato, ha avuto una rilevanza tutt'altro che marginale per città importanti come quelle di cui avete parlato.

E soprattutto senza questo lavoro, tutto questo rischiava di andare completamente perduto.

Questo è il punto decisivo. La storia della vita culturale non è soltanto la storia degli intellettuali, ma è la storia di **come** gli intellettuali si organizzano



e di come riescono a trasformare il loro pensiero in qualcosa che cammina, che entra nella società

Da questo punto di vista, le esperienze di cui abbiamo discusso oggi sono davvero molto importanti.

E infatti questo lavoro non deve finire qui. Noi raccoglieremo tutto questo materiale, lo sbobineremo, lo metteremo a disposizione online e anche in forma cartacea, perché è qualcosa che può aiutarci a ragionare meglio, oggi. Quindi davvero: grazie a Lorenzo, grazie a Corrado, grazie a Marco. Avete fatto un lavoro prezioso che dobbiamo assolutamente valorizzare.

Io cerco di essere breve, anche perché Lorenzo ha un treno da prendere - e quindi rispetto rigorosamente i tempi.

Però c'è un punto che mi interessa sottolineare.

Io ero abbastanza convinto che la nascita della Casa della Cultura di Milano fosse una primazia. In realtà, Lorenzo, tu l'hai messa in discussione.

E questo è molto interessante.

Mi ricorda un po' la storia di Mariano Comense e della Festa dell'Unità: anche lì c'è una primogenitura contesa. Allora facciamo un passo in più, il riconosciamo che c'è stato un primo avvio anche a Reggio Emilia

E che si tratta di un'esperienza estremamente interessante: nella Reggio Emilia del 1945, tutt'altro che semplice, con il coraggio di costruire un circolo culturale di quel tipo intitolato a **Eugenio Curiel**

Curiel, lo sappiamo, è figura centrale: capo della Resistenza milanese, profondamente legato a Banfi, protagonista, insieme a Banfi, del progetto - già in clandestinità - della Casa della Cultura e del *Politecnico*. Una trama storica che si intreccia in modo davvero affascinante.

E c'è un altro elemento molto importante.

Lo spirito era lo stesso: non creare un organismo



di partito, non essere un semplice fiancheggiatore.

Io lo dico sempre: una delle ragioni della lunga durata della Casa della Cultura di Milano è proprio questa

Non è mai stata un luogo di fiancheggiamento.

È stata un po' eretica, libera, mai provocatoria fine a sé stessa ma sempre autonoma.

E sono convinto di questo: se fosse stata un semplice fiancheggiatore, oggi non saremmo qui a parlarne.

Tanto è vero che oggi, a Milano, la Casa della Cultura non è percepita come un'associazione

Devo essere io a ricordarlo.

È percepita come una **istituzione**

Che sarebbe anche una bella cosa — se comportasse i vantaggi delle istituzioni.

Ma in realtà resta un'associazione, con tutte le difficoltà che questo comporta.

Però qui c'è un altro punto che voglio aggiungere,

anche alla luce delle questioni che sono emerse - finanziamenti, sostenibilità e così via.

Noi abbiamo avuto anche una **fortuna**.

E io credo sia giusto chiamare le cose con il loro nome.

Lorenzo, questa cosa spiegala bene anche a Sposetti, perché è davvero decisiva.

All'inizio, la Casa della Cultura fu collocata in un luogo straordinario: il **Club dei Nobili**, dietro la Scala

Fu inaugurata lì, in un momento in cui la Scala stessa era ancora in fase di ricostruzione.

Poi però da lì venne cacciata e rischiava seriamente di morire di morte naturale, nonostante la resistenza di chi la teneva in vita.

A quel punto intervenne un fatto decisivo.

Intervennero la **famiglia Curiel** che fece un gesto straordinario: donò questo spazio - quello in cui siamo oggi - perché diventasse la Casa della Cultura

Questo luogo, quindi,

è un patrimonio della Resistenza milanese e dell'antifascismo italiano

Io sono profondamente convinto che senza quel gesto della famiglia Curiel — di Grazia Curiel e di suo marito Usilio — questa storia **non sarebbe arrivata fino a oggi**.

Perché basta pensare cosa significa avere una sede in centro, sostenere i costi, mantenere continuità nel tempo.

Invece quel gesto, nato dentro la storia della Resistenza ha garantito una base solida senza mai interferire, senza mai condizionare

E questo è un punto che va detto con chiarezza, anche pubblicamente.

Vengo ora a un altro tema molto interessante emerso dai vostri interventi: il rapporto tra il **banfismo** e la durata di queste esperienze

Il banfismo ha molto a che fare con la durata, perché significa rifiuto del dogmatismo

E questo è un punto fondamentale. Una cultura profondamente **non**

dogmatica.

Marco ricordava il caso del 1956 a Genova.

Ma una cosa analoga accadde anche alla Casa della Cultura di Milano.

Rossana Rossanda, insieme ad altri cinque, scrisse una lettera al Comitato Centrale sull'Ungheria, con contenuti molto simili a quelli di cui parlavi tu

Quindi c'è proprio un filo comune, una capacità critica interna, una libertà di giudizio

E poi c'è un altro elemento decisivo del pensiero di Banfi: il rifiuto della **gerarchia tra le discipline culturali**

Il suo pensiero porta a mettere sullo stesso piano i saperi, valorizzarli tutti farli interagire

E questo lo ritroviamo chiaramente nell'esperienza di Reggio Emilia nella storia della Casa della Cultura di Milano e più in generale in tutte queste esperienze

Non sono mai state realtà monocentriche. Non si sono occupate solo di filosofia o solo di cinema

ma hanno attraversato tutti i campi: filosofia, scienza, arte, letteratura, cinema

A proposito di cinema: Rossana Rossanda racconta nelle sue memorie un episodio molto significativo. Per poter proiettare qui un film di **Eisenstein** — credo *Ivan il Terribile* — dovette addirittura rivolgersi a Giulio Andreotti per evitare che venissero messi ostacoli alla proiezione.

Questo dà l'idea del clima dell'epoca, ma anche della determinazione con cui si cercava di mantenere aperto lo spazio culturale. Come c'era una censura, non si poteva presentare liberamente alla Casa della Cultura. Rossanda volle comunque farlo e si rivolse direttamente ad Andreotti per capire come si potesse superare l'ostacolo. Alla fine si riuscì a organizzare l'iniziativa.

Questo episodio è significativo perché mostra come la Casa della Cultura fosse attraversata da tutte le attività: umanistiche,

scientifiche, artistiche. È un tratto che ritroviamo in tutte le esperienze che abbiamo ricordato e che mi sembra di grandissimo interesse.

Ora vorrei soffermarmi su un altro punto importante del banfismo. Il banfismo è anche un **umanesimo di impronta illuministica**.

Questo è, secondo me, un elemento decisivo, perché spiega il rapporto profondo tra la Casa della Cultura e la città di Milano. Se non si coglie questo punto, difficilmente si capisce la lunga durata di questa esperienza. Ciò che sorprende, guardando a questa storia, è la capacità di interpretare le diverse fasi culturali attraversate in ottant'anni: il dopoguerra e la Liberazione, gli anni Cinquanta della guerra fredda, gli anni straordinari Sessanta e Settanta fino alle fasi più recenti.

Negli anni Sessanta e Settanta, ad esempio, si sono svolte qui attività entrate quasi nel mito cittadino. Penso alle lezioni di Rodolfo Banfi sul



Capitale di Marx: ancora oggi si incontrano persone che, allora giovani, le ricordano come un momento decisivo della propria formazione.

Poi, più recentemente, abbiamo discusso anche degli anni Ottanta: una fase interessante, perché il clima della città stava cambiando profondamente. Si affermava un gruppo di intellettuali autorevoli che introducevano elementi di liberalismo nella cultura della sinistra.

La Casa della Cultura riuscì a **intercettare questo cambiamento senza rompere**, mantenendo il dialogo. Questo fu molto importante.

Allo stesso tempo, devo dire che all'inizio del nuovo secolo la Casa della Cultura è stata tra le prime a sviluppare una **critica rigorosa al neoliberismo**, quando ancora non era affatto di moda. Non ha assecondato il clima dominante.

Ricordo una definizione che ci diede un importante filosofo,

quando gli chiedemmo un giudizio sulla Casa della Cultura. Disse: «*La Casa della Cultura è un'isola benedettina di resistenza.*»

È una definizione che ancora oggi mi colpisce.

Arrivo così al punto conclusivo.

Il filo conduttore di tutta questa storia è, secondo me, **la battaglia delle idee**.

Viviamo tempi segnati da fondamentalismi e da un ritorno dell'anti-illuminismo. Sono forze potenti, presenti in tutto l'Occidente, sostenute anche da intellettuali e leader influenti. Di fronte a questo scenario, la battaglia delle idee torna a essere decisiva.

E ognuno, nel proprio ambito, deve fare la sua parte.

Per questo penso che luoghi come la Casa della Cultura abbiano ancora molto da dire e molto da fare.

Grazie davvero a tutti, perché il lavoro che abbiamo fatto è, a mio avviso, di grande interesse e di una certa importanza.



*Agli amici il ricordo di una cara e sicura fedeltà
ai compagni la certezza della fede comune e del
la sua vittoria; ai giovani l'invito a quel serio
e tenace lavoro per la verità e per l'umanità, che
ho tanto amato*

Giuliano. 15 dicembre 1950

Antonio Banfi

ANTONIO BANFI, VERSO UN'ESTETICA EUROPEA

Elio Franzini ●

GUARDA IL VIDEO DELL'INCONTRO



Ferruccio Capelli

Buonasera a tutte e a tutti. Grazie di cuore, innanzitutto, a voi che siete qui. E ovviamente estendiamo il ringraziamento a tutti coloro che ci seguono da remoto.

Siamo verso la fine di questo percorso che stiamo facendo per ricostruire la storia di ottant'anni di cultura. Questo è il sesto appuntamento. Devo dire che sono molto contento di averlo promosso, perché ne è uscita tutta la complessità, l'articolazione, la diversità della storia che è passata dentro questa istituzione.

Questa sera affrontiamo di nuovo Banfi. È stata, volutamente, una scelta precisa: quella di rimettere al centro Banfi, che era rimasto un po' troppo sullo sfondo, e invece riportare in primo piano il suo pensiero e l'importanza che ha avuto nell'impianto della Casa della Cultura, nel suo imprinting generale, e anche sottolineare il peso che ha avuto nella vita culturale italiana e milanese. Mi sembrava un'operazione doverosa da fare. E per

questo mi è parso naturale che ci dovesse essere anche una *lectio* di quello che è, in realtà, l'ultimo allievo — sia pure indirettamente — che arriva nella scuola banfiana.

Perché Elio Franzini è stato allievo di Formaggio, che a sua volta era allievo di Banfi: c'è un filo diretto che arriva fino a lui, e che mi sembra non sia mai stato rinnegato.

Dunque mi sembrava molto importante poter concludere questa parte del percorso proprio con Elio Franzini, affrontando uno degli aspetti della filosofia della cultura di Banfi a cui ha dato un contributo rilevante e su cui si è molto ampliato: quello relativo all'estetica.

Devo dire che Elio Franzini ha proposto per questo incontro un titolo che, nel momento in cui me lo ha detto, mi ha colpito moltissimo: **Verso un'estetica europea**.

È una chiave che mi incuriosisce molto, anche perché io ho sempre sostenuto che l'operazione fondamentale di Banfi fosse proprio quella di mette-



re in contatto Milano con la cultura europea. Questo è stato anche il tratto distintivo della Casa della Cultura. E quando Elio mi ha proposto questo titolo, ho pensato subito: siamo proprio sulla strada che mi interessa, dentro il solco che mi interessa seguire e scavare fino in fondo.

Con grande piacere do dunque la parola a Elio Franzini.

Caro Elio, a te la parola.

Elio Franzini

Antonio Banfi: verso un'estetica europea

Vorrei brevemente presentare alcuni aspetti della estetica di Banfi secondo alcuni assi non consueti, che però possano meglio inserirla nella storia della Casa della cultura.

Perché, forse, gli anni meno rilevanti per il pensiero banfiano sono stati proprio quelli che, dal dopoguerra alla morte, hanno visto la sua adesione al PCI coincidere con un certo spegnersi di quell'afflato europeo che ha caratterizzato il suo pensiero. È sempre difficile, benin-

teso, per un filosofo, non rimanere prigioniero del suo orizzonte di coscienza possibile, quindi posto in una assoluta autoreferenzialità, ben sapendo che, quando tenta di uscirvi, l'ideologia può catturare, velando tutto ciò che si era costruito.

Banfi, in questo senso, potrebbe essere detto "perdente" in un'ottica politica, privo di quel coraggio che aveva caratterizzato Elio Vittorini con il suo Politecnico e la polemica contro Togliatti, posta proprio su basi "estetiche", coraggioso porgersi di un'intellettualità che vuole rivendicare i propri principi estetici senza asservirli all'ideologia.

Vittorini, peraltro, se guardiamo ai libri che rifiutò a Einaudi, aveva ben chiaro l'orizzonte poetico di riferimento, che certo guardava con sospetto la tradizione nata dal grande romanzo tardo-ottocentesco per aprirsi invece a quella novità che Togliatti gli rimproverava.

La visione di Banfi era ben diversa — e certo non spese parola alcuna per

difendere Vittorini.

Eppure entrambi furono vittime, in un certo senso, della propria visione estetica o, meglio, vittime di una politica ideologica che vuole limitare la libertà dell'estetico.

