

Spunti per una didattica interdisciplinare

**MORALITÀ E DIALOGO INTERIORE. UNA PROPOSTA DIDATTICA
FILOSOFICO-LETTERARIA TRA HANNAH ARENDT ED EDUARDO**
di Maria Lento, Giuseppe Mangione

Abstract:

Il male assoluto, come quello che il nazismo incarnò con gli orrori che produsse, può realizzarsi attraverso l'opera di personaggi "banali" o di "maggioranze silenziose" inette, che si contraddistinguono per la loro disabitudine all'esercizio del pensiero. La filosofa Hannah Arendt costruisce il suo modello di "banalità del male" analizzando la personalità di Adolf Eichmann, il "contabile dello sterminio" e sviluppa la sua riflessione sull'etica a partire da Socrate, che rappresenta, all'opposto, il modello di un'esistenza intesa come "ricerca" interiore, in costante rapporto dialogico con "se stessi". Il teatro eduardiano, profondamente connotato da una dimensione etica e dalla irrinunciabilità a valori che costituiscono l' "umano", presenta insospettabili analogie con la dialettica socratica, con la sua insistenza alla messa in discussione critica dell'esistente, al rifiuto del conformismo dell'assuefazione, per superare le "notti" del pensiero che producono il collasso morale collettivo.

*Io non so ben ridir com' i' v'intra
tant'era pien di sonno a quel punto che la
verace via abbandonai.
DANTE, Inferno (I, 10-12)*

*E pechè me garde? Aggio
fatto chello che hanno fatto ll'ate.
EDUARDO, Napoli milionaria!*

1. Introduzione

La proposta didattica che presentiamo in questo articolo si riferisce ad una serie di lezioni svolte in alcune quinte dell'ITI Ferraris, facenti parte di un progetto di introduzione di tematiche filosofiche (e artistiche) da tempo avviato nella nostra scuola. Nello specifico, abbiamo approcciato quella particolare branca della

filosofia costituita dall'etica, cercando di avvicinare gli studenti ai caratteri fondamentali del pensiero di alcuni *autori-chiave* (Socrate, Aristotele, Kant, Arendt) che hanno segnato la storia della riflessione filosofica sulla morale.

Affrontare in maniera diretta e sistematica argomentazioni etico-filosofiche, è stata un'occasione importante di sviluppo del confronto e del dibattito in aula che, a partire dai concetti generali e "universali" relativi al pensiero dei filosofi presentati nelle lezioni, si è poi esteso a ragionamenti *sul giusto e l'ingiusto* su questioni specifiche proposte dagli studenti. Negli Istituti tecnici, infatti, il tema dell'etica viene affrontato indirettamente, nel biennio in seguito agli studi di diritto e nel triennio come riflessione sulle opere dei grandi autori della letteratura. L'introduzione dell'educazione civica, in una dimensione interdisciplinare, ha rappresentato certamente un passo avanti, ma si tratta, pur sempre, di studi che privilegiano la "legalità" piuttosto che la "moralità" e la sua strutturazione logica. Eppure la domanda su *ciò che è giusto e ciò che è sbagliato*, insieme a quella sulle cause che possono condurre all'una o all'altra via, sono tra le prime che l'uomo, come essere razionale, si è posto, e che hanno segnato, e segnano ancora, la sua storia e quella dell'evoluzione del suo pensiero.

Lo studio della filosofia nei licei, nel suo sviluppo storico, consente invece di cogliere bene l'evoluzione del concetto di *giusto*, i legami col contesto storico di riferimento e gli elementi di "universalità" in esso presenti (di quest'ultimo aspetto, l'identificazione platonica tra *giusto, bello e vero*, ne è la più plastica testimonianza).

L'intervento è stato programmato come ciclo di lezioni, svolte in un triennio, collegato ad alcuni aspetti dei programmi curricolari di letteratura e storia. Nella terza classe abbiamo indagato la nascita della riflessione sull'etica, attraverso i tratti fondamentali del pensiero di Socrate ed Aristotele, a partire dagli innumerevoli spunti offerti dallo studio di alcuni canti della *Commedia* dantesca.

