



LIPEQUOD

Rivista culturale

ANNO V
N°10
DICEMBRE
2024

INFORMATION

INFORMATION

Direttore responsabile

Paola Giordano

Direzione

Paola Giordano, Enrico Palma

Editore e proprietario

Associazione culturale *Sumac*, sita in Via Ariosto 11, Vizzini, CT

Rivista culturale online

Registrata presso il Tribunale di Catania n° 15/2019 il 7 novembre 2019

Periodico semestrale

ISSN: 2724-0738

Comitato di redazione

Enrico Palma (caporedattore), Michele Accardo, Giuseppe Coniglione,
Luca Failla, Pietro La Rocca

Comitato scientifico

Alberto Giovanni Biuso (Università di Catania), Monica Centanni (Università IUAV di Venezia/Università di Catania), Giovanna Costanzo (Università di Messina),
Andrea Pace Giannotta (Università Niccolò Cusano),
Marco Rosario Nobile (Università di Palermo), Antonio Sichera (Università di Catania)

Autori

Giovanni Altadonna, Amedeo Barbagallo, Alberto Giovanni Biuso,
Sarah Dierna, Luca Dilillo, Paola Giordano, Federico Nicolosi, Enrico Palma,
Marcosebastiano Patanè, Stefano Piazzese, Dario Rivo, Pietro Russo,
Mattia Spanò, Roberto Spanò, Chiara Tinnirello, Enrico Tomasello, Matteo Zonta

Motto

Carta si face perché homo è fallace

Copertina

(Foto di Enrico Palma. Grafica di Michele Accardo)

Le immagini presenti nel numero, ove non diversamente specificato, sono degli autori di ciascun contributo.

Epigrafe del numero

Lo scrivere è una dolce meravigliosa ricompensa, ma di che cosa?

Franz Kafka

Indice

Editoriale (Paola Giordano, Enrico Palma)	p. 4
Dalle parti degli infedeli	
Il secolo dei lumi spenti. Il Settecento in Sicilia e lo scacco di Caracciolo (Giovanni Altadonna)	p. 5
<i>Dissipatio</i> e zdanovismo. In difesa dell'Europa (Marcosebastiano Patanè)	p. 18
Scritture ritrovate	
Platone e le necessità educative della <i>kallipolis</i> (Amedeo Barbagallo)	p. 28
Contro la nascita (Alberto Giovanni Biuso)	p. 38
«Dentro il fasto verminoso dell'eternità». Oltre il muretto della Cognizione del dolore di Carlo Emilio Gadda (Sarah Dierna)	p. 52
Redimere la deiezione. <i>Perfect Days</i> di Wim Wenders (Enrico Palma)	p. 58
Dal <i>thaûma</i> tragico. Alcune riflessioni su <i>Metafisica concreta</i> (Stefano Piazzese)	p. 63
Thomas Reid, storico della filosofia <i>sui generis</i> (Dario Rivo)	p. 73
In cammino verso l'umano: soggetti, strumenti, ambienti (Mattia Spanò)	p. 79
Ho dipinto un istante illuminato (Enrico Tomasello)	p. 89

Rousseau. Miseria della civiltà e grandezza del selvaggio (Matteo Zonta)
p. 94

Chartarium

Matrimonio, sodomia e bigamia nella società coloniale spagnola tra XVI e XVII secolo
(Roberto Spanò)
p. 101

Wunderkammer

De Profundis. Alcune riflessioni sulla vita e sull'amore (Nicoletta Celeste)
p. 110

Il Sogno redento. Costeggiando il Paese delle Fate
(Luca Dilillo)
p. 112

Parigi, o della raffinata eleganza di vendicarsi (Enrico Palma)
p. 121

Poesie d'amore per Rust Cohle (Pietro Russo)
p. 127

La finestra sul faro

Recensione a: A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*
(Federico Nicolosi)
p. 137

Recensione a: A. Musio, *Baby Boom. Critica alla maternità surrogata*
(Sarah Dierna)
p. 143

Recensione a: A. Vanolo, *La città autistica*
(Mattia Spanò)
p. 147

Recensione a: E. Sesto, *Sonno di pietra. Stratigrafie del sacro in Sicilia*
(Chiara Tinnirello)
p. 153

La malinconia della bellezza. Su *Parthenope* di Paolo Sorrentino
(Enrico Tomasello, Enrico Palma)
p. 155

Editoriale

di Paola Giordano ed Enrico Palma

Le ricorrenze sono sempre qualcosa di estrinseco al fatto che ricorre. È una questione di mera, e forse anche vana, numerologia. E però, come i compleanni e gli anniversari, si festeggiano, con un misto di nostalgia e soddisfazione. Come se si trattasse di riesumere un ricordo felice o di esorcizzare un dolore subito. Anche la nostra rivista, in questa ricorrenza, si imbatte in un numero che di per sé è sempre stato significativo per la storia del pensiero. Si arriva, infatti, a *dieci*. Concludiamo il quinto anno di attività, tra difficoltà e rinunce, ma sempre con ostinazione, tenacia, regolarità e passione. E, immancabile, con il sostegno degli autori che hanno partecipato alla nostra iniziativa di conoscenza regalando i propri contributi, sempre motivati dalla fresca libertà che la scrittura consapevole di sé costituisce e rappresenta.

Questo, quindi, è un punto di arrivo e insieme di ulteriore slancio, in questi tempi segnati inesorabilmente dall'effimero e dalla vacuità, rispetto ai quali la scrittura, in tutte le sue forme (saggistica, creativa, poetica, diaristica), desidera rappresentare una contro-mossa, uno spirito di rivalse, di coraggio, di *autenticità*, per quanti vogliono leggere le nostre righe, le nostre pagine, i nostri *dieci piccoli numeri*.

È con orgoglio e insieme con umiltà che licenziamo questo numero, con la speranza che quanto svolto e quanto ancora potrà essere fatto siano meritevoli di interesse e di riflessione.

La nostra nave ideale fatta salpare a caccia delle balene del senso ha una scia già lunga anni dietro di sé. È la scia della vita che gli uomini di conoscenza vogliono lasciare per dire, alla fine, che il loro viaggio è stato.

Dalle parti degli infedeli

Il secolo dei lumi spenti. Il Settecento in Sicilia e lo scacco di Caracciolo



di Giovanni Altadonna

Ecco lo stato delle cose: dopo lo spaventevole disastro di Messina e la morte di dodicimila persone, non restava alcun asilo per gli altri abitanti, in numero di trentamila. La maggior parte delle case erano crollate, le altre, tutte lesionate, non presentavano alcuna sicurezza. Ci si affrettò, quindi, a costruire, al nord di Messina, in una grande pianura, una città di legno [...]. Da tre mesi sono alloggiati in tal modo e questa vita di baracche, di capanne e anche di tende, ha esercitato, sul carattere degli abitanti, una influenza decisiva. L'orrore della spaventosa catastrofe, la paura di vederla rinnovata, li porta a godere spensieratamente dei piaceri del momento.¹

Questa è la descrizione di Messina che Goethe fornisce in occasione della sua visita nella città dello Stretto, avvenuta quattro anni dopo il tremendo terremoto del febbraio 1783 che l'aveva rasa al suolo, devastando altresì gran parte della Calabria meridionale. Esso costituisce un evento fondamentale nella storia della città mamertina; dal momento che accelerò ulteriormente il processo (cominciato con la soppressione della rivolta anti-spagnola del 1674-78, continuato con l'epidemia di peste del 1743) della sua graduale perdita di importanza e di prestigio a favore di Palermo, che già a metà del XVIII secolo si affermava indiscutibilmente come la città più importante della Sicilia, soprattutto a livello

¹ J.W. Goethe [1816-1817], *Viaggio in Sicilia*, Libri mediterranei, Ragusa 2015, pp. 82-83.

demografico; ciò avvenne per vari motivi, non ultimo una serie di ingenti privilegi fiscali e amministrativi estorti dalla nobiltà locale ai viceré².

Perché la città di Messina, a quattro anni dalla catastrofe, appariva ancora come un cumulo di macerie, con gli abitanti costretti a vivere in baracche, capanne e tende? La risposta a tale quesito investe fenomeni, quali il carattere delle feste religiose in Sicilia e il parassitismo della classe dirigente siciliana, apparentemente molto distanti, ma in realtà profondamente interrelati da un *fil rouge* che potremmo sintetizzare come lo “scacco di Caracciolo”, ovvero il fallimento dell’assolutismo illuminato in Sicilia.

1. *Il Settecento in Sicilia*

Al fine di addentrarci nelle complesse, e sorprendentemente “attuali”, cause dell’arretratezza della Sicilia di metà Settecento, occorre tracciare, a grandi linee e in estrema sintesi, gli aspetti fondamentali della storia politica dell’Isola nel XVIII secolo. Dieci decenni nel corso dei quali il regno “al di là del Faro”³ fu investito in maniera dirompente da quelle “guerre di successione” che scandiscono in quel periodo la storia d’Europa; con profonde conseguenze economiche e politiche. «Cento anni nei quali la Sicilia cambiava ben quattro padroni».⁴

La Guerra di successione spagnola (1700-1714), che vide contrapporsi principalmente Austria, Inghilterra, Olanda e vari Stati tedeschi contro i Borbone di Francia e Spagna, ebbe per la Sicilia significativi effetti sia economici che politici. Alla crisi del commercio dovuta alla congiuntura bellica internazionale, nonché delle manifatture (legate alle commesse della Chiesa e della nobiltà, che non pagavano i debiti), si sommarono lo scontro politico fra Stato e Chiesa occasionato dalla “controversia liparitana” (su cui Sciascia, com’è noto, scrisse un brillante *pamphlet*) e il diffuso rimpianto verso la dominazione spagnola, la quale cedeva il posto, secondo il trattato di Utrecht (1713), a quella sabauda⁵.

Fu così che il duca di Savoia Vittorio Amedeo II, passato nel corso del conflitto dal fronte spagnolo alla coalizione anti-borbonica, divenne re di Sicilia⁶. I pochi anni di governo sabauda della Sicilia (1713-1720) non furono sufficienti a risolvere, nonostante l’impegno del re e dei suoi amministratori, gli atavici problemi dell’Isola. Vittorio Amedeo rimase in Sicilia dall’ottobre 1713 alla fine del 1714: nel corso di quell’anno si adoperò per

² Cfr. D. Mack Smith [1968], *Storia della Sicilia medievale e moderna*, tr. it. di L. Biocca Marghieri, Laterza, Roma-Bari 2016¹¹, pp. 399-400.

³ A partire dalla Pace di Caltabellota (1302), e fino alla fondazione del Regno delle Due Sicilie (1816), *Regnum Siciliae ultra Pharus* era la denominazione ufficiale del Regno di Sicilia (corrispondente all’isola di Sicilia e arcipelaghi siciliani); mentre *Regnum Siciliae citra Pharus* indicava il Regno di Napoli.

⁴ O. Cancila, *Il Settecento in Sicilia*, in R. Castelli (a cura di), *Leonardo Sciascia e il Settecento in Sicilia*. Atti del Convegno di studi, Racalmuto, 6-7 dicembre 1996, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 1998, p. 9.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 9-11.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 11-12; D. Mack Smith, *op. cit.*, pp. 305-315.

migliorare l'economia con provvedimenti che non potevano non suscitare l'antipatia dei notabili siciliani: investimenti, infrastrutture, contratti di lavoro più equi per i contadini, innovazioni agricole, confisca ai nobili delle terre e delle fonti d'acqua illecitamente privatizzate. Soprattutto, a essere mortificata dal parsimonioso re sabauda era lo sfarzo della corte, considerata prerogativa irrinunciabile dall'aristocrazia siciliana, abituata al barocchismo spagnolo. Né la situazione migliorò sotto il conte Annibale Maffei, a cui Vittorio Amedeo II affidò il governo dell'Isola in qualità di viceré dopo il suo rientro a Torino. Il controllo sulla distribuzione delle pensioni, la regolamentazione dell'intrico di leggi e tribunali, la revoca dell'autonomia amministrativa, furono alcuni dei tentativi di riforma da parte sabauda che (neanche a dirlo) solleccitarono un'aperta ostilità⁷.

Se a queste difficoltà si aggiunge l'ulteriore spina nel fianco rappresentata dal divampare del conflitto con la Chiesa scaturito dalla controversia liparitana, non stupisce che Vittorio Amedeo II cedette la Sicilia, pressoché senza combattere, alla flotta spagnola sbarcata nell'Isola nel 1718, nel contesto della Guerra della quadruplice alleanza (1717-1720)⁸. In difesa della cosiddetta "politica dell'equilibrio", Inghilterra, Francia, Austria e lo stesso Vittorio Amedeo (il quale sperava di ottenere un territorio alternativo alla Sicilia per conservare il suo titolo regale) combatterono e sconfissero la Spagna: dapprima la flotta britannica annientò quella spagnola al largo di Capo Passero; poi, nell'estate 1719, spagnoli e austriaci si scontrarono nella battaglia di Francavilla, «probabilmente la più imponente che si fosse svolta in Sicilia dall'epoca romana»⁹. Il trattato dell'Aia (1720) sancì il passaggio della Sicilia agli Asburgo, mentre Vittorio Amedeo II diventava re di Sardegna (titolo che, com'è noto, i suoi successori conserveranno fino al 1861).

La dominazione austriaca della Sicilia (1720-1738; *de facto* fino al 1734)¹⁰ ereditò gran parte degli atavici problemi a cui già il governo sabauda aveva cercato invano di far fronte; con altrettanto impegno (forse con maggior prudenza) cercò a sua volta di porvi rimedio, ma i risultati non si discostarono granché da quelli dei predecessori, a causa delle solite storture strutturali: parassitismo dell'aristocrazia, collusione della borghesia, corruzione della burocrazia, sottomissione dei contadini. Invero, quanto alla politica religiosa, si giunse alla riconciliazione con la Chiesa: nel 1728 papa Benedetto XIII riconfermava l'Apostolica Legazia, prerogativa dei re di Sicilia fin dal tempo dei Normanni, che era stata messa in discussione dal vescovo di Lipari. D'altra parte, sotto gli austriaci l'Inquisizione continuò a operare: al 1732 è datata l'ultima esecuzione sul rogo di un eretico, Antonino Canzonieri.

Sul versante economico, i progetti per una riscossione fiscale più efficiente e più equa ebbero successo solo parziale a causa dell'opposizione dei nobili. I programmi, che erano

⁷ Ivi, p. 308.

⁸ Cfr. ivi, pp. 316-318; O. Cancila, *op. cit.*, p. 12.

⁹ D. Mack Smith, *op. cit.*, p. 318.

¹⁰ Cfr. D. Mack Smith, *op. cit.*, pp. 318-332; O. Cancila, *op. cit.*, pp. 12-13.

già stati avviati sotto i piemontesi, di ravvivare l'attività mercantile, commerciale e mineraria di Messina si infransero contro l'inerzia dei baroni locali. Più in generale, ogni riforma era ostacolata *ab origine* da idiosincrasie burocratiche e giuridiche che finivano per anchilosare lo *status quo*¹¹. Il viceré che a più riprese segnalò tale situazione e vanamente cercò di opporvisi era Cristoforo Fernández de Cordova conte di Sastago, spagnolo al servizio dell'imperatore Carlo VI d'Asburgo. Egli

concluse che il “diabolico caos” dei dazi nazionali e locali aveva creato una confusione che di per se stessa impediva qualsiasi aumento delle entrate o delle attività commerciali; e troppe persone traevano vantaggio da questo stato di cose perché potesse esservi qualsiasi possibilità di riforma.¹²

I tentativi di riforma sabaudi e asburgici, salvo qualche voce isolata che li appoggiava, non incontrarono in generale l'approvazione della classe dirigente siciliana, che continuava a rimpiangere il governo spagnolo il quale, «distante e facilone, [...] dava mano libera alla nobiltà per governare, e malgovernare, i suoi servi a piacimento»¹³. Nel contesto della Guerra di successione polacca (1733-1738), risultò dunque facile ai Borbone di Spagna sbarcare, nel 1734, con un esercito in Sicilia e riconquistarla pressoché senza sparare un colpo. Con il trattato di Vienna (1738) i regni di Napoli e Sicilia furono assegnati in unione personale a Carlo III, infante di Spagna, capostipite della dinastia dei Borbone di Napoli; in cambio, Carlo VI d'Asburgo ottenne il Ducato di Parma e Piacenza. Il Ducato di Lorena passò dal Sacro Romano Impero alla Francia e in cambio Francesco Stefano di Lorena (marito della futura imperatrice Maria Teresa) ricevette il Granducato di Toscana.¹⁴

La Sicilia sotto Carlo di Borbone (1738-1759) si ritrovò, dopo oltre quattrocento anni, nuovamente unita al Regno di Napoli in un'unica monarchia nazionale non più dipendente da potenze straniere. Eppure, come nelle precedenti dominazioni, dopo una breve permanenza del sovrano titolare a Palermo, la Sicilia venne affidata a un viceré. Carlo III di Borbone, sebbene incarnasse al pari di altri sovrani settecenteschi l'archetipo dell'assolutismo illuminato, fallì anch'egli, al pari di savoiani e austriaci, nel riformare l'irredimibile Sicilia. Le sue riforme (fra cui la Suprema Magistratura del Commercio, organo unico di controllo e organizzazione in ambito mercantile e finanziario, teso ad abolire quel labirinto di “fori”, burocrazie che ingrassava i privati a detrimento del pubblico; nonché il permesso accordato agli ebrei di tornare nell'Isola) furono violentemente osteggiate dai notabili siciliani¹⁵. Di fronte a tale risposta, la reazione del sovrano fu rassegnata e condiscendente. «A Napoli la monarchia stava ora tentando di realizzare uno Stato più forte e centralizzato;

¹¹ D. Mack Smith, *op. cit.*, pp. 327-328.

¹² Ivi, pp. 328-329.

¹³ Ivi, p. 333.

¹⁴ Cfr. D. Mack Smith, *op. cit.*, pp. 333-334; O. Cancila, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁵ Cfr. D. Mack Smith, *op. cit.*, pp. 334-342; O. Cancila, *op. cit.*, pp. 14-16.

ma ai “notabili” siciliani fu concesso di continuare a comportarsi come se i loro privilegi fossero la migliore garanzia di felicità per i loro compatrioti»¹⁶.

La sentina dei privilegi, la radice dell’immobilismo sociale e il covo delle clientele della Sicilia era (si badi, *eral!*) il Parlamento. Esso «era un’istituzione che, non facendo altro, teneva viva la nostalgia per un passato idealizzato e in una certa misura immaginario, rallentando così il processo di trasformazione»¹⁷. Lungi dall’essere, com’era invece preteso dalle stesse Eccellenze che lo componevano, garanzia dell’autonomia siciliana, baluardo contro le usurpazioni della libertà della Sicilia tentate da Spagna, Savoia e Austria, il Parlamento era la principale causa dell’arretratezza dell’Isola:

Fintantoché questi governi stranieri rimasero un utile capro espiatorio cui dare la colpa della povertà e dell’arretratezza del paese, nessun siciliano era disposto a considerare che responsabile fosse piuttosto lo stesso parlamento, e l’atteggiamento mentale che esso impersonava.¹⁸

I baroni parlamentari, orgogliosi e satolli dei loro privilegi, non accompagnavano alcun onere ai numerosi onori barocchi legati al proprio ruolo. «Vittorio Amedeo aveva parlato sprezzantemente del “parlamento di gelati e sorbetti” perché sembra che mangiare gelati fosse la più notevole occupazione dei deputati durante le sessioni»¹⁹.

Intanto, l’economia della Sicilia languiva. La coltivazione cerealicola, principale fonte di reddito dell’Isola, era soffocata, oltre che da complessi motivi di ordine economico, sociale e logistico, anche da un prelievo fiscale iniquo: la tassa sul macinato, che gravava interamente sulle spalle dei contadini, era un’imposta preferita a quelle (utopiche) basate sui redditi più alti. «Un viceconsole britannico ritenne che questo fosse il motivo fondamentale di tutta l’arretratezza dell’economia siciliana, poiché il sistema fiscale “è stato inventato al fine di far pagare il povero per il ricco”»²⁰.

Un momento simbolico della vittoria del baronaggio siciliano contro l’autorità dello Stato è costituito dalla perorazione dell’avvocato Carlo Di Napoli in difesa dei privilegi dell’aristocrazia siciliana. Essa sorse a partire dalla richiesta degli abitanti di Sortino di poter riscattare al demanio regio il proprio villaggio, dominio feudale del principe di Cassaro. Questi affidò la propria difesa a Di Napoli, il quale sostenne (sulla base delle leggi medievali *Si aliquem* e *Volentes*) che i feudi siciliani non erano donazioni da parte dei re normanni ai loro vassalli, bensì il risultato della spartizione della terra concordata fra il conte Ruggero e i propri *commilitones* all’atto della conquista dell’Isola. La tesi difensiva del Di Napoli venne accolta dal Tribunale del Real Patrimonio, e il viceré Corsini fu costretto ad

¹⁶ D. Mack Smith, *op. cit.*, p. 336.

¹⁷ Ivi, p. 337.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. 339.

²⁰ Ivi, p. 347.

adeguarsi²¹. «Era la vittoria non solo di un feudatario bensì dell'intero fronte baronale [...]. Al Di Napoli venne innalzato un busto marmoreo nel palazzo pretorio di Palermo, come benemerito alla “Nazione siciliana” [...]»²²

L'egemonia (non a caso scelgo di usare questo pregnante concetto gramsciano) che l'aristocrazia siciliana poteva vantare su tutte le classi sociali dell'Isola emerge una volta di più in occasione della rivolta di Palermo del 1773. Essa affondava le radici nel malcontento della nobiltà palermitana nei confronti del viceré Giovanni Fogliani Sforza d'Aragona, il quale aveva introdotto una serie di misure fiscali nella direzione di un'imposta progressiva sul reddito: ciò non poteva che scatenare l'ira della buona società. Quando una crisi alimentare portò il proletariato urbano della capitale all'exasperazione, i nobili (insieme con i membri delle corporazioni artigiane, ovvero la borghesia) ne approfittarono per pilotare la rivolta contro il viceré, che si trovò costretto a ripiegare su Messina. La città dello Stretto fu felicissima di accoglierlo; anche perché Fogliani non aveva fatto mistero (come altri prima e dopo di lui) di voler investire economicamente e politicamente su di essa a scapito di Palermo. Tuttavia, Fogliani fu sostituito. Il tumulto non rientrò prima di un anno, nel corso del quale a ricoprire *ad interim* la carica di viceré di Sicilia fu l'arcivescovo di Palermo, Serafino Filangieri. Il successore, Marcantonio Colonna di Stigliano, III principe di Sonnino, agì alla radice della crisi annonaria, riformando finalmente quel farraginoso sistema protezionistico e speculativo che metteva a rischio con incredibile frequenza l'approvvigionamento alimentare della Sicilia, nonostante la sua sufficiente produzione cerealicola²³.

2. Domenico Caracciolo, un riformatore sconfitto

In questo quadro desolante e illuminante si inserisce la nomina, nel 1781, del marchese Domenico Caracciolo a viceré di Sicilia, incarico che egli manterrà sino al 1786²⁴. Il terremoto di Messina citato in apertura di questo scritto si verifica dunque nel bel mezzo del suo governo. È dunque da imputare alla sua negligenza che Messina sia stata abbandonata a sé stessa? A seguito della contestualizzazione storica pocanzi delineata, siamo attrezzati per reagire perlomeno con diffidenza al *cliché* che rintraccia la responsabilità di ogni male di un Paese nell'inefficienza del governo, e *solo* in questa. In effetti, come abbiamo avuto modo di constatare, le cause dell'arretratezza della Sicilia sono (ed erano) più complesse, non potendosi ridurre (oggi come allora) all'inerzia del governo di turno.

Come spiega Leonardo Sciascia, Caracciolo credette doveroso avviare la ricostruzione della città dello Stretto, anche nell'interesse dell'intera Sicilia, e al fine di trovare le risorse necessarie a tale scopo credette necessario

²¹ Cfr. *ivi*, p. 376; O. Cancila, *op. cit.*, p. 17.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. D. Mack Smith, *op. cit.*, pp. 399-408; O. Cancila, *op. cit.*, pp. 19-20.

²⁴ Cfr. D. Mack Smith, *op. cit.*, pp. 409-420; O. Cancila, *op. cit.*, pp. 21-25.

imporre una decurtazione, da cinque a tre giorni della dispendiosa festa che in onore di santa Rosalia celebrava la città di Palermo. E fu forse il suo più grande errore di governo. Questo viceré riformatore, che era già riuscito ad annientare il Tribunale dell'Inquisizione e si accingeva a scardinare l'usurpazione e il privilegio feudale, appena si attentò a toccare i fasti di santa Rosalia, di colpo si trovò a perdere il favore di tutti i ceti alla cui affrancazione la sua opera tendeva: e i nobili subito ne approfittarono per assumere il patrocinio della massiccia e totale reazione.²⁵

L'opera di un riformatore energico e intransigente quale fu Caracciolo trovò il suo ostacolo più grande, e decisivo, nello sfiorare quella particolare miscela esplosiva di campanilismo e sentimento religioso che si addensava nella festa di santa Rosalia e che venne abilmente sfruttata dagli aristocratici (minacciati da Caracciolo nei loro privilegi) per far insorgere l'intero popolo siciliano contro colui che tentava di liberarlo dalla tirannia del baronaggio e dall'inerzia della burocrazia. Lo storico Denis Mack Smith, in proposito, scrive che la festa palermitana di santa Rosalia

figurava al secondo posto nelle spese del bilancio cittadino e sembra che per tutti i palermitani rappresentasse il momento culminante dell'anno. I festeggiamenti duravano ora cinque giorni e qualche volta anche sei, durante i quali il lavoro si arrestava ed erano preceduti da settimane di preparazione. [...] Ogni sindaco doveva superare il predecessore con divertimenti sempre più costosi per imprimere la gloria del suo nome nella memoria di una plebe esigente. Nel 1746 il principe di Lampedusa dissestò completamente il bilancio con i fuochi d'artificio che dovevano esprimere la gratitudine di Palermo alla sua protettrice per essere stata salvata dall'epidemia di Messina; e il viceré, entro certi limiti, approvò perché si fece notare che in tal modo il popolo comune veniva distratto da piaceri meno innocenti.²⁶

Caracciolo non condivideva lo stile accomodante di gran parte dei suoi predecessori. La sua intransigenza, se da un lato è espressione di una convinta adesione ai programmi dell'assolutismo illuminato, dall'altro, nella misura in cui gli attirò l'ostilità sia degli oppressori che degli oppressi (per usare la sua terminologia), è anche il motivo che spiega il successo solo parziale delle sue riforme²⁷. Del resto, egli era consapevole che una politica di compromessi sarebbe probabilmente risultata più utile al suo prestigio, ma non intendeva piegarsi ad essa: «Un galantuomo non può servire in Sicilia senza esser schiavo dei Siciliani, ed io non lo voglio essere; ma neanche voglio esporre la mia riputazione, sempre in

²⁵ L. Sciascia, *Feste religiose in Sicilia*, in Id., *La corda pazzà. Scrittori e cose di Sicilia*, Einaudi, Torino 1970, p. 184.

²⁶ D. Mack Smith, *op. cit.*, p. 401.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 421-434.

pericolo in mezzo a questa masnada e con gli orecchi delle segreterie sempre aperti ad ascoltarli»²⁸.

Dalle lettere che Caracciolo inviava ai suoi corrispondenti a Napoli emerge uno spaccato interessantissimo del contesto sociale e politico in cui egli si trovò a operare. La natura privata di tali testimonianze, prive di eufemismi e di vacue perifrasi, consente di individuare in esse l'insofferenza costante del viceré verso gli aspetti più negativi della realtà siciliana, che si traduce in giudizi durissimi e molto lucidi sulle cause dell'arretratezza dell'Isola.

A Ferdinando Galiani, Caracciolo scrive che la burocrazia non è strumento per un'amministrazione uniforme e centralizzata, efficiente e giusta, bensì mezzo di oppressione del popolo da parte della ristretta borghesia degli uffici e dei tribunali, connivente con l'aristocrazia feudale. L'inefficacia stessa delle leggi, del resto, è garantita dalla loro estrema numerosità e varietà:

Tanti fori, tante giurisdizioni, tanti ordini e dispacci opposti da codeste segreterie, tanta debolezza e connivenza del ministero, tanta rilaschiatazza di disciplina e tanto disprezzo delle leggi farebbero cadere le braccia al Cristo del Carmine. Oltre che, il paese per se medesimo è male organizzato: è abitata la Sicilia da gran signori e da miserabili, senza classe intermedia, vale a dire è abitata da oppressori e da oppressi, perché la gente del foro servono qui d'istrumento dell'oppressore.²⁹

Egli continua osservando che nel regno di Napoli, «avendo le segreterie invasa la potestà legislativa esecutiva economica, ogni specie di giurisdizione alta media bassa, ponendo le mani ad ogni cosa pubblica e privata, sino sopra i decreti e le cose giudicate, e per conseguenza tolgono ogni vigore alle leggi medesime», la nobiltà e la borghesia abbiano rinunciato alla tradizionale ostilità di classe per unirsi contro «la forza distruttiva, dispotica e illimitata della *burocrazia*»³⁰. Del tutto diversa la situazione, spiega Caracciolo, nel regno di Sicilia, in cui la burocrazia è il tappeto sotto cui celare le usurpazioni della classe dirigente: e perciò è interesse tanto dei borghesi quanto dei nobili, al fine di conservare i propri privilegi, preservare un sistema per cui esistono innumerevoli fori (ognuno per ogni corporazione, per ogni cetto, per ogni città, per ogni quartiere) che si sostituiscono all'autorità del governo centrale; e nel quale la proliferazione stessa delle norme (spesso in contrasto fra loro) le rende, in pratica, inapplicabili.

²⁸ Lettera di Caracciolo a John Acton, 4.XII[1784], in Id., *Lettere dalla Sicilia*, Edi.bi.si, Palermo 2004, p. 36.

²⁹ Lettera di Caracciolo a Ferdinando Galiani, Palermo, 21.XII.1781, in *ivi*, p. 9.

³⁰ *Ivi*, p. 10.

Caracciolo si stupiva di come, in Sicilia, la complicità degli oppressi con i loro oppressori fosse così radicata da impedire ogni serio tentativo di riforma economica e sociale. In una lettera ad Angelo Fabbroni egli scriveva:

Io sono stato, caro amico, condannato a leccare quest'orso; già mi è riuscito di abbattere quel terribile mostro dell'Inquisizione e di porre la libertà nella vendita dei viveri, di far da capo e di accomodare le strade della città e di far lavorare a quelle del regno, tuttavia restano infinite cose a fare ed altri mostri a combattere, ed io certamente non sono Ercole, e ciò che rende malagevole ogni opera è la resistenza di quei medesimi li quali si vorrebbero sollevare e liberare dalla tirannia dei potenti; tanto la lunga servitù *degrade l'âme*, onde più non risente il peso delle catene.³¹

Egli non manca di ribadire la marcata dicotomia fra oppressi e oppressori a Gaetano Filangieri, uno dei maggiori protagonisti dell'illuminismo italiano; identificando in essa una causa fondamentale della difficoltà di incontrare approvazione circa i tentativi di riforme fra gli stessi siciliani. Peraltro, i magistrati e gli intellettuali sono agli stipendi della classe dirigente locale³²; per cui è impensabile trovare nella ristretta borghesia (o, come direbbe Caracciolo, nei "paglietti") un veicolo del cambiamento:

Crede Vostra Eccellenza che io faccia del bene in Sicilia? mi onora troppo, perché non ho che la semplice volontà di farlo, e quasi indarno mi sforzo ad adempiere al mio dovere. Non ostante vado innanzi, siccome posso, *con la scorta dei lumi*, li quali si ritraggono dalla nobilissima opera della legislazione, la onde se fo qualche cosa si deve a Vostra Eccellenza, stante che deriva dalli documenti che imparo da lei. Ma il male è grande, il vizio è profondo e l'ammalato estremamente indocile e ostinato. La Sicilia è male organizzata, essendovi due sole classi d'abitanti, signori e pezzenti, vale a dire oppressori e oppressi; si aggiunge poi che li magistrati contemporativi, per non dire di più, sono gl'istromenti dell'oppressione.³³

Vale la pena soffermarsi sull'espressione sopra evidenziata, "con la scorta dei lumi", da cui traspare nel modo più esplicito l'adesione di Caracciolo ai valori di quel Settecento che

³¹ Lettera di Caracciolo ad Angelo Fabbroni, Palermo, 19.VI.1783, in *ivi*, pp. 21-22.