Al tempo stesso, l'idea del "Politecnico" fu comune, unendo Vittorini, Eugenio Curiel e appunto Banfi dal momento che il titolo del primo numero, 29 settembre 1945, era proprio quello di "Una nuova cultura": una rivista aperta all'Europa e al mondo, che quasi inseguisse, senza essere gramsciana, l'idea gramsciana che l'egemonia della classe operaia deve prendere necessariamente avvio da un'egemonia culturale.

Non mi soffermo sul passaggio dal Fronte della Cultura alla casa della Cultura: ma va segnalato che anche qui l'istanza filosofico-poetica era molto evidente, riassumibile nella nota frase di Vittorini "Noi non crediamo che esista una cultura nazionale, ma una cultura uguale per tutto il mondo. La cultura è una".

Una, appunto, per definizione aperta e internazionale.

Queste linee progettuali, che univano Vittorini, Banfi e l'intera scuola di Milano vennero subito criticate dal partito "romano", che li accusò di "mancanza di metodo comunista", ovviamente frutto di un atteggiamento settario e corporativo. I cosiddetti romani erano vicini a Togliatti, e proprio "contro" una cultura cosmopolita, a favore della ricostituzione, che a livello ideale è difficile non definire "crociana", di una cultura nazionale, di impianto storicistico. Banfi si adeguò, o almeno tacque, a differenza di Vittorini. Ma entrambi furono sconfitti da quella cultura "crociana" che, utilizzando Gramsci spesso in modo improprio, proponeva una sorta di via italiana alla cultura.

La parte conclusiva della vicenda banfiana non fu, dunque, "europea", ma si rinchiuse in una visione partitica lontana da quella di Vittorini. Ma questo non cancella affatto l'ispirazione autenticamente

europea del suo pensiero, quella stessa che ha originato la Casa della cultura e che dunque rimane viva anche nel momento in cui Banfi pare allineato alle tendenze culturali del PCI. Ciò che rende Banfi filosofo europeo si situa peraltro nella sua stessa vicenda culturale, che lo pone sin da giovane in contatto con grandi pensatori tedeschi, Simmel in primo luogo, condividendo un impianto non idealistico, attraversato da un libero neokantismo e da un'attenzione verso il mondo delle arti.

Spesso i filosofi, in particolare molti grandi filosofi del secolo scorso, hanno i "loro" artisti, a partire dai quali elaborano le proprie argomentazioni teoriche. Emblematico il caso di Merleau-Ponty con Cézanne dove un'arte muta come la pittura è in grado di generare discorsi sull'espressività e i suoi orizzonti possibili.

Il riferimento alla concretezza delle arti sembra inoltre un viatico, anche se a volte solo un debole viatico, per combattere un riferimento solo ontologi-



co, o metafisico, all'artisticità.

Banfi è invece lontano da questo stereotipo, anche se il problema dell'arte, e delle arti, è parte essenziale e originaria della sua teoria della ragione. Vi sono naturalmente ben precise motivazioni d'ordine storico, radicate in primo luogo negli anni berlinesi di Banfi: il pensiero di Simmel è sempre presente nel rapporto banfiano con l'arte. Simmel che, dal canto suo, non considera mai il fenomeno artistico su un piano "astratto", tantomeno sistematico, bensì lo cala sia nella fenomenologia di esempi concreti sia nel flusso vitale della storia, in confronto diretto con le avanguardie del suo tempo.

Si aggiunga – e sul piano dell'inquadramento generale è un'aggiunta essenziale – che il punto di riferimento per il rapporto filosofia-arte era, nella prima metà del secolo scorso, in Italia, il pensiero di Benedetto Croce, cioè un pensiero dove l'arte si identifica con la Poesia come manifestazione spi-

rituale, idealisticamente distante dalla sua materialità. Per contrapposizione, dunque, Banfi si sposta su una dimensione "intuitiva", dove l'esperienza estetica possiede un carattere di immediatezza, che è tuttavia costante apertura di senso. La ragione opera attraverso le arti un percorso di fenomenologia della cultura e della vita che ha necessità di esplicitarsi, e integrarsi, attraverso "opere", secondo una linea che risente anche dell'influsso della "scienza dell'arte" di Max Dessoir. In sintesi, per Banfi, il senso dell'arte non può mai separarsi da una fenomenologia dei piani storici del mondo della cultura nel suo insieme e nei suoi stessi singoli aspetti. Ciascuno di essi è, con ricordo di Simmel, una direzione dell'attività spirituale, il paradosso di una sua concreta idealità. L'esperienza estetica è così, per Banfi, "aperta" e per essere tale deve svolgersi in tutta la sua varietà, complessità, universalità, senza limitazione alcuna. Tuttavia, questa attenzione

per la vita del particolare, non deve tradursi in una sua realistica fattualizzazione, bensì coglierne il principio trascendentale, in tutta la sua progressiva dinamicità, che non è possibile "fissare" in astratti dati categoriali.

Sorge allora qui l'ambivalenza del pensiero estetico banfiano, che si rivela proprio sul terreno delle arti. Da un lato, infatti, l'idea di esteticità è, per così dire, una "figura" della ragione nel suo percorso vitale e ideale. Dall'altro questo percorso, per non essere astratto, deve manifestarsi, a sua volta, in "figure", che però non ne esauriscono il senso.

Quasi che, nel suo rapporto con le arti, Banfi rivivesse quel che per lui fu l'ambivalente influsso della storicità hegeliana e del trascendentalismo kantiano. L'invito costante a rispettare l'esperienza non si traduce mai, quindi, in una sua assolutizzazione. Ed è evidente che, da questi due aspetti del medesimo problema, prenderanno avvio, nella sua Scuola, sia un'attenzione

per l'estetica filosofica sia quella nei confronti delle "poetiche", rappresentate rispettivamente da Dino Formaggio e Luciano Anceschi. Tendenze entrambe giustificabili nel quadro di un pensiero dove rifuggire l'astrattezza idealista non significa tuttavia adesione totale alla parcellizzazione dell'esperienza in oggetti. Entrambi questi autori aprono a una prospettiva che fugge da quella italiana: si va verso la cultura francese in Formaggio, verso quella anglosassone in Anceschi, in nuovi modi di scandagliare l'idea di esteticità.

Ne esce, nei confronti delle arti, un'estetica che non vuole essere "valutativa", tanto meno normativa, accettando la differenza come possibilità di esercizio fenomenologico, non come volontà ordinatrice, come possibilità di ordinare funzionalmente un campo, senza una volontà di definirlo e sistematizzarlo. Le arti sono quasi il terreno di prova della vita della ragione e della sua energia costruttiva, energia che "nasce dall'oggettività stessa dell'arte e dei suoi

piani, dalla vita dell'arte e dal suo intreccio con la vita umana". Una visione, dunque, quella di Banfi, molto "moderna", molto "rinascimentale", che riflette il suo giovanile amore per Leonardo e, più in generale, per uno "spirito copernicano" capace di muovere verso una rinnovata spinta razionale. Non a caso a Leonardo, e in particolare al "Cenacolo", dedica alcune lezioni proprio nel primo dopoguerra, nel 1945-46, vedendo in quest'opera, dove ben si realizza ciò che chiama "intuizione estetica", che definisce come uno "stato ideale di equilibrio". Tramite Leonardo, le arti appaiono, nella nostra modernità, sulla scia della simmelliana *Kultur*, la vivente capacità di incidere sulla propria civiltà, operando in essa e sulla sua materia. Le arti manifestano un uomo "autonomo e pratico" che disegna la modernità come forza, insieme etica e scientifica, della ragione.

Vi è qui una continuità storica tra il primissimo e l'ultimo Banfi. Va ricordato infatti che Banfi ottiene la

sua prima laurea in Lettere nel 1908 con Novati in letteratura medievale ed ebbe sempre molti legami tra i "letterati", manifestando interessi che spaziavano, appunto, dal Medioevo alla modernità. Il periodare stesso – che oggi appare a volte assolutamente "antico" – è in realtà "letterario", anche se spesso di una letterarietà un poco greve.

Ma va ricordato anche che, esplicitamente, tali origini letterarie sono messe da lato da Banfi stesso, anche se, appunto, l'arte (si pensi ad alcune note giovanili su Wagner) permette l'evidenziarsi di una "sentimentalità" che sempre attraversa la sua prosa, traducendosi in un desiderio di "umanità" che le arti sembrano poter esprimere meglio, o più profondamente, della filosofia. Permettono, ed è il caso dell'attenzione che Banfi ha nei confronti di Tolstoj, il venire in luce di profonde istanze etiche, dove l'idealismo umanitario si accompagna a un senso concreto della storia. Un senso molto diverso da quello "togliattiano".



Il cerchio, in un certo senso, si chiude: Banfi, come si è notato, non possiede i "propri" artisti, ma si rivolge con evidenza all'arte al di là delle sue stesse "opere", come paradigma di un uomo moderno che avanza, e che avanza proprio nel momento in cui, con la modernità, acquisisce il senso concreto della sua forza razionale e fabbrile, con accenti che a volte, come per la verità spesso accade nell'ultimo Banfi, hanno in sé una forte enfasi.

L'arte della modernità apre "l'antropologia dei tempi nuovi", contribuendo alla creazione di un nuovo mondo, con una spinta che vede Leonardo accanto a Spinoza e Galilei.

Le arti sono un modo per mostrare l'operatività della ragione nel farsi stesso dell'esperienza, per far prevalere lo spinoziano "amore per la realtà", dove si afferrano il metodo, la chiara coscienza teoretica e la sistematica razionale che tengono vive le relazioni tra l'esperienza e la ragione.

Si cerca sempre, in Banfi,

di "tentare la sordità dell'esperienza", come sempre affermava Fulvio Papi. Ma anche, come si sarà visto, con l'idea conclusiva, tanto ingenua quanto ideologica, di costruire un "uomo nuovo".

Per cui non è forse nello svolgersi teorico dell'idea di esteticità che si deve cercare l'ispirazione europea più profonda dell'estetica banfiana, bensì in quel nucleo di senso che esplorò in tutto il suo tormentato pensiero sulla ragione, che forse non seppe seguire sino in fondo ma che segna il suo vero tratto di originalità filosofica, cioè la relazione tra crisi e ragione.

Domandarsi che cosa significhi "crisi" significa aprire un orizzonte quasi ovvio. Il termine, nella contemporaneità, rimanda infatti, in modo indubitabile, a un'origine kantiana e la sua storia, come insegna Simmel, passa attraverso il messaggio, anche implicito, della filosofia critica.

D'altra parte, su strade non dissimili, lo si ritrova in differenti tradizioni, sempre poste tra epistemologia,

filosofia della storia e della cultura, ma sempre anche implicitamente allusive alla tradizione critica.

Kuhn afferma, per esempio, che le crisi sono "una condizione preliminare necessaria" all'emergere di nuove teorie. In filosofia questa condizione si chiama "trascendentale": e l'implicito kantismo è sottolineato anche dal fatto che la questione nodale è riconosciuta dal "come" gli scienziati reagiscono a tale crisi.

La crisi nasce di fronte a un'anomalia che non si riesce a giustificare attraverso paradigmi già presenti, e ciò richiede "una nuova immagine del mondo".

Il tentativo di rispondere all'anomalia, e di comprenderla, fa sorgere un nuovo paradigma: "la transazione da un paradigma in crisi ad uno nuovo, dal quale possa emergere una nuova tradizione di scienza normale, è tutt'altro che un processo cumulativo, che si attui attraverso un'articolazione o un'estensione del vecchio paradigma", ma piuttosto

“una ricostruzione del campo su nuove basi, una ricostruzione che modifica alcune delle più elementari generalizzazioni teoriche del campo, così come molti metodi ed applicazioni del paradigma”

In un quadro concettuale non dissimile va inserito anche il noto discorso di Husserl: la crisi non è il tracollo della ragione, bensì, al contrario, il suo modo di procedere per conoscere il senso delle cose, al di là della loro superficie, ma sempre a partire da essa, e sempre di nuovo mettendola in discussione, sottoponendola cioè a nuovo sguardo, a nuova rappresentazione, a nuovo giudizio.

Al tempo stesso, il concetto di crisi, come insegna anche Kuhn, è una nozione *storica*, nel senso che viene in evidenza quando storicamente si verificano mutamenti di orizzonte paradigmatico.

Assumendo dunque questi concetti – critici, fenomenologici e storici – come asse centrale, il pensiero di Antonio Banfi non è su questo tema

“originale”. Appare tuttavia come “paradigmatico” di un atteggiamento comune ai primi pensatori ispirati dalla fenomenologia husserliana che vanno da Patocka a Merleau-Ponty, Dufrenne e Ricouer, da Landgrebe, Fink e lo stesso Blumenberg.

Tutti autori che, in modo diverso, ma in base a presupposti non dissimili, e a molte comuni letture, hanno attraversato (e teorizzato) la crisi come possibilità della ragione, e non come sua nichilistica negazione.

Banfi sembra rispettare questo paradigma anche sul piano cronologico. Scrive infatti sulla “crisi”, riprendendo temi giovanili, a partire dal 1934-35, cioè in quegli stessi momenti in cui, organizzate da Patocka e Landgrebe, Husserl tenne a Praga le conferenze che costituiscono il nucleo originario della *Crisi delle scienze europee*.

Non prende quindi diretto avvio da Husserl, ma, risentendo del medesimo clima culturale, è influenzato in profondità,

in particolare nei suoi anni giovanili, da Simmel, riprendendone la costitutiva ambivalenza e il rapporto diretto con la tradizione kantiana.

Su di essa infatti si innesta un asse che genericamente potrebbe essere chiamato “vitalista”: se ci si interessa alla crisi è perché essa appare come un’essenza centrale sia della vita sia della definizione dell’uomo moderno.