Nelle quarta abbiamo introdotto, in maniera semplificata, i fondamenti dell'etica kantiana, in relazione all'analisi dei caratteri fondamentali dell'illuminismo. Infine, nella quinta, abbiamo visto come Hannah Arendt, tra le più autorevoli filosofe del Novecento, abbia utilizzato alcuni temi centrali dell'etica socratica e kantiana nella sua riflessione sulla "banalità del male", aggiungendovi, da parte nostra, un inedito collegamento con l'opera teatrale di Eduardo De Filippo. Il presente articolo si riferisce esclusivamente a quest'ultima parte del progetto e i suoi contenuti danno per scontata la realizzazione, nella classe in questione, delle due tappe precedenti.

2. Arendt: la banalità del male

Abbiamo indagato alcuni aspetti centrali dell'etica socratica, seguendo il percorso tracciato dagli studi di etica di Hannah Arendt, che considera Socrate, insieme a Kant, un vero e proprio "baluardo" contro i pericoli di collasso morale collettivo. È noto che le indagini sull'etica della Arendt si svilupparono in seguito alle sue riflessioni sul caso Eichmann, che dettero vita alla sua teorizzazione intorno alla banalità del male.

La domanda iniziale e fondamentale che la Arendt si pone, nel caso specifico della shoah, è **come sia stata possibile** la perdita totale della dimensione umana e la pratica del male assoluto senza alcun rimorso. Una domanda che, seppure a un diverso livello di degradazione dell'*umano*, vedremo riproporsi con forza in una delle più famose commedie di Eduardo, e che presuppone il venir meno di qualcosa di incontrovertibilmente vero, autoevidente, fondamento di qualsiasi etica: la *capacità di stabilire la differenza tra bene e male*, l'esistenza di valori morali assoluti che, in condizioni normali, la nostra capacità di giudizio non esita a riconoscere come tali.

Se, sulla scia di Aristotele, la cifra dell'umano può essere individuata nel binomio socialità-razionalità, com'è possibile che avvenga questo corto circuito tra *logos* e comportamenti umani? La risposta Arendt la trova, come vedremo, nei meccanismi dell'etica socratica, secondo i quali la costruzione d'una dimensione morale è intimamente legata al pensare, all'interrogarsi. È in questo ordine di idee che la stessa analizza la figura di Eichmann, il cosiddetto contabile dello sterminio. Infatti nel 1961 Hannah Arendt, filosofa ebrea sfuggita al nazismo e ormai cittadina americana, si reca a Gerusalemme come inviata del periodico statunitense "New Yorker" per assistere al processo del criminale nazista Adolf Eichmann (catturato in Argentina l'11 maggio del 1960 dai servizi segreti israeliani) che avrà il suo epilogo con la condanna e l'impiccagione dello stesso Eichmann, la notte del 31 maggio del 1962. Eichmann fu soprannominato "contabile dello sterminio", in quanto il suo compito consistette nell'organizzare la deportazione degli ebrei dai campi di concentramento ai campi di sterminio, in esecuzione della cosiddetta "soluzione finale" del problema ebraico, i cui termini furono messi a punto in un incontro segreto tenutosi nella località di Wannsee (alla periferia di Berlino) nel gennaio del 1942, in esecuzione di una decisione

che Hitler prese nell'estate del 1941, quando la conquista tedesca dei paesi europei, con il loro elevato numero di presenze ebraiche, inasprì la follia maniacale nazista, rendendo impraticabile una politica di mera espulsione e aprendo la strada all'obbroscura logica dell'eliminazione fisica programmata, di cui Eichmann fu uno dei più zelanti ed efficaci organizzatori. Dai resoconti giornalistici della Arendt nacque il famoso libro intitolato *La banalità del male* che, a partire dall'analisi della personalità di Eichmann, poneva alcune questioni di carattere etico-filosofico generale. Eichmann si presentava, agli occhi della filosofa, come un personaggio banale, non un mostro sanguinario o un fanatico ossessivo del credo hitleriano: un uomo mediocre, agli inizi poco interessato alla politica, che aderisce casualmente all'ideologia nazista e che gradualmente trova in essa la possibilità di scaricare le proprie frustrazioni. Le caratteristiche principali della personalità di Eichmann, che per la Arendt rappresentarono la chiave di volta della sua ipotesi interpretativa, erano quelle di non esercitare mai il pensiero critico, di obbedire agli ordini senza mai metterli in discussione e di non porsi mai problemi di ordine morale. La cifra dei suoi comportamenti e delle sue scelte era segnata dal "perché no?" e da una mentalità gregaria; emblematiche, a tal proposito, le parole stesse di Eichmann relative allo smarrimento che ebbe l'8 maggio del 1945, data ufficiale della sconfitta tedesca: "Sentivo che la vita mi sarebbe stata difficile, senza un capo; non avrei ricevuto più direttive da nessuno, non mi sarebbero stati più trasmessi ordini e comandi, non avrei più potuto consultare regolamenti - in breve mi aspettavo una vita che non avevo mai provato" (Arendt, 2001, p. 40). La giustificazione a cui egli ricorreva sistematicamente nel corso del processo era di essere stato soltanto un mero esecutore di ordini, fedele alla legge del suo stato, la Germania nazista.