³² «La speranza migliore di un avanzamento, oltre a una carriera nella Chiesa, era legata alla protezione di qualche barone, e questo è uno dei motivi per cui c'era così poca critica aperta all'ordine stabilito. Le critiche erano dirette piuttosto verso qualsiasi tentativo di riforme» (D. Mack Smith, *op. cit.*, p. 388); «Sino all'avvento del Caracciolo, e spesso anche dopo, gli intellettuali siciliani, proprio per la particolare struttura della società isolana, erano impossibilitati a svolgere un ruolo autonomo nei confronti del baronaggio. Né devesi dimenticare che molto spesso essi appartenevano allo stesso ceto feudale. Così, mentre a Napoli fioriva una vasta storiografia antifeudale, in Sicilia il sistema feudale sino all'avvento del Caracciolo non fu mai messo in discussione» (O. Cancila, *op. cit.*, p. 21).

³³ Lettera di Caracciolo a Gaetano Filangieri, Palermo, 2.III.1782, in *Id.*, *Lettere dalla Sicilia*, *cit.*, pp. 13-14 (corsivo mio).

Sciascia definì “il secolo educatore”³⁴. Essa si manifesta nell’amicizia con i più importanti esponenti dell’illuminismo italiano e francese, di cui un’altra testimonianza importante è in questo capoverso:

Il povero D’Alambert ritrovasi afflitto da male di vescica, io ne ho lettere di continuo e me ne affliggo assai ancor io, perché l’amo come proprio un fratello e negli ultimi tempi della mia dimora a Parigi siamo stati quasi inseparabili; il suo male è grave ed è doloroso, ed egli non ha coraggio da sostenerlo, sebbene non sia affatto spaventato dalla morte; è compatibile; la morte non deve recare spavento alcuno all’uomo savio³⁵, ma finire fra li dolori è cosa crudele.³⁶

Mentre nella Francia tanto amata da Caracciolo l’assolutismo monarchico aveva tolto ogni autorità politica ai nobili del regno, l’aristocrazia in Sicilia poteva vantare tanti e tali privilegi da arrogarsi il diritto di governare in vece dello Stato, ovvero dell’autorità regia (e vicereale). Al di là degli obiettivi economici, il progetto politico di Caracciolo fu la più decisa azione di contrasto al feudalesimo mai tentata fino a quel momento. In una lettera a John Acton egli critica le obiezioni avanzate dalla deputazione dei nobili circa la possibilità da parte dei «deputati delle università del regno» (o, come diremmo noi, dei Comuni) di presentare ricorso al re. Caracciolo evidenzia il vizio strutturale del Parlamento siciliano, in cui il voto combinato dei deputati dell’aristocrazia (Braccio feudale) e del clero (Braccio ecclesiastico) può facilmente invalidare quello del Braccio demaniale (le Città, o *universitates*, appartenenti alla Corona). «Questa è la massima del baronaggio di Sicilia. È cosa da non credere! L’antico sistema tiranno feudale, già abolito in Europa, portava un dispotismo dei baroni sopra li vassalli; la qual cosa li baroni siciliani vogliono ad ogni fatto sostenere; ma inoltre, che è nuovo e non si legge nella storia, vogliono essere arbitri e dispositori sopra li tribuni dei popoli, vale a dire sopra il demanio del re»³⁷. Caracciolo lamenta che lo strapotere dei nobili costituisce una minaccia alla stessa autorità regia nella misura in cui, ad esempio, pretende di ingerirsi (e di fatto si ingerisce) nell’amministrazione e nel prelievo fiscale delle città demaniali: «Se V.E. col suo zelo e con la sua fermezza non parla con franchezza ai padroni, e dica che, se lasciano fare a questi signori, il re resterà padrone di puro nome in Sicilia, io me ne lavo le mani: l’ho detto, lo dico, lo ripeto, per me ho già adempiuto al mio dovere»³⁸.

³⁴ Cfr. C. Ambroise, *A cosa serve il Settecento in Sciascia?*, in R. Castelli (a cura di), *Leonardo Sciascia e il Settecento in Sicilia*, cit., p. 44.

³⁵ Secondo i precetti dell’etica stoica: cfr. ad es. Epitteto, *Manuale*, 5, a cura di M. Menghi, BUR, Milano 2015⁸, p. 37.

³⁶ Lettera di Caracciolo ad Angelo Fabbroni, Palermo, 19.VI.1783, in Id., *Lettere dalla Sicilia*, cit., p. 24.

³⁷ Lettera di Caracciolo a John Acton, 17.VII.1783, in *ivi*, pp. 26-27.

³⁸ *Ivi*, pp. 27-28.

Una delle riforme più importanti tentate da Caracciolo «*sur les arides bords de la sauvage Sicile*»³⁹ fu l'istituzione di un censimento finalizzato a una tassazione proporzionale alla ricchezza il quale garantisse, oltre all'obiettivo economico di ricavare le risorse necessarie allo sviluppo infrastrutturale dell'Isola, anche l'obiettivo sociale di una più equa contribuzione alla crescita del paese. Il modello che Caracciolo addita al marchese della Sambuca, primo ministro del regno di Napoli, quale prova della possibilità di riuscita di tale progetto è il censimento varato nel ducato di Milano nella prima metà del XVIII secolo da Carlo VI d'Asburgo e continuato dalla figlia Maria Teresa⁴⁰. Caracciolo spiega come le difficoltà non mancassero neppure nell'avanzatissima città meneghina; e tuttavia l'assolutismo illuminato della monarchia asburgica, nella persona dell'imperatrice Maria Teresa, permise nondimeno di portare a termine il progetto:

Fu somma la novità della materia, i pregiudizi volgarmente sparsi, la mancanza delle cognizioni, la spesa che occorreva pel censimento, *l'utile privato che ne attende chi veglia all'utile pubblico*, il timore e la diffidenza dell'incertezza del rimedio trascinava anche le oneste persone a sospettare con buona fede quel che si sussurrava. [...] Queste ed altre simili difficoltà [...], non solo non ismossero l'animo dell'Augusta Sovrana, che anzi vieppiù la confermarono nel proposito; sicché fece pubblicare quanto su questa materia era stato disposto dalla Giunta del Censimento e lo fece eseguire con quel successo e plauso che oggi sappiamo.⁴¹

L'opera di Caracciolo «nell'ultimo angolo della cristianità»⁴², «in questi confini della cristianità»⁴³, come egli definisce la Sicilia, ebbe a scontrarsi con l'incomprensibile convinzione dei suoi abitanti di vivere in una terra perfetta, la cui bellezza acceca a tal punto da nascondere alla vista le sue storture. Egli spiega a Fabbroni come l'incredibile incremento demografico di Palermo rendesse urgenti delle misure straordinarie di pianificazione e decoro urbano, quali l'abolizione della sepoltura nelle chiese e la costruzione di un cimitero fuori città: «onde nelle chiese l'està vi è insopportabile puzza; e questi barbari se ne stavano tranquilli in mezzo al fetore sotto questo ardente cielo»⁴⁴. Una constatazione, questa di Caracciolo, che non può non ricordare il dialogo che il principe di Salina riferisce a Chevalley di aver avuto con dei marinai inglesi circa il contrasto fra la bellezza del golfo di Palermo e il degrado delle strade della città:

³⁹ Espressione che ricorre più volte nella corrispondenza di Caracciolo: Lettera di Caracciolo a Ferdinando Galiani, Palermo, 21.XII.1781, in *ivi*, p. 9; Lettera di Caracciolo ad Angelo Fabbroni, Palermo, 19.VI.1783, in *ivi*, p. 21.

⁴⁰ Lettera di Caracciolo al Marchese della Sambuca, Palermo, 17.III.1783, in *Id.*, *Lettere dalla Sicilia*, cit., pp. 15-16. Maria Teresa morì il 29 novembre 1780.

⁴¹ *Ivi*, pp. 17-19 (corsivo mio).

⁴² Lettera di Caracciolo a John Acton [fine del 1783], in *ivi*, p. 33.

⁴³ Lettera di Caracciolo ad Angelo Fabbroni, Palermo, 19.VI.1783, in *ivi*, p. 24.

⁴⁴ *Ivi*, p. 22.

“[...] Le racconterò un aneddoto personale. Due o tre giorni prima che Garibaldi entrasse a Palermo mi furono presentati alcuni ufficiali di marina inglesi, in servizio su quelle navi che stavano in rada per rendersi conto degli avvenimenti. Essi avevano appreso, non so come, che io possiedo una casa alla Marina, di fronte al mare, con sul tetto una terrazza dalla quale si scorge la cerchia dei monti intorno alla città; mi chiesero di visitare la casa, di venire a guardare quel panorama nel quale si diceva che i Garibaldini si aggiravano e del quale, dalle loro navi, non si erano fatti una idea chiara. Vennero a casa, li accompagnai lassù in cima; erano dei giovanotti ingenui malgrado i loro scopettoni rossastri. Rimasero estasiati dal panorama, della irruenza della luce; confessarono però che erano stati pietrificati osservando lo squallore, la vetustà, il sudiciume delle strade di accesso. Non spiegai loro che una cosa era derivata dall'altra, come ho tentato di fare a lei. Uno di loro, poi, mi chiese che cosa veramente venissero a fare, qui in Sicilia, quei volontari italiani. *They are come to teach us good manners*' risposi *but wont succeed, because we are gods.* 'Vengono per insegnarci le buone creanze ma non lo potranno fare, perché noi siamo dèi.' Credo che non comprendessero, ma risero e se ne andarono. [...]"⁴⁵

La spiegazione che Don Fabrizio dà a Chevalley della sua risposta agli ufficiali britannici è una delle più suggestive descrizioni dell'anima siciliana:

“[...] Così rispondo anche a Lei, caro Chevalley: i Siciliani non vorranno mai migliorare per la semplice ragione che credono di essere perfetti: la loro vanità è più forte della loro miseria; ogni intromissione di estranei sia per origine sia anche, se si tratti di Siciliani, per indipendenza di spirito, sconvolge il loro vaneggiare di raggiunta compiutezza, rischia di turbare la loro compiaciuta attesa del nulla; calpestati da una diecina di popoli differenti essi credono di avere un passato imperiale che dà loro diritto a funerali sontuosi. Crede davvero Lei, Chevalley, di essere il primo a sperare di incanalare la Sicilia nel flusso della storia universale? Chissà quanti imani mussulmani, quanti cavalieri di re Ruggero, quanti scribi degli Svevi, quanti baroni angioini, quanti legisti del Cattolico hanno concepito la stessa bella follia; e quanti viceré spagnoli, quanti funzionari riformatori di Carlo III, e chi sa più chi siano stati? La Sicilia ha voluto dormire, a dispetto delle loro invocazioni; perché avrebbe dovuto ascoltarli se è ricca, se è saggia, se è onesta, se è da tutti ammirata e invidiata, se è perfetta, in una parola?”⁴⁶

Caracciolo si domandava, sconcertato, come fosse possibile tale follia. Due secoli dopo, Leonardo Sciascia, sulla scorta di questo passo del *Gattopardo*, osservò come l'orgoglio dei siciliani derivi dal rovesciamento dell'insicurezza provocata dalla condizione insulare

nell'illusione che una siffatta insularità, con tutti i condizionamenti, le remore e le regole che ne discendono, costituisca privilegio e forza là dove negli effetti, nella esperienza, è condizione di vulnerabilità e debolezza: e ne sorge una specie di alienazione, di follia, che sul piano della psicologia e del costume produce

⁴⁵ G. Tomasi di Lampedusa [1958], *Il Gattopardo*, a cura di G. Barbieri, Loescher, Torino 1979, pp. 163-164.

⁴⁶ Ivi, pp. 164-165.

atteggiamenti di presunzione, di fierezza, di arroganza [...]; e sul piano della storia la capacità di rendere le cose nuove strumenti di regole antiche.⁴⁷

⁴⁷ L. Sciascia, *Sicilia e sicità*, in Id., *La corda pazzza. Scrittori e cose di Sicilia*, cit., p. 13.

Dissipatio e zdanovismo. In difesa dell'Europa



di Marcosebastiano Patanè

1. Oicofobia e politicamente corretto

«Ancora una volta tentiamo di comprendere il presente»¹. Se con *Disvelamento. Nella luce di virus* la bilancia dell'analisi di Biuso verteva sulla volontà di dominio e di disciplina dei corpimente da parte del potere, una volontà incarnatasi nella dimensione sanitaria come trionfo della vita desacralizzata, della *nuda vita*, su tutti gli aspetti dell'*être-au-monde* e dell'*in-der-Welt-Sein*, con *Ždanov. Sul politicamente corretto* la bilancia della teoresi catecontica di Biuso verte più sulla minaccia alla dimensione semantico-culturale dell'*homo sapiens sapiens*, cioè sulla dimensione-relazione «Mentecorpomondo»².

I due volumi risultano di fatto inscindibili, poiché in entrambi Biuso affronta e analizza le diverse declinazioni della medesima crisi antropologica e i molteplici fenomeni di *dissipatio* del corpo sociale, tentando così di delineare una linea di resistenza filosofica, linguistica, storica e politica, tentando cioè di difendere l'Europa.

Ždanov. Sul politicamente corretto è anche, dunque, una difesa delle radici dell'identità europea, una difesa dell'*οἶκος*, della nostra dimora, la dimora dell'essere bio-sociale che siamo, del connubio di natura-cultura che siamo, in diretta contrapposizione con l'«oicofobia, vale

¹ A.G. Biuso, *Ždanov. Sul politicamente corretto*, Algra Editore, Catania 2024, p. 11.

² Id., *Temporalità e differenza*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2008, p. 100.

a dire l'avversione alle proprie radici, alla propria cultura, alla propria identità»³, scaturita da ciò che Biuso definisce «etnocentrismo etico dell'Occidente»⁴.

Sotto attacco sono quei terreni ultimi di intelligibilità rappresentati dall'integrità psicosomatica che siamo, dal linguaggio, dalla comunità e dal suo passato come continuità storica della propria identità. Sono questi, infatti, gli elementi minimi necessari per la germinazione di un orizzonte di senso, orizzonte che per l'Europa e i suoi popoli origina nella filosofia greca inaugurata dai Presocratici, nella comunità divenuta *polis*, nel diritto romano, nell'Università del progetto di Wilhelm von Humboldt, nelle letterature nazionali, nella difesa della sovranità individuale e collettiva.

L'apparenza grottesca, a tratti ridicola, certamente rozza e vandalica, di alcune manifestazioni del politicamente corretto, del *wokismo* e della *cancel culture* non devono ingannare. Queste infatti incarnano l'ultima manifestazione di una tendenza millenaria delle società umane alla cristallizzazione di un sistema specifico di valori in risposta all'incertezza del divenire degli eventi e dello slittamento dei paradigmi valoriali, «è il tentativo autoritario di fermare tale flusso nella stasi del bene, di ciò che le autorità politiche e culturali, o anche un'intera società ammansita, credono sia il Bene»⁵.

Politicamente corretto, *wokismo* e *cancel culture* sono «fenomeni che si pongono in continuità con alcune delle pratiche più repressive e violente della storia europea e occidentale. Si pongono in continuità con i tribunali dell'Inquisizione cattolica, con l'inflessibile moralismo calvinista, con i totalitarismi del Novecento»⁶, cioè con l'uso violento, strumentale, censorio, propagandistico e utilitaristico dell'arte, delle scienze, della filosofia, della letteratura, della musica, dell'istruzione e delle istituzioni. Tali fenomeni rispondono nell'analisi di Biuso alla categoria dello «zdanovismo», cioè il tentativo di imposizione della propria *bêtise* da parte dei detentori «illuminati» dell'ortodossia di turno.

Nella classificazione di Eugenio Capozzi⁷ riportata da Biuso, il politicamente corretto è caratterizzato da una posizione «*diversitaria*», cioè dalla tendenza alla dissoluzione di ogni identità nel flusso di una assoluta indifferenza; dalla colpevolezza dell'Occidente per definizione; dall'avvenuta trasformazione dei desideri in diritti; dalla separazione netta tra umano e natura; da un'assoluta autodeterminazione.

Come zdanovismo il politicamente corretto si rivela nella forma di un feroce conformismo nato dall'esigenza degli individui del corpo sociale di rispondere alla crisi di identità che caratterizza le società contemporanee. Per questo esso si configura anche come una «modalità di trasformazione della politica da dispositivo mondano di gestione *dei conflitti* a struttura soteriologia tesa a salvare *dai conflitti*. È un tratto religioso che non soltanto disvela la maschera di 'laicità' della storia contemporanea - il Novecento è stato un secolo di

³ Id., *Ždanov. Sul politicamente corretto*, cit., p. 52.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 12.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 24.

sostanziale religiosità politica - ma rappresenta anche un elemento che mette a rischio le effettive libertà individuali e collettive»⁸.

Secondo gli studi di Robert Hughes riportati da Biuso, il politicamente corretto sarebbe una «“sorta di Lourdes linguistica, dove il male e la sventura svaniscono con un tuffo nelle acque dell’eufemismo”»⁹, lo strumento di un corpo sociale ferito che vuole nascondere le proprie debolezze e le proprie fratture dietro una strumentalizzazione ideologica del linguaggio.

È in nome della tolleranza e dell’accoglienza che si invoca la cancellazione e la riscrittura del passato e delle opere letterarie, come dimostra uno degli esempi riportati da Biuso a proposito dell’organizzazione *Gherush92. Comitato per i diritti umani* che pretende la cancellazione dello studio della *Divina Commedia* in virtù della sua palese islamofobia e del suo spiccato antisemitismo¹⁰. L’obiettivo generale che sembra emergere da tali tentativi di «colonizzazione dell’immaginario collettivo»¹¹ e di disciplina delle menti sembra proprio la riduzione al silenzio: «Per non offendere nessuno sarebbe infatti necessario stare zitti»¹².

In questo senso sembrano andare sia il rifiuto della logica argomentativa¹³ sostituita da valori morali assoluti e indiscutibili, che la rimozione del ragionare soppiantato dall’aderire, l’aderire a una causa di natura morale e di struttura fideistica tale per cui non conterà più né la coerenza di un pensiero né il rigore di un metodo di ricerca, ma il successo della causa da portare avanti. Una generale e radicale assenza di pensiero che conduce a esiti grotteschi, come l’appello di un’accademica statunitense volto a delineare una matematica non maschilista e antirazzista¹⁴.

2. *Diritti, astrazioni, Capitale*

I nemici della libertà e della giustizia, scrive Biuso, sono sempre meno le nazioni nate in risposta alla crisi del modello imperiale successivo alla Guerra dei Trent’anni. Con l’avvento del modello liberale e la diffusione globale del mercato nasce un nuovo modello di universalismo, quello a trazione imperial-capitalista. Il trionfo di questo modello, oggi, rappresenta la minaccia alle libertà dei popoli. Oggi, dopo il crollo dell’argine al capitalismo globale rappresentato dall’URSS, è l’emersione degli Stati-civiltà¹⁵ a tentare di limitare lo strapotere occidentale. Gli Stati-civiltà sembrano infatti coniugare in sé la permanenza di un perno culturale e identitario di fondo legato al territorio e alla comunità, un modello

⁸ Ivi, pp. 23-24.

⁹ Ivi, p. 31.

¹⁰ Ivi, p. 32.

¹¹ Ivi, p. 31.

¹² Ivi, p. 34.

¹³ Ivi, p. 143.

¹⁴ Ivi, p. 144.

¹⁵ Ivi, p. 51.

che non metta al primo posto il mercato e la relativizzazione feroce dei costumi in funzione del consumo e della sua perpetrazione.

L'emancipazione liberale, cioè l'astrattismo dei diritti, lascia sempre intatti i fondamenti del dominio capitalista. Le istanze più radicali della sinistra si trovano così nella condizione schizofrenica di ritenere di combattere il capitalismo anche in quanto espressione patriarcale, omofoba, razzista e per natura orientata alla restaurazione di modelli ottocenteschi, invece di riconoscerlo come l'agente materiale dello sradicamento. È nella società dello spettacolo che capitalismo e diritti umani, capitale e volontarismo dei desideri, appaiono in contraddizione, ma essi non lo sono. Della diade composta da capitale e diritti umani lo scopo di questi ultimi è quello di far amare ai dominati la propria sottomissione: «L'umanitarismo costituisce uno dei più potenti strumenti contemporanei volti a conseguire tale obiettivo, facendo sentire individui e collettività parte di un progetto volto al Bene universale»¹⁶. Questo progetto nasconde una verità ben diversa.

Siamo immersi in varie forme di *dissipatio* del legame sociale che esprimono uno degli elementi ontologici del liberismo e del capitalismo. In contrasto con le società tradizionali, infatti, «dove le relazioni economiche sono incastonate in un tessuto di relazioni comunitarie (politiche, religiose, simboliche), il capitalismo si caratterizza per una quasi completa autonomia dell'economia: le interazioni sociali motivate all'interesse individuale dominano qualunque altra forma di interazione non utilitaria o di interesse comunitario. Questa tesi, che è diventata classica a seguito della pubblicazione dei lavori di Karl Polanyi e di Louis Dumont, deve costituire il punto di partenza di ogni seria analisi del capitalismo.»¹⁷

Uno dei concetti meno politicamente corretti della critica al Capitale è quello marxista di *industrielle Reservearmee*, di esercito industriale di riserva. Tale analisi permette infatti di evidenziare la natura «camaleontica»¹⁸ del colonialismo che oggi si incarna nelle guerre umanitarie, e cioè di quelle guerre scatenate a fin di bene, per aiutare ipotetiche minoranze oppresse che condividono i *valori* occidentali, e che invece servono a «creare un flusso migratorio verso i Paesi europei»¹⁹ di manodopera a basso costo. «Negli anni Venti del XXI secolo l'esercito industriale di riserva si origina dunque dalle migrazioni tragiche e incontenibili di masse che per lo più fuggono dalle guerre che lo stesso capitale [...] scatena in Africa e nel Vicino Oriente»²⁰. Le conseguenze sono l'abbassamento dei salari, la dequalificazione della forza lavoro e la distruzione della solidarietà operaia.

Se le analisi dell'esercito industriale di riserva sono sostituite dall'umanitarismo dei diritti, la lotta di classe viene sostituita dalla vittimologia. Lo *status* di vittima diviene l'unica piattaforma per mezzo della quale poter ottenere un riconoscimento sociale di qualsiasi tipo, la base di rivendicazioni economiche, la base per la costruzione di una carriera e

¹⁶ Ivi, p. 49.

¹⁷ Ivi, p. 34.

¹⁸ Ivi, p. 56.

¹⁹ Ivi, p. 25.

²⁰ Ivi, p. 26.

addirittura della propria identità. Il vittimismo stabilisce «un primato etico rispetto a coloro che invece non amano rivendicare uno status di vittima. Secondo Hannah Arendt la ‘politica della pietà’ si oppone alla politica sociale e alla politica in quanto tale poiché il vittimismo non è e non può costituire un paradigma politico»²¹.

Il lavoratore consapevole della propria identità nel contesto della società e dei suoi conflitti è sparito. Al suo posto troviamo l’uomo inteso come un nodo della rete ipertecnologica di mercato: «Siamo l’energia del fiume di parole, informazioni, richieste, scambi, immagini, suoni, in cui consiste la Rete»²².

Analogamente, affermare che le società multirazziali del *melting pot* statunitense e francese siano in realtà società multirazziste e che le differenze tra popoli e comunità diverse non possono essere cancellate da alcun fervore moralista, diventa, sotto il regime del politicamente corretto e dell’umanitarismo dei diritti, un discorso razzista. Ciò legittima la riduzione al silenzio. E invece, afferma Biuso, quello di “uomo” è «un concetto astratto, per i Greci del tutto marginale. Al centro della vita collettiva si pone invece l’abitante della πόλις, con i suoi diritti e i suoi obblighi»²³. I confini che delimitano le comunità nazionali, i territori, le culture locali e i loro componenti non sono astrazioni, i suoi individui non sono monadi isolate e irrelate. Cultura, comunità, territori e confini sono orizzonti di spazio e tempo condivisi, sono aperture di senso, sono carne culturale: «L’opposto della frontiera è il *mercato*, è il capitale»²⁴.

Non considerare chi in un determinato luogo ha abitato per secoli e millenni significa votare se stessi non solo all’incomprensione dei problemi sociali ma anche a un futuro di scontri tribali e violenza tra *clan*. «È necessario demoralizzare il problema e ripoliticizzarlo»²⁵, riconoscere che quello di «umanità è diventato in questo modo anche e soprattutto uno strumento del conformismo più pervasivo e più cupo»²⁶ e che «chi dice ‘umanità’ sta cercando di ingannarti (Wer Menschheit sagt, will betrügen)»²⁷.

La dimensione del modello liberal-capitalista è quella del T.I.N.A., *there is no alternative*, di tatcheriana memoria, l’esatto contrario della sovranità dei popoli, l’esatto opposto della politica intesa come gestione dei conflitti. La strada già tracciata, il futuro già deciso del modello liberal-capitalista, invece, si sposa alla perfezione con il *wokismo*, con l’ideologia dei risvegliati. Politicamente corretto e *cancel culture* sono anche, infatti, dinamiche interne del *wokismo*, frutto avvelenato del liberismo e braccio armato dell’imposizione di paradigmi culturali e politici totalitari.

²¹ Ivi, p. 76.

²² Ivi, p. 48.

²³ Ivi, p. 43.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 44.

²⁶ Ivi, p. 36.

²⁷ Ivi, p. 43.

Il *wokismo*, il politicamente corretto e la *cancel culture* condividono con i totalitarismi del Novecento l'odio verso il passato e la volontà radicale di trasformazione dell'esistente nella forma di un'imposizione dall'alto da parte di un'élite illuminata che deve condurre le masse verso un mondo nuovo, un *Brave New World*. È per questo motivo che risulta ormai necessario parlare di totalitarismo della democrazia, cioè di totalitarismo liberale, totalitario perché privo di argini, privo di qualsiasi compromesso o legame storico con istituzioni di altro tipo: gli Stati democratici «ritengono di essere in diritto di *vietare alcuni sentimenti e imporne altri*. I *sentimenti* interiori, i *pensieri*. Una pretesa che nessun potere, neanche il più determinato e feroce, aveva sinora nutrito»²⁸. L'auspicio di Biuso è quello della nascita di un nuovo *Nomos* della Terra contro la globalizzazione anglosassone, contro i popoli eletti e le élites illuminate.

3. *Progressismo*

La metafisica progressista del capitale e dei diritti dell'uomo è «metafisica dello sradicamento»²⁹. Il liberismo ne è la manifestazione e il politicamente corretto, la *cancel culture* e il *wokismo* sono sue dinamiche. L'antropologia flussica che ne deriva determina una radicale crisi della presenza. Una delle manifestazioni più evidenti di tale crisi è il *gender*. «La questione *gender*, va compresa in particolare nell'ambito delle tendenze transumanistiche che agitano il presente e che si implementano ogni giorno nelle pratiche della cosiddetta Intelligenza Artificiale»³⁰. Il transumanesimo rappresenta l'apice dell'antropocentrismo divenuto compiutamente tecnocentrismo, cioè la certificazione, l'autocertificazione, dell'uomo quale dominatore del mondo, la forma realizzata dell'*iperumanesimo* e l'esatto opposto della celebre espressione heideggeriana: «“L'uomo non è il dominatore degli enti. L'uomo è il pastore dell'essere”»³¹.

Un radicale volontarismo emerge dalla svalutazione di un'ontologia realista che non vede il mondo come prodotto dello spirito umano e della sua percezione. La differenza delle strutture biologiche viene eliminata in favore di un individualismo flussico eretto a ontologia, ben oltre qualsiasi forma storico-culturale di svalutazione della materia. «L'antimaterialismo culturalista nasce da una radicale ostilità verso la struttura biologica dei corpi umani e animali, una radicale ostilità nei confronti del corpo sessuato»³². Il disprezzo per la potenza della corporeità che si esprime anche nel dualismo della separazione tra sesso e genere e che sostituisce la materia con un flusso metamorfico di istanze mentali è l'esatto opposto di un'altra celebre espressione, questa volta di Nietzsche: «“Corpo io sono

²⁸ Ivi, p. 59.

²⁹ Ivi, p. 56.

³⁰ Ivi, p. 107.

³¹ Ivi, p. 42.

³² Ivi, p. 110.

in tutto e per tutto, e null'altro»³³. Che un maschio possa sentirsi e desiderare di essere femmina, che possa assumere atteggiamenti e costumi femminili, o viceversa, non significa che tale persona «non costituisca uno statuto ontologico che è maschile o femminile, senza incertezze»³⁴.

Impulsi alla trasparenza teologico-roussoviani³⁵ invadono e contribuiscono al carattere messianico di buona novella delle nuove tecnologie. Già a metà degli anni Settanta l'innovazione tecnologica era diventata, di per sé, una promessa di emancipazione e di progresso, la promessa di una nuova età dell'oro da raggiungere alla fine della grande corsa all'innovazione. Oggi, a maggior ragione, gli insistenti tentativi da parte del capitale di regolare, orientare e trasformare, in una parola controllare, l'esistenza delle popolazioni occidentali e delle metropoli di tutto il mondo, dovrebbero aprire gli occhi sulla vera natura della gestione delle rivoluzioni tecnologiche. Caratteristiche di tale gestione sono la svalutazione del legame sociale, dei mestieri, di tutte le attività umane, dell'esperienza sensibile, il rimodellamento dell'interiorità. La tecnologia non è mai neutra e la tecnica è sempre rapporto con il potere.

Nel contesto di questo rapporto, l'importanza dell'analisi di *1984* di Orwell risiede per Biuso nello smascheramento che esso compie: «“Il potere non è un mezzo, è un fine”»³⁶. Non sono infatti le dittature a essere instaurate al fine di salvare le rivoluzioni, sono le rivoluzioni che si fanno per instaurare le dittature. Il potere trova nell'operazionismo³⁷ del pensiero contemporaneo una delle sue più potenti incarnazioni, al suo cuore si trova la «fallacia artificialista»³⁸ e cioè l'imposizione di ciò che si deve fare come risultante da ciò che si può fare. Il risultato di questo processo è la natura ridotta a *device*, la riduzione di tutti gli enti a *manipulanda* e la perdita di quella «consapevolezza fondativa del mondo che abitiamo»³⁹, il nascondimento di quel *Boden* che questa consapevolezza dà al mondo perché lo riconosce nel cosmo. Il «dataismo»⁴⁰ è una delle conseguenze di questo processo e cioè una ideologia della misurabilità volta alla dissoluzione del non misurabile.

«Il principio, la ragione, il fine della tecnocrazia digitale è il superamento della libertà come differenza, come maturare lento delle decisioni, come fatica delle scelte, come incertezza costitutiva della vita, a favore invece della libertà di essere tutti uguali nel mondo della competizione ultraliberista»⁴¹. Il progressivo dominio della ragione artificiale è volto

³³ Ivi, p. 116.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, p. 46.

³⁶ Ivi, p. 136.

³⁷ Sul concetto di operazionismo cfr. E. Mazzarella, *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017; M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito (L'Œil et l'Esprit)*, 1960), trad. di A. Sordini, SE, Milano 1989.

³⁸ E. Mazzarella, *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, cit., p. 11.

³⁹ Ivi, p. 10.

⁴⁰ A.G. Biuso, *Ždanov. Sul politicamente corretto*, cit., p. 41.

⁴¹ Ivi, p. 48.

all'eliminazione della rilevanza di qualsiasi fattore innato in favore del *self-made-man*, letteralmente l'uomo fatto da sé, che da sé riscrive il rapporto natura-uomo-mondo in favore di una atomizzazione disgregante.

Nell'analisi di Mazzarella riportata e condivisa da Biuso, politicamente corretto, *gender*, capitalismo e tecnocrazia si incontrano «nella tesi che la persona umana “a priori, naturalmente e socialmente, non è ontologicamente nient'altro (o almeno si pretende) se non persona giuridica, *fiction* sociale titolare dei diritti che la società gli riconosce in una pattuizione ogni volta a determinarsi”. A tale astrazione etico/giuridica - continua Biuso - va opposta con chiarezza la tesi che l'umano, come ogni altro ente, è costituito da una struttura ontologica cangiante sul fondamento di qualcosa che non muta»⁴². L'umano non è cultura opposta alla natura, né la natura è mero *hardware*, o *netware*, l'umano è «l'innesto biosociale della cultura *nella natura*»⁴³.