Il problema della “vita” rimase infatti sempre centrale per Banfi, quasi nodo irrisolvibile del suo pensiero. Citando infatti un’espressione tratta dai *Principi di una teoria della ragione*, grande opera banfiana del 1926, la già citata frase «tentare la sordità dell’esperienza», Fulvio Papi osserva una sorta di “duplicità” del discorso banfiano, nel quale va forse cercata la sua più autentica ricchezza.

Da un lato, infatti, la comprensione filosofica assegna a ogni forma simbolica «l’appartenenza a una vicenda ideale e a una creazione d’ordine che è la certezza della

riproduzione del senso del mondo».

Ma, dall’altro, porsi di fronte a un’esperienza sorda, e tentarla significa mettersi «nel luogo ibrido della trasformazione, essere solo una possibilità di discorso e stabilire così, in questo particolare lavoro, una sequenza armonica o una traccia della ragione»

Banfi vede così all’opera in Simmel, concentrati nella relazione tra vita e crisi, un connettersi e intersecarsi dei piani dell’esperienza, una serie di *relazioni* culturali che vanno indagate nella loro oggettiva idealità rintracciandone, con analisi pazienti e riferimenti concreti, la *struttura*.

Questa duplice tendenza – l’ibrido della vita e la traccia della ragione che pur in essa vive, e ordina – può forse essere ritrovata in Banfi già in un’opera del 1922, *La filosofia e la vita spirituale*, in cui, sin dalle prime righe, ben si individua il carattere “problematicistico” che Banfi attribuisce al pensiero filosofico, che non può più presentarsi come un «armonico coerente e

concreto mondo sovrasensibile e metafisico», apparendo invece, secondo un evidente paradigma neokantiano, come un rapporto formale tra il pensiero e la realtà, «come l’a priori che giustifica l’inerire del sapere alle cose, dell’unità alla molteplicità, senza che possa, per la dispersione di quest’ultima e per il valore che in tale opposizione hanno per noi acquistato i suoi frammenti stessi, assurgere dinanzi alla nostra mente, in forma concreta, ad una realtà assoluta e pienamente indipendente».

Il programma banfiano si avvicina dunque sempre più, poco a poco, a quello fenomenologico: la filosofia è l’esplicitarsi della ragione, intesa tuttavia come possibilità di apertura di fronte alla varietà dell’esperienza, con l’unico scopo di integrarne razionalmente gli orizzonti parziali nell’infinità di un processo che è il divenire stesso della storia e delle sue dinamiche dialettiche. Dinamiche presenti anche nella “summa” del pensiero banfiano, la *Ricerca*

della realtà, pubblicato postumo nel 1959, ma predisposto da Banfi stesso nel 1956. Anche qui, infatti, Banfi sottolinea il carattere “attivo” della ragione, che non rappresenta mai un atto o una facoltà, bensì il significato e la direzione di un processo.

Si coglie così, come ben osserva Gabriele Scaramuzza, il “cammino ideale” della ragione banfiana: «dal suo originarsi nell’esperienza al suo evolversi nelle sfere autonome della teoreticità; dal suo radicarsi nel terreno dei saperi pragmatici – come risposta a esigenze loro immanenti – al suo pieno realizzarsi sui piani delle scienze e della filosofia»

Analizzare l’esperienza o, seguendo Simmel, la vita nella sua ricchezza ideale, che è anche confusione problematica, è così il senso stesso della ragione in quanto processo e problema.

La ragione non teme l’empiria, si immerge in essa, diviene vita sensibile e al tempo stesso capacità di guardarla per ordinarla:



seguendo questa linea, cioè una delle due che Banfi, come si è visto, prospetta, si coglie quindi una ragione che formalizza l'intuizione, che offre la vita senza bloccarla, che sa divenire filosofia della cultura senza disconoscerne la crisi o presentarne la tragicità, che auspica un'opzione scientifica per la filosofia senza teorizzare un obiettivismo scienziato, che vive nel divenire della storia senza trasformarsi in determinismo storicista. Il terreno dell'estetica e dell'arte insegna questo modo di tentare la realtà interrogandola, sapendo che l'eticità del filosofo è il suo farsi occhio non per cercare i "modi" categoriali, le funzioni invarianti del reale, bensì per comprendere la struttura modale dell'esperienza stessa, che è insieme effettualità, necessità, apertura al possibile.

È qui che forse entra in gioco, nuovamente in gioco dopo gli anni giovanili, quel concetto di "crisi" che è filo conduttore della sua filosofia, e forse della filosofia stessa. Una crisi che, a differenza di

quella husserliana, è radicata, come si è osservato, nei conflitti della cultura, che sono anche i conflitti della civiltà di simmeliana memoria. È qui presente anche Leonardo, che rappresenta nel saggio che Banfi gli dedica nel 1952, l'origine della civiltà moderna, appunto della simmeliana *Kultur*: un soggetto che si libera dagli schemi metafisici e guarda alla realtà come natura vivente «iuxta sua propria principia», «natura di cui l'uomo fa parte, in cui vive ed agisce non secondo un eterno schema di validità, ma secondo un'iniziativa provocata dalle condizioni stesse d'ambiente, e che via via s'estende e si rinnova per opera del sapere e del lavoro». L'uomo costruisce ora il suo mondo e, in questo, se stesso come individuo, come scopritore di quella trama ordinata di relazioni che, scrive Banfi, «determina l'esperienza e ne costituisce la realtà».

Scientificità, dunque, unita al *senso della storia* e alla *tecnicità* in cui i principi scientifici si realizzano nel tempo, sono per Banfi

gli aspetti della coscienza dell'uomo moderno e della sua crisi. Crisi che è in prima istanza coscienza culturale - e coscienza di sintesi - di un uomo che vuole farsi interprete della natura: un'interpretazione che, ancora una volta, non è possibile scindere da uno slancio creativo, da un desiderio di appropriarsi, anche tecnicamente, della realtà circostante.

Siamo forse giunti al punto decisivo, quello che vuole sposare la ragione e la crisi, al di là di astratte dicotomie o formule ideologiche: il riconoscimento della realtà naturale è inseparabile dalla considerazione della storicità del processo umano e dalla funzione tecnicamente costruttiva del suo lavoro. Il pensiero filosofico non può porsi senza un'idea ordinatrice dei saperi che ne sappia cogliere i nessi trascendentali, le specificità vissute e le funzionalità operative. Saperi la cui «crisi» è il riconoscimento delle tensioni produttive che in essi si intersecano. Tensioni che, appunto, all'interno dell'ideale stesso della scienza (della



scienza come ideale di ragione) trovano la loro stessa operatività.

È forse, come rileva Preti, e messo ben in luce recentemente da Minazzi, il limite della "crisi" banfiana: un dialogismo sin troppo statico tra una ragione se non mitizzata mitizzabile e la vita che corre, nella sua a volte cieca forza.

Ma un dialogismo risolto, in modo ben differente rispetto a Husserl, come osserva acutamente Neri, in una tonalità non solo per nulla tragica, ma persino attraversato da "un ottimismo pregno di positività, di accettazione del reale, dunque a un *realismo positivo*".

E' qui il reale stesso che si dispone per essere "risolto" e "compreso": un modo, appunto, per riaffermare la forza della ragione anche nella spinoziana certezza di un ineludibile determinismo delle cose.

In Banfi, in questo delinearsi di un uomo copernicano che è tale perché ripropone il senso della crisi a fronte della dinamicità del reale, non c'è

– e da questa assenza si desume come non fosse certo noto il "secondo" Heidegger – la ricerca sul senso profondo, segreto, ontologico di questo "reale", della relazione tra natura e storia: è una crisi dove manca il riferimento al precategoriale, dove la ragione si distacca da esso e comunque lo "ordina". In Banfi la crisi è connessa alla vita e alla cultura, senza tuttavia interrogarsi sul mondo della vita, sul rapporto cioè tra natura, cultura e soggettività. Concentrandosi spinozianamente su quel che c'è, non ci si interroga in modo specifico sui modi del manifestarsi delle cose, su quello che Patocka chiamerà "il fondamento del mostrarsi, del manifestarsi".

Banfi, come Patocka, invece di seguire Husserl nella tematizzazione di un mondo naturale come orizzonte prescientifico da esplicitare per afferrare il senso non obiettivabile di una ragione epistemologica, ritiene che il mondo della vita non possa rimanere, come scrive Ricoeur, "una questione della ra-

gione teoretica". E' invece dal conflitto, nella comprensione "politica" del conflitto, che prende avvio la filosofia, che sorge appunto come "crisi", come *polemos*, considerando che "lo spirito della polis è lo spirito dell'unità nella discordia e nella lotta". La filosofia, per usare parole di Patocka, è la "gestione" del conflitto, dal momento che *polemos* è ciò che riunisce ontologicamente gli avversari e "soltanto in questa discordia tonificante sta la vita che coglie veramente la natura delle cose, *to pronein*".

La conclusione che G.D. Neri disegna per Patocka può dunque valere anche per i discorsi banfiani sulla "crisi", e per l'esigenza, che in loro si coglie di non porre il piano veritativo della crisi nella ricerca di una evidenza pura, nella tematizzazione trascendentale di un'intenzionalità fungente, che la ragione rappresenta per restituire alla scienza la sua motivazione originaria, e neppure in una ridefinizione della metafisica nel rapporto tra essere ed ente, bensì su quello di una prassi di lot-

ta, di sacrificio, di richiesta continua per un orizzonte antropologico – non trascendentale – che vede l'uomo, l'uomo europeo, anche nel suo essere a volte ancora immerso in un atteggiamento naturale, a non poter più vivere in modo ingenuo, come l'uomo prefilosofico, una vita solo "naturale": ormai "la traccia di quello scuotimento da cui è nata l'interrogazione filosofica è qualcosa di incancellabile, è diventata un destino" che continuerà a tormentare e a essere di pungolo.

In questa chiave posso dunque essere lette alcune pagine di Banfi quando, di fronte alla crisi, o grazie alla crisi e alla sua implicita positività, non si richiede "un atteggiamento teoretico-passivo", bensì "un atteggiamento eminentemente attivo". Se per crisi si intende una "crisi di civiltà o di cultura", con un intrinseco processo di dissoluzione, se dunque non è "crisi dei fondamenti", o della capacità di scorgere il senso di un atteggiamento teoretico, se anzi (con una certa ingenuità), si ritiene

retaggio di un superato razionalismo illuministico l'utopia di un superamento della crisi, si ribadisce che bisogna immergersi nella crisi per ricavare non una "astratta saggezza", bensì "energia, coscienza, responsabilità, chiarezza", in un processo, solo apparentemente ossimorico, di "infinita inquietudine e infinita certezza".

Ha ragione F. Minazzi quando afferma che questo banfiano (ma anche patockiano, in definitiva) "ficcare gli occhi nel negativo" per coglierne le energie creative, scaturisce da "un innovativo appiccio specificatamente fenomenologico e critico", ormai lontano da Simmel e decisamente orientato a guardare **direttamente** le cose stesse. D'altra parte, e lo sottolinea sempre Minazzi citando Migliorini e Preti, questa visione prassistica della storia come crisi o conflitto all'interno della naturalità, della vita, che ne porta sempre in luce l'operatività concreta, rischia di non cogliere i gradi – i livelli, gli strati, le differenti ontologie regionali potremmo dire – che

separano ragione e prassi, finendo per sciogliere in miti sociali, o in conflitti politici, il senso critico della filosofia, che deve comunque, di fronte alla crisi, "provarsi" **su un altro piano**. Un piano che in Banfi è quello dove si delinea quasi un palinogenetico "uomo copernicano", con la sua spesso ingenua etica dell'azione, e non una visione che riprenda la capacità fenomenologica di "vedere" senza trasformare categorie filosofiche in strumenti di azione politica e sociale.

La critica al supposto "razionalismo" husserliano, e ai suoi mitizzati correlati idealistici, l'accusa di disegnare una ragione astratta e "illuminista", costringe Banfi, in conclusione, a condurre il piano della crisi, e della ragione stessa, al di fuori di una riflessione critica, portandolo o verso alcuni, mutevoli, maestri del sospetto o alla rinascita di elementi inconsapevolmente vichiani di pre-istoria o verso i classici esponenti del pensiero tragico, come Kierkegaard, Nietzsche o Dostevskij. In ogni caso si



tratta pur sempre di mostrare la fondazione non filosofica non solo dell'"inizio", ma anche della vita nella sua complessità.

La filosofia non sorge nel momento in cui si mette tra parentesi la naturalità del mondo per affrontarne la problematicità epistemologica, ma quando la coscienza della crisi, del conflitto, fa sorgere il senso della responsabilità, della libertà, di valori che escono da un orizzonte di analisi teorica. E per uscire dalla crisi bisogna andare in modo romantico "verso la vita", verso il conflitto, guardando negli occhi la contingenza dei tempi.

La consapevolezza della "crisi" induce dunque a spostare sul piano etico-storico la questione del fondamento: spostamento certo utile per mostrare la presenza all'interno della ragione di momenti di frattura e di dissidio come suoi produttivi pungoli, non sempre tuttavia per comprenderne lo sforzo storico verso la conoscenza delle cose. L'assenza di questo piano a separare la riflessione di Banfi da quella di Husserl:

e a indicare che, di fronte alla crisi, la ragione può scegliere di guardarla con occhi diversi.