Come scrisse efficacemente la Arendt, quando Eichmann a Wansee si rese conto che tutti i più importanti esponenti del regime concordavano con Hitler ed aderivano pienamente, quasi con entusiasmo, all'attuazione di quella vergognosa pianificazione omicida, "si sentì una specie di Ponzio Pilato libero da ogni colpa [...] Chi era lui per ergersi a giudice? Chi era lui per avere idee proprie? Orbene: egli non fu né il primo né l'ultimo ad essere rovinato dalla modestia" (Arendt, 2001, p.122).

Come rilevò la stessa Arendt, *La banalità del male* suscitò una "furiosa controversia" che sollevò "problemi morali d'ogni tipo". Ella chiarì che il suo intento era stato quello di "offrire un resoconto del processo" ed evidenziare come lo stesso processo sollecitasse una riconsiderazione delle ipotesi teoriche intorno alla natura del male. È esattamente quest'ordine di "problemi morali" che ci interessa analizzare, anche se va comunque fatto un breve cenno alle critiche che le piovvero addosso, in particolare dal mondo ebraico. La Arendt fu sottoposta ad accuse assurde, come quelle di aver quasi "ammorbido" la malefica figura di Eichmann, di aver indugiato eccessivamente sulle complicità di alcuni "capi" ebrei nelle procedure di deportazione e di non aver espresso particolare "amore per il popolo ebraico" nella sua narrazione. Da queste accuse, alcune infamanti, Hannah Arendt si difese con argomenti inoppugnabili in diverse occasioni e particolarmente significativa fu la risposta che dette all'amico filosofo ebreo Gershom Scholem che, incapace di comprendere l'universalità del suo discorso, la accusò di non "amare" il popolo ebraico e di non "credere" in esso:

Hai perfettamente ragione, non sono animata da alcun amore di questo genere [...] nella mia vita non ho mai amato nessun popolo o collettività, né il popolo tedesco, né quello francese, né quello americano, né la classe operaia, né nulla del genere e la sola specie d'amore che conosco è l'amore per le persone. In secondo luogo, questo amore per gli ebrei mi sembrerebbe, essendo io stessa ebrea, qualcosa di piuttosto sospetto. Non posso amare me stessa [...] Che cosa potrebbe venirne di buono? (Arendt, 2003, pp. 222-223).

In uno scritto del 1964 (*La responsabilità personale contro la dittatura*, ripubblicato nel 2003 nella raccolta di testi di etica e politica dal titolo *Responsabilità e giudizio*) la Arendt però tronca decisamente la polemica speciosa relativa alla più o meno “ebraicità” della sua impostazione e dà vita ad un’originale riflessione di carattere filosofico generale sull’etica. Innanzitutto introduce il tema con un inedito elogio dei concetti di *responsabilità* e *giudizio* (il titolo, appunto, della raccolta) che ad ascoltarlo oggi, un’epoca che sembra segnata dalla forte tendenza alla deresponsabilizzazione in ogni campo ed alla “paura di giudicare”, produce un effetto dirompente. Arendt riprende quella che secondo lei era stata l’obiezione più assurda avanzata in relazione al processo Eichmann, e cioè che “nessuno, che non fosse stato presenteli, ai fatti, potesse giudicare”, che poi era esattamente l’argomento difensivo di Eichmann. Un vero e proprio “non-senso” che, per Arendt, non era il portato dell’evangelico motto “non giudicare”, ma testimoniava l’esistenza di una “paura diffusa di giudicare”, che celava il dubbio che nessuno sia libero, e perciò responsabile degli atti commessi. Parimenti iniquo era l’argomento, anch’esso avanzato da molti (in primis dalle gerarchie cattoliche per oscurare il silenzio di Pio XII) della “colpa”.