4. *Il «coro degli spiriti della vendetta»*⁴⁴

Come dichiarato in apertura del testo, l'analisi di Biuso è condotta con gli strumenti della comunità filosofica, con gli strumenti del concetto e della sua libertà, e gli esponenti di tale comunità sono i protagonisti di questa analisi: Spinoza, Heidegger, Nietzsche, Mazzarella, Schmitt, per nominarne alcuni tra i più rilevanti. Accanto a questi nomi troviamo anche diversi scrittori, Orwell, Huxley, e poi ancora sociologi, poeti e uomini politici. Un nome, però, rischia forse di sfuggire. Si tratta di Hieronymus Bosch. Il particolare scelto per la copertina del volume, infatti, appartiene a un celebre dipinto del misterioso maestro fiammingo, *Il Trittico delle tentazioni di Sant'Antonio*, nello specifico un particolare del pannello centrale che vede nel mezzo della raffigurazione la figura di Sant'Antonio rivolta verso l'osservatore e tutt'intorno un'intricata, rizomatica, danza di figure ed eventi.

Chi sono le figure rappresentate? Si tratta del «coro degli spiriti della vendetta». Secondo la descrizione di Fraenger il corteo è aperto da una coppia di cani corazzati, un richiamo ai cani necrofagi dell'inferno, e da una megera irata, furibonda, che indossa guanti e scarpe ferrate e a guisa di elmo il tronco di un salice, albero magico caratteristico delle megere utilizzato per incantesimi di natura bellica come l'evocazione di interi eserciti dalle acque. Agguantato e trascinato dalla megera è possibile osservare un vero e proprio demone infernale munito di zoccoli, ali, denti appuntiti e un lungo corno. Altre figure e simboli di varia natura seguono questi primi personaggi: il cadavere di un maiale infilzato, un boia

⁴² Ivi, p. 117.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ W. Fraenger, *Hieronymus Bosch: le tentazioni di Sant'Antonio* (*Die Versuchungen des heiligen Antonius* [Nationalmuseum Lissabon]. *Die Versuchungen des heiligen Antonius* [Madrid], 1975), trad. I. Bernardini ed E. Gini, Abscondita, Milano 2007, p. 27. Fraenger ha dedicato tutta la vita allo studio dell'opera di Bosch alla luce del pensiero teologico-filosofico della comunità adamitica del Libero Spirito e del suo Gran Maestro Jacob van Almaengien.

mostruoso e l'armatura vuota di un cavaliere la cui visiera «nasconde un profondo *horror vacui*, il cavaliere non è che una maschera nichilista, a cui una vitalità fittizia conferisce una spettralità straordinariamente inquietante»⁴⁵.

Non è che un particolare, questo, di un quadro incredibilmente complesso e articolato, ricco di rimandi simbolici, immerso in una rete fitta di richiami teologici e caratterizzato da uno stile unico che ha reso celebre l'opera di Bosch. In un magmatico succedersi di personaggi, di simboli, di figure e di eventi, animali fantastici, ibridi, uomini dalle fattezze di uccelli, cavalli trasformati in anfore, animano il quadro, e ancora navi-carpa e navi-ocche, paesaggi futuristici, figure ancestrali, rappresentazioni di culti misterici e messe nere. Ogni cosa sconfina l'una dentro l'altra, lo spazio perde la propria serialità e acquista un carattere onirico. «Nel dipinto non è dunque rintracciabile alcuna salda connessione spaziale. Le strutture sono intercambiabili e concatenate come cassette, sorgono e si dissolvono, in uno stato di sospesa oscillazione che conferisce loro, attraverso il contrasto con l'abisso indistinto dell'abiezione, la cruda luce di un bengala»⁴⁶.

Perché un coro della vendetta? Il passo biblico sotteso agli spiriti della vendetta e a tutto il complesso intermedio del pannello centrale è individuato da Fraenger ne *Il Cantico di Mosè* (*Deuteronomio XXXII*, 15 sgg.). Si tratta quindi di una vera e propria punizione divina quella operata dagli spiriti della vendetta, un castigo divino contro la *ὑβρις* dei popoli che abitano il mondo, contro élite orgogliose, contro l'ignoranza delle masse, «“contro le Chiese e i preti, / contro gli uomini politici, / contro i buoni, i compassionevoli, / contro i coliti e il lusso, / *in summa* contro la tartuferia. come Machiavelli”»⁴⁷.

Il mondo stregato e infernale raffigurato da Bosch è anche il mondo odierno della «*democrazia totalitaria*»⁴⁸ le cui origini affondano nella politica e nella pedagogia di Rousseau, nel *Contratto sociale* e nell'*Emilio*, nel progetto politico giacobino e in quello babouvista. «Dalla *ὑβρις* greca al peccato cristiano, dai miti orientali al *fatum* latino, la realtà della vita umana era sempre stata vista come intrisa di limite [...] nel Settecento la svolta [...] il doloroso limite che ci costituisce fu da Rousseau ricondotto alla storia; la finitudine di ciò che è biologico [...] fu definita una colpa sociale»⁴⁹.

Gli spiriti della vendetta di Bosch sono anche il risultato che attende chi dimentica il passato, chi ignora la potenza del *Bios*, chi disconosce il dispositivo di identità e differenza che intride e governa l'Intero, chi ritiene che dall'alto del proprio potere tecnico possa divenire il padrone di un mondo rifondato a propria immagine e somiglianza stabilendone le regole e le origini.

⁴⁵ Ivi, p. 31.

⁴⁶ Ivi, p. 17.

⁴⁷ F. Nietzsche, in A.G. Biuso, *Ždanov. Sul politicamente corretto*, cit., p. 57.

⁴⁸ Ivi, p. 125.

⁴⁹ Ivi, pp. 125-126.

Gli spiriti della vendetta sono il frutto delle culture della dismisura e degli eletti, di chi rigetta la sapienza antica racchiusa nel detto di Anassimandro: «Principio degli enti è l'infinito (l'energia/campo e il suo divenire...) Da dove gli enti hanno origine, là hanno anche la dissoluzione in modo necessario: le cose sono tutte transeunti e subiscono l'una dall'altra la pena della fine, al sorgere dell'una l'altra deve infatti tramontare. E questo accade per la struttura stessa del Tempo»⁵⁰.

Gli spiriti della vendetta sono la Nemese inevitabile di chi rifiuta la finitudine, di chi non riconosce la ricchezza della Ζωή, la Nemese delle «tendenze costruttivistiche, culturaliste e transumane»⁵¹, la Nemese dei novelli Pènteo e Creonte, la Nemese della barbarie puritana ipernormativa, ultramoralista e delle dittature dei valori. Questa Nemese è Dioniso-Μῆνις ed è anche Dioniso dio della «misura [...] poiché “in chi è saggio, l'equilibrio tutti i moti domina”»⁵².

⁵⁰ Anassimandro, in Simplicio, “Commentario alla Fisica di Aristotele”, 24, 13 (DK, B 1).

⁵¹ A.G. Biuso, *Ždanov. Sul politicamente corretto*, cit., p. 122.

⁵² Id., *Chronos. Scritti di storia della filosofia*, Mimesis, Milano 2023, p. 61.

Scritture ritrovate

Platone e le necessità educative della *kallipolis*



di Amedeo Barbagallo

1. *L'alba della tradizione*

«L'antico era sinonimo di proporzione, di quiete, di sintesi equilibrata, sia nell'arte sia nel pensiero»¹, analizza Franco Cambi. Ma l'antico è soprattutto l'*archè* di ciò che noi occidentali siamo adesso. Come gran parte delle tradizioni europee, anche la storia dell'educazione trova le fondamenta nell'antica Grecia. I figli di Atena chiamavano *paideia* l'azione intellettuale e culturale mirata alla formazione dell'individuo; ideale «di una formazione umana che è prima di tutto formazione culturale e universalizzazione (tramite la cultura e la “coltivazione” del soggetto che essa implica e produce) dell'individualità»².

Nonostante la Grecia antica non fu mai un unico corpo dal punto di vista politico, bensì un sistema di diverse e autonome galassie, i greci erano consapevoli della profonda unità spirituale che li riuniva. Tale simbiosi dello spirito è rappresentata dai due poemi omerici, *Illiade* e *Odissea*, biglietto da visita della Grecia arcaica e primo chiaro esempio di educazione in Europa.

Nell'*Illiade* l'educazione possiede dei tratti eroici, come nel caso di Achille. Consiste in un'educazione nella maggior parte dei casi pratica, concentrata sul corpo e sul suo sviluppo. Vi era spazio anche per l'oratoria, sempre importante per il mondo greco. Caratteri

¹ F. Cambi, *Manuale di storia della pedagogia*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 27.

² Ivi, p. 22.

simili riguardo la formazione dei giovani sono presenti anche nell'*Odissea*, dove però è la famiglia a essere l'epicentro dell'ambiente formativo.

Molto diverso, invece, risulta essere il sistema spartano, delineato dal leggendario legislatore Licurgo. L'educazione dei figli maschi di Sparta era improntata allo sviluppo di una società che potesse continuare a incarnare, nonostante lo scorrere delle generazioni, i valori fondativi della città. I bambini in ottimo stato di salute, infatti, venivano sottratti alle famiglie intorno all'età di sette anni, per essere trasferiti in rigide scuole controllate dallo Stato che miravano a formare cittadini-guerrieri guidati da forza e coraggio. Il percorso si concludeva al compimento dei 16 anni di età. Essi altro non erano che il bene comune spartano.

All'interno della scuola si teneva l'addestramento delle armi, fondamentale per i guerrieri del domani. Non esisteva la proprietà privata, si conduceva una vita in comune. Amicizia e obbedienza erano vere e proprie stelle polari del percorso. Poco spazio veniva dedicato alla cultura, anche se gli allievi erano chiamati ad avvicinarsi ad Omero ed Esiodo.

Platone, nel *Protagora*, cita brevemente le capacità culturali dei temibili allievi di Sparta: «Se qualcuno si intrattiene a conversare anche con il più inetto degli Spartani, troverà che nella maggior parte dei suoi discorsi appare insulso, ma poi, al momento buono, come un arciere abilissimo, ti scaglia un motto considerevole, conciso e denso di significato, tanto che l'interlocutore nei suoi confronti fa la figura di un bambino»³.

Non solo gli uomini, ma anche le donne, possedevano una forte formazione interiore, che li portava a essere amanti della sapienza e abili nell'oratoria. Oltre qualsivoglia stereotipo antistorico. A Sparta, infatti, le donne si trovavano in una posizione di privilegio rispetto alle altre *poleis* greche, e la loro educazione si avvicinava molto a quella degli uomini.

Tali accenni rendono onore a Gorgò, la leggendaria regina di Sparta compagna di vita di Leonida, l'eroe delle Termopili. Basta leggere due passi tratti dagli *Apostegmi di donne spartane* dei *Moralia* di Plutarco, per rendersi conto della sua caratura. «Avendole chiesto una donna dell'Attica "Come mai voi Spartane siete le uniche a comandare agli uomini?", lei rispose: "Perché siamo anche le uniche a mettere al mondo uomini"»⁴.

Insomma, l'educazione spartana aveva un solo obiettivo: la conservazione della supremazia dello Stato grazie alla formazione di nuove generazioni di cittadini-guerrieri.

2. L'idea platonica di paideia

Il passaggio dal V al IV sec. a.C. è fondamentale per la Grecia e per tutta la civiltà umana, dato che la scrittura cominciò a diffondersi in maniera sempre più considerevole. L'epicentro fu Atene, che dal punto di vista intellettuale si era sviluppata maggiormente

³ Platone, *Protagora*, 342 D-E, trad. di G. Reale.

⁴ Plutarco, *Moralia*, 240 E-5, trad. di I. Berti.

rispetto a tutta l'Ellade. Si tratta di un'era di cambiamenti e trasformazioni dal punto di vista sociale, che provocò mutamenti anche nel versante dell'educazione.

Le polemiche platoniche intorno alla validità dell'insegnamento scritto, infatti, considerato secondario rispetto alla cultura arcaica di omerica memoria, ci testimoniano la portata di tale fase. Il filosofo «ha difeso l'oralità, ponendola assiologicamente al di sopra della scrittura, affermando addirittura la tesi che il filosofo deve riserbare per l'oralità le cose che per lui sono di maggior valore»⁵.

A causa del contesto mutevole, si venne a delineare il bisogno di una cultura più tecnica e scientifica, «che esalta la dimensione libera e il libero esercizio della ragione, proprio di ogni individuo e rivolto a sottoporre ad analisi ogni credenza, ogni ideale, ogni principio della traduzione»⁶. Fu la sofistica a interpretare questo nuovo bisogno, inaugurando un metodo educativo che attirò le critiche di Socrate prima e Platone poi. I sofisti, infatti, erano maestri di retorica e non di sapienza.

Il paradigma culturale che prese forma si basò su «una educazione pubblica, sottratta alla famiglia e al santuario, che guarda alla formazione del cittadino e delle sue virtù»⁷. Dietro un compenso, giravano i territori della Grecia alla ricerca dei ceti sociali emergenti, ai quali tentavano di insegnare la *technè* dell'oratoria. I sofisti abbandonarono qualsivoglia riflessione cosmologica, naturalistica e religiosa, concentrandosi esclusivamente sui problemi dell'*antropos*.

Protagora e Gorgia, infatti, ricordati per essere i sofisti più celebri, affermarono rispettivamente il relativismo di ogni sapere e la forza di ogni parola. Mentre per il primo l'uomo è misura di tutte le cose, dunque, gli individui sono gli "arbitri" di ciò che esiste, il secondo cercò di dimostrare la potenza rappresentata dall'utilizzo dei *logoi* a proprio piacimento.

Nell'ottica platonica, la virtù è un'arte che si può raggiungere dopo una corretta disciplina. Dunque, chi è capace di raggiungere l'*epistème* nella propria arte deve essere anche in grado di trasmetterla. E ciò avviene dopo un esercizio interiore, non a seguito di un mero contributo. «E come la funzione sociale del medico è terapeutica riguardo al corpo, sarà funzione del filosofo che ha raggiunto l'*epistème* in assoluto quella di curare la mente e l'anima e quindi di insegnare la virtù»⁸.

Obiettivo del platonismo è il prendersi cura delle anime, posizione che fa prendere le distanze da chi dichiarava esplicitamente di voler far diventare migliori i propri allievi. Quest'ultimi, esponenti delle famiglie di primo piano della *polis*, venivano preparati per l'inserimento nella vita sociale, con l'obiettivo di voler primeggiare sul resto della classe dirigente.

Risulta evidente come tale visione raccolga l'opposizione più dura da parte di Platone, il quale combatteva «non solo la pretesa di formazione politica dell'individuo, ma anche

⁵ G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, BUR, Milano 1998, p. 20.

⁶ F. Cambi, *Manuale di storia della pedagogia*, cit., p. 45.

⁷ Ivi, p. 46.

⁸ M.S. Funghi, *Platone e l'educazione*, Loescher, Torino 1979, p. 15.

quella di un qualsiasi tipo di insegnamento da parte dei sofisti»⁹. Nelle sue opere, l'ateniese presenta la sofistica nella dimensione di arte mimetica, capace di raggirare le anime e di creare realtà illusorie per la comunità. Essi si rivolgevano ai sensi piuttosto che alla mente, seducendo l'ascoltatore invece di sedurlo con dati concreti.

Di conseguenza, anche la politica deve diventare un'arte. Questo è l'auspicio platonico. In tal modo, si eviterebbe di abbandonare la vita associata nelle mani degli autori di false speranze. I sofisti si servivano dell'oratoria solo per acquisire l'attenzione degli uditori e per portarli sulle loro posizioni. La politica, invece, come ci suggerisce l'essenza stessa del termine, deve essere considerata un'attività rivolta allo sviluppo e al bene della comunità. In funzione di tale obiettivo si deve muovere l'intera architettura sociale.

L'individualità è chiamata a sacrificarsi in nome del bene comune, in nome della realizzazione degli interessi comuni. Il proprio sé si realizza in funzione degli altri, in funzione di una precisa organizzazione statale sapientemente teorizzata dal filosofo. "L'idea platonica di Stato" è costruita sulla base di una concezione unitaria, che però sintetizza al proprio interno, in modo armonico, tutti gli aspetti della vita pubblica articolati dialetticamente, «cioè come parti integranti di un complesso convergenti tutte all'attuazione dell'idea di bene»¹⁰.

La società, secondo tale ottica, altro non è che un mosaico, dove ogni cittadino rappresenta una tessera, necessario e indispensabile solo nel posto che gli spetta secondo natura. Platone aveva compreso che il corretto funzionamento dell'apparato che aveva in mente, necessitava di un nuovo percorso educativo rivolto alle generazioni in formazione. Da qui, come vedremo più avanti, l'esistenza di dedicare alla *paideia* una larga parte del dialogo *Repubblica*.

Nella tradizione che lo aveva preceduto Platone non ricercò l'ispirazione, bensì l'auto-revole convalida delle proprie tesi. Cancellando totalmente ciò che la sofistica aveva prodotto, il platonismo si riagganciò al passato, al mito di Creta e alla leggenda di Sparta, a ciò che la storia aveva consacrato a stabili modelli politico-sociali. Quella che ad Atene si stava affermando come democrazia, a Platone sembrò più che altro demagogia. Ai suoi occhi, la volontà popolare non può che esprimersi tramite il rispetto del compito che ciascuno ha nel contesto sociale, compito che guarda e tende sempre al Bene, l'impianto metafisico che regge l'intera riflessione platonica.

Platone, d'altro canto, ritiene che senza l'insegnamento filosofico non possa esistere arte politica. Solamente chi è stato in grado di condurre una ricerca verso *alètheia tòn ònton*, verso la vera realtà delle cose che sono, sarà in grado di far valere la propria virtù e la propria scienza all'interno di quella complessità che è il corpo sociale. In tal modo, esso «sarà capace di abbracciare la totalità delle forme e dei modi di esistenza in una visione

⁹ Ivi, p. 15.

¹⁰ Ivi, p. 16.

unica e, allo stesso tempo, di tornare indietro all'universale, attraverso i nessi e le varie articolazioni della realtà, fino al singolo particolare»¹¹.

Mentre la formazione derivata dalla sofistica gorgiana rimase sempre legata al tentativo di silenziare e confondere l'avversario, la formazione platonica non si discostò dall'eredità socratica, figlia del motto delfico, basata sul dialogo. I discorsi socratici altro non sono che dei "semi", semi che non possono che condurre a una critica della società e del clima politico-culturale dell'Atene del tempo.

Il contatto diretto con il discepolo è una lezione socratica che Platone assunse totalmente. Nell'antico maestro emergeva il senso autentico dell'educazione, il voler "tirare fuori" il discente dalla massa, mirando alla sua interiorità. «Il rapporto personale con i propri discepoli [...] è estremamente più stimolante di una semplice formulazione delle proprie riflessioni da far imparare a memoria e ingerire senza alcuna possibilità di uno scambio di idee»¹².

Il sospetto che Platone nutriva nei confronti del sapere scritto, come anzidetto, non era legato alla sola mancanza di confronto e dibattito ma, come magistralmente dichiarato nella *Lettera VII*, nessun testo scritto sarà in grado di argomentare le proprie posizioni come farebbe, invece, l'autore in carne e ossa. Un qualcosa messo nero su bianco è incapace di difendersi.

La novità più importante assunta dalla rivoluzione socratica, inoltre, è l'utilizzo del metodo dialettico, cioè del corretto modo di ragionare. A questo punto, «il pensare corretto non può che essere dialogo»¹³, dato che "discorrere" e "ragionare" in greco antico derivano entrambi da *lèghesthai*. L'insegnamento a saper ragionare rappresenta il metodo sulla base del quale, attraverso l'analisi delle ipotesi, fa sorgere la tesi che diventa condizione del discorso corretto. Tale metodologia dimostra come l'ateniese abbia abbandonato la presunta aporeticità giovanile, in funzione dell'acquisizione «non solo dei modi del ragionamento, ma anche di quelli che vengono ad essere i contenuti della scienza»¹⁴.

Ricerca della verità significa abbandonare qualsivoglia dispositivo dogmatico, in funzione del dubbio come stella polare della propria ricerca, che deve avvenire in comunità, in modo da crescere reciprocamente. Anche nella fase finale della speculazione dell'ateniese, quella apparentemente più lontana dal socratismo, permane un germe derivante dall'insegnamento del maestro.

L'esercizio filosofico, all'opposto degli insegnamenti della sofistica, è continuo movimento della *psyché* verso il Bene. Colui che ama la sapienza non può che desiderare di percorrere il sentiero verso *homòiosis theò*, l'assimilazione al Divino che avvicina i *brotoi* al benessere spirituale rappresentato dalla sapienza posta al di là del cielo. La concezione del Bene come causa finale, dunque il vertice dell'impianto metafisico teorizzato, deriva dal

¹¹ Ivi, pp. 19-20.

¹² Ivi, p. 22.

¹³ Ivi, p. 23.

¹⁴ Ivi, p. 24.

desiderio di Socrate di ricercare l'universale, senza basarsi esclusivamente su ciò che il singolo fenomeno fa trasparire. Platone, peraltro, ci testimonia come Socrate abbia sacrificato la propria vita per rispettare l'*Eidos* della Giustizia, nonostante tale rispetto abbia portato alla sua condanna a morte e al successivo rifiuto di raggirare la pena inflittagli dall'*agorà*.

Lo sfondo sempre metafisico del platonismo giustifica quell'atteggiamento ascetico che riguarda la cura dell'interiorità dell'individuo. La disciplina alla virtù spinge il cittadino a mantenere sempre in vita l'Idea del Bene. L'esercizio interiore, tuttavia, non significa un distaccamento dalla realtà, ma «sarà la fonte stessa dello stimolo a partecipare con la propria esperienza all'organizzazione di un piccolo "cosmo" in cui si possano riprodurre le stesse leggi razionali che il filosofo ha già potuto riconoscere nell'intero universo»¹⁵.

Da questa riflessione emerge una sorta di gerarchizzazione dell'ente spirituale. La *psyché*, sulla base dell'elemento che la governa grazie al controllo della ragione, può essere concupiscibile, irascibile o razionale. Risulta evidente come solo la *psyché* razionale venga inquadrata dal filosofo all'interno del percorso alla ricerca del Bene. Chi non si lascia guidare dal divino che risiede nel proprio sé, bloccato e incastrato tra i desideri e le pulsioni della materia, non sarà in grado di contemplare le Idee.

Sulla base dell'intero platonismo, solo chi, su uno sfondo dialettico, è stato in grado di cogliere l'unitarietà delle forme della virtù, sarà in grado di contemplare il Bene con il suo ente spirituale. Questo è il risultato dell'insegnamento platonico, partito dal socratico momento di ricerca del metodo conoscitivo, passato alla fase centrale di "stabilizzazione", e terminato con la fase della maturità, quella della dialettica, dove il filosofo cercò di comprendere l'intelligibile sfondo della realtà.

3. *La prospettiva del dialogo Repubblica*

Educazione non significa solo trasmettere "fredde" nozioni, ma significa preparare alla vita pubblica, significa mettere in grado l'individuo di poter entrare a far parte della classe dirigente "illuminata", perché figlia di un nuovo modello di educazione, non più basato sulla poesia bensì sull'esercizio della ragione. Sulla filosofia. A tal proposito, cuore pulsante del dialogo *Repubblica* è la ricerca dell'armonia negli ingranaggi che reggono la *polis*. E tali ingranaggi non possono funzionare senza un paradigma educativo mirato al corretto collocamento e funzionamento di ogni tessera di quel mosaico rappresentato dal singolo che compone la comunità.

Il filosofo, però, mette in discussione il paradigma educativo contemporaneo, tentando di delineare un nuovo modello che potesse sostenere lo sviluppo dello Stato ideale che andava teorizzando, rappresentato come proiezione dell'anima individuale. In precedenza, è stata sottolineata la tripartizione che l'ateniese opera della *psyché*, sulla base della natura

¹⁵ Ivi, p. 27.

individuale. La *kallipolis* è dominata dall'armonia, armonia che si realizza se ognuno assolve il proprio compito naturale. Lo Stato è necessario perché la comunità va incontro a dei bisogni, che solo una sapiente divisione dei ruoli sarà in grado di soddisfare.

Tale divisione dei ruoli favorisce una corrispondente divisione dei modelli di educazione, azione che nella *kallipolis* assume un carattere fondamentale, perché il funzionamento dell'ingranaggio statale dipende totalmente dal corretto svolgimento dei compiti individuali. «Condizione del successo in una qualunque attività è la conoscenza tecnica delle sue procedure. Una società in cui non vi sia una corretta divisione delle competenze, e dove gli uomini o i gruppi pretendano di esercitare funzioni per le quali non hanno una conoscenza adeguata [...], vive in preda al disordine ed è destinata al fallimento»¹⁶, fa notare Franco Trabattoni.

Alla base della *kallipolis*, dunque, bisogna raggruppare una classe deputata al soddisfacimento dei bisogni materiali della comunità. Gli uomini, tuttavia, a causa dello sviluppo non arriverebbero più ad accontentarsi di ciò che già hanno. Dunque, le attività e i produttori si moltiplicheranno, fino al momento in cui sorreggeranno contrasti che causeranno guerre tra le varie nazioni.

In tal modo, dato che i conflitti saranno inevitabili, a causa dello sviluppo del territorio statale, sorgerà l'esigenza della nascita di una seconda classe: quella dei guardiani, che avranno il compito di difendere la *polis*. Essi non sono solamente esperti nell'arte della guerra. Dovranno, soprattutto, essere in grado di rivolgersi con durezza verso i medici e con benevolenza nei confronti degli amici. Si tratta, però, di qualità opposte e incompatibili.

Risulta necessario che il guardiano riconosca il nemico tra gli amici, quindi il bene dal male. Si tratta di una figura corrispondente a quella del filosofo, dato che «dovrà essere naturalmente predisposto allo studio e amante del sapere»¹⁷. «Tale qualifica conferisce al guardiano una più ampia responsabilità di difesa e custodia dello stato, nella forma della conoscenza e della condivisione dei valori etici fondamentali su cui esso si regge»¹⁸. La loro educazione risulta dunque imprescindibile, per il bene e la difesa dello Stato.

Tra i guardiani, come detto, emergeranno i filosofi, i sapienti che saranno chiamati a reggere lo Stato. Il loro processo educativo risulta dunque fondamentale. Ginnastica e musica - che comprende le discipline umanistiche e letterarie -, rappresentano la base. Ma su quali elementi si basa tale divisione? Se il "primo Platone", il filosofo della fase giovanile di impianto orfico-pitagorico, si dedicò totalmente alla salute dell'interiorità, il Platone della maturità arrivò a concepire l'individuo nella sua unità psicosomatica, estromettendo qualsivoglia visione dualistica.

¹⁶ F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 2009, p. 113.

¹⁷ Platone, *Repubblica*, II 376 C, trad. di G. Reale.

¹⁸ F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 113.

Essendo l'individuo un composto di *soma* e *psyché*, «la ginnastica e la musica sono necessarie e devono collaborare allo stesso fine, cioè a produrre negli individui l'armonia psicofisica, ossia una equilibrata uniformità di intenzioni e comportamenti»¹⁹. L'educazione degli impulsi e dei comportamenti irriflessi rappresenta la stella polare di questa fase.

L'attenzione dedicata al *soma* non mirava solamente allo stato di salute, ma piuttosto allo sviluppo nell'individuo di determinati attributi morali, come equilibrio e temperanza, imprescindibili per chi è chiamato a reggere lo Stato. Nonostante il dualismo giovanile sia stato superato, le parole del Socrate platonico ci testimoniano come lo sfondo dell'educazione sia sempre rivolto alla *psyché*.

In questo frangente, fondamentale è la stimolazione delle due parti che compongono l'individuo. È scorretto sia coltivare la ginnastica senza dare spazio alla musica, dunque educare solamente il *soma*, che il contrario. La conclusione è più che chiara: «mi parrebbe che un dio ha fatto dono agli uomini di due arti, appunto la musica e la ginnasiale, rispettosamente in funzione della facoltà irascibile e di quella amante del sapere»²⁰. «Colui che sa fondere insieme nella miglior proporzione la ginnastica e la musica e riesce a trasferirle alla sua anima in misura equilibrata, questo sì lo potremmo chiamare con tutte le ragioni musico perfetto e perfettamente accordato»²¹. È l'armonia a guidare il tutto, come in ogni ambito del platonismo.

Aritmetica e geometria sono imprescindibili, perché preparano l'individuo alla dialettica e abitano la *psyché* al pensiero intelligibile. «Se studiate nel loro aspetto teoretico: elevano l'anima verso i principi e verso la contemplazione»²². In tal modo, l'individuo comincia ad abbracciare lo sguardo teoretico, che lo rende diverso da chi è estraneo alla filosofia, perché gli permette di osservare il mondo tramite gli occhi della ragione.

In queste pagine, emergono le coordinate del platonismo politico, così come le citazioni più usate dagli studiosi. La scelta di chi, tra il gruppo dei custodi, dovrà governare, verrà da sé: «Dovremmo allora scegliere fra tutti i guardiani quelli che per tutta la vita ci risulta abbiano preso decisioni nell'interesse dello Stato, operando con la massima disponibilità, e che mai, per nessuno motivo, si presterebbero ad agire in maniera diversa»²³.

Chi la pensa diversamente non lavorerà mai per il bene dello Stato, perché curerà esclusivamente i propri interessi. L'ateniese, in questo frangente, si dimostra molto realista. Non pretende un uomo politico "ideale", che metta sempre il bene comune come priorità. Sarebbe una concezione velleitaria. Così come non avrebbe senso discutere sulla bontà delle varie forme di governo, perché i protagonisti sarebbero sempre gli stessi. L'unica possibilità è che l'individuo chiamato a governare segua gli interessi della comunità perché identici ai propri. Solamente in queste condizioni non ci saranno imbrogli o corruzioni da

¹⁹ Ivi, p. 114.

²⁰ Platone, *Repubblica*, III 411 E, trad di R. Radice.

²¹ Ivi, 412 A.

²² F. Cambi, *Manuale di storia della pedagogia*, cit., p. 50.

²³ Platone, *Repubblica*, III 412 D-E, trad di R. Radice.

parte della classe al potere. È naturale che non tutti gli uomini abbiano tale caratteristica. Ecco perché i candidati a tale ruolo devono essere scelti con cura, con profonda attenzione alle loro attitudini naturali.

È la natura stessa dell'individuo a selezionarlo nella scelta del suo compito. Sulla scia della tradizione, il filosofo utilizza nel testo l'utile e nobile menzogna del mito delle razze, racconto rielaborato a partire da un testo di Esiodo. Il divino, che ha creato gli uomini, ha distinto i caratteri. Ciascuno è destinato a un determinato compito. Solitamente, ci si aspetta che il figlio abbia le stesse caratteristiche del padre. Ma, come sottolinea il filosofo, si tratta di una menzogna, perché il figlio potrebbe essere migliore o peggiore rispetto al padre. E allora, ciascun individuo deve entrare a far parte della classe che gli spetta secondo le sue sensibilità interiori, e non per appartenenza familiare. Sfondo del mito è un forte attacco alla sofistica. Una parte di questo movimento culturale prometteva lo sviluppo della virtù dietro un pagamento, senza alcuna attenzione nei confronti delle attitudini personali.

«Platone vorrebbe dunque mostrare al pubblico cui si rivolge, formato in massima parte dall'aristocrazia del sangue e del denaro, che il figlio di un nobile o di un possidente dovrebbe fare il contadino o l'artigiano, se privo di attitudini per rivolgersi alla cura dello stato»²⁴. Risulta dunque falso ritenere aristocratica la visione di Platone. La divisione del lavoro non ghettizza alcuna classe sociale. Anzi, si tratta dell'esatto contrario: secondo l'ateniese, anche il figlio del più rozzo artigiano potrebbe diventare il nuovo capo politico della *kallipolis*, così come il figlio del più ricco aristocratico non commetterebbe alcun crimine se diventasse un "semplice" agricoltore. È la natura della propria *psyché* che indirizza l'individuo verso la propria strada. Nient'altro.

Inoltre, è bene sottolineare che la divisione del lavoro secondo le attitudini personali corrisponde anche alla divisione secondo i bisogni personali. È chiarissimo, in tal senso, il messaggio del Socrate platonico: «Nessuno deve possedere in proprietà alcun bene, a meno che non sia di primaria necessità»²⁵. Qui nasce il senso del cosiddetto "comunismo platonico", cioè la comunanza dei beni all'interno della classe dei guardiani e dei governanti. Essi non devono possedere alcunché, dato che riceveranno sussistenza dagli altri cittadini. In tal modo, si tenta di preservare la purezza delle loro intenzioni. La custodia dello Stato e la promozione del suo Bene sono gli unici obiettivi delle due classi. Possedere beni o creare ricchezze non li riguarda. Platone, naturalmente, non demonizza in alcun modo la ricchezza. Chi mira alle ricchezze materiali, tuttavia, è ben lontano dall'ideale che ha in mente il filosofo. Potrà, in modo legittimo, esercitare la sua attitudine al commercio, ma non sarà mai degno di reggere la *kallipolis*.