Note

1. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 2009, p. 111.
2. F. Papi, *Filosofia, ragione, metafisica in Banfi*, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II, 3, 1986, p. 82.
3. A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, a cura di L. Elett, in A. Banfi, *Opere*, vol. I, Istituto A. Banfi, Reggio Emilia 1986, p. 8.
4. G. Scaramuzza, *Oggetto e conoscenza*, Unipress, Padova 1989, p. 153.
5. A. Banfi, *Leonardo e la civiltà moderna*, in «Società», VIII, n. 2, 1952, p. 197.
6. Ivi
7. G.D. Neri, *Crisi e costruzione della storia. Sviluppi del pensiero di A. Banfi*, Roma, Bibliopolis, 1988, p. 69.
8. J. Patocka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino Einaudi, 2008, p. 6.
9. P. Ricoeur, *Prefazione* a J. Patocka, op.cit., p. XXX.
10. J. Patocka, op.cit., p. 48.
11. Ivi, p. 49.
12. A. Banfi, *La crisi*, Milano, Mimesis, 2013, p. 43.
13. Ivi, p. 16.
14. Ivi, p. 44.
15. F. Minazzi in A. Banfi, *La crisi*, cit., p. 104.

OTTANT'ANNI DI BATTAGLIA DELLE IDEE. ORA PIÙ CHE MAI!

A ottant'anni dal
discorso con cui
Ferruccio Parri inaugurò
la Casa della Cultura

130

Ne discutono

Francesco Billari ●
Marina Brambilla ●
Ferruccio Capelli ●
Gianni Cuperlo ●
Carmen Leccardi ●
Giuseppe Sala ●

Introduce
Alberto Martinelli ●

GUARDA IL VIDEO
DELL'INCONTRO



Alberto Martinelli

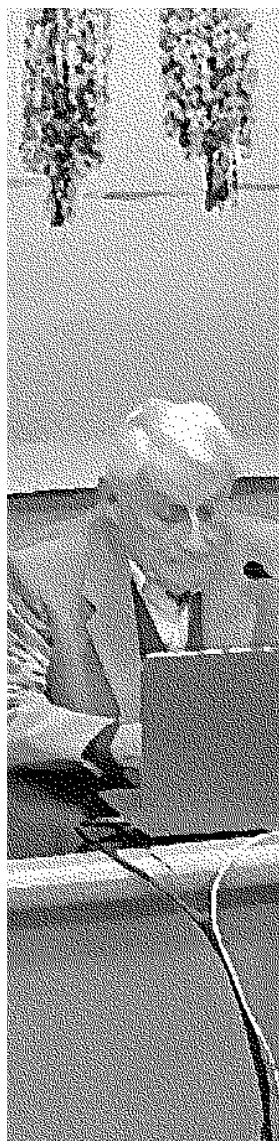
Buonasera a tutte e a tutti,
benvenute e benvenuti.

Oggi è il 16 marzo, ma ot-
tant'anni fa si apriva a Mi-
lano la Casa della Cultura.

Facciamo uno sforzo di
immaginazione: entriamo
in questo elegante edificio
di via Filodrammatici 5,
accanto alla Scala, dove
al piano terra si trovano un
ristorante e una libreria Ei-
naudi, affacciati su un bel
giardino, e al primo piano
delle sale accoglienti in
cui si tengono conferenze,
dibattiti, incontri.

È passato meno di un
anno dalla Liberazione, il
25 aprile 1945. E, nono-
stante alcune prime disil-
lusioni — in particolare la
caduta del governo Parri,
l'unico autentico governo
espressione del CLN del
Nord — è ancora molto
forte l'istanza di un rinno-
vamento radicale politico e
istituzionale.

Ricordiamo che, appena
due mesi e mezzo dopo,
il 2 giugno, si terrà il fon-
damentale referendum
istituzionale che porterà
alla nascita della Repub-
blica, insieme all'elezione
dell'Assemblea Costituente



te — con il voto alle don-
ne, finalmente.

È molto forte anche il de-
siderio di partecipazione:
una vera sete di libertà, di
cultura, di politica.

Questo clima emerge
bene da due testimonian-
ze.

Cesare Musatti scrive:
«La gente aveva sete di
sapere e si presentava sul-
la soglia della Casa della
Cultura curiosa e ingorda,
pronta ad ascoltare e di-
battere qualunque tema».

E Sergio Solmi osserva:
«Confesso che in pochi
mesi ho sentito conferen-
ze almeno venti volte tanto
che in tutto il resto della
mia vita messo insieme.
[...] A qualsiasi ora del
giorno o della sera [...] si
può essere sicuri che una
dozzina almeno di oratori
[...] stanno parlando in
qualche punto della città».

Naturalmente, la Casa
della Cultura non era la
sola realtà attiva, ma era
una parte fondamentale di
questo fermento.

La sua apertura — come
luogo di libero dibattito,
confronto di idee, divulga-
zione culturale, apertura
alle nuove tendenze della

ricerca scientifica e dell'e-
spressione artistica —
rappresenta uno dei segni
più rilevanti della rinascita
materiale e morale, politica
e civile della città.

Questo avviene nel quadro
del programma di rico-
struzione promosso dalla
giunta del sindaco Antonio
Greppi, simboleggiato
dalla riapertura della Scala
con Arturo Toscanini, ma
anche dalla ripresa dell'at-
tività degli atenei milanesi,
dal nuovo *Corriere della
Sera* diretto da Mario Bor-
sa, dal successo di riviste
come *Studi filosofici* di
Banfi, *Il Politecnico* di Vit-
torini, *Corrente*, e dalla na-
scita — di lì a poco — del
Piccolo Teatro di Strehler,
Grassi e Vinchi.

Sono tutte iniziative che
condividono una stessa
matrice: nascono da
un idem sentire e sono
profondamente comple-
mentari.

Celebre, in questo senso,
la frase di Vittorini:

*Il Politecnico è la Casa
della Cultura scritta; la
Casa della Cultura è il Poli-
tecnico parlato.*

E, presentando il Piccolo
Teatro, Strehler, Grassi e

Vinchi parlano di un "tea-
tro d'arte per tutti", acces-
sibile, di alta qualità, inteso
come servizio pubblico
per la cittadinanza.

Una definizione che si
adatta perfettamente
anche alla Casa della
Cultura.

Il discorso inaugurale
viene affidato a Ferruccio
Parri — simbolicamente,
in quanto capo della Re-
sistenza ed espressione
dell'antifascismo, matrice
stessa della Casa della
Cultura.

Parri, nel suo intervento,
parte da una constata-
zione:
l'esigenza di rinnovamento
è nell'aria, urge da ogni
lato.

Non sono ancora cessati
gli orrori e le ferite della
guerra, e già riprende
vivacemente l'indagine
nei campi della ricerca
scientifica e tecnica, della
riflessione critica, della
creazione artistica.

E, soprattutto — aspetto
che mi interessa partico-
larmente — nella osser-
vazione e teorizzazione
dei fatti sociali, che sono
al centro dell'interesse in
tempi come i nostri.

Parri afferma poi la centralità della cultura nel rinnovamento della vita morale e spirituale del Paese, auspica la ripresa dei rapporti con le istituzioni culturali internazionali per favorire la circolazione delle idee, e mette in guardia da due rischi.

Il primo rischio è che arte, scienza e cultura vengano asservite a un'opera di propaganda, rinunciando alla libertà — come è avvenuto nel fascismo.

Il secondo rischio è che restino privilegio di pochi e non rispondano al grande bisogno di cultura che emerge in gruppi sociali sempre più ampi.

C'è infatti un bisogno di condivisione della cultura, che possiamo definire interclassista, e che nasce — come Parri sottolinea con chiarezza — dalla comune partecipazione alla lotta di liberazione di giovani operai, soldati e intellettuali.

Parri afferma:

«Lo sviluppo e l'arricchimento della personalità, le capacità educative della cultura, presuppongono un clima di libertà intellettuale, di aria aperta, come quello che ha animato la lotta di liberazione. La nostra ribellione è stata ribellione di molti giovani sospinti dall'istinto verso l'aria aperta, fuori dalle gabbie entro cui il regime li imprigionava».

E qui rivendica, in modo piuttosto originale — e non così frequente nel dibattito successivo — il ruolo fondamentale dei giovani intellettuali nella Resistenza.

Sappiamo che nel '68 si sviluppò anche una retorica, talvolta ipocrita e pseudomaoista, sull'intellettuale che deve «servire il popolo».

Parri invece afferma con decisione: «La guerra di liberazione, in particolare la nostra insurrezione popolare del Nord, è stata la sagra dell'intelligenza italiana».

E si chiede: «Che cosa sarebbero stati questi gruppi di operai e di militari sbandati senza lo studente, l'avvocato, il professore che vennero a inquadrare gli uomini, la lotta e le idee?»

Parla di una «magnifica

leva spontanea di intellettuali», che dà fiducia anche quando l'impreparazione, la superficialità e il disordine fanno dubitare del futuro.

Parole profetiche — e, direi, ancora molto attuali. Parri può dirlo anche perché quella leva spontanea pagò un prezzo altissimo: molti caduti, molti martiri.

Ne cita quattro, simbolicamente: Sergio Kasman (citato con il nome di battaglia «Marco»), Antonio Giuriolo, Eugenio Curiel — tra i fondatori della Casa della Cultura, che però non vedrà la sua nascita, Giaime Pintor.

Di Pintor richiama la celebre *lettera al fratello*, definendola il testamento della giovane generazione intellettuale italiana, che afferma il dovere dell'esempio e l'accettazione consapevole del sacrificio.

Parri conclude con un auspicio: che lo spirito dei giovani caduti per la libertà presieda alle sorti della Casa della Cultura.

Le origini, dunque, sono nobili, molto nobili. La storia della nascita è nota e non mi dilunga.



Conosciamo l'antefatto: il ruolo fondamentale di Antonio Banfi, Eugenio Curiel ed Elio Vittorini, che elaborano questa idea — dal «Fronte della cultura» — già nella clandestinità, negli ultimi mesi della guerra.

Un progetto aperto a tutte le persone di cultura in senso progressista: non partiti, ma persone.

Le radici culturali sono altrettanto chiare:

- il razionalismo critico di Banfi,
- il cosmopolitismo culturale di Vittorini (basti ricordare la sua *Antologia americana*),
- e una lettura del marxismo non dogmatica, eterodossa.

Da qui nasce la nuova istituzione.

Dal Fronte della cultura, anche grazie al coinvolgimento di Emilio Sereni (presidente del CLN lombardo), si passa alla Casa della Cultura, inaugurata il 16 marzo 1946 e costituita ufficialmente con atto notarile l'11 aprile.

Viene nominato un consiglio direttivo, un presiden-

te e un direttore.

Colpisce subito la straordinaria caratura intellettuale dei componenti e dei firmatari.

Sono rappresentate tutte le principali espressioni della cultura:

- Arte e critica d'arte: Carrà, Cassinari, Fernanda Wittgens
- Giornalismo: Mario Borsa, Baldacci
- Architettura: Peressutti, Rogers
- Finanza: Raffaele Mattioli, Adolfo Tino
- Economia: De Maria
- Diritto: Balladore Palieri, Rotondi
- Filosofia: Banfi, Geymonat, Cantoni, Paci
- Letteratura: Vittorini, Flora, Titta Rosa, De Grada
- Poesia: Montale, Saba, Quasimodo
- Musica: Ghedini, Malipiero

E molti altri.

È anche un gruppo fortemente segnato dall'antifascismo:

- comunisti (Banfi, Sereni, Pajetta),

- azionisti (Parri, Borsa),
- socialisti (Greppi, Tremelloni),
- federalisti europei (Campagnolo, Rossi).

A questo si aggiungono numerose associazioni, che testimoniano il pluralismo culturale e sociale:

- scientifiche e professionali,
- artistiche (teatro, cinema, musica),
- culturali e internazionali (rapporti con Francia, Svizzera, URSS),
- e realtà con centinaia o migliaia di iscritti, come l'Università Popolare.

Le testimonianze di Solmi e Musatti, insieme all'elenco delle attività dei primi mesi, mostrano una vitalità straordinaria.

Conferenze di elevata qualità. Ne cito solo due, a titolo di esempio:

- la conferenza di Rogers su *Ricostruzione: dall'oggetto d'uso alla città*;
- e un dibattito su *Proprietà e libertà di stampa*, introdotto da una relazione di Mario Borsa.

Direi un tema quanto mai attuale, anche alla luce di vicende recenti.

Ci sono poi grandi presenze internazionali: arrivano, tra gli altri, Sartre, Lukács, Lévi-Strauss, Rubinstein, e poco dopo Brecht. Una tradizione che continuerà negli anni.

Tuttavia, arriva presto la crisi.

È dovuta in parte alla carenza di risorse finanziarie — una debolezza tipica delle istituzioni culturali — ma soprattutto al mutamento del quadro politico italiano e internazionale.

L'inizio della Guerra Fredda, le tensioni nella coalizione di governo, la fuoriuscita dei comunisti e dei socialisti dal governo, lo scontro sempre più duro tra Democrazia Cristiana e Partito Comunista, e la scomparsa del Partito d'Azione determinarono un cambiamento del clima politico già nel 1946, e ancor più nel 1947.

La cultura si divise progressivamente in fronti contrapposti. Ma non si trattò solo di dissensi tra le diverse forze antifasciste. Ci furono anche divisioni

interne allo stesso Partito Comunista.

L'irrigidimento della linea culturale portò a criticare quegli intellettuali ritenuti "eretici", perché troppo aperti al dialogo tra posizioni diverse — come quelli della Casa della Cultura milanese.

È esemplare la polemica di Togliatti con Vittorini, che portò alla chiusura della rivista *Il Politecnico*. Ma non fu l'unico caso.

Ricordiamo anche la chiusura della rivista di Banfi, *Studi filosofici*, su pressione del Partito Comunista francese, certo non noto per la sua apertura culturale.