È chiaro che qui si ribadisce l’universalità e l’incontrovertibilità del giudizio morale fondato sull’assunzione del libero arbitrio, che solo può giustificare la punizione. Dice Arendt che né il recupero, né la deterrenza motivano la condanna dei criminali di guerra, ma esclusivamente il nostro “senso di giustizia” che non tollera che questi siano a piede libero. Quindi, sulle orme di Kant, afferma che “solo se crediamo che esista una facoltà umana capace di farci giudicare in maniera razionale, senza venir travolti dalle emozioni o dagli interessi personali”, possiamo rischiare di “addentrarci sul terreno scivoloso delle questioni morali senza paura di cadere” (Arendt, 2004, pp. 22-23).

Come si vede niente di più lontano dalla Arendt dell'assurda accusa di giustificare Eichmann: per essa il problema di fondo è quello della responsabilità che è *sempre personale*; a tal proposito sottolinea con approvazione il fatto che il Tribunale di Gerusalemme non accolse la tesi della difesa che presentava Eichmann come *ingranaggio* impossibilitato a uscire dal sistema. Anzi il perno della sua riflessione sta proprio nell'indagine sul "crollo morale" che avvenne tra questi presunti "ingranaggi" e provocò il collasso della società nel suo insieme. È questo che segna, a suo avviso, la specificità della degenerazione etica nella Germania nazista e tra i suoi fiancheggiatori. Il vero problema morale, dice infatti la Arendt, "non fu il comportamento dei nazisti", ma di chi si allineò senza piena convinzione: la morale crollò nel comportamento della gente ordinaria ed anche in chi, pur non avendo un ruolo attivo, "semplicemente tollerò". A favore di costoro e contro chi osa emettere giudizi, scrive con sconforto la filosofa, ci è toccato dover ascoltare argomenti del tipo: "in ciascuno di noi si nasconde un Eichmann" o "se Pio XII è colpevole allora è colpevole l'intera cristianità" (Arendt 2004, pp. 49-50). In realtà, tutto avvenne nel quadro di un ordine legale in cui il comando era uccidi! Non fu necessario che gli assassini nazisti credessero nell'ideologia, bastava che l'ordinasse il Führer: obbedire al nuovo ordine significò aderire all'inevitabile corso delle cose. Come se la morale dimostrasse la sua origine da mores, costumi, che possono mutare tranquillamente. È questo il nodo degli interrogativi posti dalla Arendt: come avvenne, in primis nei tedeschi, questo allineamento alla follia nazista che evidenziò l'incapacità di contrapporre giudizi? Ed ancora: quali erano le caratteristiche di coloro che si allinearono per primi e quali quelle di chi rifiutò di partecipare?

Verso la fine del suo articolo la filosofa prova a delineare una sintetica risposta: coloro che cedettero per primi, in maniera graduale ma crescente (iniziando prima col rompere relazioni, anche di amicizia, con gli ebrei tedeschi, fino ad accettarne la loro degradazione al “non-umano”) furono i membri della società *rispettabile*, che seguivano acriticamente la norma morale standard e che non fecero altro che “cambiare un sistema di valori con un altro”, mossi dall’esigenza di “tenersi aggrappati a qualche cosa”. Più restii alla sottomissione furono i “dubbiosi e gli scettici”, abituati a farsi un’idea propria sulle cose e, ancora di più, coloro che altrimenti “non avrebbero potuto continuare a convivere con un *assassino-se stesso*”, mossi da una predisposizione “a quel dialogo silente con se stessi che, sin dai tempi di Socrate e Platone, siamo soliti chiamare pensiero” (Arendt, 2004, pp. 37–38). Sono queste le considerazioni che Arendt svilupperà in altri due lavori (*Alcune questioni di filosofia morale* del 1965–66 e *Il pensiero e le considerazioni morali* del 1971) sempre ricompresi nella raccolta a cui stiamo facendo riferimento, dove verrà analizzata la specificità della morale socratica e che proveremo a sintetizzare nel prossimo paragrafo.