Governanti e custodi saranno educati ad assumere comportamenti atti allo sviluppo del benessere dello Stato. In tal senso, l'educazione diventa il fondamento politico della

²⁴ F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 116.

²⁵ Platone, *Repubblica*, III 416 D, trad. di R. Radice.

comunità, perché senza lo sviluppo delle capacità già possedute per natura non può esserci classe dirigente. Classe dirigente composta da pochi elementi, perché non tutti sono in grado di distinguere tra bene e male, ciò che ogni uomo di Stato dovrebbe fare.

Nel corso del testo è già stata citata la tripartizione della *psyché* presente nel *Fedro*, elemento che nel dialogo *Repubblica* assume un risvolto sociale. Se alla parte animosa corrisponde la virtù del coraggio, e alla parte concupiscibile la virtù della temperanza, chi sarà in grado di “subire” il dominio della razionalità, dunque di possedere la virtù della sapienza, avrà raggiunto l’obiettivo prefissato dall’educazione dei custodi.

Lo Stato sarà giusto, dunque armonioso, e governato dall’*Eidos* del Bene, solo se l’ordine gerarchico metafisico verrà sempre rispettato. Ed è la filosofia, l’eterno amore per la sapienza, lo strumento che risveglia nella *psyché* dei custodi quella scintilla che li trasforma in servi della *polis*: «Non ci sarebbe tregua dai mali nelle Città, e forse neppure nel genere umano, [...] se prima i filosofi non raggiungessero il potere negli Stati, oppure se quelli che oggi si arrogano il titolo di re e di sovrani non si mettessero a filosofare seriamente e nel giusto modo, sì da far coincidere nella medesima persona l’una funzione e l’altra [...] e da mettere fuori gioco quei molti che ora perseguono l’una senza l’altra»²⁶.

Perché il filosofo, così come delineato poco più avanti, è l’amante della Bellezza, del suo *Eidos*, ogni oltre apparenza. «L’oggetto del suo amore non sono le cose che si percepiscono con i sensi ma quelle che si colgono con l’intelletto e il pensiero, e consistono nel giusto, nel bene e nel bello in sé»²⁷. Il filosofo si differenzia dalla comunità perché ha lo sguardo fisso sull’eterno, non sulla mutevolezza della dimensione materiale. E quell’eterno altro non è che il Bene che domina la visione iperuranica. Infatti, il filosofo-sovrano avrà a disposizione la conoscenza della dimensione ideale: «I filosofi sono coloro che hanno la capacità di attingere alle realtà che sono sempre nello stesso modo e identiche a sé»²⁸.

²⁶ Platone, *Repubblica*, V 473 C-D, trad. di R. Radice.

²⁷ F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 124.

²⁸ Platone, *Repubblica*, VI 484 B.

Contro la nascita



di Alberto Giovanni Biuso
www.biuso.eu

1. βίος

Ci sono degli eventi che molte culture umane, e anche il senso comune, definiscono *sacri*. Tra questi vi è il nascere e il morire dei membri della nostra specie. Il lavoro e l'atteggiamento filosofico non sottostanno e non obbediscono a nessun valore o significato assoluti, costituendo invece un incessante interrogare critico. Proviamo dunque ad analizzare lo statuto di sacralità del nascere e verificiamo se esso conferma questa sua natura o la perde. La filosofia consiste infatti anche nel vedere il mondo come si presenta a uno sguardo antropocentrico, nella prospettiva dell'intero, della quale la ζωή, la vita in quanto tale, è parte insignificante.

Anzitutto la biologia, le scienze biologiche. La generazione di un nuovo vivente negli animali, e nei mammiferi in particolare – classe di vertebrati alla quale *Homo sapiens* appartiene, pur tendendo spesso e in modo bizzarro a scordarsene – è frutto dell'incontro casuale tra un ovulo e uno spermatozoo, due cellule gametiche (femminile e maschile) dalla cui fusione si produce lo zigote e da qui l'embrione, poi il feto e infine il neonato. I notevoli rischi che in questo processo qualcosa non funzioni, producendo aborti o entità malformate, è di per sé indice del fatto che il nascere non è un evento sereno. Quel che è certo è che anche quando

tutto funziona e va a buon fine rimane il fatto che «ogni essere umano è il prodotto del tempo e del caso – e gli episodi chiave sono le vite di tutti i suoi antenati. A una scala ancora più piccola, anzi microscopica, dobbiamo il nostro patrimonio genetico al fato, pressoché casuale, di un singolo spermatozoo»¹.

La situazione diventa oggettivamente dolorosa al momento del parto, momento che per millenni ha prodotto numerose morti nelle femmine generatrici della nostra specie. Le morti per parto sono diminuite e tuttavia rimangono costanti il dolore della partoriente, la sofferenza che si protrae anche per ore – a meno di un taglio cesareo, vale a dire di un intervento chirurgico – con effetti che le donne che l'hanno provato definiscono indescrivibili.

E pertanto una domanda: se il nascere fosse un processo del tutto iscritto nelle leggi della natura, come la caduta di un grave nel vuoto ad esempio, sarebbe così doloroso, incerto e pericoloso?

Una volta nato, il cucciolo della specie umana – diversamente, in questo, da quelli di altri mammiferi (non parliamo poi dei rettili o dei pesci) – costituisce un'entità che dipende in modo assoluto dagli esemplari adulti, senza l'accudimento costante e completo dei quali morirebbe in poche ore. Come mostrano l'antropologia (anche quella filosofica di Gehlen, ad esempio) e la biologia umana (di Lorenz e di Eibl-Eibesfeldt), il periodo neotenico, quello cioè nel quale il cucciolo umano dipende in tutto dagli individui adulti, ha una durata lunghissima e abnorme, che si misura in anni, se non in decenni².

Una volta diventato adulto (ma naturalmente anche prima), ogni esemplare di *Homo sapiens* è sottoposto a difficoltà di tutti i generi, a malattie psicosomatiche, ad angosce esistenziali, a una costante *insecuritas* sulla propria sopravvivenza e a un costante disagio nel proprio quotidiano. Insicurezza e disagio che dipendono certamente anche dalle circostanze storiche e dai contesti sociali nei quali si nasce e si vive ma che di fatto sono universali, variando la gradazione del soffrire e non la sua inevitabilità.

Formulare e moltiplicare degli esempi di tale *insecuritas*, sofferenza e disagio significherebbe utilizzare inutilmente lo spazio di queste pagine. È sufficiente che il lettore ponga mente e memoria agli anni che ha vissuto sinora, alla propria condizione attuale e a ciò che sa dei suoi simili, per trovare prova e verifica di quanto sta qui leggendo. Se in genere accettiamo o sopportiamo tale condizione incerta, dolorosa e fugace, è perché o cerchiamo di non pensarci –

¹ M. Rees, *Il nostro ambiente cosmico*, trad. di G. Rigamonti, Adelphi, Milano 2004, p. 172.

² Si tratta di una dinamica che Leopardi chiarisce in modo assai efficace: «Nasce l'uomo a fatica, / Ed è rischio di morte il nascimento. / Prova pena e tormento / Per prima cosa; e in sul principio stesso / La madre e il genitore / Il prende a consolar dell'esser nato. / Poi che crescendo viene, / L'un e l'altro il sostiene, e via pur sempre / Con atti e con parole / Studiasi fargli core, / E consolarlo dell'umano stato: / Altro ufficio più grato / Non si fa da parenti alla lor prole» (G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, in *Canti*, a cura di G. Ficara, Mondadori, Milano 1987, vv. 39-51, p. 166).

negando in questo modo il meglio della natura umana: la riflessione su quanto ci accade – o praticiamo strategie di stordimento o valutiamo il vivere come un concetto astratto, evitando di soffermarci sul dettaglio dell'esistenza quotidiana, di solito non particolarmente piacevole. È quanto afferma con chiarezza e vivacità Emil Cioran: «Alla vita in generale noi accordiamo un sì che le rifiutiamo sempre in particolare. La sopportiamo in quanto *totalità*, benché essa non sia che una somma di intollerabile. È la superstizione di un sole in un destino di tenebre»³.

2. Strategie

Le strategie per far fronte a tale condizione, per sopportarla, sono numerose e diverse. Possiamo sinteticamente indicare fenomeni e strutture universali e molteplici che definiamo con i nomi di *morali, filosofie, arti, religioni, tecniche*, alle quali sono da affiancare atteggiamenti piuttosto diversi quali la violenza in generale e l'aggressività; le molteplici forme dell'inganno – verso se stessi e verso gli altri –; l'infliggere sofferenza senza scopo; la brama del denaro e del potere come se da questo accumulo potesse derivarne per la persona una qualche forma di garanzia dalla furia del dissolvimento; il disprezzo verso l'amore che si riceve e che spesso viene utilizzato contro chi ama; la risposta con uno schiaffo al candore e alla tenerezza; la pratica dell'umiliazione altrui per il piacere di umiliare; la furia dei molti contro uno; il godere delle sciagure altrui se portano all'individuo qualche minimo vantaggio o anche se non gli portano niente; la generale ferocia di cui la nostra specie è capace.

Di fronte a tali pratiche e atteggiamenti, davanti a simili strategie, è inevitabile concordare con le parole di uno dei massimi drammaturghi e narratori del Novecento: «La vita è un'incredibile carognata della natura, un'oscura aberrazione del carbonio, un'escrescenza maligna della superficie terrestre, una rogna incurabile. Composti di cose morte, ci decomponiamo in cose morte»⁴. Direi che nulla è da aggiungere, e nulla è da togliere, a una definizione della vita così esatta, così vera.

La vita animale è tutta infatti particolarmente ostica rispetto ad esempio alla vita dei vegetali, i quali non avendo sistema nervoso non hanno sensibilità e quindi se possiedono gli impulsi verso la luce e verso i liquidi, nel caso in cui non ottengano i risultati ai quali tendono non cadono nella disperazione e nel tormento.

Una differenza ancora più grande segna la vita animale rispetto all'inanimato e all'inorganico poiché sembra plausibile che la vita sia «una sollevazione dentro l'inorganico, uno slancio tragico dell'inerte: la vita è la materia animata e, bisogna pur dirlo, rovinata dal dolore. A tanta

³ E. Cioran, *Finestra sul nulla*, a cura di N. Cavallès, trad. di C. Fantechi, Adelphi, Milano 2022, p. 29.

⁴ F. Dürrenmatt, *La meteora*, in «Teatro», a cura di E. Bernardi, Einaudi-Gallimard, Torino 2002, p. 724.

agitazione, a tanto dinamismo e a tanto affanno, non si sfugge se non aspirando al riposo dell'inorganico, alla pace in seno agli elementi»⁵.

Una pace che è ben chiara ad esempio a Sāriputta, discepolo del Buddha, convinto che il Nirvāna sia felicità, «e quando gli si obietta che non ci può essere felicità laddove non vi sono sensazioni, Sāriputta risponde: 'La felicità sta appunto nel fatto che in essa non v'è alcuna sensazione'; Cioran ne deduce che «il paradiso è assenza dell'uomo»⁶ ma direi che bisogna andare anche al di là di tale forma di antropocentrismo e riconoscere che il paradiso è assenza di ogni animale, di ogni dispositivo in grado di provare dolore ed esserne consapevole.

3. *Una tragedia ridicola*

Bisogna quindi riconoscere che lungi dal costituire un privilegio, un primato o addirittura una manifestazione del sacro, l'evento della nascita animale e umana è una variante sfavorevole rispetto alla assenza di sensibilità, di dolore e di angoscia che invece caratterizza l'inorganico, vale a dire – e questo è un elemento assolutamente fondamentale – l'esistenza dell'intero, della materia cosmica che si genera, perisce e si trasforma nella immensità del cosmo, rispetto alla quale il nostro pianetino e i fenomeni che in esso accadono sono il nulla, sostanzialmente il nulla. E dunque è già troppo affermare che «il vivente è soltanto una varietà dell'inanimato e una varietà alquanto rara»⁷; il vivente è in realtà un frammento del tutto insignificante della materia. E pertanto la convinzione di essere e rappresentare il dominatore, il significato e il vertice del cosmo (ritenendo addirittura che un qualche dio si sia sacrificato per la specie umana) non può che essere qualificata come patetica, per non dire grottesca. Alla fine ci vuole un poco di misura in tutto, anche nell'inevitabile narcisismo che fa ritenere a ogni entità sensibile di essere la più importante di tutte. È dunque vero che

ci dovrebbero essere creature dotate di spirito più di quanto non siano gli uomini anche solo per gustare a fondo l'umorismo insito nel fatto che l'uomo si considera lo scopo dell'intera esistenza del mondo, e l'umanità è veramente soddisfatta solo se può assegnarsi una missione mondiale. [...] La nostra unicità nell'universo! Ohimè, è una cosa fin troppo inverosimile! [...] La goccia di *vita* che è nel mondo è senza importanza per il carattere del mostruoso oceano di divenire e trapassare: [...] [ci sono infiniti astri] che non hanno avuto la vivente eruzione o che ne sono da lungo tempo guariti; [...] la vita su ognuno di questi astri, misurata sulla durata della sua esistenza,

⁵ E. Cioran, *La caduta nel tempo*, trad. di T. Turolla, Adelphi, Milano 1995, p. 85.

⁶ Ivi, pp. 56 e 79.

⁷ F.W. Nietzsche, *La gaia scienza*, in «Opere», Adelphi, Milano 1964 e sgg., vol. V tomo 2, trad. di F. Masini, af. 109, p. 118.

è stata un attimo, una vampata con lunghi spazi di tempo dietro di sé, e dunque in nessun modo la meta e lo scopo ultimo della sua [della terra] esistenza⁸.

L'atteggiamento sintetizzato in queste affermazioni di Nietzsche è lo sguardo capace di vedere e apprendere senza infingimenti il reale, capace di preferire il comprendere sullo sperare, l'osservare sul credere, capace di mettere in atto la luce della razionalità rispetto alle nebbie di consolazioni effimere e fallimentari. Di fronte a questa oggettività, le autorità di ogni natura – politica, religiosa o morale – tendono invece a incoraggiare la speranza e la fede nella sacralità dell'esistere. Si tratta però di strutture dell'illusione, pur se necessarie all'ordine costituito. Tale ordine si fonda infatti sempre su una morale, su una qualche morale. E quasi sempre tale morale ha come elemento centrale la necessità della procreazione, della diffusione della specie, del numero di umani da utilizzare e sui quali esercitare l'autorità. Umani che servano a produrre, a obbedire, a combattere e a morire nelle innumerevoli guerre che costellano la storia umana.

Per rendersi conto di tutto questo e accogliere la non generazione come rimedio nei confronti del male, del potere e della morte bisogna che non si predichino speranze 'sostenibili' e ottimismo antropologici e si colga invece nell'umano l'universalità del limite e del dolore che sono intrinseche all'esistere di una parte di materia consapevole del dramma, una parte di materia che in ogni suo esemplare è venuta al mondo senza averlo voluto e che dello stare al mondo subisce ogni giorno l'inquietudine e il soffrire. L'esserci di tale specie si configura come una *colpa* che non ha nulla di etico e di moralistico ma costituisce una struttura ontologica, quella per la quale a molti Greci antichi fu assai chiaro che «non nascere è la cosa migliore di tutte (ἄριστον πάντων)»⁹. La temporalità dell'umano è costituita infatti di costanti biologiche e metafisiche che nessun sommovimento storico e sociale può trasformare alla radice ma soltanto, se e quando ci riesce, rendere meno dolorose.

4. Entropia e DNA

Non è soltanto alla trascurabile componente biologica del mondo che è intrinseca la finitudine. Ciò che per il vivente – vegetale o animale che sia – si chiama morire, è in realtà l'esperienza universale del trapassare in altro, del metabolismo, dell'entropia, della metamorfosi, del divenire.

La struttura biologica aggiunge piuttosto all'universale potenza del dileguare la particolarità di farlo in quel tentativo, destinato sempre allo scacco, che è la riproduzione di una copia

⁸ Id., *Umano, troppo umano II*, in «Opere», cit., vol. IV tomo 3, trad. di S. Giametta, parte seconda *Il viandante e la sua ombra*, af. 14, pp. 141-142.

⁹ Aristotele, *Eudemo o dell'Anima*, in *I dialoghi*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 2018, p. 159.

somigliante a sé, nella quale due entità entrambe finite presumono di differire il loro dileguarsi. Questo tentativo è una delle espressioni più chiare, drammatiche e banali della *schlechte Unendlichkeit*, della cattiva infinità che non smette mai di aggiungere vite a vite e dunque morte a morte:

Questo processo della propagazione riesce alla mala infinità del progresso. Il genere si mantiene solo mediante la rovina degli individui; i quali nel processo dell'accoppiamento adempiono alla loro destinazione e, in quanto non ne hanno altra più elevata, vanno così incontro alla morte¹⁰.

Il fondamento di questo tentativo, insieme biologico e metafisico, di sopravvivere è il negativo. Se *omnis determinatio est negatio*, è anche perché il presentarsi di un ente rende impossibile il presentarsi di ogni altro ente nello stesso luogotempo; perché l'evento che sta accadendo esclude una quantità innumerevole di altri eventi, perché ogni processo è sempre e solo l'attualizzazione di una determinata potenzialità a esclusione di molte altre che pure sarebbero state possibili. Il nulla intrinseco alle strutture dell'essere è la differenza, è «die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt», la magica forza che volge il negativo nell'essere¹¹, una forza della quale il nascere è soltanto manifestazione, espressione e condanna.

Il vivente è infatti un'entità molto strana, che per certi versi sembra sfidare le leggi della fisica. Entità strana già a partire dal tentativo di definirla. Non è affatto facile circoscrivere un vivente e distinguerlo strutturalmente dal non vivente, non è facile trovare un limite netto e chiaro tra questi due modi dell'essente. Jacques Monod individua le tre proprietà fondanti del vivente nella teleonomia, nella morfogenesi autonoma e nella invarianza riproduttiva. Un'altra caratteristica fondamentale è che il vivente non è mai statico, le strutture che lo compongono sono gli atomi e le molecole, che condivide con il non vivente, e le cellule che invece costituiscono la sua specificità. Le cellule rappresentano una struttura sempre in movimento, sempre in divenire, guidata dai tre processi centrali dell'evoluzione: replicazione, mutazione e selezione.

A questa ontologia la scienza biologica è pervenuta sulla base di ciò che Monod definisce il postulato dell'oggettività della Natura, che consiste nel rifiuto di ogni causa efficiente volontaristica e di ogni causa finale provvidenzialistica. Si tratta di uno sforzo teoretico e metodologico enorme poiché il presupposto che l'accadere, in particolare quello umano, sia mosso da una qualche volontà consapevole, potente e saggia che lo guida al fine di raggiungere il destino che da sempre tale volontà ha stabilito per lui, è il presupposto stesso sulla base del

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Mondadori, Milano 2008, § 370, p. 363.

¹¹ Id., *Die Phänomenologie der Geistes*, «Gesammelte Werke», IX, p. 27; trad. di E. De Negri, *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1985, vol. I, p. 26.

quale sono nate la cultura umana e le sue manifestazioni: miti, religioni, etiche, progetti politici, filosofie e le scienze stesse. La consapevolezza di questa dinamica millenaria non nasconde però che la credenza teleologica e provvidenzialistica è caratterizzata da alcuni elementi razionalmente inaccettabili e di fatto privi di fondamento.

Questo elemento è anzitutto l'antropocentrismo, che si dirama poi come vitalismo e animismo. Ma è evidente, e sensato, che l'universo non esiste certo per generare la vita né la biosfera esiste per produrre *Homo sapiens*.

Una prospettiva *vitalistica* implica invece sia la centralità dell'umano sia, in generale, una distinzione radicale tra l'essere dei viventi e l'essere degli enti inanimati. Immersi in un mondo nel quale alcune entità costituivano un pericolo, altre una risorsa e altre ancora – montagne, fiumi, nuvole – apparivano incomprensibili perché indifferenti e prive di volontà, i nostri antenati ebbero la necessità di attribuire anche a tali enti consapevolezza e capacità di agire in vista di fini.

Questa è una delle principali ragioni e radici dell'*animismo*, un atteggiamento per nulla limitato alle forme preistoriche di approccio al reale ma che caratterizza invece tutte le grandi esperienze culturali e religiose, comprese alcune recenti come l'idealismo (dai romantici a Gentile), Teilhard de Chardin, il materialismo dialettico di Engels. In tutte queste prospettive (e ovviamente nell'ebraismo-cristianesimo), per quanto tra loro assai diverse, opera la certezza che il divenire umano segua delle leggi inscritte in un destino e rivolte a un futuro migliore del passato, che si tratti di un futuro trascendente e spirituale o immanente e storico.

Anche il paradigma evolutivistico darwiniano ha corso gli stessi pericoli di caduta nell'animismo provvidenzialistico, sotto il nome di selezione naturale, una selezione volta al 'miglioramento' dell'umanità. Se in Darwin non si dà nulla di questo genere, in molti darwiniani invece sì. In realtà i viventi, umani compresi, sono dei dispositivi chimici e autopoietici, i quali si sviluppano dunque sulla base non di determinazioni esterne ma di programmi biochimici iscritti nelle cellule, programmi che permettono a ogni vivente di svilupparsi, replicarsi, lasciare una discendenza. Esattamente questo, *la replicazione della stessa forma pur nella infinita variabilità degli individui*, caratterizza il vivente, vale a dire le specie. Si tratta di un elemento fortemente e intrinsecamente teleonomico, senza essere però teleologico. Lo scopo infatti coincide con l'ente e con le sue strutture materiche, non sta al di fuori di lui, in nessuna volontà dell'ente stesso o di altre forze. Questo processo si chiama *autopoiesi*, vale a dire la costruzione di sé sulla base di istruzioni chimiche. Si tratta di un elemento che, tra le altre cose, costituisce l'unità del biologico poiché si trova in tutti i viventi, dal batterio a *Homo sapiens*, il quale anche da questa prospettiva non ha nessun particolare privilegio.

La domanda centrale diventa allora come sia possibile che sulla base degli stessi costituenti, sintetizzati con le medesime modalità, si dispieghi poi la stupefacente varietà delle specie e

dentro le specie dei singoli loro membri. Qual è l'origine della diversità morfologica e fisiologica dei viventi? La risposta è stata trovata nel DNA. I costituenti universali sono infatti i nucleotidi e gli amminoacidi; su tale base biochimica non si dà opposizione tra immutabilità e varietà, tra Platone ed Eraclito, poiché le modificazioni che avvengono dentro un sistema possono accadere in quanto esso esiste e si costruisce tramite alcuni elementi fondamentali che non mutano mai pur nel mutare delle strutture che tali elementi di volta in volta costruiscono.

Il tempo delle strutture biologiche è fatto di mutazioni e perturbazioni che conducono i viventi inesorabilmente all'invecchiamento e alla morte anche per l'accumularsi nel tempo stesso di accidentali errori di traduzione nel DNA. È con questi processi e fenomeni che in biologia opera il secondo principio della termodinamica. 'Caso' non vuol dire 'arbitrio' ma significa la contingenza di ogni ente particolare e di ogni specifico evento – che avrebbero potuto esserci come non esserci, accadere come non accadere – all'interno tuttavia di una necessità ontologica data da alcune regole immutabili nella sfera del vivente.

La contingenza è accolta senza difficoltà dagli umani quando riguarda i sassi, gli alberi o i passeri ma non quando la si estende a loro stessi. Scatta a quel punto il riflesso antropocentrico e animistico che ci fa ritenere di esistere su un piano diverso rispetto a tutti gli altri enti, inanimati o animati che siano. «Noi vogliamo essere necessari, inevitabili, ordinati da sempre. Tutte le religioni, quasi tutte le filosofie, perfino una parte della scienza, sono testimoni dell'in-stancabile, eroico sforzo dell'umanità che nega disperatamente la propria contingenza»¹².

La necessità è inscritta anch'essa nei nostri geni come in quelli di ogni vivente ed è fatta di immutabilità, variazioni, entropia, discendenza e dissolvimento.

5. *Oltre la vita, la materia*

Materia è un concetto e una realtà plurale, complessa, la quale da un lato è più che evidente e dall'altro rimane tuttavia enigmatica. Le sue caratteristiche principali sono la spazialità, la sensibilità e la corporeità. La materia è una struttura oggettiva e non una costruzione della mente né dei sensi. I quali permettono di conoscere la materia ma non certo di produrla in alcun modo. Una specificazione che al senso comune può sembrare (giustamente) ovvia ma che nella storia della filosofia e delle scienze ha trovato degli avversari che da Berkeley ai fenomenisti e alla interpretazione di Copenaghen della fisica quantistica fanno in modi diversi dipendere l'ontologia della materia dagli apparati percettivi di qualche mente.

¹² J. Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, trad. di A. Busi, Mondadori, Milano 2022, p. 46

Le concezioni più feconde hanno invece sempre riconosciuto con linguaggi e modalità diverse che la materia è la *matrice* di ogni ente, è l'universale ontologico il quale «οὐ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι, né si genera, né si distrugge di per sé, bensì è necessariamente incorruttibile e ingenerato»¹³ non soltanto e non tanto in senso statico quanto soprattutto come ciò che è sottoposto a continua δύναμις, alla possibilità di un mutamento che non ne annulla l'essere ma lo apre continuamente al divenire, alla trasformazione, alla μεταβολή. La materia è dunque intrinsecamente temporale e probabilmente coincide con il tempo stesso, proprio per la sua possibilità di divenire sempre nelle sue manifestazioni macroscopiche senza annullarsi mai nella sua struttura atomica e molecolare. Anche a causa di questa sua potenza – nei molteplici significati di tale parola – la materia non è separata dalla forma ma è la forma stessa nel suo essere capace di subire ogni modifica rimanendo sempre diversa dal nulla.

Nel suo resistere alle modifiche e nel non dissolversi quando le subisce, la materia diventa la struttura inerziale della meccanica classica. Nei diversi gradi e forme che vanno dalle monadi fossili e minerali, che divengono senza percezione, alla monade-anima, che percepisce il divenire, la materia diventa la mente leibniziana (e di molte altre prospettive) come materia consapevole di esistere. In quanto realtà oggettiva e ignota che si contrappone ma fa anche da fondamento alle forme soggettive e animali dello spazio-tempo, la materia è il noumeno, il quale è in realtà il presupposto di ogni pensare, anche di quello critico-kantiano; lo è anche per Hume, che non ha mai dubitato dell'esistenza materica degli enti fuori dalla mente, dandola invece per ovvia. La materia come energia è il fondamento dell'ontologia e della cosmologia relativistiche, a partire dalle quali si è ipotizzata e si indaga sempre più a fondo la cosiddetta *dark matter*. La materia oscura è infatti «oggi il problema numero uno dell'astronomia, e sta molto in alto anche nella lista dei problemi della fisica. [...] Ormai ci siamo riconciliati con l'idea postcopernicana di non essere al centro dell'universo, ma adesso pare proprio che il nostro statuto cosmico debba essere ulteriormente degradato. Lo sciovinismo delle particelle deve scomparire: noi non siamo fatti della sostanza dominante nell'universo»¹⁴.

Il progressivo, inesorabile e fecondo itinerario verso la riconduzione del vivente e dell'umano ai suoi limiti procede in questo modo veloce. Bisogna deantropizzare la cosmologia e questo vuol dire anche e specialmente debiologizzarla: osservare e valutare la vita per quello che è, nulla di rilevante. Il cosmo è fatto d'altro, che con la vita non c'entra nulla. È fatto appunto di atomi, è fatto di radiazioni, è fatto dell'onnipresente gravità/massa/energia, è fatto di materia chiara e oscura.

¹³ Aristotele, *Fisica*, I,9, 192a, 28-29.

¹⁴ M. Rees, *Il nostro ambiente cosmico*, cit., p. 91.

Due ipotesi tra le più feconde sulla natura e potenza della materia vengono da poli che sembrano opposti nel pensiero europeo: Lenin e Anassimandro. Lenin, come Engels, afferma in modo assai netto il primato ontologico e logico della materia su qualunque forma di coscienza, una materia sempre dinamica, ‘dialettica’, che coincide con la trasformazione stessa degli enti di ogni natura e struttura. Anassimandro sostiene l’autonomia integrale della materia/forma universale e il suo coincidere con l’essere stesso come infinita dinamica spaziotemporale.

Ἄναξίμανδρος...ἀρχήν...εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον...ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Principio degli enti è l’infinito (l’energia/campo e il suo divenire...) Da dove gli enti hanno origine, là hanno anche la dissoluzione in modo necessario: le cose sono tutte transeunti e subiscono l’una dall’altra la pena della fine, al sorgere dell’una l’altra deve infatti tramontare. E questo accade per la struttura stessa del Tempo¹⁵.

La materia è dunque l’essere che non dipende da null’altro e che invece è il fondamento di ogni ente e di ogni coscienza. Un essere mai generato e mai distruttibile, del quale ciascun ente finito, determinato e temporale è espressione, modalità, figura transeunte di ciò che non passa e che in questa sua potenza è il tempo stesso come αἰών.

6. *Il mondo è perfetto*

La materia in quanto tale è l’eterno, la materia vivente è invece l’effimero, è ciò che chiamiamo morire, il cui statuto e necessità sono da sempre oggetto dell’indagine filosofica. Per molte ragioni Socrate non ha paura di morire. Una di esse è che gli è naturale pensare «che un uomo che abbia davvero trascorso la vita occupandosi di filosofia affronti la morte senza timori» e che la filosofia sia, debba essere, in gran parte una μελέτη θανάτου, una preparazione al morire¹⁶.

Questa sapienza, questo distacco, questo scetticismo producono la singolare sensazione che Fedone riferisce all’inizio del dialogo: «Socrate, infatti, mi appariva felice»¹⁷. Felice e talmente tranquillo da ricordare a Critone, e furono le sue ultime parole, di essere «debitori di un gallo ad Asclepio; saldate il debito e non ve ne dimenticate»¹⁸, vale a dire ringraziare il dio

¹⁵ Anassimandro, in Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, 24, 13; DK, B 1.

¹⁶ Platone, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, trad. di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011, 63e, p. 31 e 81a, p. 115.

¹⁷ Ivi, 58e, p. 9.

¹⁸ Ivi, 118a, pp. 268-269.

della medicina di averlo in quell'istante guarito dalla *malattia* che è l'esistere, dal morbo che ha contratto con la nascita.

Socrate è un eudemonista, non ha nessuna concezione sacrificale e neppure ascetica della vita, che ha trascorso esattamente come ha voluto e desiderato, dall'inizio alla fine. Se è così tranquillo mentre muore è anche perché ipotizza che una volta morto lo «attende uno stato di felicità, poiché si libera da errori, stoltezza, paure, pulsioni erotiche e, come si dice nel caso degli iniziati, trascorre il resto del tempo davvero in compagnia degli dèi»¹⁹. La filosofia di Socrate è una grande filosofia anche e soprattutto perché ha come obiettivo di combattere e sconfiggere il demone della nascita, come hanno tentato anche (per fare pochi altri nomi) Platone, Schopenhauer, Nietzsche.

Schopenhauer ritiene che la filosofia non sia una antropologia ma debba costituirsi come geologia e cosmologia: «Per questa ragione la filosofia deve rimanere una cosmologia e non può diventare teologia»²⁰. Una cosmologia che ha la sua sintesi nelle parole iniziali di un breve testo nietzscheano:

In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della "storia del mondo": ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire²¹.

Un altro, precedente, incipit molto somiglia a quello antropocentrico del testo di Nietzsche:

Infinite sfere luminose, brillanti di luce propria, nello spazio infinito; intorno a ciascuna, illuminate da esse, ruotano pressappoco una dozzina di sfere più piccole; queste ultime, calde all'interno, sono rivestite da una crosta indurita e fredda, sulla quale un rivestimento di muffe ha generato esseri viventi e conoscenti: è questa la verità dell'esperienza, il reale, il mondo. [...] Accanto ad essi niente di costante, eccezion fatta per la materia e per il ripresentarsi, per mezzo di certe vie e di certi canali, delle stesse svariate forme organiche che, solo per una volta, vengono all'esistenza²².

Questo è il punto di partenza di ogni metafisica che voglia essere ontologia e cosmologia, senza ripetere la patetica nenia della supremazia dell'umano in un mondo del quale *Homo sapiens* costituisce un irrilevante frammento. L'esistenza dell'umano non rappresenta nessuno

¹⁹ Ivi, 81a, p. 115.

²⁰ A. Schopenhauer, *Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p. 780.

²¹ F.W. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in «Opere», cit., vol. III tomo 2, trad. di G. Colli, p. 355.

²² A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., p. 7.

scopo, vertice e giustificazione del mondo. Qual è infatti l'obiettivo ultimo della vita, della ζωή e del nascere?