Il motivo?

Un articolo che esprimeva interesse per gli esistenzialisti francesi. Attenzione: si trattava di interesse, non di adesione. Banfi, per esempio, era molto critico nei confronti di Sartre.

Eppure, bastò questo per esercitare pressione sul partito "fratello" italiano e ottenere la chiusura della rivista.

Rossana Rossanda ricorda così quella fase:

«La prima Casa della Cultura si spense nella querela o nell'imbarazzo fra comunisti e socialisti e nella crisi del Partito d'Azione. Ma si dividevano anche comunisti e comunisti. Diversi intellettuali lasciavano il partito. Insomma, la guerra fredda irrigidì, raggelò e rese più fragile tutto».

La Casa della Cultura si trovò così stretta tra due accuse opposte. Da un lato, quella di essere comunista, da parte degli anticomunisti; dall'altro, quella di essere eretica, da parte dello stesso Partito Comunista.

In questo clima divenne facile per la proprietà (la Dalmine) reclamare la restituzione dell'immobile — e ottenerla.

Sembrò allora che l'esperienza fosse destinata a chiudersi.

E invece ci fu una rinascita.

Come una fenice, la Casa della Cultura rinasce.

Alla fine del 1951, dopo anni molto difficili, Togliatti decide di rilanciare l'iniziativa, senza però stravolgerne il significato originario.



Per segnare una continuità, affida la direzione a Rossana Rossanda.

Presidente diventa Carlo Arnaudi, scienziato socialista.

Con quella che alcuni chiamano duttilità — e altri doppiezza — Togliatti comprese che sarebbe stato un errore lasciare morire un'esperienza che rappresentava l'antifascismo, la cultura illuminista milanese, il razionalismo critico.

Proprio nel momento, tra l'altro, in cui Togliatti criticava l'oscurantismo confessionale e dogmatico della Democrazia Cristiana — quindi con una coerenza non sempre lineare.

La rinascita viene dunque affidata a Rossana Rossanda, giovane funzionaria del partito, brillante allieva di Banfi e anche sua nuora, che dirigerà la Casa della Cultura per dodici anni con grande intelligenza, ampia preparazione culturale e onestà intellettuale.

Quando parlo di onestà intellettuale, penso anche alla celebre espressione

dell'"album di famiglia": ci vuole davvero onestà intellettuale per arrivare a una dichiarazione del genere.

Rossanda garantisce anche una forte apertura al confronto, anche quando il confronto è aspro.

Come lei stessa ricorda nel libro *Se si andava in via Borgogna. Cinquant'anni di cultura a Milano*:

«Chiesi le mani libere e mi parve di averle. Non scrivemmo mai nulla, e fu questo — credo — a tenerci in piedi ogni volta che la situazione si surriscaldava».

Anche il problema della sede viene risolto: la sede attuale viene acquistata grazie a una sottoscrizione pubblica e soprattutto alla generosità di due frequentatori assidui, Ignazio Curiel Usilio e sua moglie, fratello e cognata di Eugenio Curiel, che volere rendere omaggio alla sua memoria.

In questo senso, si può dire che lo spirito di Curiel aleggia sulla Casa della Cultura.

La direzione di Rossanda prosegue lungo la linea

banfiana:

- il razionalismo critico,
- la cura dei rapporti internazionali,
- l'apertura al dialogo tra le diverse anime della cultura progressista — comunisti, socialisti, ex azionisti, liberali,
- e la valorizzazione delle donne nella cultura.

Perché, come ricordavo prima, nel "gota" iniziale le donne erano pochissime — segno dei limiti di quell'epoca — ma questo aspetto verrà progressivamente corretto.

Tutta questa attività intensa e feconda si può ricostruire consultando l'archivio della Casa della Cultura.

Ma voglio citare anche un altro archivio: quello di mio suocero, Mario Boneschi — avvocato, partigiano, esponente del Partito d'Azione e poi del Partito Radicale, assessore alle finanze nella giunta Greppi, e socio fin dall'inizio della Casa della Cultura.

Ho qui la sua tessera: numero 650.

In realtà le tessere sono due, entrambe firmate dal-



lo stesso direttore, Ferro, ma una con presidente Parri e l'altra con presidente Borsa — perché, come sappiamo, la presidenza Parri fu brevissima. Boneschi fu anche animatore di dibattiti e relatore a convegni, e frequentò molto la Casa della Cultura.

Pur essendo azionista e poi radicale — mai comunista, ma neppure anticomunista — si trovava perfettamente a suo agio: la considerava casa sua, come molti altri.

Ricordo, per concludere, almeno due episodi tra i molti incontri e dibattiti:

- un convegno sul nazifascismo (24 gennaio 1960), con Fieri, Valiani e Vittorini, interrotto da un'irruzione di giovani neofascisti, prontamente respinti dalle centinaia di presenti;
- e un dibattito nel febbraio 1968, su *Università e autoritarismo*, organizzato con l'Associazione Giuristi Democratici — molto tempestivo — con

interventi di Giulio Macacaro, Luigi Bianchi d'Espinosa e un giovane studente, Annibale Pepe.

Ma qui entriamo ormai in una fase storica che sarà approfondita dai prossimi relatori.

Grazie.

Ferruccio Capelli

Grazie di cuore ad Alberto per aver introdotto il nostro incontro.

Lo ringrazio davvero per aver accettato l'invito a

coordinare e ad aprire questa discussione, illustrando in modo mirabile il clima in cui è nata la Casa della Cultura.

Io, rispetto a quel periodo, voglio aggiungere solo una cosa — ma una cosa che oggi mi risuona con particolare forza.

Quella operazione nasceva da una cultura che portava sulle spalle anni terribili di guerra, e che quindi si sentiva testimone degli orrori della guerra e profondamente impegnata — basta leggere i primi numeri del Politecnico — a costruire una cultura capace di sradicare il rischio di nuove guerre. L'idea di costruire un mondo nuovo, un mondo senza guerre, aleggiava nello spirito della Casa della Cultura e di quel gruppo di intellettuali che la animarono.

Ricordo tutto questo perché oggi, a ottant'anni di distanza, ci troviamo riuniti in un clima francamente inquietante.

La guerra è tornata. E si scatena ormai senza neppure bisogno di pretesti.

Viviamo in una situazione in cui il diritto internaziona-

le — una delle conquiste più preziose del dopoguerra — viene letteralmente calpestato.

Si fa guerra per esibire la propria potenza.

Si fa guerra per distruggere chi si oppone.

Si fa guerra per accaparrarsi risorse: petrolio, territori, zone strategiche.

E si arriva persino a giustificare con riferimenti ai testi sacri — la Bibbia, per esempio — oppure con l'idea di "terre promesse" o di appartenenze culturali.

Siamo di fronte a una situazione che, per molti aspetti, ricorda i tardi anni Trenta.

Abbiamo nuovi "signori della guerra": Trump, Netanyahu, Putin. Gli obiettivi sono evidenti: il controllo del petrolio, il controllo del Medio Oriente, il Donbass, e poi — come sappiamo — le tensioni su Cuba, il Libano, la Groenlandia, la Siria...

È come se un vento di follia stesse attraversando il mondo. Da parte nostra, posso dire solo questo: non siamo stati colti di sorpresa. In questi anni abbiamo seguito giorno

per giorno questa progressiva involuzione della situazione internazionale, con decine e decine di incontri.

Abbiamo offerto non solo informazioni — pur importanti — ma anche interpretazioni. Abbiamo detto che la strada intrapresa non era inevitabile.

Che si poteva guardare al mondo in modo diverso, con altre idee e altri valori.

Questo lavoro è stato parte essenziale della nostra "battaglia delle idee".

Abbiamo scelto questo titolo per sintetizzare ottant'anni di attività: è il filo conduttore della Casa della Cultura.

E attenzione: ho parlato di istituzione culturale. Non è una svista. Formalmente siamo un'associazione, ma nella città siamo percepiti come una vera istituzione culturale, saldamente radicata nella vita milanese.

All'origine di tutto questo c'è un elemento decisivo: questa istituzione è stata pensata nella Resistenza.

Banfi, in clandestinità, raccolse attorno a sé Elio Vittorini ed Eugenio Cu-



riel, e con loro elaborò un progetto ambizioso per rinnovare la vita culturale del dopoguerra:

- una rivista (*Il Politecnico*),
- un organismo di divulgazione culturale nei quartieri e nelle fabbriche (*il Fronte della cultura*),
- e un luogo di elaborazione e confronto tra intellettuali: la Casa della Cultura.

Il Fronte divenne operativo subito dopo la guerra. La rivista uscì nel settembre del '45.

E sei mesi dopo nacque la Casa della Cultura.

Serviva una sede adeguata — e fu addirittura il Club dei Nobili in via Filodrammatici, dietro la Scala.

La Casa fu inaugurata il 16 marzo, mentre a pochi metri si lavorava ancora per riparare i danni della guerra alla Scala.

Tutta la storia della Casa porta questa impronta originaria.

Un'impronta che si traduce in una ispirazione ostinatamente unitaria.

Questo è un punto essen-

ziale: la Casa della Cultura non è mai stata un organismo di partito.

Il primo presidente fu Mario Borsa, direttore del *Corriere della Sera*. Nel direttivo sedevano grandi intellettuali della sinistra e del mondo laico-progressista, ma anche figure di primo piano della società italiana: editori come Einaudi e Mondadori, banchieri come Raffaele Mattioli, figure istituzionali come Cesare Merzagora.

E anche con l'arrivo della Guerra Fredda, questo tessuto unitario — cosa sorprendente, a rileggerla oggi — non si spezzò. L'attenzione all'unità rimase.

Si susseguirono come presidenti: lo scienziato socialista Carlo Arnaudi, e lo psicoanalista Cesare Musatti.

E voglio essere molto chiaro su questo punto: il legame con la Resistenza fu decisivo.

Fu ciò che permise alla Casa della Cultura di resistere anche nei momenti più difficili della sua storia. La Casa della Cultura, nel 1949 — come ricordava

Martinelli — venne sfrattata dal Club dei Nobili. Ma venne salvata.

E qui voglio essere più netto di quanto scrive Rossana Rossanda nelle sue memorie: fu letteralmente salvata da Ignazio Usiglio Ubaldi e da sua moglie Grazia Curiel, rispettivamente cognato e sorella di Eugenio Curiel.

Fecero un gesto decisivo, per onorarne la memoria: donarono alla Casa della Cultura lo scantinato del loro negozio, cioè questo spazio in via Borgogna che, dal 1951, è diventato la sede del centro culturale.

In questi giorni abbiamo parlato molto di Antonio Banfi — e lo abbiamo fatto volutamente.

Il suo razionalismo critico, poi sviluppato in un marxismo aperto e problematico, ha dato un profilo inconfondibile alla Casa della Cultura: pensiero critico, dialogo serrato con le correnti culturali europee, ricerca continua, nessun dogmatismo.

Da qui nasce quel tratto caratteristico: sempre in prima linea, ma mai del



tutto allineata, sempre un po' eretica e aperta al dialogo in più direzioni.

Ed è riuscita a mantenere questo profilo anche durante lo scontro frontale della Guerra Fredda. È diventato uno stile.

Sempre da Banfi viene un'altra idea fondamentale: la cultura come processo dinamico e aperto, mai separato dalla vita.

Per questo, fin dall'inizio — quando dominava ancora l'idealismo crociano e gentiliano — la Casa della Cultura respinge ogni gerarchia tra le discipline. Tutte le attività culturali hanno pari dignità discipline umanistiche, scienze naturali, scienze sociali (all'epoca quasi trascurate in Italia). E qui convivono e dialogano: filosofi, letterati, artisti, fisici, biologi, astronomi, economisti, psicologi, psicoanalisti.

Un episodio emblematico: pochi giorni dopo l'apertura, si presenta alla Casa della Cultura il giovane Cesare Musatti e propone di parlare di psicoanalisi.

Sbalordimento generale: in quell'Italia la psicoanalisi era praticamente scon-

osciuta.

Ma le porte si aprono. E la Casa della Cultura diventa uno dei centri fondamentali della diffusione del pensiero psicoanalitico.

Un altro punto decisivo: Banfi propone un umanesimo razionalistico e pratico, con una forte impronta illuministica.

Il modello è l'"uomo copernicano", di cui Galileo rappresenta l'emblema storico.

Un ideale di cultura attiva, europea, cosmopolita, in dialogo con la modernità e con lo sviluppo tecnico-scientifico.

Una cultura fiduciosa nella capacità degli uomini di cambiare il mondo.

Questa impronta illuministica attraversa tutta la storia della Casa.

Vent'anni fa, Salvatore Veca — nostro presidente fino alla sua scomparsa — rilanciò questa eredità con una formula bellissima: "Illuminismo per tutti".

Una sintesi perfetta della vocazione della Casa della Cultura.

Ed è qui, secondo me, la ragione più profonda del

legame con Milano.

La Casa della Cultura si è proposta come interprete di quella vocazione illuministica che, dal Settecento a oggi, rappresenta uno dei tratti più profondi della città.

Questo impianto culturale solido ha permesso alla Casa di attraversare tutte le stagioni culturali degli ultimi ottant'anni, di non essere mai marginalizzata, di rinnovarsi continuamente. Grazie anche a una rete vastissima di studiosi che hanno dedicato energie e passione.

Un elenco enorme — che prima o poi qualcuno dovrà avere il coraggio di ricostruire.

Lasciatemi almeno ricordare alcuni di coloro che ci hanno lasciato recentemente: Salvatore Veca, Vittorio Spinazzola, Fulvio Papi — che ha dedicato decenni a questa istituzione, Mario Vegetti, Giulio Giorrello, e il nostro carissimo Giancarlo Consonni, scomparso pochi giorni fa.