3. Socrate: dialogo interiore e moralità.

Abbiamo visto, nel paragrafo precedente, come la Arendt analizzi la figura di Eichmann in uno schema in cui il crollo morale diventa una conseguenza della mancanza di pensiero: da qui scaturisce la sua riflessione sui tratti fondamentali dell’etica socratica. Arendt parte da un’impostazione di derivazione kantiana, a sua volta debitrice della lezione socratica: la condotta morale dipende dal rapporto dell’uomo con se stesso. Per Kant, infatti, il dovere verso se stessi è un presupposto senza il quale non s’avverte l’esigenza del dovere verso gli altri. La questione è quella dell’io, della dignità della persona (non della bonarietà).

La norma di riferimento non è tanto l'amore del prossimo ma *il rispetto di se stessi*. La famosa massima *il cielo stellato sopra di me, la legge morale in me* (Kant, 1992, p. 501) sta a ribadire la centralità dell'io, che costituisce l'uomo come *essere razionale* e come *essere morale*. Ciò che ci salva dall'essere un semplice puntino nell'infinità dell'universo è questo *io indivisibile*, capace, col pensiero, di contrapporsi all'universo infinito, allo stesso modo in cui l'*io*, attraverso la legge morale, mi manifesta una vita indipendente dall'animalità. È evidente come qui Kant insista principalmente sulla *fierezza del nostro essere umani*, conseguenza del nostro essere razionali. Anche la distinzione kantiana tra *legalità* e *moralità* attiene al rapporto con se stessi: la *legalità* è l'obbedienza a un *comando esterno*, invece la *moralità* è obbedienza ad un *imperativo categorico interno*, per cui sono *io stesso* (la mia ragione) *il legislatore*. Il peccato e il crimine non sono altro, quindi, che rifiuti da parte mia ad agire come essere razionale. Questo intimo legame tra *ragione (logos)* e *morale* è anche il tratto distintivo del pensiero di Socrate, il primo filosofo che ha posto al centro della sua riflessione la relazione inscindibile tra etica e gnoseologia (teoria della conoscenza). Per Socrate la persona come *essere morale* si struttura attraverso il pensiero e *il pensiero si costituisce nel dialogo con l'altro e prosegue nel dialogo interiore*. Nel *Teeteto*, un'opera platonica centrata sul problema della conoscenza, Socrate definisce il pensiero come *dialogo dell'anima con se stessa*: afferma che nel pensiero "gli uomini sono due in uno". C'è *un'idea scenica dell'anima* come luogo di rappresentazione del dialogo interiore. Infatti quasi tutte le opere di Platone somigliano a testi teatrali che riproducono la struttura di domanda e risposta, che è la struttura stessa del pensiero: l'anima per conoscere se stessa deve guardare o in se stessa o in un'altra anima e *il giudizio* non è altro che l'esito di questo processo. La costruzione d'una dimensione morale è intimamente legata all'interrogarsi;

l'idea chiave di Socrate è che l'essere morale è *sempre in rapporto col proprio io*, non può fuggire da se stesso, anzi ha l'esigenza di essere d'accordo con se stesso. Per questo Socrate sostiene che è "meglio patire che fare il male, altrimenti sarei condannato a vivere con un malfattore". E i peggiori malfattori, chiosa la Arendt, sono quelli che non hanno mai pensato e rifiutano il ricordo. Infatti il miglior modo per fuggire da se stessi è *non pensarci*, dimenticare. Se mi rifiuto di ricordare mi trasformo in una creatura pronta a tutto, così come se dimenticassi immediatamente il dolore, sarei dotato di un coraggio sconsiderato. I peggiori malfattori, quindi, sono coloro che sono senza ricordi, senza *la dimensione della profondità*. Ed il peggior male non è il cosiddetto *male radicale*, ma il *male senza radici* e per questo senza limiti. Un male commesso da esseri umani che rifiutano di essere persone. Arendt ritorna al paragone col nazismo sottolineando come, nel *male senza radici*, non ci sia una personalità formata: "gli assassini nazisti avevano rinunciato a ogni qualità personale, anzi non esistevano come *persone*, anche se leggevano Holderlin o ascoltavano Bach, non esercitavano il pensiero in maniera attiva" ed infatti nessuno di loro, precisa la filosofa, "ha mai prodotto alcunché" (Arendt, 2004, pp. 77-83).