Mantenere in vita per un breve lasso di tempo degli individui effimeri e tormentati, tenendoli nel migliore dei casi in una condizione di bisogno sopportabile e con una relativa assenza di dolore, alla quale però subentra subito la noia; e poi la perpetuazione del genere umano e del suo affaccendarsi. [...] La volontà di vivere ci appare, considerata oggettivamente, come una follia, e considerata soggettivamente, come un'illusione della quale tutto ciò che vive diviene preda, che lo porta a esaurire le proprie forze mirando a raggiungere qualcosa che è del tutto privo di valore. Solo che, se esaminiamo le cose con maggiore attenzione, scopriamo anche in questo caso che essa è piuttosto una spinta cieca, un impulso del tutto privo di fondamento e di motivazione²³.

A guidare tale processo senza requie e senza senso è in gran parte il desiderio sessuale, espressione suprema e nucleo autentico della volontà di vivere, radice e motivo di ogni innamoramento – per quanto etereo e 'spirituale' esso possa apparire –, strumento tramite il quale l'esserci di ogni singolo vivente è preso in prestito dalla specie, la preservazione e perpetuazione della quale è il vero scopo della materia/natura/volontà per la quale gli individui acquistano senso soltanto a questo scopo universale e collettivo. Di tale scopo doloroso, e sostanzialmente insensato, la nascita è l'episodio fondamentale. Ecco perché è *contro la nascita* che deve pensare e agire ogni metafisica che voglia stare all'altezza della propria costituzione.

L'illusione che in vari modi vorrebbe radicare l'immortalità del singolo nel principio metafisico di una volontà eterna è, appunto, una forma della consolazione con la quale gli umani e non poche filosofie mostrano di ritenere impensabile la *propria* morte, una vera morte, e provano le strategie più varie, e certamente interessanti ma non per questo plausibili, per convincere il singolo vivente che o non sarà mai distrutto una volta che è venuto al mondo oppure, come nel caso di Schopenhauer, che c'è sempre stato e sempre ci sarà come congiunzione inseparabile di volontà universale e rappresentazione individuale, oppure che la morte sia soltanto apparenza, fase, tappa e passaggio verso il vero mondo dove non si muore mai.

Assai diversa e libera da ogni umanistica consolazione è la prospettiva della termodinamica e dei suoi primi due principi che coniugano la indistruttibilità della materia in quanto tale e la assoluta finitudine, definitiva finitudine, di ogni specifica conformazione della materia, di ogni sua espressione individualizzata e temporale, soprattutto e prima di tutto la conformazione organica, animale, umana, quella che accade nell'istante della generazione e si rende visibile nel momento della nascita.

Radicate sul terreno della stringatezza ellenica, al modo della risposta di Sileno a Mida riportata da Teognide, sono alcune tesi schopenhaueriane come quelle che di fronte al moriente constatano che sta per cessare qualcosa che non avrebbe dovuto mai cominciare e che

²³ Ivi, p. 465.

proprio per questo è destinata inevitabilmente a finire, anche per la ragione universale che «il mondo è qualcosa che in fondo non dovrebbe essere»²⁴ purché si limiti la portata e il significato di tale affermazione al minuscolo mondo dei viventi sul pianeta Terra o su altri nei quali sia apparsa la medesima deviazione dalla perfezione della materia.

Tale mondo nella sua durata effimera e – lo ripeto perché è un punto fondamentale – limitata a quanto accade da qualche milione di anni agli abitatori di un pianetino tra i tanti, è in realtà un'insignificante espressione della vera potenza dell'essere. Tale potenza è il nulla nell'esatta forma del divenire.

Saggezza è quindi benedire il nulla dal quale proveniamo come forma individuale e il nulla al quale torneremo quando tale forma scioglierà i suoi effimeri legami; in quel momento le sue componenti atomiche e molecolari prenderanno altre conformazioni, diverse da quelle che *ora* e per una breve *durata* ci costituiscono.

Un fondamento metafisico del mondo sta pertanto nel fatto che la realtà, tutta la realtà, è distruzione. È questa un'affermazione lontana da ogni 'pessimismo' o atteggiamento 'apocalittico' ma significa semplicemente comprendere la struttura e la dinamica di ogni ente materico e la velocità con la quale tale dinamica si presenta e accade negli enti organici. Si tratta semplicemente della potenza della materia e dell'entropia che la intesse, del fatto dunque che niente *sia* e tutto *divenga*, un tutto che consiste nella incessante distruzione e trasformazione, di ogni ente, evento e processo. Dentro questa ontologia gli umani e tutti i viventi sono poco più di niente, costituiscono il risultato di una mescolanza di liquidi, di gameti, di composti cellulari. Questo, nulla di più, significa nascere. E questa è «la malattia più perversa, un flagello più iniquo della peste, è quella che si trasmette col seme e, generando, riempie di 'dannati' la terra. Questo è il virus più nefando»²⁵ anche per la ragione, a tutti ben nota, che si tratta di un virus dalle conseguenze letali *sempre*.

Chi genera un umano genera un condannato a morte. Il quale non soltanto morirà ma lungo tutto il corso del suo esistere dovrà sostenere difficoltà, inquietudini, malattie, pianti. Una simile azione non può che essere definita come frutto di egoismo supremo. Certo, essa viene compiuta in obbedienza a un potente ordine del βίος, dell'impulso che guida ogni entità vivente a riprodurre se stessa e tramite se stessa far sopravvivere la specie alla quale appartiene. Per sottrarsi a una simile forza è necessaria molta consapevolezza, molta tenacia, molta razionalità. Ma appunto tale è l'esistenza che la pratica filosofica regala, un'esistenza fatta anche e specialmente di consapevolezza, tenacia, razionalità. Questo è ciò che *Homo sapiens* può fare: sottrarsi al demone della nascita, all'imperativo della specie, all'ordine della morte.

²⁴ Ivi, p. 735.

²⁵ M. Sgalambro, *Trattato dell'età. Una lezione di metafisica*, Adelphi, Milano 1999, pp. 41-42.

Che anche il Sole, come ogni altra stella, sia destinato a morire e morirà, che ogni conformazione delle cose sia un'infinita μεταβολή che ovunque splende e che soltanto negli enti sensibili, in particolare nei nati da donna, diventa dolore, è una notizia luminosa, perché è la verità.

Il mondo in quanto tale, al di là dei viventi, è un'energia e un destino che accadono senza dolore, come senza dolore esistono e accadono «la roccia o il mare, una cosa sorda e refrattaria, qualcosa che non può soffrire perché non conosce sofferenza: né quella che lui dà agli altri né quella che gli altri danno a lui»²⁶. Il mondo è perfetto ovunque non ci sia nascita organica ma si dia la potenza senza dolore della materia e del tempo.

[In foto la Nebulosa dell'Aquila (M16)]

²⁶ S. D'Arrigo, *Horcyms Orca*, Rizzoli, Milano 2003, p. 638.

«Dentro il fasto verminoso dell'eternità».
Oltre il muretto della *Cognizione del dolore* di Carlo Emilio Gadda



di Sarah Dierna

1. *La barocaggine dello stile e del mondo*

La lettura dei libri di Carlo Emilio Gadda può non essere semplice e di immediata comprensione ma riesce a regalare in compenso un ironico sguardo sul mondo, il disincanto sulle sue faccende e la quieta serenità di colui che ha sublimato l'ostilità nella conoscenza e alleviato il dolore con la distanza.

Clelia Martignoni¹ lo descrive, a ragione, come uno degli scrittori più potenti del Novecento. Tra i suoi libri, *La cognizione del dolore* rimane un *unicum* nella storia della letteratura per il contenuto, per la forma, per la tormentata lucidità che contraddistingue la vita del protagonista, Gonzalo Pirobutirro, il quale abita insieme alla madre in quella villa della Brianza separata dal resto del mondo da un insolito, alquanto basso, muretto bianco. Il romanzo ha una trama di per sé molto asciutta ed esigua. Ciò che incanta e che conquista non sono i fatti ma la comprensione che di questi fatti ne fa Gadda. Una analisi folgorante per esattezza, distanza e verità.

¹ Si veda C. Martignoni, «“La cognizione del dolore” di Carlo Emilio Gadda: il “romanzo familiare» di una vita», in *Rendiconti. Classe di Lettere e scienze morali e storiche*. Istituto Lombardo, n. 153, 2019.

Come Gadda suggerisce di se stesso nell'*Appendice* che chiama in causa l'autore, non bisogna «leggere negli strati o nei noccioli grotteschi dell'impasto *Cognizione* una deliberata elettività ghiandolare-umorale di chi scrive [...] [ma] una lettura consapevole (da parte sua) della scemenza del mondo o della bamboccesca inanità della cosiddetta storia, che meglio potrebbe chiamarsi una farsa da commedianti nati cretini e diplomati somari»². Gadda parla del mondo così come lo osserverebbe qualsiasi umano in grado di guardare oltre quel muretto basso che circoscrive la nostra vita come l'abitazione di Gonzalo. Oltrepassato il confine angusto e *tragico* dell'io la realtà si rivela una *commedia* di cattivo gusto, ma anche buono. A non apprezzarla sarà forse la lugubre magistratura, l'affossatore principale e i ricchi signori del Lukones proprietari della Giuseppa o dell'Enrichetta, insomma gli «in-stupiditi di prima fila» (24). Ad apprezzarne i contenuti sarà invece lo spirito libero capace di cogliere insieme a Gadda la barocaggine del mondo e l'insignificanza della storia umana che scorre seguendo la ronda del conta-ore (63) per terminare infine sotto una manciata di terra.

2. L'Io

Dal moto dell'essere l'umano appare come una «favilla dolorosa del tempo» (130). Nella scrivania di Gonzalo troviamo il *Timeo* di Platone del quale il protagonista sogna di scrivere una postilla senza scopo di guadagno alcuno ma come esigenza che scaturisce dal pensare filosofico. Nel dialogo platonico il tempo (*chronos*) è descritto come l'immagine mobile dell'eternità. Tale è il destino dell'umano. Una flebile fiamma che emanerà una luce fioca finché la candela della vita non si riconsegna alla tenebra liberatrice del nulla.

In questo anfratto di materia individuata nasce l'Io, «il più lurido di tutti i pronomi» (85), il «pidocchi[o] del pensiero» (86), il muretto basso che confina l'umano nei limiti angusti della propria esistenza là da dove è impossibile cogliere la verità del proprio essere, là dove «è più la pena che la vita» (60) la quale si regge – con una immagine bizzarra ed efficace, ironica e appropriata – come un cappero sopra un'acciuga e da lì riveste di significato e di senso il mondo e il proprio scorrere in esso. A vivere abbarbicati in questa monade e incapaci di sollevare lo sguardo oltre il limite del proprio sé sono i numerosi ospiti che passano dalla casa di Gonzalo per riempire la testa della povera madre di chiacchiere vuote e inutili che non arrivano a niente «dacché ignoriamo.... Il soggetto di ogni proposizione possibile» (86). La disistima degli umani e la sfiducia nella vita del protagonista che il dottore considera più patita che effettivamente voluta è piuttosto l'esito di una *cognizione* dei fatti umani e della catena senza scopo del divenire della storia. In questo bagliore di lucidità «più *conosciamo* noi stessi, più adempiamo alle esigenze di un'igiene volta

² C.E. Gadda, *La cognizione del dolore*, a cura di Paola Italia, Giorgio Pinotti e Claudia Vela, Adelphi, Milano 2019, p. 224. Il numero di pagina delle citazioni successive tratte dallo stesso libro sarà indicato nel testo.

a ottenere la trasparenza organica grazie a tanta purezza, vediamo *attraverso* di noi. Si arriva così ad *assistere* allo spettacolo di se stessi»³. E infatti dalla descrizione che Gadda fa della fisiologia delle azioni umane sembra davvero di assistere a uno spettacolo grottesco di se stessi, goffo e persino ridicolo, in verità soltanto svuotato del significato che riveste di senso l'insieme dei fatti umani conferendo loro uno scopo. L'io si schiude al reale invaso da una profonda speranza che lo tiene però confinato nell'errore il quale soltanto «ha reso l'uomo così profondo, delicato e inventivo [...]. Il puro conoscere non sarebbe stato in grado di farlo. Chi ci svelasse l'essenza del mondo, causerebbe in noi tutti la più spiacevole delusione. Non il mondo come cosa in sé, bensì il mondo come rappresentazione (come errore) è così ricco di significato, così profondo e meraviglioso, e reca in seno tanta felicità e infelicità»⁴.

Di questa rappresentazione della soggettività il limite metaforico e concreto è proprio quel muretto che delimita l'abitazione dei Pirobutirro. Un rialzo basso, facilmente scavalcabile eppure edificato per impedire l'ingresso dei ladri. Quel confine angusto, di cui si colgono i limiti e che tuttavia costa molta fatica e rinuncia abbandonare, perché lì dentro ci si considera una cosa da prendere sul serio.

Nella narrativa di Gadda il soggetto, benché causa di tanti mali, è anche il Sé che ciascuno si porta d'appresso per il solo fatto di esserci, del quale ci si libera soltanto alla fine del tempo dell'essere-alla-vita. Solo allora si fa avanti «da sovrana coscienza della impossibilità di dire: Io» (217). Finalmente «il capperò resta inerte/ E l'uomo se ne va/ Alla sua casa fuori del tempo»⁵. Non è soltanto l'immagine qohéletica a essere rievocata dallo scrittore della Brianza ma l'intera sapienza del libro biblico che Gonzalo e la madre incarnano con la loro esperienza del mondo e di cui acquisiscono essi stessi cognizione muovendosi in esso, scoprendolo, abitandolo con disincanto e distanza, imparando a osservare proprio al di là di quel muretto (la cui altezza in fin dei conti, nonostante le sue pretese, del tutto inutile). Ciò che Guido Ceronetti scrive a proposito dell'*Ecclesiaste* vale qui anche per il narratore e la sua storia: Gonzalo non cerca di cambiare il mondo, si sforza soltanto di osservarlo, di conoscerlo per come accade e per come si manifesta a una mente consapevole; nel farlo si accorge semplicemente che un simile posto non vale la pena⁶.

3. *Vanitas vanitatum*

³ E. Cioran, *Il crepuscolo dei pensieri (Amurgul gândurilor)*, trad. di C. Fantechi, Adelphi, Milano 2024, p. 19.

⁴ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano (Menschliches, Allzumenschliches, 1878)*, volume primo, nota introduttiva di M. Montinari, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979, af.29, pp. 37-38.

⁵ *Qohélet o l'Ecclesiaste*, versione e saggi di G. Ceronetti, Giulio Einaudi, Torino 1970, 12,5, p. 45.

⁶ Ceronetti scrive: «Qohélet non cerca di cambiare il mondo. Ha veduto quel che c'era da vedere e ha trovato che non ne valeva la pena», G. Ceronetti, «Qohélet poema ebraico» in *Qohélet o L'ecclesiaste*, cit., p. XXXI.

Volgendo lo sguardo appena un poco oltre il muretto di cinta Gonzalo osserva infatti «la montagna, e l'azzurro oltremonte [...], di là, i cieli e gli eremi, [il] nulla» (79). Il gioco vano dell'essere che niente di nuovo mostra sotto il sole se non la catena senza fine di prole e di dolore. Il peso degli anni, e il loro declino, riavvolgono il nastro della vita che la madre osserva adesso senza il filtro lenitivo della speranza. Una domanda soltanto vale la pena porsi: dinanzi alla «folla imbarbarita degli evi persi, la tenebra delle cose e delle anime [...] un torbido enigma», la madre «si chiedeva angosciata – (ignara come smarrita bimba) – perché, perché» (129). L'anziana donna aveva subito lo strazio di perdere il figlio in guerra, un dolore senza requie per una morte che apparentemente sovverte la legge del *tempo della vita*, la quale concede di solito ai genitori di anticipare la scomparsa dei figli e di non assistere quindi alla loro, ma in verità conferma quella del *tempo dell'essere*, «lieve suasore d'ogni rinuncia», il quale conduce ogni cosa «dove si dimentica e si è dimenticati, oltre le case ed i muri, lungo il sentiero aspettato dai cipressi» (135), lì in fondo «dentro il fasto verminoso dell'eternità» (132).

Questa figura che in passato era stata donna, madre e sposa; che invano aveva generato e patito poiché niente resiste alla risacca del tempo che si ripete. Niente di nuovo si dà sotto il sole del divenire: «Che cosa era [infatti] il sole?» e «quale giorno portava sopra i latrati del buio»? Se ne conoscano pure «le dimensioni e l'intrinseco, la distanza dalla terra, dai rimanenti pianeti tutti: e il loro andare e rivolgere; [...] i matemi e le quadrature di Keplero», tutto in verità «persegua[e] nella vacuità degli spazi senza senso l'ellisse del nostro disperato dolore» (128).

Gonzalo osserva la vicenda ripetersi in ciascuna delle persone che vengono a spargere il loro lamento sordo nelle stanze della villa. Dietro lo slancio e la speranza non c'è che la ripetizione che disegna per tutti la stessa parabola destinata a concludersi nel viale alberato del Recoleta. In fin dei conti la vita persegue lo stesso ordine geometrico, regolare del mondo ma la sua regolarità consiste nell'insensatezza del suo accadere e nella fatica del viaggio che l'umano è in grado di sopportare soltanto immergendosi nella non-verità.

Ritornando in superficie questi troverà errate le ragioni che regolano il suo agire – per lo più aperte verso l'avvenire di un orizzonte felice – e forse persino insensate. Una volta che si sia fatta propria questa cognizione del destino doloroso e senza approdo dell'esistere verrebbe da chiedersi se sia «vero che resterebbe ancora un unico modo di pensare, che si porterebbe dietro come risultato personale la disperazione e come risultato teoretico una filosofia della distruzione»⁷. Nel porre questa domanda Nietzsche distingue tra due temperamenti possibili i quali corrispondono, in modo diverso, alla *stimmung* del figlio e della madre Pirobutirro: «Io credo che la decisione circa l'effetto della conoscenza venga data dal temperamento di un uomo: potrei immaginare, altrettanto bene che quell'effetto descritto e possibile in singole nature, un altro effetto, grazie al quale nascesse una vita molto

⁷ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., af. 34, p. 41.

più semplice, molto più pura da passioni di quel che non sia l'attuale»⁸. Mi sembra che i due protagonisti stiano di fatto dallo stesso lato della cognizione, solo che la donna vi fa approdo con una serenità e una distanza di cui è complice la maturità degli anni, la lunga esperienza di chi sa che la tregua non tarderà ad arrivare. Dal canto suo, quella di Gonzalo non è però una filosofia della distruzione, bensì la ferita ancora aperta di un dolore originario.

4. *L'arca bastarda delle generazioni*

Sempre nel Qohélet la vanità del tutto avvolge anche il grembo che genera⁹. La ripetizione di nascita, dolore e morte dell'esserci dell'uomo nella monotonia dell'essere che continua il suo moto senza nessuna novità ha infatti come conseguenza l'isterilimento del mondo. La comprensione non genera poiché la *fecondità del pensiero* avrà come esito *l'infertilità della carne*. E invece «dall'Arca bastarda delle generazioni» (150) la signora Pirobutirro tirò fuori Gonzalo e quell'altro fratello riconsegnato presto alla pace del non-essere.

Il figlio sa di condividere con la madre l'apprensione di un mondo spietato che niente concede di buono alle sue entità se non il ritorno al nulla, eppure nei confronti della donna persiste un inquieto sentimento, il «suo rancore veniva da una lontananza più tetra, come se fra lui e la mamma ci fosse qualcosa di irreparabile, di più atroce d'ogni guerra: e d'ogni spaventosa morte» (147). La colpa della madre che il figlio non le perdona non viene mai chiarita ma credo non sia irragionevole pensare che si tratti dell'errore iniziatico, originario e tutt'ora immedicato dell'essere portato al mondo, il quale rimane sempre vivo e rinnovato nel tempo che passa. Ciò che gli faceva dimenticare la tenerezza e affievoliva in lui un sentimento totale, innato e viscerale con la figura materna è «il male oscuro di cui le storie e le leggi e le universi discipline delle gran cattedre persistono a dover ignorare la causa, i modi: e lo si porta dentro di sé per tutto il fulgurato scoscendere d'una vita, più greve ogni giorno» (146). Il male di essere stato portato al mondo.

La madre dunque diventa un'individuazione del Principio. Qui la lezione di Albert Caraco è dirimente nel cogliere il significato filosofico della figura femminile che, nella sua forma individuata appunto, non è che il tramite dell'archetipo originario della Grande Madre. In *Post-mortem* si trovano pagine folgoranti per finezza di pensiero e acutezza dei sentimenti. In quel libro nato a seguito della morte della figura materna, Caraco mostra un inquieto gelo, una provocante indifferenza nella quale convergono non la disistima per la donna amata e perduta, bensì la messa in atto del più grande insegnamento che questa

⁸ *Ibidem*.

⁹ «Cento volte generi un uomo/ E anni su anni viva/ Se in così grande numero di anni/ Il bene che ha non lo sazi/ E non ci sia neppure/ Una tomba per lui/ Un aborto io dico/ è più felice di lui/ Perché viene come una nebbia/ E nel buio se ne va/ E il buio il nome ne coprirà», *Qohélet o l'Ecclesiaste*, 6, 3-4; p. 22.

presenza ha lasciato nella sua vita: la distanza. Nonostante tutto, la freddezza e il progressivo sciogliersi della candela dei sentimenti Gonzalo li ha appresi dalla madre la quale gli rammentava con l'esempio che il male «non meritava di essere propagato». «Invece era nostro comune dovere scomparire, affinché i nostri dolori fossero sepolti assieme a noi»¹⁰. Un dovere che la madre assolve con grande mestizia.

5. *L'alba*

Il finale è impreveduto, nient'affatto ordinario ma perfettamente compiuto, nell'incompletezza del romanzo.

Gonzalo prende la sua valigia e parte, accompagnato dalle parole della madre: «Addio!... non essere inquieto» (211). Un saluto che sembra consapevole di essere l'ultimo e definitivo, forse per questo assistito da una raccomandazione che vale per gli anni venturi e per l'intera vita che rimane. E infatti dopo quella partenza del figlio la madre rinuncia al proprio io bussando alle porte di Ade.

Rimane incerta la causa di questa morte benché sia molto forte l'ipotesi di un gesto autonomo e voluto; un'estrema unzione dal peccato di avere generato. Sembra quasi che sia la madre a decidere di lasciare la presa sul figlio, di liberarlo. «Questa catena di cause riconduceva il sistema dolce e alto della vita all'orrore dei sistemi subordinati, natura, sangue, materia: solitudine di visceri e di volti senza pensiero» e subito dopo Gadda aggiunge una parola veramente significativa: «Abbandono» (217). La signora Pirobutirro ha finalmente lasciato la tensione che la teneva contratta alla vita congedandosi dal grande cancro dell'esistenza, dall'Io che pone attrito nei confronti del nulla; dalla favilla che per un breve tempo fa luce e chiasso nel silenzioso buio del non-essere.

Sul finire il romanzo non lascia spazio all'umano bensì all'alba del giorno dopo. La luce che incede dalle finestre e rischiarata nella campagna solitaria l'avvenire. Gadda connota il chiarore del sole con due aggettivi emblematici: ignaro e perentorio. Indifferente alle cose umane esso avanza prepotente nelle loro case senza vestire il lutto della loro scomparsa. Perché il buio non sarà alla fine l'ultima parola di questo «mondo sordo, perduto, già lambito da lingue di tenebra» (198); quest'ultima si presenta soltanto come «liberatrice, che a tutte parti rimedia» (143). Non viene meno la luce laddove la presenza dell'umano tace. È soltanto la vita la «scheggia di luce che finisce nella notte»¹¹.

[Foto di Alberto Giovanni Biuso]

¹⁰ A. Caraco, *Post-mortem*, trad. di T. Turolla, Adelphi, Milano 1984, p. 118.

¹¹ L.-F. Céline, *Viaggio al termine della notte* (*Voyage au but de la nuit*, Paris, Gallimard 1952), trad. di E. Ferrero, Corbaccio, Milano 2022, p. 366.

Redimere la deiezione. *Perfect Days* di Wim Wenders



di Enrico Palma

Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena.
Mt 6, 34

L'effetto che questo film produce nello spettatore non avrebbe potuto essere descritto meglio da come fa Danilo Breschi: «Non capita sempre di uscire dal cinema trasformati. Anzi, accade di rado. Al più, oggi, si esce frastornati, inquietati, angosciati, dalla visione di un film. Ma è, in fondo, gioco facile, ormai. Basta spingere sullo spirito del tempo che ci attanaglia giorno e notte. Assai meno frequente, quasi rarissimo, uscire dal cinema istruiti. Sì, nel senso di addestrati a vivere meglio, con maggiore consapevolezza, persino con più gusto, se non con gioia. Addirittura»¹. E Breschi coglie ancora nel segno quando accosta l'esercizio esistenziale di questo film a quello che ciascuno di noi, consapevolmente o no, tenta di fare ogni giorno: redimersi. È quindi un sottilissimo invito alla redenzione che questo film struttura e suggerisce, una poetica dell'eternamente ritornante non come gabbia della vita bensì come fattore sprigionante, che riscatta dal negativo. Un *elogio del quotidiano*, direbbe il Todorov che passa in rassegna la pittura di interni del glorioso Seicento olandese.

¹ D. Breschi, *L'occhio di Wenders redime i giorni uguali ai giorni*, in «Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee», 30.07.2024, <https://ilpensierostorico.com/occhio-di-wim-wenders/>, consultato il 23.08.2024.

Una vita minima. Questo si potrebbe dire dell'esistenza che conduce Hirayama. Uno scarto immondo della ferocia sociale e delle megalopoli alienanti come Tokyo, nella quale, comunque, resiste la possibilità che possa nascere e durare una primula di luce. Il suo lavoro è forse tra i più degradanti che si possano mai svolgere: pulisce i bagni pubblici sparsi per la città ma con una solerzia, una metodica e una disciplina talmente ammirevoli da apparire, almeno inizialmente, del tutto incomprensibili. Un lavoro insensato, per di più, come sostiene il suo collega piagnucoloso e approfittatore Takashi, «superficiale», perché tanto i bagni, si sa, si sporcheranno di nuovo, sempre. Tuttavia, come il Sisifo del mito, Hirayama combatte contro il sudiciume, rispinge ogni giorno la sua pietra, divenendo una metafora dolente ma profondamente vera dell'esistenza umana, quella che ognuno di noi conduce: opporsi, resistendo con geometria e ordine, alla deiezione, allo scadere della vita nel suo naturale rovinio verso la fine, di cui ogni giornata è unità elementare del ritmo.

Cogliendo giustamente la lezione del cosiddetto *secondo* Heidegger, di *Holzwege* e *Vorträge und Aufsätze*, Breschi indica ancora la dinamica soggiacente al film con una splendida enunciazione: «Il luogo della deiezione, se accudito e trattato con cura, si trasforma in luogo della redenzione»². Questo luogo non è solo il bagno pubblico – a cui nella cultura giapponese si attribuisce particolare enfasi –, è il mondo nella sua totalità, insieme alla vita immersa in esso. Trasformare la deiezione esistenziale in forma luminosa è il compito che la vita deve darsi se vuole redimere se stessa. L'acribia di Hirayama si configura quindi come una via verso la salvezza.

La vita di Hirayama è scandita da una cadenza sempre uguale, una *routine* che sembra salvarlo da un passato di cui solo nell'incontro con la sorella si conosce qualcosa. Forse proviene da una famiglia benestante, ma a prescindere dalle ragioni che l'hanno ridotto (o indotto) a quella vita parca e umilissima e dalla pietà che si può leggere sul viso della sorella apprendendo della sua condizione, sapere la motivazione di fondo non importa per nulla rispetto alla forma che Hirayama ha deciso di assegnare alla sua esistenza. Si sveglia per il rumore di una scopa, arrotola materasso e lenzuola, si lava i denti, annaffia i germogli, si veste, esce di casa, guarda grato il cielo sospirando di soddisfazione, compra una lattina di caffè, ne beve un sorso nel furgoncino e inizia così la sua giornata, ascoltando i grandi classici della canzone anglofona degli anni '70. Sembra quasi che Hirayama abbia con sé uno di quei condizionatori d'umore Penfield concepiti genialmente da Philip Dick, anzi che sia lui il condizionatore di se stesso.

Un invisibile. Questi sono il suo essere e il suo compito, pulire dove gli altri sporcano; un'igiene che però, come mostra Hirayama, è quella generalissima che compiamo ogni giorno, dopo i sogni inquieti che separano la sera dalla mattina, continuando, estenuandoci, a vivere.

² Ivi.

La sua vita, per certi aspetti, appare persino invidiabile. Un'esistenza appagata, contenta, serena, regolata, un'algebra vitale che pur non essendo ovviamente infallibile riesce però a portare avanti. È commovente vederlo godere degli attimi estetici a cui si concede: la bellezza dei raggi del sole che attraversano le fronde degli alberi mentre stormiscono (in giapponese *komorebi*, letteralmente «luce che filtra tra gli alberi»), che coglie con la sua macchina analogica; il benessere della pulizia nei bagni pubblici dove si ristora; il drink che beve nel solito locale come premio di «una faticosa giornata»; e infine il giorno di riposo, quando sviluppa le sue fotografie per poi riporle in delle scatole, cambia il rullino alla macchina, lava i vestiti in lavanderia, gira in bici, visita il suo locale abituale, va a comprare un nuovo libro; e la lettura, l'ultima cosa che fa prima di dormire, il gesto che in modo assolutamente non casuale chiude la sua giornata.

Alberto Giovanni Biuso giustamente ricorda la dimensione solitaria, quasi la regola monastica, di Hirayama, quella che si addice allo studioso che ripiega nella solitudine per cogliere e trasformare il mondo nella comprensione avvenuta nel concetto, la *Umkehr* che era già di Hegel, Kafka e Benjamin: «Un proverbio latino recita *O beata solitudo, o sola beatitudo*. Una beata solitudine come condizione della gioia. E questo nel gioco di oscurità e luce che sono i giorni umani, le ombre, *komorebi*»³. Una solitudine a confine con l'isolamento, da tutto ciò che si direbbe tipicamente umano e ritenuto fondamentale per la pienezza, dal successo professionale da ricercarsi a ogni costo a una relazione sentimentale stabile in cui riporre il proprio basamento. Ma Hirayama è lontano da tutto ciò. Hirayama basta da sé a se stesso. La sua esistenza è autofondata.

Si direbbe quindi una vita perfetta poiché perfettamente disciplinata. Certo, Hirayama ha più disciplina, tutto sembra più stereotipato rispetto alla cosiddetta normalità, ma non è niente di lontano dall'esistenza di ogni persona comune, dalla quotidianità media. Con la differenza, sostanziale e decisiva, che dai giorni perfetti di Hirayama traspare una sincera pienezza, una serenità realmente gioiosa. Come scrive Marco Belpoliti: «Parla pochissimo, solo a gesti del capo – si inchina, annuisce e poco altro –, in compenso sorride ed è il sorriso uno degli elementi centrali della sua personalità. Incarna in qualche modo l'aspetto dell'umiltà, virtù in cui si manifesta l'amore per il mondo, per le cose così come sono, ma anche la consapevolezza della propria parzialità. Hirayama non è modesto ma appunto umile, come il lavoro di lava cessi cui si dedica con costanza e precisione»⁴. Quella di Hirayama è un'amorevole abitazione nel limite dell'essere, consapevole della finitudine inestirpabile ma capace del difficilissimo gesto della riconoscenza verso l'esistente *comunque*

³ A.G. Biuso, *Komorebi*, 6.03.2024, <https://www.biuso.eu/2024/03/06/komorebi/>, consultato il 23.08.2024.

⁴ M. Belpoliti, *Ombre e gabinetti*. Perfect Days di Wim Wenders, in «Doppiozero», 11.01.2024, <https://www.doppiozero.com/ombre-e-gabinetti-perfect-days-di-wim-wenders>, consultato il 23.08.2024.

sia e dello sconfinamento negli attimi di rara bellezza tra le maglie di questa geometria armonica del quotidiano.

Eppure, il film di Wenders mostra con chiarezza che i giorni perfetti sono tali poiché accolgono al loro interno la ferita dell'imperfezione, lo divengono soltanto a condizione di accettare questo dato di fondo, come ammette lo stesso Hirayama giocando a calpestarsi le ombre con l'ex marito della proprietaria del locale al quale resta poco da vivere, e cioè che niente può rimanere così com'è senza cambiare, pena l'assurdità. Il divenire è ontologico, bisogna riconoscerlo, allo stesso modo della necessaria ortocronia esistenziale che bisogna costruirsi, una cairologia in cui consiste infine la saggezza di vivere, di dare a ogni cosa e a ogni momento il proprio tempo, giacché, come dice alla nipote Niko, «un'altra volta è un'altra volta, adesso è adesso».