Abbiamo già accennato all'immediato dopoguerra: un'esplosione di libertà e curiosità.

Poi arrivano gli anni Cinquanta: clima diverso, più cupo, segnato dalla Guerra Fredda.

Banfi interviene ripubblicando la biografia di Galileo e proponendo *L'uomo copernicano*.

Rossanda imprime una direzione straordinaria: la Casa diventa punto di riferimento contro oscurantismo e provincialismo, aperta al pensiero critico europeo.

E riesce a superare persino il passaggio drammatico del 1956.

Questo scantinato diventa il luogo della cultura milanese che si ribella allo stalinismo.

Negli anni Sessanta e Settanta arrivano nuovi fermenti: la stagione della ribellione sociale.

La Casa della Cultura accompagna questo movimento: le celebri lezioni sull'antifascismo, trasferite al Teatro Lirico per l'enorme affluenza; le lezioni di Rodolfo Banfi sul Capitale di Marx, ricordate ancora oggi da chi vi partecipò; e perfino le prove del Nuovo Canzoniere Italiano, con le canzoni di protesta di

un'intera generazione.

Negli anni Ottanta, la Casa intercetta il movimento delle donne.

E non poteva essere altrimenti, vista la lunga tradizione di direzione femminile: Rossana Rossanda, Laura Conti ecc. Un percorso davvero straordinario.

Poi, però, accade anche qualcos'altro.

Cambia il clima culturale. A Milano comincia a soffiare con forza il vento del liberalismo. Molti giovani studiosi si orientano in quella direzione — e la Casa della Cultura ha l'intelligenza e la capacità di interloquire con loro in modo fecondo.

Con il nuovo secolo lo scenario cambia profondamente.

Siamo immersi nell'affermazione del neoliberismo, ma già si avvertono i primi scricchiolii. Emergono i movimenti *no global*, poi arrivano le guerre in Afghanistan e in Iraq, avanzano i fondamentalismi religiosi.

E, soprattutto, si percepisce un affanno crescente della sinistra in tutti i paesi



occidentali.

Arrivano i contraccolpi di quello che è stato definito — e condivido questa definizione — il “fatale inchino al neoliberismo” della sinistra europea e nordamericana, che ha prodotto lo sfaldamento dei suoi riferimenti ideologici, l'evaporazione del suo ancoraggio sociale.

In quel momento, la Casa della Cultura compie una scelta non facile: non assecondare la vulgata neoliberale dominante.

È allora che il filosofo Mario Vegetti definisce la Casa della Cultura come una “isola benedettina di resistenza”.

Poi arriva la grande crisi del 2007-2008.

L'emergere dei populismi e di nuove forme di autoritarismo spinge il pensiero critico a rimettersi in movimento a ripensare i fondamenti dell'agenda politica della sinistra e a cercare nuovi interlocutori, anche nel mondo religioso.

Nel frattempo cambia profondamente anche il sistema della comunicazione. Molti si chiedono: ha ancora senso fare incontri

culturali nell'epoca dell'infosfera e dell'intelligenza artificiale?

La nostra risposta è stata chiara: entrare con decisione nei social.

E i risultati sono stati sorprendenti: circa un milione e mezzo di visualizzazioni all'anno, con un pubblico diffuso in tutta Italia.

Per chiudere, davvero, due nodi fondamentali.

Primo nodo: Milano.

Milano è profondamente cambiata.

L'abbiamo conosciuta come città della produzione e del commercio, poi della finanza, della moda, del design.

Oggi è anche una grande città universitaria e della ricerca: otto università, oltre duecentomila studenti, un vasto sistema parauniversitario.

Non so quanto la città ne sia pienamente consapevole. Ma noi sentiamo l'esigenza di rafforzare il rapporto con questo straordinario tessuto.

Per questo abbiamo invitato due rettori questa sera — è un segnale preciso — e naturalmente ringrazio anche il sindaco

per essere qui con noi.

E aggiungo una cosa per me importante: una città universitaria è anche una città della libertà, dell'apertura al mondo, del rispetto delle differenze, della tolleranza.

E oggi sappiamo bene quanto tutto questo sia in gioco.

Secondo nodo: la battaglia delle idee.

Ci sono oggi ragioni stringenti per rilanciarla — oggi più che mai.

Forze potenti e irresponsabili stanno ridisegnando il mondo in modo brutale, cercando di imporre una svolta autoritaria.

Si avverte una spinta anti-illuministica e un rifiuto dell'idea stessa di uguaglianza.

È in discussione, io dico, il 1789: l'idea fondamentale della Rivoluzione francese, che tutti gli uomini sono uguali.

Così come viene svuotata la Carta dell'ONU, cioè il principio che tutti gli Stati sono uguali. Alcuni Stati rivendicano il diritto di fare ciò che vogliono, a qualunque prezzo.

Agli altri si chiede, di fatto,

sottomissione.

La stessa logica si riflette anche nelle nuove forme di autoritarismo.

Pensiamo alle due anime della destra americana, quella identitaria, alla Bannon, che rivendica una supremazia bianca e occidentale; quella tecno-autoritaria, da Musk a Peter Thiel, che immagina una superumanità ipertecnologica e ricchissima.

Due visioni diverse, ma convergenti: contro l'uguaglianza, contro la democrazia, per una società gerarchica.

Sta emergendo una nuova internazionale reazionaria — non fascista in senso storico, ma, come qualcuno ha scritto, "aspirante al fascismo".

E allora è il momento di lanciare un vero allarme democratico.

Ma anche di dire con chiarezza: questa avanzata non è irresistibile.

Dipende anche da noi.

Dalla nostra capacità di rafforzare gli anticorpi — anche culturali e ideali — a partire dalla tradizione antifascista.

In sintesi: si può pensare il mondo diversamente.

Mettiamo in campo le nostre idee, senza timidezze:

- gli esseri umani devono potersi incontrare liberamente;
- la libertà non può essere privilegio di pochi;
- tutti hanno diritto a una vita dignitosa;
- le tecnologie devono restare sotto controllo umano;
- la natura è un bene comune;
- e soprattutto: il diritto più importante è vivere in pace.

Idee semplici, semplicissime. Ma oggi — proprio per questo — radicali. E forse è proprio questo il motivo per rilanciare, con forza, una nuova battaglia delle idee.

Oggi più che mai.

Giuseppe Sala

Grazie e buonasera a tutti.

Dopo queste due dense relazioni parlerò davvero pochissimo: vorrei solo distillare un paio di idee, un paio di suggerimenti per tutti noi.



Lo sapete meglio di me: non c'è — e non deve esserci — un confine netto tra cultura e politica.

Chi fa cultura fa politica. E la politica dovrebbe occuparsi innanzitutto di cultura. Poi è vero: a volte politica e cultura si confrontano anche ponendo dei limiti, difendendo ciascuna i propri ambiti.

Stamattina, ad esempio, eravamo al Consiglio della Scala — sapete che il sindaco ne è anche presidente — e si ricordava la riapertura dell'11 maggio 1946.

Toscanini, che non era certo una persona facile, non volle che il sindaco Greppi parlasse. Disse: *"La politica faccia la politica, qui c'è l'arte."*

Ecco, con tutto il rispetto per Toscanini, oggi dobbiamo dirci che la situazione è talmente complessa — e la riflessione talmente impoverita — che chi fa cultura deve sapere che sta facendo politica. Io parterei proprio da qui.

Naturalmente sono qui anche per ringraziarvi, per quello che avete fatto e continuate a fare, e per

come la città è cresciuta insieme alla Casa della Cultura — e viceversa.

Ma vorrei portarvi su alcuni spunti di riflessione, per capire come muoverci nei prossimi mesi e nei prossimi anni.

Nel mio ruolo non posso ignorare che tra un anno si voterà a Milano — e poco dopo probabilmente anche per le elezioni politiche.

E non esiterei a dire che saranno tra le più importanti del dopoguerra.

Ora, il problema non è solo avere idee, ma come queste idee vengono espresse.

Ferruccio, capisco quando dici che le visualizzazioni sono tante.

Ma vi racconto un episodio che secondo me dice molto.

Ho un amico, Rafał Trzaskowski, sindaco di Varsavia. Alle presidenziali in Polonia di qualche mese fa si è candidato contro un sovranista antieuropeo.

Noi — nelle grandi città del mondo, nel network C40 — eravamo convinti

che avrebbe vinto.

Invece ha perso: 49,1 contro 50,9.

Quando l'ho incontrato gli ho chiesto: "Come te lo spieghi?"

Mi ha detto: "Due motivi."

Il primo: mi hanno cucito addosso l'immagine dell'elitario poliglotta — uno che parla cinque lingue ma non parla alla gente.

Il secondo, ancora più sorprendente: non ho usato TikTok.

Lui si trovava più a suo agio con Instagram e Facebook. L'avversario ha fatto pochi video su TikTok — stile ultimo Berlusconi — e ha conquistato i giovani. E ha vinto.

Allora il primo messaggio è chiaro: Non basta sapere le cose. Conta come le comunichiamo.

Perché oggi l'informazione globale è dominata da poteri di destra. I giganti digitali stanno lì, i grandi media spesso pure. In Italia abbiamo anche politici proprietari di giornali. Dalla nostra parte — diciamo — c'è molto meno.

Quindi oggi fare politica

significa confrontarsi con un sistema in cui i social fanno la loro battaglia, chi ha più risorse domina, i giornali non sono neutrali, le piattaforme digitali hanno un orientamento preciso.

È un tema enorme. Ma questo non significa che non si possa fare nulla.

Ora andremo verso le elezioni.

E chi fa il mio mestiere deve accettare — anzi accogliere — le critiche.

Però c'è una cosa che, secondo me, non funziona più: limitarsi a descrivere ciò che non va, senza proporre alternative. È diventato letale.

Siamo circondati da analisi — e va bene, servono — ma non basta dire che esistono le disuguaglianze (che ci sono, anche a Milano).

La vera questione è: quali soluzioni proponiamo?

E qui vi invito a riflettere davvero.

Al di là delle polemiche — continuità, discontinuità — il punto è: quale proposta abbiamo per il futuro di Milano?

Io condivido l'idea che Milano possa costruire una nuova stagione attorno all'economia della conoscenza: otto università, oltre duecentomila studenti, MIND, imprese, giovani.

Ma attenzione: Milano non può vivere solo di turismo. Sarebbe un errore.

E sì, ci sono problemi — anche seri — nella rigenerazione urbana, nelle disuguaglianze, nelle trasformazioni della città. Non li nego.

Ma il punto è un altro: serve una formula. Milano è sempre stata una città che cerca — e trova — formule nuove.

E oggi deve trovarne un'altra.

Ora, io credo che — in questo contesto — un'esperienza straordinaria come quella che vive la città debba fare proprio questo.

Vi propongo davvero una cosa molto concreta.

Trovate una formula per mettere alla prova i candidati.

Quando arriverà il momento — permettimi Ferruccio — non chiamatene otto.

Se sono in otto, non chiamatene otto: non ne esce nulla.

Prendete due candidati forti, centrodestra e centrosinistra, e sottoponete loro dieci idee per la città.

E vediamo quali accettano, quali no, come rispondono.

Perché guardate: fare il sindaco non è come fare il Presidente del Consiglio.

Lì fai promesse e poi... magari finisce lì.

Il sindaco no.

Il sindaco è uno come me che, quando esce di casa il sabato con il cane, trova sempre qualcuno che lo ferma e gli dice:

"Ma lei aveva detto che..."

Sei chiamato a rispondere, ogni giorno, delle promesse che fai.

E la campagna elettorale è un momento fondamentale.

Per questo vi invito davvero a fare questo lavoro.

Qui dentro c'è competenza storica, capacità di leggere il presente, visione del futuro, e un sistema di esperienze diverse.

Tutto questo, in questa

fase, può essere decisivo. Perché si vince con le idee.

Se non crediamo che si possa vincere con le idee, allora tanto vale andare tutti al mare.

Ma è esattamente quello che gli altri vogliono: che ce ne andiamo al mare.

Se invece ci crediamo, dobbiamo essere più bravi di quanto siamo stati finora a trasformare le idee in programmi, rendere queste idee concrete, coinvolgere i cittadini.

Dobbiamo ingaggiare le persone.

E guardate: c'è una montagna di gente che vuole fare politica ma non vuole entrare in un partito. E allora troviamo modi diversi per coinvolgerla.

Milano fa gola. Molto. E fa gola per tanti motivi.

Quando si dice che è la capitale economica, non è solo una formula, significa potere, significa risorse, significa scelte importanti. Pensate solo a questo: il sindaco nomina o incide su consigli di amministrazione come A2A, SEA, ATM.

Sapete cosa significa questo per la politica.

E non è solo economia.

Milano è anche un nodo culturale fondamentale.

In un momento in cui una parte politica cerca di occupare spazi culturali nel Paese, Milano diventa un presidio da difendere.

Io, per quanto posso, cerco di farlo ogni giorno.

Ma non basta difendere.

Bisogna proporre.

Io ormai sono alla fine del mio percorso, sono quasi dieci anni che faccio il sindaco, me ne resta uno.

Ma sento questo come un dovere: contribuire a far emergere due buoni candidati, e allo stesso tempo lavorare perché il candidato della mia area politica possa continuare il lavoro fatto.

Per questo vi dico con grande chiarezza:

Io sono a disposizione.

E credo che la Casa della Cultura sia un alleato straordinario. Lavoriamo insieme.