Questa maniera della Arendt di collegare moralità e dialogo interiore, rivaluta, tra l'altro, il tema della *solitudine* come occasione della riflessione (e vedremo quanto questo si riproponga nell'opera eduardiana che analizzeremo nell'ultimo paragrafo). La solitudine, chiarisce la Arendt, non va confusa con l'isolamento: la solitudine è *essere due in uno* ed è diversa dall'isolamento, che è chiusura a se stessi e al mondo; gli antichi, dice la Arendt "conoscevano la solitudine senza l'incubo dell'isolamento" e significativamente cita l'adagio di Catone: "mai sono più attivo da quando sono con me stesso" (Arendt, 2004, pp. 84-85). L'uomo isolato non coglie il riferimento all'io come canone della morale, presente invece nella solitudine, e Socrate era convinto che insegnando l'arte di *parlare con se stessi* avrebbe migliorato i suoi concittadini. Il potere politico (dell'Atene *democratica*) reagì accusandolo di corrompere i giovani, e indubbiamente egli sottoponeva al vaglio critico valori e norme. Pensare, infatti, è un'attività che *scuote gli idoli*, e chi avesse ascoltato Socrate senza essere in grado di esercitare il pensiero critico rischiava effettivamente di privarsi degli standard di riferimento morali e di corrompersi. I dialoghi socratici di Platone, infatti, sono tutti aporetici. L'argomentazione o gira in tondo oppure conduce ad un vicolo cieco. Socrate pone domande a cui non risponde e di solito propone di ricominciare daccapo. Eppure è convinto che la riflessione sulla "vera natura" dei concetti astratti, migliori l'uomo, anche se apparentemente non produce risultati verificabili: ad esempio riflettere sulla *giustizia*, pur non arrivando a definizioni certe, rende gli uomini più giusti (è questo il senso della *Repubblica*, il celebre dialogo platonico). Socrate fu definito in vari modi: *tafano*, *levatrice*, *torpedine marina*.

Un tafano che pungola i cittadini e li sveglia stimolandoli a pensare. Una levatrice, che pur essendo sterile (non avendo nulla da insegnare) sa come far partorire pensieri negli altri. Infine una torpedine marina (pesce che intorpidisce chi lo tocca) che, attraverso l'effetto paralizzante del dubbio, mina ogni criterio consolidato. Ma il dubbio socratico non si traduce mai in nichilismo. Il vero pericolo sta nel *non pensiero*: quando ci si aggrappa acriticamente alle convenzioni, ci si abitua alle regole, a non prendere mai decisioni e, in caso di sovvertimento negativo delle regole, ci si adegua "senza pensare". È quest'aspetto "conformistico" del male, da "assuefazione" graduale, quello a cui la Arendt è interessata e, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, è questo che ha riscontrato in Eichmann. Un aspetto che, come Socrate insegna, è figlio dell'incapacità di pensare, che attualizza la potenzialità, latente in ognuno, di mancare *l'appuntamento con se stessi*: se il pensiero, come dialogo silenzioso con se stessi, è preconditione della coscienza e questa un sottoprodotto del pensiero, esso è anche preconditione di quella *capacità di giudizio generale* che acquista rilevanza politico-sociale specialmente nei momenti storici di crisi, quando il suo venir meno, può provocare un vero e proprio collasso morale collettivo. Per questo la Arendt non sottopone alla sua analisi la dimensione consapevole e volontaria (sadica) del male: non è la figura del "genio malefico" (quella storica di un Hitler o di un Himmler, o quella letteraria di uno Iago o di un Riccardo III) che viene analizzata. Non è interessata alle motivazioni che spinsero il Führer e i più convinti criminali nazisti ad obliterare qualsiasi scrupolo morale. Non è il "male radicale" che viene discusso, rispetto al quale la Arendt muta il parere espresso altrove (Origini del totalitarismo) e non crede più possa bastare a spiegare il fenomeno del collasso morale collettivo, pur continuando a considerarlo una componente fondamentale della strutturazione pulsionale umana, alimentata da risentimento e invidia.

Ad Arendt interessa l'altra dimensione (di cui Eichmann rappresenta un *tipo ideale*) che si innesca gradualmente, mossa da un'adesione conformistica alla realtà e caratterizzata dal motto "lo fanno tutti". Una dimensione certamente alimentata da contesti eccezionali (la dittatura, la guerra) e che ritroveremo magistralmente riproposta nella poetica eduardiana di cui discorreremo nell'ultimo capitolo, ma figlia, sostanzialmente, della "notte" e del "vuoto" del pensiero.