La presenza della vita a sé produce ombra, ma in un onesto momento di comunione inter-umana, di condivisione reciproca del proprio malessere per sostenerlo meglio nel dono che l'alterità a volte rappresenta, si può tentare di danzare, di giocare, di eludere la tenebra, come lo sguardo di Hirayama rivolto verso l'alto teso a cogliere il luore dei raggi del sole tra gli alberi, gli stessi di cui, come dei frammenti di sereno, raccoglie i germogli per farli crescere dentro la propria casa, ovvero dentro di sé, per mettere radici nella luce.

Giunge sempre l'evento perturbante, dal licenziamento di Takashi all'arrivo della nipote, fino alla rivelazione della presenza di qualcuno nella vita della donna di cui forse è innamorato. Anche Hirayama è vittima della pesantezza, dello sconforto e del disgusto di vivere, anche a lui capita di desiderare di annullarsi, di fare uno strappo alla sua logica incrollabile per ubriacarsi e fumare, secondo quel principio per cui fa bene, una volta tanto, farsi del male. La vita è possibilità del sereno e finestra voluta di gioia, ma dopotutto, come aveva intuito Freud, è *anche* il perturbante.

Sulle note di *Feeling Good* di Nina Simone, dopo le vicissitudini dei giorni passati, Hirayama riprende la sua giornata, l'abitudine che lo salva, vivere ogni giorno come se fosse il primo giorno di un cerchio senza fine. Sorride, ma alterna degli istanti in cui l'espressione si rabbuia, come se ci fosse una tensione tra la gioia e il dolore, tra la serenità e il pianto, il pendolo oscillante che era già di un passo celebre di Schopenhauer. Anche nella vita minima di Hirayama, e per questo molto più preziosa poiché concettualmente più trasparente, accade tale tensione, si mostra il suo vero valore: cioè che la vita è quella che è, e, per dirla con un ossimoro, solo la ricerca sempre precaria e mai quieta della serenità può renderla alla fine accettabile. A tal proposito, Sarah Dierna coglie uno dei significati più profondi di questa mirabile estetica del quotidiano: «I giorni diventano perfetti quando si accetta che siano imperfetti e si rinuncia quindi alla perfezione. In quell'esatto momento essi appaiono sereni, nonostante tutto»⁵. È vero che, in qualche modo, la rinuncia rasserena, riassetta l'esistenza nella dimensione che le è più propria e, prudenzialmente, più

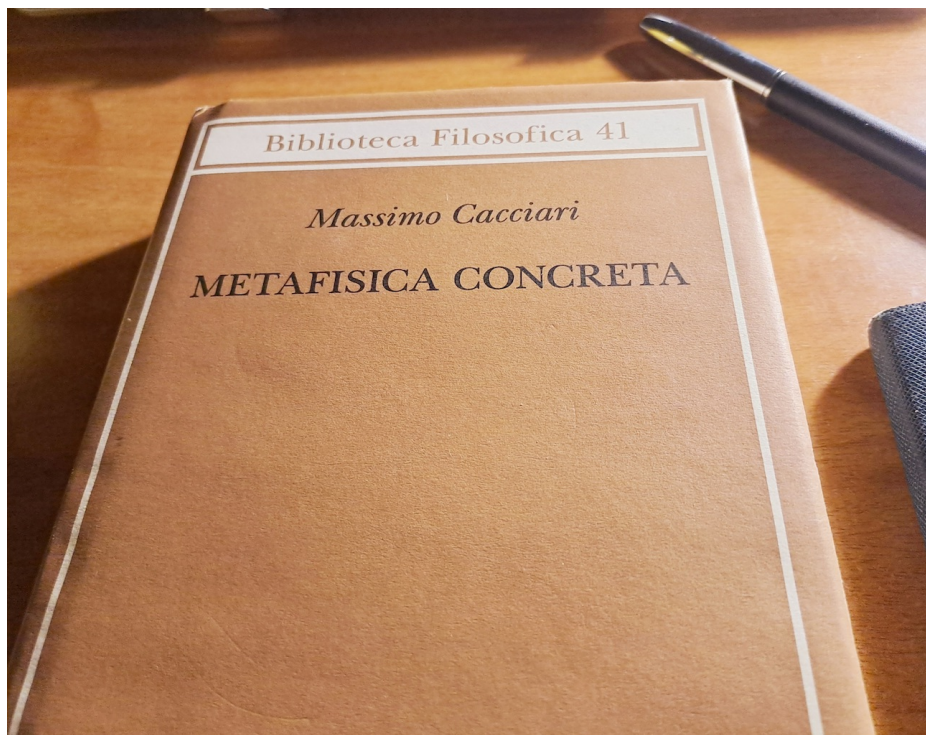
⁵ S. Dierna, *Perfect Days di Wim Wenders*, in «Vita pensata», 30, maggio 2024, pp. 184-186, qui p. 186.

sostenibile. Ma parlerei qui di ideale – appunto – regolativo, di un metodo, anche nel significato letterale di via da percorrere, che la vita dà a se stessa per reggersi nella razionalità di una via, che ha il suo senso nel suo stesso procedere ordinato.

Una questione di igiene, quindi. Lavare la propria circostanza, il *ci* del proprio trovarsi, con ordine, impegno, cura e pazienza dalle scorie dell'imperfezione, dalla pena, dal dolore e dall'afflizione che ogni giorno reca con sé. E ciò nonostante apprezzare. Come la vita infima di Hirayama, che sembra niente ed è invece tutto.

[In foto la stazione centrale di Berlino vista dai giardini del Reichstag]

Dal *thaûma* tragico. Alcune riflessioni su *Metafisica concreta*



di Stefano Piazzese

«Il *pólemos* che sostanze e principi di *Physis* scatenano senza sosta suscita il *thaûma* tragico. Soltanto la sua conoscenza può condurre a catarsi, a dominare il dolore che esso produce»¹.

È possibile pensare il rapporto tra scienza e filosofia in una forma che non si traduca in abietta subordinazione della seconda alla prima, o in quella di una sempre più incommensurabile separazione tra le due? *Metafisica concreta* risponde a questa urgente e attuale domanda. *Urgente* poiché l'*aut-aut* che emerge oggi a partire dalla domanda precedente, quasi fosse una necessità che s'impone quando si pensa tale rapporto, comporta uno svuotamento totale (o svendita a basso prezzo, nel caso di chi con entusiasmo abbraccia la prima 'opzione') del senso della filosofia; *attuale* perché l'interrogativo sottintende una necessità riguardante ogni pensiero che tenta di inoltrarsi nella complessità del presente, in cui la lacerazione tra le due discipline sembra acuirsi viepiù. È terminato più di un secolo fa ormai il tempo in cui le due – scienza e filosofia – erano insieme, laddove, giusto per fare un esempio, era del tutto 'naturale' per il filosofo occuparsi e parlare di *Wissenschaftslehre* (Fichte). Ma l'epilogo dei grandi sistemi non vuol dire che non sia possibile pensare

¹ M. Cacciari, *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023, p. 56.

nuovamente scienza e filosofia in modo da riformulare, una volta posta la loro diversità, i termini di un possibile dialogo tra esse. *Metafisica concreta* è questo tentativo, l'inveramento di questa ardua quanto necessaria sfida; tentativo che per essere credibile, rigoroso e ben fondato non può non strutturarsi nella forma di un *diá-logos* con i momenti più importanti della storia del pensiero filosofico, che è la medesima storia di Europa². Dunque, poniamo la domanda che attraversa ogni pagina del libro e il modesto tentativo qui messo in atto di percorrere alcuni 'luoghi' del suo teoreticamente fecondo itinerario: «che bisogno vi è, a questo punto, di meta-fisica?»³.

La prima riflessione che sorge perentoria è il titolo del libro a porla: Cacciari contribuisce a riportare e confermare all'interno del dibattito filosofico attuale il concetto di *metafisica*. Dagli scritti di Aristotele sappiamo che il sapere avente come oggetto la verità dell'essente, *tà physiká*, mai fa riferimento al carattere necessario della scienza dei principi, argomento che pertiene, invece, a *metà tà physiká*. Posta la differenza tra corruttibile e incorruttibile, la possibilità di una *epistéme* gravita tragicamente attorno alla domanda «quale reale analogia può sussistere infatti tra la realtà della regione delle Cause supreme e quella che abitano gli enti sensibili?»⁴. Vi è qualcosa che trascende la stessa *ousía* dell'oggetto che contempliamo e in filosofia questo trascendere la cosa contemplata prende il nome di *stupore*, sicché la nostra conoscenza è sempre generata dal *thaumázēin* che suscita in noi l'essente che appare nel nostro orizzonte visivo; la stessa meraviglia che è *fantasia*, *immaginazione* e mai *errore*. Dalla *dýnamis* nasce la meraviglia, e da questa il *philo-sopheîn* che ha l'*epistéme* come suo fine. L'autore, in merito a questo inizio, ammonisce: «guai ad arrestarsi a questo piano, ma guai altresì a volerlo sopprimere»⁵.

Seguendo sempre il pensiero aristotelico, è una esigenza della fisica che indaga le cause quella di farsi metafisica per definire i principi che reggono tale indagine, poiché

è soltanto per la *theoría*, secondo il punto di vista della metafisica, che si perviene alla Causa ultima della natura dell'ente finito e, insieme, ai principi in base ai quali questo risulta comprensibile secondo verità. La metafisica 'salva' la fisica dall'essere mera descrizione dei caratteri dell'ente e ne garantisce il valore teoretico. Una fisica assoluta non sarebbe mai *epistéme*; per essa l'ente resterebbe un eterno *aporoúmenon*, nel senso di un irrisolto problema⁶.

Qui il punto della speculazione aristotelica in cui è scolpita l'importanza che la metafisica ancora oggi mantiene nei confronti della fisica, e che va assunta come una richiesta di quest'ultima quando la sua indagine arriva al punto finale; e proprio in forza di questa

² B. De Giovanni, *Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, Il Mulino, Bologna 2022, p. 12: «L'Europa è la sua filosofia».

³ M. Cacciari, *Metafisica concreta*, cit., p. 82.

⁴ Ivi, p. 60.

⁵ Ivi, p. 65.

⁶ Ivi, p. 66.

esigenza, in Occidente si è forgiata e sviluppata l'idea di una scienza che si costituisce quale *perì tês phýseos*.

Il pensiero di Galileo è un momento fondamentale del cammino storico di *quel* sapere che vuole essere scienza. È con il metodo scientifico, nel Moderno, che irrompe la grande discontinuità rispetto al *prima*, 'frattura' che caratterizza tutto lo *Scientiam facere* in cui «esperienza e esperimento finiscono qui col coincidere»⁷. Ciò vuol dire che con Galileo il problema del rapporto fisica-metafisica è posto in modo radicalmente diverso. Si è fatto cenno al concetto di *discontinuità* perché tale rapporto, una volta venuta meno ogni gerarchia tra *ousíai*, non è più strutturato come se si trattasse di due dimensioni distinte del sapere, altresì esso «è immanente nella stessa conoscenza della natura in quanto essa si costituisca come fisica *matematica*»⁸. E quindi in questo senso la fisica è meta-fisica: la fisica, non fermandosi alla osservazione empirica, integra come suo momento essenziale la formulazione delle ipotesi il cui linguaggio coincide con quelle che vengono definite *leggi della Natura*. Ma qui la domanda trascendentale apre un abisso denso di tragicità filosofico-scientifica che bisogna avere il coraggio di considerare per condurre il nostro argomento fino alle sue estreme conseguenze: «quale fondamento ha l'accordo, che *di fatto* sperimentiamo, tra la nostra matematica e la *rivelazione* della Natura? Come può pretendere la prima di valere come il linguaggio della seconda? Che cosa ne giustifica una tale *auctoritas*?»⁹, e quindi, in modo ancor più preciso, «che cosa fa certa la mente di poter essere *rivelatrice* della sostanza dell'essente?»¹⁰.

Quale forma prenderà, dunque, il rapporto tra scienza galileiana e metafisica? La metafisica determinando l'oggetto della scienza ne definisce, *ipso facto*, i limiti e chiarisce anche fino a 'dove' può estendersi la nostra conoscenza. E qui Cacciari non si limita a formulare una domanda, altresì, movendo da Kant, scorge un itinerario: la metafisica futura «dovrà valere come facoltà del conoscere»¹¹. Stando a questa prospettiva, si erge la domanda che dice la *krísis* del *philosophéîn*: «se scienza della natura è solo matematica che resta da fare alla filosofia?»¹². Dato che il linguaggio della metafisica, non essendo matematizzabile, si sottrae al sovrano dominio dello *Scientiam facere*, sarebbe un errore ridurre il ruolo della metafisica a comprensione dell'*operari* matematico, visto che la matematica stessa, «senza cui non potrebbe esservi oggi alcuna scienza fisica, ma solo una *Beschreibung*, una descrizione di fenomeni, mostra *di fatto* che si danno giudizi sintetici a priori»¹³.

Cosa resta da fare alla filosofia? Visto che la matematica non volge il proprio interesse al problema della fondazione – per questa ragione è definita *esatta* –, risulta inevitabilmente

⁷ Ivi, pp. 84-85.

⁸ Ivi, p. 84.

⁹ Ivi, p. 87.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ivi, p. 168.

¹² Ivi, p. 169.

¹³ *Ibid.*

posta di fronte alla domanda: *cosa rende possibile il giudizio sintetico a priori?* È la metafisica a indagare e spiegare «la possibilità del giudizio sintetico a priori, che è proprio della matematica, ma che in questa si mostra soltanto nella sua efficacia»¹⁴, e dunque la capacità della nostra *Seele* di formularlo ha nel nostro essere sensibile la propria radice - difatti i giudizi in questione trattano gli oggetti dell'esperienza¹⁵.

Epperò la questione posta rimane aperta in quanto l'uomo, poiché esiste *ek-staticamente*, tende a ciò che eccede la finitezza dell'apparire fenomenico degli enti; sospinto dall'angoscia egli formula la domanda delle domande, l'interrogativo che sorge dallo smarrimento del pensante ramingo nel baratro della ragione (Kant). Qui tutto il suo spaesamento: perché l'essere e non il nulla? La domanda «piena di disperazione» (Schelling) risulta possibile solo a partire dalla trascendenza dell'esserci, solo una volta compreso che l'esserci è tale proprio in quanto esserci che si trascende costantemente, «ma ciò equivale a dire che l'essenza del fondamento è la *libertà* dell'esserci, poiché trascendersi non può significare che l'essere-liberi dal mondo in cui l'uomo è gettato e gli è dato esistere»¹⁶. Su questo punto, il pensiero di Cacciari mostra tutta la sua ricchezza teoretica nel prendere in considerazione il fatto che il rapporto fisica-metafisica riguarda ogni dimensione dell'esserci, quindi non solo il suo modo di porsi rispetto a ciò che è *tà physiká*, ma pure rispetto a ciò che egli è in quanto parte di ciò che vuole indagare, in quanto oggetto di ciò che il suo stesso sapere intende sviluppare ed esprimere, sicché *Metafisica concreta* vuol dire anche questo: riconoscere ciò che dell'essente eccede sempre la conoscenza raggiunta e che si caratterizza, per conseguenza, come non collocabile all'interno degli schemi categoriali strutturati dalla volontà di conoscere. Vi è sempre *qualcosa* dell'ente che non è riconducibile alla sua matematizzazione; vi è sempre *qualcosa* dell'ente che, anche all'interno di un laboratorio, rimarrà sempre sfuggente all'osservatore, al misurabile dell'*operari* scientifico come qualcosa che pur svelandosi mai sarà possibile 'afferrare' totalmente poiché in parte rimane inaccessibile come trascendenza perenne di ciò che si vuole indagare, costituendo così la chiusura parziale e costante del proprio darsi.

Cacciari prende in esame il nesso causale affermando che è il nostro esserci a decretarne la *krísis* «poiché *ontologicamente* questo nesso si proietta sullo *s-fondo* dell'Inizio, dell'assolutamente incondizionato»¹⁷. L'autore afferma che «è la stessa *theoría* fisica a mostrare come si diano i fenomeni connessi tra loro in forme che non possono ridursi al legame causale»¹⁸. Accade ciò perché un fenomeno può seguire l'altro senza che l'uno sia l'effetto dell'altro (il quale, a sua volta, ne sarebbe causa), qui Newman riflettendo su Gödel fa riferimento al concetto di *Zufall*, ovvero al «susseguirsi di accadimenti che non stanno in una relazione

¹⁴ Ivi, p. 171.

¹⁵ Cfr. ivi, p. 175.

¹⁶ Ivi, p. 225.

¹⁷ Ivi, p. 266.

¹⁸ *Ibid.*

causale. [...] Nel caso si incrociano, si intrecciano, vanno insieme (*symbebekós-symbaino*) elementi diversi, senza che tra essi possano stabilirsi nessi causali. Ogni evento è in sé un labirinto di casi¹⁹. Pertanto, il nesso causa-effetto non può dire qualcosa sulla totalità dell'evento in modo da renderlo totalmente conoscibile. Quel *qualcosa* che sfugge, di cui sopra, si ripresenta nello sviluppo del nostro percorso. Quel *qualcosa* che non è possibile categorizzare entro il "sicuro recinto" del nesso causale è un "labirinto" in cui la mente si perde, sprofonda.

L'essente quindi risulta non spiegabile solo attraverso la lente deterministica che lo vuole effetto o prodotto di una causa. A tal riguardo Cacciari chiama in causa Carlo Diano per porre una distinzione fondamentale concernente l'evento e il caso: il primo, di cui parla Diano in *Forma ed evento*²⁰, non è accostabile al secondo, difatti affinché «il caso diventi evento, esso deve riguardare [...] questo individuo in *questo hic et nunc* (e dunque *non* essere più un caso, eccederne la dimensione, poiché, come abbiamo già visto, il caso co-implica in sé [...] una molteplicità di eventi)»²¹. Non si risolve l'aporia dell'evento facendo riferimento al mero accadere; l'*evento* è tale se accade al soggetto e perché il soggetto lo avverte come presa della propria esistenza. Va precisato che evento e caso condividono, però, lo sfondo dell'"infinito onniabbracciante", e anche *evento* e *fatto*, stando a Diano, non vanno mai confusi: se il secondo implica un legame inscindibile con la *práxis*, il primo, l'evento, essendo segnato dal timbro di Anánkē, è il modo in cui «la Necessità si esprime nell'individualità del caso»²². E se è necessario che l'evento *sia*, nessun'altra creazione umana ha espresso tale necessità così come la troviamo nella tragedia greca. Giusto per fare un esempio: l'autore coglie un nesso che in *Aiace* Sofocle pone al centro della trama tragica secondo cui *tyche* è un modo per dire *anankaia*. Solo alla luce di questo collegamento è possibile comprendere il senso per cui *tyche* detiene il potere – è la tragedia greca a sviluppare questo *pólemos* che troverà grande attenzione da parte dei filosofi e segnerà tutta la storia del pensiero fino ai giorni nostri.

L'evento che piomba nel *nunc stans* del soggetto produce la lotta tra i due principi che Hölderlin chiama *aorgico* (evento) e *organico* (forma). L'esistenza stessa del soggetto si caratterizza entro i confini di questo *agón*, di questa dinamica che non conosce l'ora dell'ocaso, ragion per cui «spiegabile è questa dialettica tra evento e forma, non l'evento che rimanda sempre a una propria *ragion insufficiente*»²³. Il discorso di Cacciari porta alla luce la duplicità tragica di tale dialettica che costituisce il fondamento della tragedia greca e di ciò che da essa filosoficamente è sorto nella modernità, ovvero il *tragico*. Essa è tragica, in primo

¹⁹ Ivi, p. 270.

²⁰ Cfr. M. Cacciari, *Fluttuazioni intorno a Forma ed evento in Carlo Diano*, in C. Diano, *Opere*, Bompiani, Milano 2022, p. 2010.

²¹ M. Cacciari, *Metafisica concreta*, cit., p. 272.

²² Ivi, p. 273.

²³ *Ibid.*

luogo, perché non vi è forma che possa arginare la possibilità dell'evento – quest'ultimo è sempre prossimo e l'uomo stesso vive perennemente esposto al suo incombere –, e, in secondo luogo, l'evento risulta non determinabile da qualche legge a priori o da schemi logico-concettuali, qui la ragione per cui esso rimane sempre al di là della capacità e dell'ambizione umana di afferrarlo appieno per fissarlo all'interno di una conoscenza certa, deducibile matematicamente, in termini causali. Ora, che senso ha per la metafisica concreta, e dunque per il tentativo di pensare filosofia e scienza, la dialettica evento-forma? Da essa è possibile rinvenire «quel problematico nesso tra micro e macro-fisico [...] La 'danza selvaggia' del mondo micro-fisico sembra non potersi manifestare che nelle forme che assume quello macro-fisico e nelle leggi che lo descrivono»²⁴. Inoltre, la dialettica irrisolvibile di cui pariamo, stando alla duplicità tragica di cui sopra, pone l'essente come *unschuldig* per la sua impossibilità di essere definito dalla sua Causa e dal suo Fine, per cui «*Übermuthig* è il suo animo, non tracotanza o vana arroganza, ma energia propria, superiore a ogni dovere o essere in debito»²⁵.

Impossibile sfuggire alla contraddizione che il tragico disvela come carattere sommo dell'esistenza e degli essenti. La parola della Necessità, seguendo Schopenhauer e Nietzsche, conduce a vedere nella morte lo scomparire della cosa, e dunque: «da dove verrebbe una sola molecola del mio corpo se non fosse sempre esistita? [...] ma siamo fatti anche di memoria, e la memoria ricorda 'i morti'»²⁶. E considerando quel *angeborene Keim des Todes*, quell'«innato germe di morte» (Hegel, *Enciclopedia*), ci si domanda: «c'è una kantiana 'fine di tutte le cose'? O questa fine la si intende come un 'grande rimbalzo', un contraccolpo da cui tutto si rigenera, oppure è necessario cadere nell'assurdo di un passaggio dall'essente al niente assoluto»²⁷.

Il fare implica sempre il credere in uno scopo e ciò riguarda anche lo *Scientiam facere*: lo scienziato ha fede che ciò che cerca esiste e che possa essere trovato. Ne segue che il *credere* risulta fondamentale al concetto stesso di verità caro alla scienza poiché «tra vedere e sapere – come tra sapere e scienza – non vi sono barriere, ma difficili transiti, che si percorrono interrogando-dubitando»²⁸. L'autore richiama qui con forza quel principio, tratto da un verso neotestamentario (*Giovanni*, 4, 22), che apre il libro: *Nos adoramus quod scimus*, «noi adoriamo ciò che sappiamo»²⁹. È a partire da questo legame tra adorare e sapere, tra credere e conoscere che diventa lapalissiana l'infondatezza delle idee stando alle quali il credere: 1) non richiede applicazione e cura; 2) funge da rasoio di Occam nei confronti delle domande che sorgono indagando gli essenti; 3) è un tentativo di rifugiarsi in una fortezza

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 274.

²⁶ *Ivi*, pp. 294-295.

²⁷ *Ivi*, p. 297.

²⁸ *Ivi*, p. 299.

²⁹ *Ivi*, p. 11.

della mente per trovare ristoro e consolazione dal *tremendo* dell'esistenza. In riferimento ai "difficili transiti" a cui si è fatto prima riferimento, tra il sapere e il credere è possibile scorgere la dimensione 'fiduciaria' che pertiene anche all'*operari* scientifico – passaggio molto noto anche al Wittgenstein del periodo successivo al *Tractatus*³⁰.

Vi è uno stretto legame tra il tempo e l'evoluzione degli enti, e dunque anche tra il tempo e l'evoluzione del corpo umano, che determina una dissimmetria tra passato e futuro definita con il nome di *entropia*: la differenza tra βίος e βιός caratterizza il cervello umano come organismo perennemente alla ricerca di ciò che possa tardare l'incontrovertibile decadimento del corpo, e allo stesso tempo capace di donarsi (e donare) la morte in modo letale in men che si dica. Questa duplicità mostra quanto il rapporto dell'uomo con il tempo sia e rimanga enigmatico. Ci viene incontro Boltzman, secondo cui

la scienza, supremo dono del Sé, afferma che, se l'universo è sufficientemente esteso (e certo sembra esserlo, visto che il nostro sguardo si spinge sempre oltre senza, per ora, mai tornare sullo stesso) o il tempo sufficientemente lungo (e anche qui i Greci sembrano averne già compreso l'infinità, ed è perché il tempo è infinito che pensano anche a sostanze eterne) la 'freccia' potrebbe invertire la sua direzione, come rimescolando per una durata sufficientemente lunga (ma forse calcolabile, non indefinita) un mazzo di carte è certamente possibile ripetere la partita appena giocata. La 'freccia' non conferisce al tempo alcuna ontologica *necessità*³¹.

Misura del tempo e trasformazione dell'ente corrispondono, dato che il primo non è una forma a priori dell'intelletto, *à la* Kant, ma «misura della *metabolé* che allontana un sistema dal precedente equilibrio, misura della crescita dell'entropia fino al raggiungimento di un nuovo equilibrio»³² (p. 313). Lo scorrere del tempo s'impone anche sugli argomenti che hanno cercato di renderne ragione.

Sempre a proposito del tempo, bisogna tener conto dell'indeterminabilità del futuro. Seguendo il pensiero di Eschilo in *Agamennone* vv. 251-252, sappiamo che *tò méllon* (il futuro) è conoscibile solo quando è già accaduto, una volta dato, difatti il verbo *méllo* esprime un'azione che si sta per attuare, indica la tensione dell'agire che sta per accadere³³. La precisazione preziosa che fa l'autore affonda le proprie radici nel pensiero tragico di Eschilo e ci ricorda che «il futuro abita già sulla soglia di questa mia stessa casa. *Melletés* è colui che esita, che indugia sulla soglia. Ha l'intenzione di procedere, ma avverte l'arrischio del suo gesto, il *periculosum* che lo attende. Il suo arrestarsi è insieme sempre una pre-vidente meditazione»³⁴ in cui inizio e fine stanno insieme. Potremmo aggiungere nietzscheanamente

³⁰ Ivi, p. 300.

³¹ Ivi, pp. 312-313.

³² Ivi, p. 313.

³³ μέλλω: *stare per, essere sul punto di, volere, pensare, proporsi di, dovere, potere*. Ma pure *indugiare, temporeggiare, esitare*.

³⁴ M. Cacciari, *Metafisica concreta*, cit., p. 320, nota.

che *melletés* è colui che «siede sulla soglia dell'attimo» (Nietzsche, *Seconda inattuale*³⁵). Il passato ha una luce che, sebbene non duri in eterno (durata ed eternità non stanno insieme), dirada le tenebre e pertiene sempre al nostro esserci. Dalla riflessione sul tempo emerge la semantica dell'eterno, e chi meglio del cantore dell'ignoto³⁶, Hölderlin, ha pensato alla contrapposizione di *Aión-Aevum*, alla vita mortale che «nel *Canto del destino* vede dileguare precipitando come acqua da scoglio a scoglio nell'ignoto, *ins Ungewisse*»³⁷, sicché l'essere effimero dell'uomo (non pensato quindi *sub specie aeternitatis*) invalida, *de facto*, ogni sua pretesa di eternità? La vita dell'esserci è permeata dal suo essere mortale, la sua è vita che ha in sé quel germe di morte e la cui morte è la sua più propria possibilità, così come ha affermato Heidegger al §53 di *Essere e tempo* sull'essere dell'esserci come *Sein zum Tode* (*essere per la morte*)³⁸. *Aión*, afferma Cacciari, è il “Comune” che appartiene a tutti i tempi, nel senso che «non abitiamo il tempo, ma tempo siamo comunque, poiché quella stessa sostanza-energia o luce che si manifesta, la cui essenza implica l'esistenza, non può contraddire *radicitus* il modello entropico, pur interpretato in un senso irriducibile al paradigma deterministico»³⁹.

Sono queste due facce del tempo, quella misurabile-osservabile e quella che a questo binomio si sottrae, che nell'esserci si realizzano coabitando nella forma di un costante ‘dialogo’. La tragicità di questo dialogo consiste nel fatto che la seconda delle due ‘facce’, anche se non misurabile, è comunque dicibile e il tentativo di dire l'ignoto trova qui il proprio inizio. L'essente vive in questa pluralità di dimensioni ed è lo stesso nome *tò ón*, al participio, che indica la sua partecipazione, adesione al plurale del tempo che abita e del tempo che è.

La vita dell'essente è una rete di relazioni che risultano determinate da proprietà diverse e alla vita della singolarità partecipano diverse forme della temporalità per cui, pur non risultando tutte determinabili fisicamente, «non solo la scienza fisica non ne esclude la realtà, ma consente ora di percepirne la *possibilità reale*»⁴⁰. Ciò vuol dire che la stessa fisica, prendendo in considerazione la relazione tra la singolarità dell'essente e il Tutto, volge il proprio sguardo all'inosservabile. Eccoci giunti in uno dei punti teoricamente più alti del percorso in questione: «il visibile si trascende sempre; ogni atto di visione, *theoria*, è

³⁵ F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, II (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita - Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874), in «Opere», III/I, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1972, p. 264.

³⁶ Cfr. R. Bodei. III. Hölderlin: «*Rerum novarum cupiditas*» - *La pressione dell'ignoto*, in Id., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 85-92.

³⁷ M. Cacciari, *Metafisica concreta*, cit., p. 323.

³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), § 53, trad. di A. Marini, «I Meridiani», Mondadori, Milano 2006, pp. 735-753. Ivi, p. 743: «La morte è la *più propria* possibilità dell'esserci. L'essere-a essa dischiude all'esserci il suo *più proprio* poter essere, nel quale importa dell'essere dell'esserci come tale».

³⁹ M. Cacciari, *Metafisica concreta*, cit., p. 325.

⁴⁰ Ivi, p. 326.

all'origine di un cammino, di un esodo, dal visibile, verso ciò che, fin da questa stessa origine, si riconosce come fisicamente inosservabile»⁴¹.

Non vi è *lógos* capace di risolvere questo *pólemos*, di dis-tenderlo nel discorso in modo tale da poter rendere ragione – *lógon didónai* – di ogni suo aspetto insidioso allo 'sguardo della ragione': si tratta, in riferimento a queste dimensioni, di unità mai conciliate, mai pacificate, ma armonizzate tutte all'interno di un discorso che vuole estendere il più possibile la propria considerazione su ogni aspetto che riguarda gli essenti.

Poste queste considerazioni, come intendere, infine, il rapporto tra scienza e metafisica che altro non è che il rapporto tra scienza e filosofia? Se *Reale* è l'*esserci* in cui è sempre vivo il suo passato⁴², la *parola* assente e quella che tenta di formulare una definizione dell'essente⁴³, il *silenzio* da cui ogni pensiero ha scaturigine⁴⁴, il *Mistico* che a ogni parola dà vita costituendone la sua anima⁴⁵, l'*evento* e la *forma* nel loro rapporto dialettico che riguarda sempre *questo essente qui*⁴⁶, l'Energia che connette tutte le determinazioni dell'essente⁴⁷, lo spirito che distingue e accomuna osservando il modo in cui le dimensioni dell'esperienza prendono vita, si sviluppano, si trasformano e si relazionano⁴⁸, e, inoltre, se il fare della scienza è scandito dai parametri di precisione ed esattezza, «la vera metafisica è essenzialmente solidale con questo cammino; essa non fa che interrogarlo sulla propria ragion d'essere, sulla sua origine (anche, non solo storica), sulla sua destinazione»⁴⁹. A partire da tale interrogazione, che si struttura nella forma di un dialogo costante tra le due, si fanno strada le idee generatrici dei grandi sviluppi dei saperi particolari. Questo vuol dire aver chiara la consapevolezza dell'inesauribilità del contenuto della cosa (H. Weyl) e, successivamente, chiedersi se sia possibile astrarre il pensare dal suo legame con il *páthos*. In merito alla seconda considerazione l'autore afferma che ciò non è possibile: «le distinte rappresentazioni del *Reale* appartengono al *Reale* e in questo non posson non comunicare tra loro»⁵⁰. In questo *comunicare* risiede il senso più profondo del *fare-filosofia* che consiste nel tenere lo sguardo teoretico sempre aperto verso le diverse manifestazioni dell'*essere attivo*: qui la disposizione più propria del *philosophéîn*, la sua *Haltung*.