Possiamo fare qualcosa di importante per questa città, in un momento che

— diciamocelo — è tra i più difficili che abbiamo vissuto. Ma non dobbiamo arrenderci.

Grazie.

Marina Brambilla

Buongiorno a tutte e a tutti.

È davvero un grandissimo piacere essere qui con voi e portare, in questa giornata così importante, il saluto e l'augurio dell'Università Statale di Milano.

La Casa della Cultura è stata, in questi ottant'anni, una rappresentazione costante e concreta dei valori di libertà e pluralismo, di un modo di fare cultura aperto e partecipato.

Lo abbiamo sentito anche nelle relazioni precedenti: un modo di fare cultura che ha arricchito profondamente la vita della nostra città e del Paese. Tra la Casa della Cultura e l'Università Statale — che ho l'onore di rappresentare oggi — esiste un legame che forse andrebbe ricordato più spesso.

Un legame che parte proprio dalla figura del fondatore, Antonio Banfi, citato



più volte questa sera: una figura che possiamo dire, con orgoglio, condivisa.

Banfi, filosofo, fu docente della Statale tra gli anni Trenta e Sessanta del Novecento, ed è stato un riferimento fondamentale per la formazione e l'impegno civile di intere generazioni.

Accanto a lui, molti altri studiosi del nostro Ateneo sono stati protagonisti della vita della Casa della Cultura: Salvatore Veca, Giulio Giorello, Vittorio Spinzola, fino allo stesso Elio Franzini. Potrei citarne molti altri.

Possiamo parlare, dunque, di una vera fratellanza tra la Statale e la Casa della Cultura: un percorso condiviso che testimonia un'ampia area di impegno comune. Un impegno che continua ancora oggi, come dimostrano i recenti accordi: abbiamo infatti appena avviato una nuova collaborazione tra il nostro centro Human Hall — dedicato ai temi dell'inclusione — e la Casa della Cultura.

Una collaborazione che si muove sui terreni dei diritti,

dell'inclusione e della partecipazione democratica.

Milano, lo abbiamo già sentito, è oggi una città dei saperi: capitale della tecnologia, dell'innovazione, della creatività.

Secondo una recente ricerca della CGIL, sono circa 400.000 le persone che lavorano in città nei settori della cultura, della ricerca e dello sviluppo.

Le università milanesi sono il cuore di questo ecosistema: oltre 210.000 studenti, circa 10.000 tra docenti e ricercatori. Milano è, di fatto, la più grande città universitaria del Paese.

Questa ricchezza di competenze e creatività non può restare confinata nelle aule o nei laboratori.

Deve contribuire in modo attivo al dibattito pubblico, intercettare le urgenze del presente e sostenere la costruzione di un pensiero libero, critico, non condizionato dal pregiudizio.

Per questo, come grande università pubblica, sentiamo il dovere di rafforzare il nostro ruolo civico.

Viviamo una fase storica che ci pone di fronte a sfi-

de profonde: da un lato, la necessità di essere motori di innovazione e progresso; dall'altro, la responsabilità di salvaguardare i valori alla base del sistema democratico.

Valori che, purtroppo, non possiamo più dare per scontati.

La velocità con cui la tecnologia sta trasformando le nostre vite richiede un lavoro di interpretazione culturale e sociale che mantenga al centro la persona, l'umano.

È una sfida delicatissima, nella quale le università — soprattutto quelle interdisciplinari — hanno un ruolo fondamentale.

In un contesto geopolitico difficile e in una fase segnata da conflittualità spesso sterile, la difesa di libertà accademica, cultura della pace e spazio aperto al confronto, resta per noi la strada maestra.

Una libertà accademica che non è fine a sé stessa, ma che serve a garantire uno spazio in cui tutte le voci — anche le più scomode — possano essere ascoltate.

C'è poi una questione

centrale: i giovani.

Viviamo una crisi delle forme tradizionali di partecipazione politica e, al tempo stesso, una crescente socializzazione virtuale.

I "like" aumentano, ma questo non equivale a una vera partecipazione.

Il nostro compito è alimentare la fiducia dei giovani nel futuro.

E questo significa farli sentire ascoltati, riconoscere il loro diritto di contare, permettere loro di esercitare una cittadinanza attiva e consapevole.

Come università abbiamo un privilegio: il contatto quotidiano con migliaia di giovani.

Ma questo non basta. Dobbiamo creare le condizioni perché possano esprimere idee, energie, responsabilità.

C'è anche un altro punto fondamentale: la memoria.

Le nuove generazioni — come in parte anche la mia — non hanno conosciuto la guerra.

Ma non devono perdere la memoria del sacrificio di chi ha garantito al nostro Paese democrazia, libertà,

benessere. E in questo, il ruolo di luoghi come la Casa della Cultura è essenziale.

Su queste basi si inseguono molte iniziative recenti della Statale:

- il nostro impegno per la pace,
- la collaborazione con il Comune di Milano per gli ottant'anni della Liberazione,
- i progetti legati al 2 giugno,
- il lavoro sulla memoria del primo voto alle donne.

Guardando al futuro, è chiaro che dobbiamo trovare modi nuovi — e più efficaci — per valorizzare la straordinaria ricchezza culturale di questa città.

Le sfide del presente richiedono un pensiero nuovo, che può nascere solo dalla sinergia tra competenze diverse:

- istituzioni,
- università,
- imprese,
- società civile.

L'unica strada è fare rete. Significa riconoscere le affinità, superare le divisioni,



affrontare insieme opportunità e rischi. In questa sfida abbiamo un vantaggio: siamo a Milano. Una città che, nel suo DNA, ha sempre avuto la capacità di mobilitare energie, valorizzare le differenze, guidare — e non subire — il cambiamento.

Sarebbe bello, nei prossimi ottant'anni, poter continuare a dire che Milano è una città che guida il cambiamento.

E che lo fa attraverso uno spirito collettivo, collaborativo, aperto.

Ecco, questo è il messaggio che dobbiamo continuare a trasmettere ogni giorno, soprattutto ai giovani.

Grazie.

Francesco Billari

Intanto, tanti auguri alla Casa della Cultura. Sono molto onorato di essere qui. Cercherò di parlare di alcune opportunità e alcune difficoltà del momento attuale partendo da un concetto chiave: la diversità.

Un concetto che si applica molto bene alla città



di Milano e alle sfide già richiamate da chi mi ha preceduto.

Il primo tema riguarda la diversità generazionale. Abbiamo parlato di giovani, delle difficoltà di comunicare tra generazioni. Il sindaco lo ha sottolineato con forza, e non è un caso. Siamo probabilmente nel primo periodo storico in cui esiste una vera e forte diversità generazionale strutturale.

Milano è all'avanguardia anche in questo cambiamento. Questo significa che dobbiamo essere in grado di costruire un dialogo tra generazioni partendo dalle università, ma coinvolgendo l'intero contesto sociale. Parliamo di *lifelong learning*: si impara per tutta la vita — come accade anche qui, in questo luogo.

La seconda dimensione è la diversità sociale. L'espansione del sistema universitario — che io ho iniziato a studiare proprio su un testo di Alberto Martinelli — ha prodotto una trasformazione profonda.

Oggi abbiamo una maggiore diversità di origine

sociale tra coloro che occupano ruoli culturali, accademici e professionali.

Faccio sempre un esempio personale. L'attuale rettore della Bocconi è figlio di due genitori con la quinta elementare, arrivati a Milano negli anni '50 e '60.

Questo è possibile grazie al sistema universitario milanese.

Siamo quindi nell'epoca storica con la massima diversità sociale nei ruoli di cui stiamo parlando.

Questo è un valore, perché significa maggiore valorizzazione dei talenti ma anche un rischio, se non siamo capaci di coglierne le opportunità.

La terza dimensione è la diversità di genere.

Milano è all'avanguardia, e la Casa della Cultura ancora di più.

Abbiamo fatto molti passi avanti — probabilmente siamo nel momento migliore della storia — ma resta ancora molta strada da fare.

E soprattutto dobbiamo vigilare contro possibili arretramenti.



La quarta dimensione è la diversità di origine geografica ed etnica.

Un tempo, per Milano, la diversità era rappresentata da chi arrivava dal Sud: Calabria, Sicilia... Anche i miei genitori. Arrivavano, spesso, al quartiere Corvetto, perché lì finiva l'Autostrada del Sole. Oggi la situazione è completamente diversa.

In quartieri come Corvetto, più della metà dei nati ha genitori stranieri.

Questo significa che, quando parliamo di giovani a Milano, parliamo spesso di persone che non hanno gli stessi diritti, soprattutto se minorenni. Il sindaco lo ricorda spesso: oltre il 20% della popolazione milanese è straniera e molti non sono cittadini comunitari, quindi non hanno pieni diritti politici.

Anche questa è una forma di diversità che può avere due esiti: se valorizzata, rappresenta una grande opportunità, se ignorata o segregata, diventa un rischio per il futuro della città.

Perché è così importante il tema della diversità?

Perché tra i rischi del presente c'è anche questo: l'idea che la diversità sia stata un errore.

Che sia stato un errore aprire alla diversità sociale.

Che sia stato un errore costruire un'università di massa.

Che sia stato un errore promuovere inclusione.

Queste idee circolano. E non marginalmente.

Io credo sia importante dirlo con chiarezza: l'alternativa all'università di massa è un'università per pochi.

Un'università elitaria.

E questo non è un progresso.

Lo stesso vale per la diversità di genere.

Pensavamo che certi temi fossero ormai acquisiti, ma vediamo segnali di regressione.

E vale ancora di più per la diversità etnica.

Negli Stati Uniti, ad esempio, si arriva a dire — come ha fatto Trump — che incidenti complessi possano essere attribuiti alla "diversità".

Non è chiaro nemmeno a

quale diversità si riferisca, etnica o legata alle politiche di inclusione.

Ma il messaggio è chiaro.

Ed è qui il bivio per una città come Milano: valorizzare la diversità, far emergere tutti i talenti oppure tornare indietro, verso un modello più chiuso ed esclusivo.

Un modello che, peraltro, non è mai stato davvero desiderabile.

Io credo che la direzione sia chiara. E passa dalla cultura, dall'università, da luoghi come questo.

Grazie.

Gianni Cuperlo

Grazie, grazie davvero.

Quello di oggi è un bellissimo anniversario, rotondo.

Lo si potrebbe definire anche un compleanno.

E mi è piaciuto che Ferruccio lo abbia immaginato quasi come un convegno — direi quasi un congresso.

Poi, siccome da qualche anno, come altri, milito in un partito dove a volte anche i congressi si sono trasformati in gigantesche

feste di compleanno... vivo questa occasione un po' come una legge del contrappasso.

È stato ricordato molto bene: il 1946 è stato un anno unico nella nostra storia. Alle spalle c'erano il ventennio fascista, una guerra devastante, un regime che aveva trascinato il Paese nella tragedia.

E nel giro di pochi mesi: la scelta della Repubblica, il voto alle donne, l'Assemblea Costituente.

Dentro quella parentesi — davvero straordinaria — nasce la Casa della Cultura.

E l'anno dopo nascerà il Piccolo Teatro, con quella bellissima motivazione del sindaco Greppi: nutrire non solo i corpi, ma le menti e lo spirito.

Beppe, non sapevo che Toscanini si fosse opposto al fatto che il sindaco parlasse alla riapertura della Scala.

Certo, non era stato altrettanto convinto della separazione tra cultura e politica nel 1920, quando portò l'orchestra a Fiume a sostegno dei legionari di D'Annunzio.

Ma, si sa, le persone evolvono.

C'è una statistica che mi ha sempre colpito, riferita al 1945-46.

Sono gli unici due anni della nostra storia in cui i titoli di saggistica — storia, economia, diritto, religioni, marxismo, liberalismo, socialismo — superano quelli della narrativa.

È come se si esprimesse una domanda impetuosa di conoscenza, di recupero del vuoto prodotto dal fascismo: vuoto di pensiero, vuoto di confronto critico, vuoto di spazio pubblico.

Non è un caso che molti intellettuali di quella stagione — alcuni li avete già ricordati — scelgano la strada dell'impegno civile. Convinti che, nella ricostruzione morale e materiale del Paese, la cultura dovesse avere un ruolo centrale.

Sono gli anni di un giornalismo militante, nel senso più alto del termine. Dopo la Liberazione Vittorini è caporedattore dell'Unità a Milano, Alfonso Gatto dirige *Milano Sera*, Calvino lavora alla terza pagina



dell'Unità di Torino, Montale, dal '48, alterna critica letteraria e cronaca sul Corriere. Ancora Calvino, insieme a Caproni, conduce inchieste sulle borgate romane per *Il Politecnico*. Pratolini segue il Giro d'Italia per *Paese Sera*.

C'era un tentativo molto chiaro: rompere la separazione tra le due culture, quella d'élite e quella popolare, quella "alta" e quella "bassa".

E ampliare la lettura in un Paese che aveva ancora livelli di analfabetismo ottocenteschi.

Alla base c'era un progetto: Una cultura unitaria e democratica. A questo progetto partecipa pienamente anche il neorealismo: *Uomini e no* di Vittorini (1945), *Il sentiero dei nidi di ragno* di Calvino (1947), *Roma città aperta* al cinema.

Purtroppo, però, quel tentativo riuscì solo in parte. E qualcuno ha visto proprio nella vicenda del *Politecnico* il segno di quel fallimento: le due culture tornano presto a separarsi, ognuna nel proprio spazio, con i propri equili-

bri di forza.

Sono anni in cui il settimanale *Oggi* — conservatore, attento alle corti europee — vende tra le 500.000 e le 750.000 copie. Mentre *Il Mondo* di Pannunzio — eccellenza della cultura laica liberal-democratica — fatica ad arrivare a 30.000.