4. Eduardo: la "nottata" dell'etica e del pensiero.

E veniamo ad Eduardo, del quale abbiamo proposto l'immagine, forse ardita ma certamente abbastanza inedita, del *Socrate del teatro napoletano del Novecento*. Un'immagine costruita senza alcun riferimento alla vicenda biografica di Socrate, ma allo spirito della sua ricerca filosofica, che mette al centro l'indagine sull'uomo sia in relazione ai suoi simili, nella comunità in cui vive, la polis, sia in relazione a se stesso, nell'interiorità della sua coscienza. Un'immagine che è caratteristica di tutta la produzione teatrale eduardiana, che possiede sempre questo doppio registro: quello collettivo, la famiglia o la città, Napoli, che assurge a metafora del vivere sociale e quello intrinsecamente personale, che investe la coscienza, ma anche, oltre Socrate, il rimosso, quelle che Eduardo chiama le "voci di dentro" o i "fantasmi". Così come la ricerca di Socrate metteva in discussione le false convinzioni spacciate come verità indiscusse, instillando il meccanismo del dubbio, il teatro di Eduardo sollecita la messa in discussione di se stessi e dei rapporti sociali, quando sono ridotti a pure convenzioni che offuscano la dimensione umana. Come Socrate ricerca verità universali, così la poetica di Eduardo indaga l'uomo nella sua universalità e in relazione ai valori assoluti che lo definiscono in quanto uomo, ed il suo teatro è per questo compreso e conosciuto in tutto il mondo.

E così come Socrate vede nel dialogo lo strumento fondamentale per la crescita dell'uomo, nella quasi totalità delle commedie di Eduardo la frattura nel dialogo è uno degli elementi principali che producono il male tra gli uomini. Ed ancora, come Socrate credeva che l'uomo praticasse il male fondamentalmente per ignoranza del bene, così Eduardo condusse per tutta la sua vita la lotta ai preconcetti fondati sull'ignoranza. Infine, come la parola di Socrate era rivolta a tutti ed era compresa da tutti, accendendo nell'animo (come diceva Platone) la fiamma del confronto dialettico, così l'arte di Eduardo, pur nella profondità dei suoi temi, riesce a parlare a tutti, arrivando alla mente e al cuore di chi l'ascolta.

Con gli studenti, in classe, abbiamo lavorato principalmente su *Napoli milionaria!*, la commedia, scritta nel 1945, che tanto affascinò Renato Caccioppoli, il quale ebbe il privilegio di conoscerne trama e personaggi quando questi erano ancora in fase di elaborazione nella geniale mente creativa di Eduardo, nel periodo in cui quest'ultimo, tornato a Napoli dopo la guerra, fu ospite del grande matematico. E proprio in *Napoli milionaria* c'è tutto un mondo che progressivamente degenera, abbandonando i riferimenti ai valori fondamentali che reggono il vivere sociale: la solidarietà tra gli uomini, il rispetto della legge, la genuinità dei legami familiari. È la Napoli malata della "nottata" che nel corso di tutta la commedia, e in misura crescente dopo il ritorno del protagonista dalla guerra, rifiuta le continue sollecitazioni al dialogo, a non chiudere gli occhi rispetto allo sconvolgimento etico provocato dalla guerra. Il protagonista, Gennaro Jovine, assume i tratti socratici del fastidioso "tafano" che con l'incessante monito "non è finito niente" esorta alla riflessione e mette in guardia dall'oblio.

L'azione del protagonista non tende allo scontro, non impone il suo modo di vedere, ma cerca di creare le condizioni per la presa di coscienza dell'altro, fiducioso nella solidità dei valori morali fondamentali, che certo possono oscurarsi nelle "nottate" dell'umanità, ma che poi trovano sempre la forza di riemergere anche nei momenti più bui e, forse, proprio in questi, con maggiore forza e chiarezza. L'ostinazione "socratica" del protagonista, che incessantemente invita a "non dimenticare" ed a mettere criticamente in discussione l'esistente, è sollecitata, esattamente come la Arendt individuava nei meccanismi dell'etica socratica, da quella solitudine provocata dalla traumatica esperienza bellico-militare, che non si è tradotta in sterile isolamento, ma ha spinto il protagonista al dialogo interiore ed alla riflessione. Il distacco nei confronti delle fortune illecitamente accumulate dalla famiglia e l'assenza dello stordimento che invece coinvolge tutte le altre figure della commedia, abbagliati dalla graduale accumulazione di denaro e agi, non evocano una supposta superiorità morale del protagonista, sottolineando invece la diversità delle esperienze che condizionano la diversità delle scelte: dice Jovine: "si stevo ccà, forse perdevo 'a capa pur'io", anche se le sue parole ribadiscono più volte l'esistenza di limiti il cui superamento nessuna condizione rende giustificabile (Cfr. De Filippo, 1961 a).