La tragicità della metafisica concreta, così come delineata nel pensiero di Cacciari, è da un lato la costante apertura alla *Fremderfahrung* che mai (s)cade nella *Schwärmerei*, pericolo da cui Kant metteva in guardia, e, dall'altro, la rinuncia a considerare l'ente come mero *positum*,

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. *ivi*, p. 380.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 383.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 385.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 386.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 393.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 395.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 397.

⁴⁹ *Ivi*, p. 387.

⁵⁰ *Ivi*, p. 403.

risultato di un riduzionismo che lo collocherebbe esclusivamente entro il sistema della Scienza-Tecnica. E dunque, ancora, cos'è metafisica? «Metafisica è *theoría* dell'essente in quanto essente nel suo proprio nesso all'inosservabile»⁵¹, lo sguardo metafisico del filosofo è generato dall'originario *thaumázēin* che impone all'esserci di trascendersi, egli è infatti «esserci in quanto immanente trascendersi»⁵². Dunque, tra lo sguardo metafisico e *tà phýsika* le cose stanno così:

nessuna osservazione delle cause finite e dei loro nessi può svolgere da sé tali *problémata*, e tuttavia questi ci vengono incontro, si impongono proprio a partire da quella osservazione e dalla *theoría* che ne sorge; il fenomenicamente osservabile si affaccia sul loro abisso e ne reclama l'esplorazione⁵³.

Quali conseguenza pratico-politiche sorgono da questo modo di intendere la concretezza dello sguardo metafisico? Se «metafisico è il riconoscimento della dimensione meta-politica che ogni 'fare-politica', nel senso di costruire un ordinamento della *pólis*, ha sempre comportato»⁵⁴, si avrà una prospettiva metafisica che intende porsi in modo critico rispetto all'ordinamento politico mostrandone l'impotenza. La prassi politica volta alla costruzione della città deve porsi sempre *oltre* rispetto a ogni *paideia* determinata. Ciò vuol dire che il Politico 'metafisico' è sempre oltre *l'éthos* che reclama, esige, di essere rispettato, attuato, osservato scrupolosamente. Strada, questa, che solo la *philo-sophía* e *phil-agathía* toccate dal *thaúma* tragico, ovvero così come esse risultano grazie al timbro che la tragedia greca ha impresso su esse, possono indicare ancora oggi all'Occidente nella forma del colloquio, della *philia* che si concretizza nel dialogo tra i saperi.

⁵¹ Ivi, p. 409.

⁵² Ivi, p. 412.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Ivi, p. 414.

Thomas Reid, storico della filosofia *sui generis*



di Dario Rivo

Thomas Reid può essere considerato il promotore di una tradizione filosofica a cui, ancora oggi, nonostante le plausibili critiche a cui è stata storicamente sottoposta¹, può e deve essere riconosciuta una certa valenza speculativa: mi riferisco alla scuola scozzese del *Common Sense*.

L'abbinamento dei due termini, "speculazione" e "*common sense*", potrebbe già suscitare un certo grado di disapprovazione, a causa dell'incolmabile distanza che parrebbe separare le più astratte riflessioni filosofiche dai più immediati e concreti dettami del senso comune. Il punto è che l'astenersi dal tentativo di limitare – se non di annullare del tutto – lo spazio che tende ad allontanare la filosofia e il senso comune collocandoli lungo due poli diametralmente opposti, significherebbe dover dire addio ad uno dei due termini. Ma la questione diviene ancor più interessante quando, con l'intento di smentire – o quanto meno di provare a districare – tale problematico seppur apparentemente inevitabile rapporto oppositivo, ci si imbatte in una delle più affascinanti esortazioni relative alla disciplina filosofica, scritta per mano dello stesso Reid nel capitolo introduttivo alla sua *Ricerca sulla*

¹ Basti pensare a Immanuel Kant, che, scagliandosi contro l'utilizzo dei principi del senso comune ai fini di un'ipotetica risoluzione dei problemi metafisici, finiva per criticare un tale approccio metodologico descrivendolo come uno strumento attraverso il quale «il più stupido Cianciatore può con fiducia misurarsi col più profondo ingegno, e resistergli»; I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 8.

mente umana secondo i principi del senso comune; esortazione che, paradossalmente, costituisce al tempo stesso una sorta di condanna, seguita perfino da una coraggiosa e degna di nota rinuncia:

Ammirevole filosofia, figlia della luce, madre della sapienza e della conoscenza! Se sei tale, certamente non ti sei ancora mostrata pienamente alla mente umana e i raggi con cui ci hai illuminato bastano soltanto a far vedere l'oscurità che copre le facoltà umane e a disturbare la tranquillità e la sicurezza di cui godono i felici mortali che non si sono mai avvicinati ai tuoi altari né hanno subito la tua influenza! Ma se non puoi dissipare le nubi e i fantasmi che tu stessa hai scoperto o creato, allontana questi raggi scarsi e malevoli! Non apprezzo la filosofia e rinuncio alla sua guida: voglio che la mia anima resti unita al senso comune².

Appare anzitutto abbastanza evidente, dalla lettura del frammento appena citato, il riferimento ad un certo qual modo di condurre la ricerca filosofica che, secondo il “filosofo” scozzese, risulterebbe essere indubbiamente inadeguato e attribuibile, come vedremo, sia ai “colleghi”³ che lo hanno preceduto sia, ancor di più, a quelli a lui contemporanei. Ma c'è un altro elemento che sembra emergere con altrettanta spinta propulsiva, l'unione tra l'anima e il caro senso comune; è a tal riguardo che inizia ad intensificarsi l'esigenza di delineare, con maggior precisione, le sottili sfumature di significato che può generalmente assumere quest'ultima espressione. In altri termini: cosa si è soliti intendere per “senso comune”?

Evandro Agazzi, nell'introduzione al volume miscelaneo riportante il titolo *Valore e limiti del senso comune*, si preoccupa di mettere subito in evidenza le due diverse accezioni semantiche che l'espressione in questione può assumere, mostrando come nella lingua italiana queste caratterizzazioni si manifestino, letteralmente, a livello terminologico. Egli distingue il «buon senso», con il quale solitamente si intende «un atteggiamento che si riferisce specialmente alla prassi e che consiste nella capacità di adottare decisioni ragionevoli indipendentemente dal grado di istruzione o dal tipo di convinzioni ideologiche, religiose, politiche di un determinato soggetto»; dal «senso comune» propriamente detto, con il quale si tende piuttosto ad indicare «un complesso di atteggiamenti *conoscitivi*» socialmente condiviso, in maniera irriflessa e senza l'apporto di nessuna competenza specialistica, che, proprio per tali ragioni, costituirebbe «una sorta di patrimonio conoscitivo comune a tutta la specie umana»⁴. Ecco, questo duplice utilizzo terminologico, come sottolinea poco più avanti lo stesso Agazzi, è notevolmente rilevante soprattutto perché ci induce a tener conto dell'importanza da attribuire a quell'adeguato approfondimento intellettuale utile al fine di

² T. Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, p. 105.

³ I termini “filosofo” e “colleghi” sono virgolettati in quanto, se – a livello teorico – si applicasse definitivamente la netta separazione tra filosofia e senso comune, a Reid non potrebbe venir più attribuito tale appellativo e, di conseguenza, i maggiori esponenti della cultura prettamente filosofica del XVII e del XVIII secolo apparirebbero ad un settore disciplinare differente rispetto al suo.

⁴ E. Agazzi, *Introduzione*, in Id. (a c. di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 9.

comprendere al meglio la natura e la portata del senso comune soprattutto sul piano conoscitivo, dato che

il suo stesso valore sul piano pratico deve risultare come qualcosa di più solido che un semplice accontentarci di qualcosa che funziona nelle banali vicende della quotidianità, bensì come una guida che può eventualmente essere assunta come affidabile anche in situazioni complesse e che, pertanto, deve offrire anche alcune garanzie razionalmente esplicitate e, in tal senso, di tipo cognitivo⁵.

Eccoci ritornati al punto di partenza: a conferire meritevolmente il titolo di vero e proprio filosofo a Thomas Reid, è il medesimo scopo che si cela dietro quello che a primo acchito potrebbe risultare uno sterile e insignificante – soprattutto dal punto di vista della ricerca puramente intellettuale – appello al *common sense*. È senz'altro vero che quest'ultimo potrebbe dirsi consistere, genericamente, in un insieme di credenze che dobbiamo dare per scontate nella vita quotidiana; ma se analizziamo in maniera leggermente più approfondita questa semplice definizione (facendo, in tal modo, “filosofia”) ci accorgiamo subito che le «credenze» del senso comune potrebbero sì elevarsi allo status di «certezze» ma che nonostante ciò, queste ultime, pur rappresentando delle «convinzioni» condivise, non arriverebbero comunque a costituirsi come delle «Verità»⁶. Non a caso, la ricerca reidiana si basa sui «principi»⁷ – e non sulle “banali” credenze condivise – del senso comune:

⁵ Ivi, p. 10.

⁶ Cfr. ivi, p. 12.

⁷ Alcuni dei principi esposti da Reid sono riportati da A. Guardo, *La teoria della memoria di Reid in contesto*, in T. Reid, *Saggio sulla memoria*, a cura di A. Guardo, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 29-30: «In primo luogo, quindi, sostengo, come un primo principio, l'esistenza di tutto ciò di cui ho coscienza. Un altro primo principio è, credo, che i pensieri di cui ho coscienza, sono i pensieri di un'entità che chiamo “me stesso”, “la mia mente”, “la mia persona”. [...] Un altro primo principio ritengo sia che quelle cose che ricordo distintamente sono davvero accadute. [...] Un altro primo principio è la nostra propria identità personale e ininterrotta esistenza, a partire dal nostro più antico ricordo distinto. [...] Un altro primo principio è che quelle cose che percepiamo distintamente per mezzo dei nostri sensi, esistono davvero e sono come le percepiamo essere. [...] Un altro primo principio è, credo, che abbiamo in una qualche misura potere sulle nostre azioni e sulle determinazioni della nostra volontà. [...] Un altro primo principio è che le facoltà naturali, per mezzo delle quali distinguiamo la verità dall'errore non sono fallaci. [...] Un altro primo principio intorno all'esistenza è che c'è vita e pensiero in quelli, tra i nostri simili, con cui riusciamo a conversare. [...] Un altro primo principio che ritengo sia che certi aspetti dell'espressione del volto, del suono della voce e del gesticolare indicano certi pensieri e disposizioni della mente. [...] Un altro primo principio mi pare essere che bisogna avere un certo rispetto per la testimonianza umana per quanto riguarda le questioni di fatto e anche per l'autorità umana per quanto riguarda le questioni di opinione. [...] Ci sono numerosi eventi dipendenti dalla volontà dell'uomo in cui si ha una probabilità autoevidente, maggiore o minore a seconda delle circostanze. [...] L'ultimo principio delle verità contingenti che menziono è che nei fenomeni naturali ciò ha ancora da accadere sarà probabilmente simile a ciò che è già accaduto in simili circostanze».

principi che, d'altronde, si caratterizzano per la loro auto-evidenza e per il loro essere vincolanti a livello psicologico e indispensabili a livello pratico⁸.

Con ciò, si vuole semplicemente sottolineare il fatto che siamo già in presenza di una reale elaborazione intellettuale degna di essere definita filosofica, e per quanto possa sembrare – per riprendere le parole di Gordon Graham – che «sulla base di una lettura relativamente immediata, la risposta del senso comune alla filosofia equivalga al suo rifiuto [...], secondo una qualsiasi plausibile interpretazione di Reid, l'appello al senso comune è [effettivamente] parte della sua filosofia»⁹. Da questo punto di vista, un'ulteriore osservazione attinente viene offertaci da Paolo Spinicci che, spostandosi dal campo della disciplina filosofica in sé a quello relativo al ruolo del filosofo, ci ricorda come quest'ultimo per Reid abbia un compito di natura puramente «descrittiva: [...] deve chiarire in termini concettuali l'immagine del mondo che *tutti, e da sempre, condividiamo*»; aggiungendo, inoltre, che «il richiamo alla dimensione del senso comune deve valere innanzitutto come un invito a tornare alle cose stesse, dimenticando le teorie presupposte e il vocabolario concettuale entro il quale esse tentano di tradurre il senso complessivo della nostra esperienza»¹⁰. Ecco, qui torna invece la questione degli ormai verificati colleghi del filosofo Thomas Reid: a quali «teorie presupposte» e a quale «vocabolario concettuale» ci si sta riferendo?

Reid non rinuncia alla filosofia; semmai, tra l'altro con la peculiare dose di umiltà testimoniata dalla lettera di risposta inviata il 20 agosto 1790 a James Gregory, tenta di darle nuova linfa vitale:

Il merito di ciò che avete il pregio di chiamare “la mia filosofia” risiede, credo, principalmente nell'aver revocato in dubbio la teoria comune delle idee o immagini delle cose nella mente come unici oggetti del pensiero; una teoria fondata su un pregiudizio naturale e accolta in modo così universale da interessare la struttura [stessa] del linguaggio. Tuttavia, se dovessi dirvi in dettaglio cosa mi ha indotto a revocare in dubbio questa teoria, dopo averla per lungo tempo ritenuta indiscutibile e auto-evidente, pensereste, come me, che molto sia stato dovuto al caso. La scoperta è stata parto del tempo, non del genio; e Berkeley e Hume hanno fatto molto di più per portarla alla luce di chi vi si è semplicemente imbattuto per caso. [...] Di loro, posso dire veramente, e sempre lo dichiarerò apertamente, ciò che vi pregiate di dire di me, e cioè che, se non fosse stato dall'aiuto ricevuto dalle loro opere, non avrei mai potuto scrivere o pensare ciò che ho fatto¹¹.

Se da un lato, come già accennato, si può parlare di un rifiuto della filosofia che rifiuto non è, dall'altro è possibile intravedere una critica che per certi versi assume la forma, se

⁸ Cfr. G. Graham, *La filosofia del senso comune e la sua ricezione*, in E. Agazzi, (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, cit., pp. 126-127.

⁹ Ivi, p. 125.

¹⁰ P. Spinicci, *Prefazione*, in T. Reid, *Saggio sulla memoria*, cit., p. 10.

¹¹ La traduzione italiana del contenuto della lettera in questione viene riportata da E. Levi Mortera, *Reid, Descartes e la «way of ideas»*, in C. Borghero e C. Buccolini (a cura di), *Dal Cartesianesimo all'Illuminismo radicale*, Le Lettere, Firenze 2010, p. 103.

non di un vero e proprio elogio, quanto meno di un riconoscimento intellettualmente onesto nei confronti di autori del calibro di Berkeley e Hume, meritevoli perfino di aver fatto partorire a Reid parte della sua stessa scoperta.

Reid rende onore ai suoi predecessori: li contesta ma, allo stesso tempo, li ringrazia per avergli permesso di sviluppare le sue riflessioni e giungere a delle conclusioni risolutive. La sua è, dunque, prima di tutto, una filosofia “reazionaria”, la cui ragion d’essere risiede nell’assiduo confronto con la speculazione humiana. È lo stesso Reid che, vestendo i panni dello storico della filosofia *sui generis*, ci fornisce dei chiarimenti in merito a questo suo riconoscimento critico. E dico *sui generis* perché, come spiega Luigi Neri, «lo studio storico della filosofia doveva essere [...] subordinato alle esigenze di una filosofia della mente, in buona parte ancora da costruire»; quindi, pur essendo vero che essa «poteva essere utile a dirigere nel modo più opportuno la ricerca sulla mente nella sua navigazione tra gli errori, mostrando, se non altro, le insidie da evitare», non va d’altronde trascurato il fatto che «Reid non aveva inteso essere l’autore di una storia della filosofia di carattere generale» e che dunque «il confronto critico con il passato, e talora il parziale recupero, sono parte integrante della sua filosofia»¹². Il passato filosofico rientra infatti tra le quattro fonti che l’autore scozzese ritiene utili e necessarie per il progresso della filosofia della mente; queste ultime sarebbero costituite – oltre che dalla «considerazione delle opinioni degli uomini, non esclusi errori e pregiudizi»¹³ – dalla riflessione relativa alle operazioni delle nostre menti, nonché dall’attenzione per il linguaggio e per il comportamento degli uomini¹⁴.

Ma torniamo alla nostra fonte storico-filosofica utile e necessaria al progresso della filosofia della mente. In sostanza, egli sosteneva che «la moderna teoria filosofica delle idee» fosse «una sopravvivenza della dottrina aristotelica delle specie»¹⁵. Naturalmente, l’artefice del mantenimento dell’errore aristotelico veniva da lui rintracciato in Cartesio, meritevole di aver respinto «l’ipotesi delle specie emesse dai corpi», ma ritenuto colpevole per il fatto di aver mantenuto «il prodotto finale di quel processo» e, dunque, la stessa «esistenza delle idee interne alla mente che rappresentano le cose esterne»¹⁶. Secondo Reid, infatti, Hume non sarebbe altro che l’erede naturale di quel sistema ideale promosso da Cartesio e portato avanti da Malebranche, Locke e Berkeley; il suo connazionale, dunque, non avrebbe potuto far altro che approdare – seguendo correttamente le premesse filosofiche degli

¹² L. Neri, *Filosofia della mente e storia della filosofia in Thomas Reid*, in A. Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*. Vol. II, *Hume e Hutcheson. Reid e la scuola del senso comune*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 339-340.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ Ivi, cit., p. 341, in cui si legge: «Secondo Aristotele – così affermava Reid – le cose emettono le proprie specie intelligibili [...] che si imprimono sull’intelletto passivo e diventano quindi le idee mediante cui l’intelletto “percepisce le cose esterne”».

¹⁶ *Ibidem*.

autori succitati – allo scetticismo, considerato, per l'appunto, «la conseguenza genuina e inevitabile della dottrina delle idee»¹⁷.

Chiarito questo passaggio, sorge però spontanea una domanda: potrebbe applicarsi lo stesso ragionamento mettendo in relazione la riflessione di Reid a quella di Hume? Ciò che salta subito all'occhio, in realtà, è che il senso comune non parrebbe per nulla costituire “la conseguenza genuina e inevitabile” dello scetticismo, quanto piuttosto una sua “continuazione con cambiamento di direzione”¹⁸.

È dunque probabile che Reid, studiando la filosofia del suo caro nemico filosofico, abbia per primo saputo accogliere il prezioso suggerimento uscito dalla penna dello stesso Hume – «Sii filosofo, ma in mezzo a tutta la tua filosofia resta pur sempre un uomo»¹⁹ – e ben applicarlo alla sua speculazione, rivalutando le basi teoriche su cui poggiava la longeva tradizione filosofica che ha poi finito per mettere in discussione senza, tuttavia, mai rinnegarla del tutto.

A testimonianza di quel che si è sostenuto fin qui, per concludere, si è scelto di riportare le parole con cui Reid apre uno dei paragrafi della sua *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune*, non a caso intitolato «*Non dobbiamo abbandonare la speranza in un sistema migliore*»; parole attraverso le quali è possibile cogliere la sua non banale e degna di nota consapevolezza storiografica, nonché l'implicita affinità concettuale nei riguardi della succitata “continuazione con cambiamento di direzione”:

Bisogna perdere ogni fiducia perché Descartes e i suoi epigoni hanno fallito? Assolutamente no. Una tale pusillanimità sarebbe offensiva per noi e per la verità. Le scoperte vantaggiose sono talora il prodotto di un genio superiore, ma più spesso sono il risultato dei tempi e dell'occasione. Un viaggiatore, sebbene giudizioso, può sbagliare strada ed essere indotto a seguire inconsapevolmente delle tracce fuorvianti; fino a quando, se la trova davanti a sé, egli può procedere senza sospetti ed essere accompagnato da altri; ma se poi finisce in un luogo inaccessibile, non gli occorrerà molta avvedutezza per accorgersi di aver sbagliato via e per scoprire le cause del suo errore²⁰.

*L'immagine è frutto del lavoro di Gordon Johnson.

¹⁷ F. Restaino, *Scetticismo e senso comune. La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 249.

¹⁸ Il riferimento è all'espressione utilizzata da Ortega riferendosi ad ognuna di quelle verità parziali che derivano da qualsiasi altra esperienza di pensiero sulla realtà– «Ciascuna è una “via” o un “cammino” [...] attraverso il quale si ripercorre un tratto di verità e se ne contempla un aspetto. Ma si arriva ad un punto nel quale, *per quel cammino*, non si può andare oltre. È necessario tentarne uno diverso. Ma, per essere diverso, è ineludibile considerare il primo e, in questo senso, è una sua continuazione con cambiamento di direzione» – in J. Ortega y Gasset, *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Savignano, Sansoni, Firenze 1983, p. 117. Espressione a cui avevo già fatto riferimento, riguardo a un altro contesto, nel mio *L'importanza della “Continuazione con cambiamento di direzione” nella storia del pensiero umano*, in «Il Pequod», 8, 2023, pp. 60-67.

¹⁹ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano* [1996], Laterza, Roma-Bari 2009, p. 9.

²⁰ T. Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, cit., p. 111.

In cammino verso l'umano: soggetti, strumenti, ambienti



di Mattia Spanò

1. *La scrittura umana tra (in)visibile e (in)dicibile*

[...] scrittura che è il corpo di tutti i suoi saperi e che è insieme problema generale a sé stessa [...]¹.

Carlo Sini

Parlare, partiamo da qui. O sarebbe meglio dire *scrivere*, visto che ciò con cui il lettore – al quale va la mia più sentita gratitudine per interesse e pazienza – si sta confrontando è, appunto, un *testo scritto*. *Parola e scrittura*: e già ci si affaccia su un inatteso, quanto problematico, squarcio abissale. Stando ad Heidegger, infatti:

L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo soltanto, perfino quando neppure ascoltiamo o leggiamo, ma ci dedichiamo a un lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. [...] Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, è l'essere vivente capace di parola. Dicendo questo, non s'intende affermare soltanto che l'uomo possiede, accanto ad altre capacità, anche quella del parlare. S'intende dire che proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere

¹ C. Sini, *Al di là del testo* in C. Sini, *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, Jaca Book, Milano 2013, p. 117.

vivente che egli è in quanto uomo. L'uomo è uomo in quanto parla. È la lezione di Wilhelm von Humboldt. Resta però da riflettere che cosa significhi: l'uomo².

Da questa prospettiva, un sentiero – tra gli innumerevoli squadernati – può essere, intanto, intrapreso a partire da un *segnavia*: l'uomo non può approcciarsi ad un *testo scritto* se non in una modalità che potremmo definire *linguistica*. Il concetto, arduo quanto possa apparire, si mostra – in realtà – molto più frequentemente di quanto possa sembrare a primo acchito: come si potrebbe, dal punto di vista dell'umano che dialoga, *parlare senza parole*? E – ancora – parafrasando Heidegger, leggere, ascoltare, addirittura *pensare senza parole*? Il lettore che, al momento, si sta interrogando sulle questioni proposte nel presente *testo scritto*, non può che farlo linguisticamente: certo, potrebbe sempre chiedersi quale sia la differenza tra processi interpretativi linguistici e non linguistici, ma si tratterebbe – anche in questo caso – di un domandare a parole che altre parole richiederebbe: «tutta la cultura è di fatto una cultura *parlata*, che non può mai fare a meno del linguaggio. E così la visibilità della quale godiamo e di cui siamo capaci è governata dalla dicibilità che ci rappresenta: questa dicibilità la applichiamo a tutto e dappertutto», ma «il nostro stesso tratto espressivo è un dire che dice e disdice» e «dobbiamo farci carico di questa ambiguità»³.

Facendo ordine, dunque: se da un lato è vero che l'intera cultura umana si fonda sul linguaggio è altresì vero, dall'altro lato, che questo tratto espressivo rimanga comunque ambiguo. In altri termini: dietro le parole (ciò che si nomina) non vi sono le cose (ciò che è nominato); ma, al contempo, è pur innegabile che dalle parole l'uomo deve, ineludibilmente, partire in qualsivoglia indagine intenda intraprendere.

In questo senso, probabilmente, Heidegger prima afferma che l'uomo sia tale in quanto dotato di parola – restituendo l'illusione di aver fornito una definizione esaustiva dello stesso – per poi, successivamente, rimodulare i contorni della questione tornando sull'interrogativo: che cos'è l'uomo? Molti aspetti delle questioni finora solo accennate meriterebbero un ben più ampio spazio che non possono trovare in questa sede. Basti, intanto – ai nostri scopi – concludere mobilmente questa prima soglia di riflessione con quanto suggerisce Carlo Sini:

Non si tratta, come spesso capita di fraintendere, di una duplicità *fra* la parola e la realtà (dove «realtà» è a sua volta una parola). Questo non significa evidentemente che esistano solo le parole e fuori di esse nulla, ma non significa neppure che la realtà sia fatta di due parti estrinsecamente contrapposte: da un lato le cose «reali» e dall'altro i segni delle parole. La parola è il mondo della *analogia*, ovvero della ripetizione. Nell'esercizio dei suoi significati si dispiega l'evento della sua duplicazione: letteralmente l'evento del mondo in parola; soglia che sempre di nuovo si rinnova e che riapre la sfida della sapienza⁴.

² M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 27.

³ C. Sini, *Il potere invisibile* in C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, p. 38.

⁴ C. Sini, *Le ragioni del mito* in C. Sini, *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, cit., p. 50.

Sulla scorta di quanto finora sostenuto, emerge allora un interrogativo di fondamentale importanza: che *parlare/ascoltare* e *scrivere/leggere* siano, dunque, modi diversi di intendere la stessa, identica, operazione linguistica? Un'altra soglia prospettico-orientativa, proseguendo sulla trama teoretica cucita da Carlo Sini, funge da *segnavia* del discorso che si sta affrontando:

La parola orale, infatti, è sempre interna a una situazione concreta di vita e di espressione e sfuma col venir meno di essa (*verba volant*). Solo la scrittura opera propriamente il raddoppio segnico: essa assume una porzione di mondo come supporto delle sue incisioni e delle sue tracce. Questi oggetti divengono allora luoghi di rappresentazione, cioè copie e simulacri della parola parlata agita nel mondo: figure del mondo «in miniatura»⁵.

Due *concetti-scenario*⁶ fondamentali emergono da quanto mostra il filosofo italiano: la nozione di *supporto* e la *concreta situazione di vita* entro cui emerge la *parola*. Ma qui occorre aggiungere che, sebbene con la scrittura si assista ad un ulteriore raddoppio segnico (dalla vita *agita* che si fa *saputa* nella parola, si approda all'incisione e fissazione su un ulteriore supporto segnico di quanto assunto e frequentato oralmente), anche il linguaggio altro non è che un *supporto*, «l'artefatto fondamentale»⁷.

Non si tratta, però, di un *medium* che opera al di là della vita vissuta, in guisa di un terzo occhio che interpreta il mondo in cui è gettato al di fuori dello stesso, bensì di una pratica – orale o scritta che sia – interna all'ambiente in cui opera; in altri termini, *situata* in un complesso intreccio di pratiche dal quale emerge e che concorre, asintoticamente e ininterrottamente, a ri-configurare.

Se il mondo è appreso ed elaborato dall'uomo in un *sapere linguistico* che abbiamo definito – con Simone Belvedere – l'artefatto fondamentale, è questo stesso *supporto parlato*, entro cui accade ogni gesto ermeneutico, a fornire i modelli d'interpretazione del reale; in altri termini, in una parola che, umanamente – si è già visto con Carlo Sini – dice e disdice, perché il mondo – *l'esistente puro e semplice* di Spinoza o la *zoè* della Grecia antica –, nel frattempo, procede oltre le parole, al di là del testo. Occorre, allora, che ci si rivolga al *supporto* entro il quale l'uomo, frammento di mondo, assume un mondo che procede, comunque, oltre il supporto.

⁵ C. Sini, *Platone e la visione alfabetica* in C. Sini, *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, cit., p. 56.

⁶ Sull'espressione «concetto-scenario» ci si permette di rimandare a M. Spanò, «Pensiero dell'Antropocene. Geografia cognitiva e cognizione geografica di un concetto-scenario», in D. Chiricò (a cura di), *Prospettive moniste nelle Scienze Cognitive. Esplorazioni interdisciplinari*, Corisco, Roma-Messina-Madrid 2024, pp. 253-274. Sebbene il saggio in questione si articoli nel tentativo di accostarsi agli orizzonti dell'Antropocene, nell'inquadrarlo – appunto – come «concetto-scenario», il dispositivo prospettico dell'espressione anche qui impiegata possiede, a modesto parere di chi scrive, una ben più ampia gittata performativa.

⁷ S. Belvedere, *Mens extensa. L'anima di Prometeo in un mondo di macchine*, Lektos Edizioni, Acireale 2019, p. 113.

2. Di supporto in supporto

Abbiamo così uno scorrimento infinito di supporti empirici in una continua metamorfosi di senso, innescata e motivata dagli esiti degli intrecci profondi di pratiche di vita, a loro volta modificate dal risultato delle «scritture» via via poste in essere⁸.

Carlo Sini

Insomma, non siamo specializzati in niente, a meno che non sia proprio questa una specializzazione di livello differente, che non riguarda il corpo ma ciò che esso è capace di produrre esternamente: le tecnologie. La scarsa specializzazione anatomica che presentiamo è in realtà contrappesata dalla capacità tecnica, che non va considerata come un fenomeno marginale, bensì la chiave di lettura dell'evoluzione della nostra specie⁹.

Francesco Parisi

Da quanto finora riattraversato emergono due fatti di fondamentale importanza: in primo luogo, ogni strumento che l'uomo utilizza non può essere considerato neutro; al variare del supporto, mutano le modalità di pensiero e di azione dell'uomo; nell'alveo di una civiltà già ampiamente linguistica e simbolica – ad esempio – vi è da considerare come l'affermarsi empirico di un supporto materiale a scapito di un altro si configura come un elemento trasformativo anche e soprattutto nei confronti di chi questi strumenti li utilizza: processo in cammino almeno dall'introduzione della scrittura fonetica – soglia dinamica collocabile intorno al 770 a.C. ma da intendere come fase mobile e continua di un flusso ininterrottamente in transizione¹⁰ – che conduce ai più recenti, e parimenti sempre in cammino, supporti prodotti dalla ricerca tecnologica. Basti pensare agli strumenti digitali¹¹ o dotati di intelligenza artificiale¹², di fronte ai quali si fa sempre più necessaria una riflessione genealogico-prospettica, piuttosto che fermarsi a quelle, seppur fondamentali, osservazioni d'ordine psicologico-sociale che sorgono di fronte al *prodotto finito*¹³. Occorre, in altri termini, soffermarsi sul più ampio contesto in cui si incardina ogni gesto d'ordine prometeico, *istantanea mobile* dell'incontro-scontro tra tecnica e necessità che si svolge in un, di volta in volta attuale, mondo-ambiente. Consci del fatto che «il mondo dell'uomo, ormai, viene a coincidere con l'intero mondo, lanciato in un processo di antropizzazione senza posa»¹⁴, solo abitando la complessità dell'attuale significato profondo del nostro esserci (di

⁸ C. Sini, *Al di là del testo* in C. Sini, *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, cit., p. 122.

⁹ F. Parisi, *La tecnologia che siamo*, Codice edizioni, Torino 2019, p. 25.

¹⁰ Su ciò cfr. I. Illich, *Nella vigna del testo*, a cura di A. Serra e D. Barone, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 119-120.

¹¹ Su ciò cfr. L. Floridi, *Pensare l'infosfera*, a cura di M. Durante, Raffaello Cortina, Milano 2020; A. Baricco, *The game*, Einaudi, Torino 2018.

¹² Su ciò cfr. D. Borghetti, *intelligentIA*, Lektora edizioni, Acireale 2022; N. Cristianini, *La scorciatoia. Come le macchine sono diventate intelligenti senza pensare in modo umano*, il Mulino, Bologna 2023; N. Cristianini, *Macchina Sapiens. L'algoritmo che ci ha rubato il segreto della conoscenza*, il Mulino, Bologna 2024.

¹³ Su ciò cfr. M. Spanò, *Considerazioni nell'epoca dell'IA: la tecnologia in quanto testimonianza dell'umano* in *Il Pequod*, anno IV, n. 8, dicembre 2023, pp. 68-78.

¹⁴ S. Belvedere, *Mens extensa. L'anima di Prometeo in un mondo di macchine*, cit., p. 113.

uomo progettante e gettato in mondi-ambiente perlopiù artificiali) è possibile ricucire l'evidente strappo di un *dislivello prometeico* che si rinnova ogni giorno. In accordo a ciò, prima di continuare la sosta su ciò che Simone Belvedere ha definito l'attuale condizione umana – sottotitolo del già citato saggio è, infatti, *L'anima di Prometeo in un mondo in macchine* –, occorre, allora, inquadrare il più recente (e sempre in cammino) stato di cose tecnico-tecnologico nel più ampio processo di lungo corso di cui è *figura in transito*.