Eppure, in quegli anni, la relazione tra politica e cultura resta fortissima.

Le terze pagine dell'Unità — dirette da Ingrao e Alicata — ospitano firme come Banfi, Rodari, Gutuso, Pavese, Ortese, Saba, Quasimodo.

È impressionante anche solo scorrere quell'elenco.

Milano, per molte delle ragioni già ricordate, è uno dei centri decisivi di questa produzione culturale: Feltrinelli nasce a metà anni '50, Adelphi nel '62, il *Giorno* di Mattei nel '56.

E poi, nel '72, la direzione di Piero Ottone al Corriere, con gli articoli corsari di Pasolini sui guasti dello sviluppo.

In tutto questo, la Casa della Cultura ha mantenuto coerenza, orgoglio,

e — immagino — anche fatica. Ha continuato a muoversi su un terreno accidentato, soprattutto negli anni più recenti, quando il rapporto tra politica e cultura si è fatto più fragile, più epistodico, e, diciamo, più superficiale.

E sulle ragioni di questo distacco — di questa separazione — ci si è interrogati poco. O almeno: ci si è interrogati poco fuori da qui.

Soprattutto nei luoghi dove quel divorzio è maturato: nei partiti della sinistra nati dopo la fine delle grandi appartenenze storiche. Quindi, parliamo dei primi anni Novanta.

Parliamo della crisi irreversibile del vecchio sistema politico e della scelta — condivisa dalla sinistra di governo — di assumere il primato della governabilità sul principio della rappresentanza.

Sono gli anni della ricetta maggioritaria, del confronto sulle leggi elettorali, dell'idea che la sera delle elezioni si debba sapere chi governerà per i cinque anni successivi. Un'affer-

mazione legittima. Ma non del tutto compatibile con le regole e le dinamiche di una Repubblica parlamentare come la nostra.

Tra le conseguenze, ce n'è una decisiva: il governo — l'accesso al governo, il suo mantenimento — smette di essere un mezzo e diventa il fine ultimo delle nuove identità politiche.

Simbolica, quasi segnaletica, è la scelta di identificare la leadership del principale partito della sinistra con l'automatismo della guida del governo in caso di vittoria.

Ora, questi processi hanno prodotto solo effetti negativi? Io non lo credo. Non c'è tempo per argomentare, ma la vittoria dell'Ulivo, l'azione del primo governo Prodi, l'ingresso nell'euro, la messa in sicurezza dei conti pubblici sono risultati che è giusto rivendicare.

E tuttavia, accanto a questi risultati, c'è stata una sottovalutazione grave. La sottovalutazione della disaffezione dalle urne. Oggi abbiamo un astensionismo originario, pato-

logico, e profondamente preoccupante.

Perché una democrazia con partiti fragili soffre, ma una democrazia senza elettori, prima o poi, lascia il campo a qualcos'altro. E di solito è qualcosa di peggiore.

Ed è proprio su questo terreno — e qui chiudo questa parte — che si apre il tema dell'attualità.

Lo stato di salute delle democrazie, dentro quella cornice che continuiamo a chiamare "Occidente".

Dobbiamo provare a capire in quale capitolo della storia siamo precipitati.

E, per farlo, credo che la tradizione e il metodo di un'istituzione come questa tornino a essere una bussola. Parlo di metodo, la capacità di costruire strumenti adeguati per analizzare e comprendere gli avversari.

E insieme la capacità di non rinchiudersi dentro categorie del passato.

Serve uno sguardo capace di cogliere le innovazioni nel pensiero e nella scienza, i cambiamenti dell'economia, la natura del nuovo capitalismo



tecnologico, le aspettative di vita delle nuove generazioni.

E forse, qui sta uno dei limiti principali degli anni alle spalle — parlo della mia parte politica: non aver capito quali processi culturali stavano maturando sull'altro fronte.

Il risultato? Trovarsi spiazzati davanti a una destra che non è più quella degli anni Novanta.

È cambiato il linguaggio (che conta moltissimo), l'impianto concettuale, la visione dello Stato, della persona, della politica.

Allora prendo anch'io un esempio già citato — e vi assicuro, è una coincidenza — ma su questo fenomeno bisogna riflettere seriamente. L'arrivo a Roma, in questi giorni, di uno dei principali teorici del trumpismo: Peter Thiel.

Tre conferenze a porte chiuse.

Titolo: *la lotta all'anticristo*.

Già questo dà l'impressione di entrare in una dimensione distopica.

Ma Thiel non è un personaggio marginale. Laureato a Stanford, multimiliar-

dario, fondatore di PayPal, oggi a capo di Palantir, una società leader nella gestione di dati sensibili, anche in ambito militare.

Si dice — e qualcuno lo sostiene apertamente — che errori tragici, anche in contesti di guerra, possano essere legati a sistemi di questo tipo.

Ma il punto più rilevante è teorico. Thiel sostiene il superamento dei monopoli statali (moneta, sicurezza, giustizia), un antiparlamentarismo radicale, la concentrazione del potere nelle mani di pochi individui "di talento".

E arriva a teorizzare qualcosa di impressionante: l'incompatibilità tra democrazia e libertà.

Ora, è tutto completamente nuovo? Non del tutto.

Dentro questo impianto ci sono elementi che richiamano il pensiero reazionario degli anni Trenta, Leo Strauss, Carl Schmitt e lo "stato d'eccezione".

Questa destra, però, introduce qualcosa di nuovo. E attenti obbliga a fare due cose.

La prima capire la natura dell'attacco che viene por-

tato oggi alla democrazia liberale. Dalla milizia privata di Trump al discorso — davvero inquietante — del vicepresidente americano Vance a Monaco alla Conferenza sulla Sicurezza.

Di fronte all'establishment europeo — e qui mi riferisco a quanto accaduto a Monaco — arriva un attacco diretto, quasi brutale.

Il vicepresidente degli Stati Uniti si rivolge alle élite europee dicendo, in sostanza, *avete fallito*. Perché non siete più in grado di colmare il divario con la Cina sul piano della produzione e della ricerca scientifica, né con gli Stati Uniti sul piano dell'egemonia globale.

Ma soprattutto — ed è questo il punto più rilevante — avete fallito perché siete rimasti prigionieri delle vostre regole, delle vostre procedure, dei vostri trattati.

E in quel discorso, che definirei maleducato è poco, l'attacco non riguarda i dazi o il commercio. L'attacco è alle radici stesse dell'Illuminismo: a Montesquieu, alla separazione

dei poteri, alla legittimità delle istituzioni democratiche.

E qui si colloca la seconda novità. Il punto d'origine dell'aggressione alla democrazia. Perché oggi l'attacco non viene più da un nemico esterno, come accadde nel passato: il fascismo, il terrorismo, i servizi deviati.

Oggi l'attacco viene da una destra che conquista il potere attraverso le elezioni, ma una volta al governo ne altera e ne stravolge le regole.

È un processo che porta a forme di neoautoritarismo: negli Stati Uniti, verso una plutocrazia, in Ungheria, verso una democrazia illiberale, in Europa, nelle ambizioni di forze nazionaliste e anti-europee.

Con buona pace di Ventotene, di Camaldoli, della tradizione europea, e persino di modelli come la Quinta Repubblica francese o la dottrina Merkel.

E il quadro può allargarsi ancora. Fino al ritorno di un antisecolarismo primitivo, come abbiamo visto

nei movimenti no-vax.

Di fronte a questo scenario — e arrivo al punto — l'alternativa non può limitarsi a un programma di governo.

Certo, serve un programma solido: politica estera, economia, strategie industriali, welfare, fisco, previdenza, formazione continua (richiamata anche dal rettore).

Ma tutto questo non basta più. Serve una nuova battaglia culturale e ideale.

Serve un pensiero all'altezza di questo tempo grave, complesso, carico di rischi ma anche di opportunità. Perché altrimenti rischiamo di inseguire un avversario che gioca su un terreno completamente diverso.

Un avversario che non ha bisogno di coerenza, non ha bisogno di valori, non ha bisogno di progetto.

La sua leva è la paura.

E dalla paura nasce l'odio.

E allora la sintesi è questa: non siamo semplicemente entrati in una nuova era. Siamo dentro

un nuovo mondo.

E questo implica una responsabilità per tutti: per le istituzioni, per la ricerca, per il dibattito culturale.

Possibilmente — e qui raccolgo anche lo stimolo del sindaco — uscendo da certe "case matte" mediatiche che spesso sono caricature del confronto pubblico.

Affrontare questa sfida a Milano è decisivo.

Perché Milano è intreccio di saperi, luogo di innovazione, spazio dove cultura umanistica e scientifica si incontrano.

E questa istituzione — la Casa della Cultura — non è solo una memoria gloriosa.

È uno strumento per capire il presente.

È nata dopo le guerre del Novecento.

Oggi siamo di nuovo all'inizio di un tempo di guerre.

Per questo credo che servano legami più forti tra realtà come questa e chi prova a costruire pensiero politico.

Perché, in fondo abbiamo



bisogno gli uni degli altri.

E forse dobbiamo anche recuperare una certa dose — moderata, ma necessaria — di utopia.

Non pensare il mondo solo per com'è, ma per come potrebbe diventare. Machiavelli si chiedeva: *che cos'è il possibile senza mirare all'impossibile?*

E oggi non c'è una sola ragione per lasciare l'impossibile ai nemici dell'illuminismo, dei diritti umani, delle libertà individuali, della democrazia.

Grazie.

Carmen Leccardi

Buonasera a tutte e a tutti.

Mi fa molto piacere vedere che questo momento — costruito con grande attenzione — sia stato pensato non come una celebrazione rituale, ma come uno spazio di pensiero, un'occasione di confronto e di prospettiva per questa istituzione ottantenne.

Una istituzione che, tuttavia, non è "veneranda" nel senso di qualcosa di statico, ma lo è nel senso

più vivo del termine: come si diceva un tempo, ogni vecchio che muore è una biblioteca che brucia.

Oggi però sappiamo — come ci ricordava Francesco Billari — che viviamo in una società di pluralità generazionali. E quindi: avere molti anni non è più di per sé una virtù.

E tuttavia, la Casa della Cultura possiede una virtù fondamentale: la capacità di continuare a progettare. Ed è questo, a mio giudizio, il suo vero privilegio in un contesto storico e culturale così difficile.

Vorrei allora soffermarmi su un punto: la differenza tra il clima politico e culturale della nascita della Casa della Cultura e quello in cui oggi celebriamo questo anniversario.

Qual era, allora, quella temperie? Era una temperie aperta al possibile, segnata dalla fine del nazifascismo, attraversata dalla volontà di costruire un nuovo patrimonio di idee, valori, azioni.

Un patrimonio orientato a dare speranza alle giovani generazioni, costruire

un mondo fondato sulla pace.

La Casa della Cultura nasce dentro questo orizzonte come luogo di pensiero critico e come spazio in cui l'elaborazione culturale si traduce in azione politica.

È stato detto molto bene negli interventi precedenti.

Se guardiamo ai saperi di quell'epoca, le divisioni erano forti: tra scienze umane e sociali, tra discipline scientifiche.

E tuttavia esisteva qualcosa che teneva insieme tutto: un orizzonte comune.

Un orizzonte fatto di diritto internazionale, convivenza tra le nazioni, costruzione di una pace duratura.

Questo orizzonte permetteva ai saperi di dialogare e rendeva possibile la nascita stessa della Casa della Cultura come luogo dei saperi critici.

E oggi?

Oggi ci troviamo in una situazione molto diversa.

I saperi sono attraversati da: specialismi sempre più profondi, frammenta-



zioni crescenti, difficoltà di comprensione reciproca. Ciò che manca è proprio un orizzonte comune.

Temi fondamentali come autodeterminazione, diritti umani, convivenza pacifica sono oggi — lo sappiamo — spesso calpestati.

E lo sono anche da parte di attori che storicamente si erano presentati come garanti di quei valori.

Allora, perché la Casa della Cultura è così importante oggi?

Perché c'è un rischio decisivo: che il punto di unificazione dei saperi diventi l'intelligenza artificiale.

Un'intelligenza artificiale che connette i saperi ma li inserisce in un orizzonte privo di etica.

Quando si sostiene — come fa Peter Thiel — che l'"anticristo" è ciò che si oppone al progresso della tecnica, si compie una operazione molto precisa: si delegittima ogni critica e si trasforma la tecnica in valore assoluto.

Ma oggi il progresso della tecnica significa anche: sviluppo dell'intelligenza

artificiale e soprattutto il suo uso principale: l'uso bellico.

E allora: ciò che viene bollato come "anticristo" sono, in realtà, i processi democratici che pongono limiti, che introducono responsabilità, che chiedono etica.

Questo è il punto.

Siamo partiti dai saperi critici come fondamento della Casa della Cultura.

E oggi, ottant'anni dopo, questi saperi sono ancora più necessari.

Ma per restare davvero critici devono confrontarsi con la questione dell'intelligenza artificiale e con il rapporto tra tecnica ed etica.

È qui che può ricostruirsi un nuovo orizzonte comune. Un orizzonte che: protegga la convivenza, difenda i diritti, valorizzi le differenze.

E che riporti dentro i saperi: i principi e i valori della democrazia.

In questo senso, la lezione di Banfi torna attuale.

E il compito che abbiamo davanti è chiaro: mantenere vivi i saperi critici e

costruire un nuovo orizzonte condiviso.

Con il contributo di tutti, e in particolare delle giovani generazioni.

Se riusciremo in questo, allora la Casa della Cultura potrà continuare non solo per altri ottant'anni ma per cento anni e oltre.