La scia del teatro greco e dei grandi della letteratura, come Omero, Dante, Shakespeare, che scrissero per tutti e furono ascoltati da tutti. Non è un caso, tra l'altro, che questa straordinaria capacità di parlare a tutti si realizzi nella forma del teatro, così come della stessa Commediadi Dante è evidente, fin dal nome, la teatralità. E a proposito di teatralità, accenniamo ad un'ultima riflessione proposta agli studenti, ispirata da recenti studi sulla filosofia platonica (Palumbo, 2014).

Platone, è noto, avversava il teatro e lo considerava deleterio per la formazione dei giovani proprio perché ne comprendeva la potente capacità di persuasione e l'importanza nella formazione dell'immaginario. Infatti, come scrisse nella Repubblica, "le imitazioni, se cominciano dalla giovinezza, si mutano in abitudini, e in disposizione naturale" (Platone, 1997, p. 149). La *mimesis* (imitazione) produce quindi una trasformazione psichica che ha effetti negativi sulla funzione educativa. Il grande filosofo ateniese arrivò a sostenere che i nostri comportamenti sono condizionati più dalle *scene contemplate* che da quelle vissute: un evento solo vissuto, senza riflessione, non si fissa nell'anima quanto l'evento immaginato. Il teatro possiede quella caratteristica che nell'ars retorica si definisce discorso *ecfrastico* (da *ekphrasis*, descrizione) capace di creare immagini con le parole, che coinvolge e induce all'identificazione coi personaggi e che è esattamente lo stile che Platone usò nei suoi dialoghi (Cfr. Palumbo, 2014, Cap. VIII). Come ci ammonisce Platone, c'è un rischio in quest'approccio, che è quello della *cattiva identificazione* (e noi, che viviamo e operiamo a Scampia, conosciamo i rischi delle *cattive identificazioni*). Ora, con l'arte eduardiana, assistiamo al vero e proprio ribaltamento di questo "rischio educativo": la parola e il gesto teatrali innescano, senza la mediazione di complicati intellettualismi, la naturale adesione a modelli etici positivi e la riflessione sui fondamenti della dimensione "umana" e sui suoi irrinunciabili valori. Fu detto di Eduardo che, con lui, *Pulcinella diventa uomo*, abbandona la maschera e comincia a riflettere. È chiaramente la metafora del popolo o del giovane, che diventa adulto nel pensiero critico. È questo, in fondo, il compito fondamentale della scuola, rendere adulti i nostri ragazzi attraverso il pensiero, l'imperativo categorico che deve ispirare e sostenere il quotidiano lavoro nelle classi, pur nella consapevolezza del monito eduardiano secondo cui "scrivere una commedia impegnata è facile, il difficile è impegnare il pubblico ad ascoltarla" (De Filippo, I. Q., 1985, p. 164).

BIBLIOGRAFIA:

- Arendt Hannah (2001). *La banalità del male*, Milano: Feltrinelli.
- Arendt Hannah (2003). *Ebraismo e modernità*, Milano: Feltrinelli.
- Arendt Hannah (2004). *Responsabilità e giudizio*, Torino: Einaudi.
- De Filippo Eduardo (1961 a). *Napoli milionaria!* in *Cantata dei Giorni Dispari*, v. 1, Torino: Einaudi.
- De Filippo Eduardo (1961 b). *Vincenzo De Pretore* in *Cantata dei Giorni Dispari*, v. 2, Torino: Einaudi.
- De Filippo Isabella Quarantotti (1985). *Eduardo, polemiche, pensieri, pagine inedite*, Milano: Bompiani.
- Kant Immanuel (1992). *Critica della ragione pratica*, Milano: Rizzoli.
- Palumbo Lidia (2014). *Verba Manent, su Platone e il linguaggio*, Napoli: Loffredo.
- Platone (1997). *Repubblica* in *Tutte le opere*, v. 4, Roma: Newton & Compton.