Si è visto in che senso si intende che la *parola orale* sia un *supporto*, analogo ma diverso rispetto alla *parola scritta*. Si è, poi, solo accennato al fatto che non vi sia una coincidenza esatta tra parole e cose ma che, al contempo, ciò non vuol dire che parole e cose siano da considerare universi irrelati. Se la parola è il supporto principe – l'artefatto fondamentale – attraverso cui il mondo si dà all'uomo o l'uomo comprende il mondo, allora si potrebbe parlare di *cose in parole*, piuttosto che di parole e cose. Nondimeno, occorre ricordare che i supporti attraverso i quali interpretiamo il mondo, siano *già-mondo*; in altri termini, pezzi di mondo – come piega dell'intero è l'uomo stesso – sui quali è rappresentato un *esistente puro e semplice* che li precede e oltrepassa (e, dunque, fonda). Ecco che, allora, ammesso che si possa impiegare l'espressione *cose in parole*, ci si può avvicinare sotto un'altra luce ai due nuclei tematici – già accennati – di *supporto* e *concreta situazione di vita* entro cui emerge la parola:

Dietro la semplice parola slittano, per così dire, pratiche e tradizioni innumerevoli, sicché, a guardare la cosa “veracemente”, non c'è la *cosa* [...]; c'è questa metamorfosi continua di riferimenti. Già ho osservato che, certo, in ogni indagine è dalle parole che dobbiamo partire, non però alla ricerca superstiziosa che si proponesse di trovare la cosa esattamente corrispondente alla parola. Si tratta piuttosto di rianimare nella parola e attraverso la parola le pratiche di vita, di esperienza e di espressione che l'hanno via via prodotta e attraversata, modificandone, arricchendone, impoverendone il senso¹⁵.

Bisogna compiere un ulteriore passo: se da un lato, come suggerito da Carlo Sini, nella parola accade una metamorfosi continua di riferimenti e comunicare linguisticamente significa rianimare le pratiche di vita che hanno prodotto, attraversato e modificato le parole, dall'altro le stesse parole – che, non si dimentichi, abbiamo assunto come *supporti* – producono, attraversano e modificano il contesto dal quale sono prodotte, attraversate e modificate. In questa cornice, allora, emerge un'ulteriore questione abissale (che sarà, poi, ripresa nel terzo paragrafo): anche l'ambiente-mondo si configura, asintoticamente e ininterrottamente, come un *supporto*. Per dirla con le parole del geografo J. Nicholas Entrikin: «Il luogo si presenta a noi come condizione dell'esperienza umana. Da agenti nel mondo siamo sempre “nel luogo”, così come siamo sempre “nella cultura”. Per questa ragione, il nostro rapporto con il luogo e la cultura diventano elementi di costruzione della nostra

¹⁵ C. Sini, T. Pievani, *E avvertirono il cielo. La nascita della cultura*, Jaca Book, Milano 2020, p. 55.

identità individuale e collettiva»¹⁶. A questo punto occorre, dunque, chiedersi: sono le parole a dipendere dall'ambiente o, viceversa, è l'ambiente a dipendere dalle parole? In altri termini: qual è l'essenza del supporto?

Il reale supporto è quell'intreccio di pratiche di vita, di parola e di scrittura che sono costantemente all'opera nelle comunità umane. È questo intreccio di pratiche [...] la natura prima delle cose, di cui anche il soggetto umano, preso nelle sue prassi, è interamente fatto e prodotto. È nell'invisibile intreccio del vivere collettivo e personale che si inscrivono e si esibiscono gli avvenimenti visibili, esprimibili, riproducibili, significabili, comunicabili, in generale pensabili¹⁷.

Ecco, dunque, che la concezione di *supporto* si arricchisce e, di conseguenza, anche la nozione di *medium*. Concetti che l'uomo frequenta linguisticamente ma che non si riducono, al di là dell'uomo, a una questione meramente linguistica. Complesso intreccio di pratiche che forma e ri-forma anche il soggetto umano, essere progettante gettato in un intero composto da altre specie viventi e da materia non biologica (punto fondamentale, sul quale si tornerà a breve). Questo significa che i supporti sempre in cammino delle comunità umane sono da inquadrare in un tempo profondo (*Tiefenzeit*) del quale anche l'uomo è figura in transito. Quell'uomo-scimmia che Stanley Kubrick mostra in uno dei più celebri frame della pellicola *2001: Odissea nello spazio*, intento ad impiegare il primo osso-bastone in quanto prolungamento del proprio corpo, protesi, estensione della propria mente nel mondo di cui è parte. Ed ecco che il *supporto*, corpo che si presume morto dell'osso-bastone, ritorna sull'uomo-scimmia restituendogli una rinnovata modalità di intendere il mondo e modificando – perciò – tanto l'uomo stesso quanto il mondo-ambiente circostante. Un pezzo di mondo diventa *strumento* nell'ancora-e-sempre rinnovata *consapevolezza* del farsi *resto sociale* e, dunque, *lavoro umano*. Mondo *saputo* e, ancora, frequentato *oralmente* e, poi, *trascritto*.

Ma di trascrizione in trascrizione, qualunque *supporto* restituisce contestualmente possibilità, limiti e rischi. Dall'osso-bastone ai cellulari, ogni strumento apre nuove possibilità, reca in sé limiti d'impiego e conduce a rischi, non di rado esiziali. Ecco all'opera il *dispositivo prometeico*, mai sopito e sempre cavalcante – talora manifesto, talaltra silenzioso – nella meravigliosa e terribile vicenda umana: «Un'instancabile ambizione, la brama di migliorare il proprio posto nell'ordine della natura e una ferrea autodisciplina sono requisiti indispensabili per superare la transizione»¹⁸ ed approdare – si potrebbe aggiungere – in un'ulteriore *figura di transizione*. Ecco che, dunque, rimanendo sul tema del posto dell'uomo nel mondo, Salvatore Natoli osserva: «[...] nella storia evolutiva dell'umanità, a fronte dei problemi

¹⁶ J. N. Entrikin, *The Betweenness of Place. Towards a Geography of Modernity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991, p. 1 (traduzione dell'autore).

¹⁷ C. Sini, *Al di là del testo* in C. Sini, *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, cit., pp. 121-122.

¹⁸ R. Lewis, *Il più grande uomo scimmia del Pleistocene*, Adelphi, Milano 1992, p. 24.

risolti, sempre di nuovi ne sono nati: altro che progresso, *siamo sempre in arretrato*», per cui «per vivere bene è necessario reperire, in ogni tempo, la sua giusta misura»¹⁹.

Osservazioni, queste, che riecheggiano con particolare fragore nell'epoca in cui l'anima di Prometeo si aggira in un mondo di macchine. O, in altri termini, nell'Antropocene, termine che, assunto o meno che sia in via ufficiale dal punto di vista strettamente scientifico sul piano della scansione geologica²⁰, «designa [...] una fase di massima espansione del dominio dell'uomo sulla terra, ma anche le sue controfinalità, i suoi effetti devastanti. Di qui la sua doppia faccia, il suo profilo ambiguo»²¹.

Proprio in ragione di ciò, il *concetto-scenario* di Antropocene ha reso sommatamente evidente il fatto che «i media non solo abitano il pianeta ma lo modificano profondamente, intervenendo sul biota ma anche sulla costituzione geologica della terra»²². Da questo punto di vista, è importante marcare ulteriormente il termine *medium* che, nel corso del presente scritto, ricorre avvicinandosi sinonimicamente con termini come strumento, supporto, dispositivo. È in un senso non distante a quello che Michel Foucault ha attribuito al termine-concetto prassico *dispositivo* che ci si riferisce ai media: un insieme eterogeneo di elementi, un intreccio di pratiche umane e non-umane, di viventi e non viventi e la rete che va, ininterrottamente, componendosi e ri-componendosi tra essi. Ma, occorre ancora aggiungere, i media emergono e si avvicinano – relazionandosi – nel più ampio ecosistema del pianeta. Un ulteriore tassello vi è, allora, da puntellare sulla questione che si sta attraversando: se l'ambiente offre opportunità mediali-strumentali, anche i supporti fungono da ambienti, così come questi ultimi sono da considerare, in ultima analisi, *media*. Dalla prima forma di mediazione, quale il *corpo* di ogni singolo individuo²³ – circostanza di mondo che co-emerge e si co-evolve con i suoi strumenti in un complesso intreccio di pratiche – al mondo-ambiente, non dimentichi del fatto che

[...] nessuno degli umani ha esperienza della Terra come tale, bensì delle sue articolazioni, nelle quali ciascuno è avviluppato da sempre e nei confronti delle quali, ognuna in misura diversa a seconda delle proprie condizioni biografiche e del contesto storico, intrattiene un rapporto ambivalente, di appartenenza e distanza, di desiderio e di paura, di abbraccio e di rifiuto²⁴.

Spostando l'asse sulla soglia d'incrocio di diversi tracciati disciplinari – il paradigma eco-evo-devo – ogni soggetto umano si configura come l'istantanea mobile dell'intreccio in

¹⁹ S. Natoli, *Il posto dell'uomo nel mondo. Ordine naturale, disordine umano*, Feltrinelli, Milano 2022, p. 82.

²⁰ Su ciò cfr. M. Bedetti, V. Fano (a cura di), *Le scienze e l'Antropocene*, Meltemi, Milano 2023.

²¹ S. Natoli, *Il posto dell'uomo nel mondo. Ordine naturale, disordine umano*, cit., p. 60.

²² M. Cometa, *La svolta ecomediale. La mediazione come forma di vita*, Meltemi, Milano 2023, p. 18.

²³ Su ciò cfr. A.C. Dalmasso, "Il corpo come spazio espressivo. La figura del templum divinatore in Merleau-Ponty" in *Scenari*, n. 19, 2023, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, pp. 139-156.

²⁴ P. Furia, *Spaesamento. Esperienza estetico-geografica*, Meltemi, Milano 2023, p. 41.

cammino di almeno tre coordinate di fondo: ontogenesi, filogenesi e, appunto, ambiente²⁵. Un intero che eccede e ricomprende ogni singolo che ne è parte ma che, al contempo, ne è modificato dall'interazione più o meno profonda con lo stesso. Ma – si badi bene – un intero che l'uomo, in quanto tale, non può che apprendere, sempre e comunque, dal punto di vista umano, la cui – di volta in volta – attuale parzialità ne è al contempo limite e carburante. Ritornando, allora, sui supporti e sulla scrittura di mondo tipicamente antropica, occorre volgersi sul più ampio contesto – umano e non umano – entro il quale ogni organismo è gettato. Che, sulla base di quanto finora riattraversato, potrebbe essere definito – con Michele Cometa – la *nicchia ecomediale*.

3. *La nicchia ecomediale tra geo-grafia e scienze cognitive*

Al cuore della teoria della costruzione di nicchia vi è l'idea che gli organismi modificano attivamente il proprio ambiente (e l'ambiente degli "altri") e questo ha poi conseguenze sulle pressioni selettive che tali ambienti esercitano sugli organismi stessi e in particolari sui loro discendenti tanto che, appunto, si può parlare di "eredità ecologica". Questo significa che l'ereditarietà genetica viene integrata da forme di ereditarietà extragenetica. Ora è di tutta evidenza che gli umani sono potentissimi costruttori di nicchia e tutti gli ambienti che hanno contribuito a modificare e a popolare di oggetti hanno contribuito a modificare e a popolare di oggetti hanno finito per innescare un feedback che li ha costantemente modificati²⁶.

Michele Cometa

Così ragionano gli uccelli, o almeno così ragiona, immaginandosi uccello, il signor Palomar. «Solo dopo aver conosciuto la superficie delle cose, – conclude. – ci si può spingere a cercare quel che c'è sotto. Ma la superficie delle cose è inesauribile.»²⁷.

Italo Calvino

Corpo-mente, uomo-ambiente, natura-cultura: temi antichi che, nel corso del tempo, sono andati incontro ad un profondo ripensamento in termini relazionali e co-costitutivi piuttosto che stabili e dualistici. Orizzonti teoretico-prassici mai sopiti che oggi, in una temperie antropocena trapunta di macchine, riemergono con icastica nettezza. Il fatto che l'interrogarsi su ognuno di questi concetti-scenario ritorni sull'uomo, testimonia il cammino mai-del-tutto-esauribile della ricerca umana: la stessa nozione di uomo, che sia agita o saputa, muta al mutare degli strumenti e degli ambienti di riferimento. E questa riflessione, beninteso, si estende anche sul resto dei – potenzialmente indefiniti – versi che può assumere: l'uomo si costruisce in relazione ai suoi supporti che si definiscono, a loro

²⁵ Su ciò cfr. C. Sini, C.A. Redi, *Lo specchio di Dioniso. Quando un corpo può dirsi umano?*, Jaca Book, Milano 2018.

²⁶ M. Cometa, *La svolta ecomediale. La mediazione come forma di vita*, cit., p. 20.

²⁷ I. Calvino, *Palomar*, Mondadori, Milano 2016, p. 51.

volta, in relazione all'uomo; il che, inevitabilmente, causa una mutazione complessiva del quadro complessivo in cui queste costanti modificazioni accadono anche e soprattutto sulla base delle stesse pressioni e occasioni di un ambiente che incontra determinati corpi (più o meno dotati di preventiva disponibilità agli input) in determinati tempi. Ecco che, allora, la definizione dell'uomo – così come di ogni altro concetto-scenario che maneggiamo – è un cammino che si articola in un complesso intreccio di pratiche o (e a breve si vedrà in che senso) in una *nicchia ecomediale*. In questo senso riluce di altri orizzonti semantici la chiusa della celebre manovra operata da Foucault nel saggio *Le parole e le cose*: «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima»²⁸. Perché l'uomo si iscrive in un inizio già iniziato che lo precede ed è di gran lunga più antico del gesto linguistico, sebbene nella bussola della parola la ricerca umana scandagli origini e avvenire. Un inizio abissale, l'*esistente puro e semplice*, in cui *homo sapiens* co-emerge e si co-evolve nella costante e asintotica relazione e ibridazione con supporti e ambienti: non una specie sorta *ex nihilo* ma il risultato mobile di uno dei tanti – come direbbe Telmo Pievani – *accrocchi proverbiali* di una selezione naturale che «non [...] perfeziona e ottimizza gli organismi in ogni loro parte. Non può farlo, perché lavora in circostanze contingenti, quindi è sempre relativa a un contesto cangiante, e soprattutto è condizionata dai vincoli storici, fisici, strutturali e di sviluppo»²⁹. In questo percorso, nell'atto stesso di fissare un mondo che, nel frattempo, lo fonda ed eccede, l'uomo si ridefinisce continuamente con i suoi – di volta in volta attuali – supporti e mondi-ambiente, in un cammino *bioculturale* senza posa. È sulla scorta di quanto finora riattraversato, allora, che si impone un itinerario di ricerca che, innanzitutto, diriga il suo asse «dagli elementi alla relazione, all'atto del mediare, al processo [...] enfatizzando la vocazione metamorfica di una teoria evolutiva dei media, ma riducendo al minimo, da un lato, le tentazioni antropomorfizzanti [...] e, dall'altro, anche le derive naturalistiche [...]»³⁰. In altri termini, se l'uomo non è misura di tutte le cose – tanto dal punto di vista cognitivo-interpretativo quanto sul piano della prassi – è pur vero che quanto assume non può che elaborarlo dal punto di vista che gli è proprio; che, per quanto tautologico possa apparire, è appunto lo *sguardo umano*, «che non potrebbe mai soffocare in sé il bisogno di tradurre, di passare da un linguaggio all'altro, da figure concrete a parole astratte, da simboli astratti a esperienze concrete, di tessere e ritessere una rete di analogie. Non interpretare è impossibile, così come è impossibile trattenersi dal pensare»³¹.

D'altro canto, il rischio che una teoria bioculturale dei media ci possa esporre ad un non meno integralista filtro naturalistico, è reale: intendere l'uomo come frammento

²⁸ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, a cura di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 2016, p. 413.

²⁹ T. Pievani, *Imperfezione. Una storia naturale*, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 71.

³⁰ M. Cometa, *La svolta ecomediale. La mediazione come forma di vita*, cit., p. 144.

³¹ I. Calvino, *Palomar*, cit., p. 89.

dell'intero, scampolo tra gli scampoli della meravigliosa e terribile trama naturale, non significa appiattirlo *tout court* su un ordine naturale indifferenziato.

Il geografo francese Augustin Berque, a tal proposito, contrappone al concetto-scenario di *ambiente*, la nozione di *ecumene*, nell'intento di superare quei dualismi che restituiscono, appunto, o uomo e natura nei termini di due poli opposti da conciliare o che pretendono di fondare l'etica – appannaggio dell'universo cognitivo-semanticamente umano – su una natura che «senza la presenza umana» presenterebbe «solo trofismi ecologici, ma non etica»³². Ecco che, allora, l'introduzione del concetto di Ecumene – «la relazione dell'umanità con l'estensione terrestre»³³ – permette di intendere la terra non solo in quanto *pianeta* o in termini *ecologici* ma anche dal punto di vista di sistema *ecosimbolico*, così come si dà ad uno sguardo umano che è tale in quanto abita la terra (che, dal punto di vista umano, è a sua volta abitata dall'uomo). In questa cornice, la proposta del geografo francese – che sostiene con fermezza il recupero di concetti quali *scala* e *luogo* – risiede nel proporre una visione del mondo che né pretende di fondare l'etica a partire dall'etica stessa (dove la terra verrebbe dopo), né di desumerla da uno sfondo meramente ecologico (molti degli innumerevoli ecosistemi ne sono privi), ma sulla scorta di una ritrovata relazione dell'essere umano con la terra. Da questo punto di vista, allora, possiamo e forse addirittura dobbiamo «abituarci a rivedere la nostra storia come parte di una storia più grande. Il che ci indurrebbe, probabilmente, a un rispetto per quell'ininterrotta catena dell'essere di cui facciamo parte nel quadro di un'interpretazione bioculturale di ciò che abita il pianeta»³⁴. La natura, per l'uomo, è sempre natura-attraverso-la-cultura (stiamo, infatti, *dicendo* culturalmente natura), ma ciò non significa che né esistano altre forme di cognizione e mediazione, né che l'intero possa ridursi a ciò che l'uomo è riuscito a modellizzare. Tuttavia, è in questi supporti, in questi fogli-mondo, che si svolge l'asintotica e ininterrotta scompaginazione e configurazione della complessità del reale, ed è su questi che l'uomo deve continuare a incidere nel segno della perfettibilità e nell'iterazione dell'interrogativo kantiano «che cos'è uomo?».

Tocca mettersi in cammino, nel complesso intreccio di pratiche entro il quale co-emergono e si co-evolvono soggetti, supporti e ambienti. In cammino verso l'umano.

³² A. Berque, *Essere umani sulla terra. Principi di etica dell'ecumene*, a cura di M. Maggioli e M. Tanca, Mimesis, Milano 2021, p. 92.

³³ Ivi, p. 91.

³⁴ M. Cometa, *La svolta ecomediale. La mediazione come forma di vita*, cit., p. 145.

Ho dipinto un istante illuminato



di Enrico Carmelo Tomasello

“L'immediato è il caso e nello stesso tempo è definitivo.

Quello che voglio è il definitivo per caso”

J.-L. Godard

Le pagine che state per leggere sono il risultato di ciò che ho letto, notato e osservato; Non sono fatti ma pensieri. Eppure anche il pensare può essere considerato un accadere, un modo dell'agire o un tentativo di interpretare la realtà. Per queste ragioni, propongo di condividere una riflessione su uno dei possibili significati del fotografare, sull'atto creativo come gesto naturale e sulla fotografia come fenomeno plurale. A questo bisognerebbe aggiungere in premessa, che non credo di sapere molto sul tema, sia sul piano tecnico che sul piano teorico. Tuttavia nell'ultimo periodo ho collezionato una serie di letture sull'argomento, soffermandomi sul significato della pratica fotografica, anche attraverso articoli e raccolte di diverso genere.

Da illustri padri della fotografia umanista come Robert Doisneau, ai pioneristici rullini della *street photography* di Vivian Maier, passando per gli storici scatti dei report di Robert Capa. Tra le letture, un saggio di Barthes mi ha restituito le risposte che cercavo e ha suscitato in me domande migliori di quelle che mi ero posto all'inizio. Nel tentativo di mettere alla prova la tesi, secondo la quale, la fotografia possa coincidere con una certa idea di realtà. Non prenderò in considerazione l'argomento come tecnica, né come arte, ma semplicemente come fenomeno antropologico connaturato alla corporeità dell'essere umano. Non dimenticando che si tratta di una proposta o meglio ancora di un sentiero. Nel corso della lettura qualche idea potrebbe parlarvi, altre potrebbero non dirvi nulla, alcune invece potrebbero suggerirvi l'intuizione per una nuova idea. Prendete ciò che volete, lasciate andare ciò che vi sembra inutile. Quello che seguirà non è altro che il risultato di quanto credo di aver compreso e di quello che ancora non riesco a comprendere. Ora non resta che verificare la validità di questa prospettiva sulla fotografia oppure ammetterne la sua infondatezza.

1. *La camera chiara*

Nessuno scrittore sa quale sarà il suo ultimo libro. Quando Barthes scrisse *La camera chiara* nel 1980 non pensava potesse esserlo. Era mosso da quella curiosità che lo ha reso un autore eclettico oltre che semiologo, saggista e linguista. Ma facciamo un passo indietro. Quello che ho definito come libro in realtà non lo è, o meglio non era nato come tale, lo è divenuto in seguito. Il titolo originale in francese era *Note sur la photographie*, quindi delle note, degli appunti o delle considerazioni sul tema. Ciò che scosse il semiologo francese era il suo profondo desiderio di comprendere cosa fosse la fotografia in sé. Come dichiara lui stesso in apertura del saggio: «Nei confronti della Fotografia, ero colto da un desiderio “ontologico”: volevo sapere ad ogni costo che cos'era “in sé”, attraverso quale caratteristica essenziale essa si distingueva dalla comunità delle immagini»¹. Quella che propone Barthes sulla fotografia, dunque, è un'indagine sul suo statuto ontologico e sulla possibilità che vi sia del vero nel reale. La fotografia si esprime necessariamente attraverso la luce. La luce è la vera protagonista. La luce è l'essenza della fotografia. Come la lettrice o il lettore avrà compreso, queste note sulla fotografia sono in realtà un saggio sulla luce. Questo emerge con evidenza dalle considerazioni barthesiane sul tema. Ma se volessimo andare oltre, l'indiscussa protagonista, potremmo domandarci: Cosa conosce il nostro corpo dell'evento fotografico? Cosa sappiamo di ciò che accade al momento dello scatto, del prima e del dopo? Cosa scaturisce da questa vana pretesa di immortalare l'istante?

Da un punto di vista antropologico non è facile trovare una risposta esaustiva, ma possiamo condividere con l'autore l'idea secondo la quale, nell'atto del fotografare

¹ R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 2003, p. 5.

intervengano tre pratiche. Quella del fare, del subire e del guardare. Ed a queste pratiche corrispondono tre soggetti. L'*operator*, ovvero il fotografo, che esprime la sua funzione nella pratica dello scattare la foto; lo *spectator*, ovvero colui che osserva l'evento fotografico nella dimensione della fruizione del prodotto foto (quindi sotto forma di stampe, mostre fotografiche, giornali, riviste o internet) ed infine vi è lo *spectrum*, vale a dire ciò che viene fotografato e che ne rappresenta il suo bersaglio. Questi elementi compongono la triade dell'evento fotografico. Talvolta si sovrappongono, come nel caso dell'autoscatto (in cui *operator* e *spectrum* coincidono), altre volte si moltiplicano esponenzialmente, come nel caso della visibilità che può avere una foto sui social (qui il numero degli spettatori può variare e non è limitato da spazio o tempo). Ciò che permane è la presenza di questi tre elementi, seppure in forme e combinazioni diverse.

Questo ci permette di porre la differenza tra la foto e l'immagine. La prima è il risultato di un'interiorità che si manifesta in un campo chiuso di forze. Nelle storie di corpi, oggetti o eventi colti nel loro compiere un'azione, nel loro abitare lo spazio-tempo e nell'essere dimensioni di un'esistenza che è questo incessante fluire di tempo e materia. La seconda è invece tutta esteriorità, privata dell'intimità che la relegava alla categoria fotografica, essa appare più distante ed inaccessibile della foto; appare «senza significato, pur evocando la profondità di ogni possibile senso»². Foto e immagine non sono necessariamente in aperta opposizione ma espressioni differenti della medesima sostanza.

Un punto di contatto tra queste ultime, potrebbe essere il tema della *messa in posa*, dal momento che posso essere fotografato sapendo di esserlo. In quel caso sento l'occhio dell'*operator* su di me e «mi metto in atteggiamento di “posa”, mi fabbrico istantaneamente un altro corpo, mi trasformo anticipatamente in immagine»³. Invece è sempre l'imprevisto a rendere autentica una foto. L'assenza di consapevolezza da parte della mente, che percependo di trovarsi sul palcoscenico della vita, come in una parata di consuetudini, non può far altro che sorridere verso la camera. Spontanea è anche questa censura del sé. Il tentativo di nascondersi non vale per gli oggetti o per ciò che accade come gli eventi. Questi non possono difendersi dallo sguardo del fotografo, non hanno la necessità di farlo, quindi accolgono la luce e restano lì per il tempo che gli è concesso dal mutare delle cose. Così Barthes ha potuto affermare: «Guarda come sono spenti [...] le immagini sono più vive delle persone»⁴.

Se l'evento fotografico ci mostra solo una porzione di realtà, cioè quella che si può scrivere servendosi della luce (come ricorda l'etimologia stessa della parola), allora i nostri occhi non sono altro che avidi consumatori di foto e di immagini, conformati ad un immaginario generalizzato. Non dipende dall'evoluzione della tecnica fotografica, né delle infinite possibilità di editare un contenuto e quindi di allontanarlo dall'aderenza con il

² Ivi, p. 106.

³ Ivi, p. 12.

⁴ Ivi, p. 118.

percepito. La foto non può indubbiamente svincolarsi dalla sua tecnica né dai processi che le permettono di esistere, ma la sua essenza coincide con l'immaginario che attraversa il nostro occhio. A partire da ciò che suggerisce la realtà e che finisce per riproiettare all'esterno sotto forma di rappresentazione. La fotografia è ontologicamente questa visione, questo gesto, questa prospettiva.

2. Occhi umani

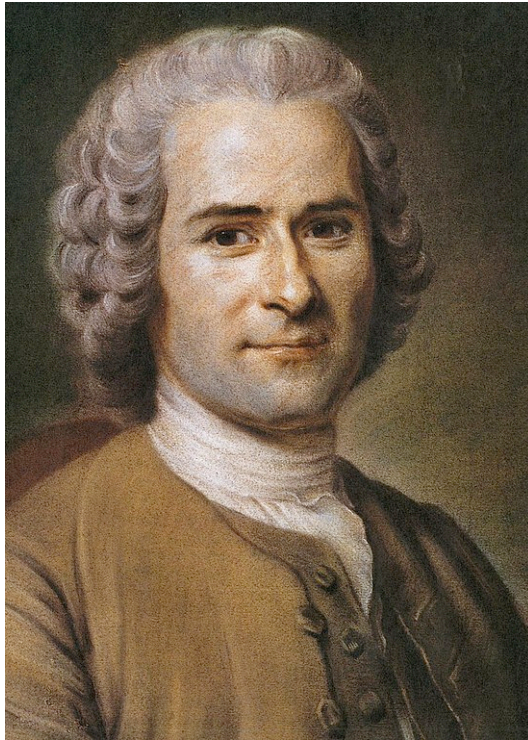
L'invenzione della macchina fotografica nasce dall'imitazione dell'occhio umano e tra queste vi sono numerose corrispondenze e analogie. Ad esempio, nell'occhio la parte utile a regolare l'intensità della luce, prende il nome di *iride* (omonimo della divinità greca messaggera degli dei); nella camera invece questo compito è svolto dal diaframma, che funziona come una pupilla, permettendo e regolando il passaggio della luce. Inoltre sul fondo oculare troviamo una membrana delicata, la *retina*, che trasforma l'immagine in segnali elettrici, i quali lungo il nervo ottico raggiungono il cervello dove vengono elaborati, legati alla memoria e dotati di vita emotiva. Nelle camere analogiche, la memorizzazione di immagini avviene per mezzo della pellicola. Infine nella parte anteriore del bulbo oculare troviamo il *cristallino*, che insieme alla *cornea*, permette la messa a fuoco sulla retina. Le stesse funzioni sono svolte da una comune lente fotografica⁵. Tutto ciò non basta. Se pensiamo ad elementi come risoluzione e memorizzazione il confronto non si pone più sullo stesso livello. La dicotomia tra naturale ed artificiale non sussiste, dal momento che dobbiamo considerare i nostri occhi in continuo movimento ed in perenne dialogo con il nostro cervello. Proprio perché la nostra mente ha la capacità di correggere errori, modificare immagini o estrometterle del tutto. Generando alterazioni visive che impattano sulla possibilità di darne una rappresentazione fedele. Delle volte per una devianza patologica altre volte per motivi del tutto personali. Di ciò ne è testimone la storia dell'arte. In particolare modo di quella che ha contribuito ad offrire uno spaccato della realtà attraverso la pittura. A chi chiedeva il perché, di quegli occhi vuoti nei suoi ritratti, Modigliani rispondeva che avrebbe dipinto le pupille il giorno in cui avesse conosciuto l'anima dei suoi modelli. La foschia presente negli ultimi dipinti di William Turner, non era causata da un inquinamento atmosferico *ante litteram*, ma si trattava delle difficoltà derivanti dalla sua vista. Stesso discorso vale per gran parte delle 250 tele di Claude Monet, costituenti la raccolta delle *ninfee*, dipinte nel pieno delle sue nebbie visive. Dunque se fotografare è il risultato di un'azione di rappresentazione della realtà, possiamo dire lo stesso per la pittura che ne è un'anticipazione. Possiamo considerare l'occhio (ovvero quell'organo di senso che ha il compito di ricavare informazioni sull'ambiente esterno per mezzo della luce) il punto di contatto tra il fotografare ed il dipingere. E se volessimo ancora rintracciare una

⁵ Cfr. V. Lingiardi, *Corpo, umano*, Einaudi, Torino 2024, p. 73.

definizione che ci restituisca il vero ruolo dell'organo della vista. Potremmo lasciarcela suggerire dal genio di Leonardo, che in un passaggio dei suoi scritti, ha così definito gli occhi umani: «la *finestra* de l'human corpo, per la quale la sua vita specula e fruisce la bellezza del mondo»⁶. Ecco cosa sono gli occhi: un luogo in cui poter incontrare l'altro, un'occasione di conversazione che non necessita di alcuna parola, una finestra da cui poter accogliere quella luce che noi siamo.

⁶ Cfr. Leonardo da Vinci, *Libro di Pittura*, a cura di M.T. Fiorio, Abscondita, Milano 2022.

Rousseau. Miseria della civiltà e grandezza del selvaggio



di Matteo Zonta

1. *Il selvaggio virtuoso*

Il problema proposto dall'Accademia di Digione, a cui Jean-Jacques Rousseau rispose con il suo celebre *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, era relativo all'origine delle disuguaglianze sociali fra gli uomini e se esse fossero autorizzate dalla legge naturale. Il testo di Rousseau, composto tra il 1753 e il 1754, era scritto con il fine di concorrere al premio indirizzato a chi avesse meglio risposto alla questione.

Il *Discorso* inizia con la precisa distinzione dell'autore fra disuguaglianze naturali e disuguaglianze politiche, ovvero convenzionali e stabilite dalla società sulla base del consenso. Le disuguaglianze naturali riguardano la salute, l'età, la forza e tutte le altre qualità del corpo. Le disuguaglianze sociali sono invece presenti ogni volta che un uomo è assoggettato ad un altro perché meno ricco, meno stimato o meno potente. La precedente distinzione ci permette di entrare immediatamente nel cuore del *Discorso*, ossia nel concetto di stato di natura, momento antecedente a quello dell'uomo civilizzato e stadio dello sviluppo in cui gli uomini vivevano liberi, sereni e selvaggi. L'intento iniziale di Rousseau è fortemente polemico. Egli va contro la concezione hobbesiana dello stato di natura come stadio ferino e brutale dell'umanità in cui l'uomo era solamente lupo per gli altri uomini e a cui la società civile avrebbe posto rimedio. Ricordiamo che, secondo Hobbes, questa

condizione di crudeltà e di lotta propria degli uomini in assenza di leggi e di un potere, è fattualmente osservabile nelle lotte tra gli Stati e nella guerra civile.

L'errore di Hobbes è, agli occhi del filosofo ginevrino, aver dipinto lo stato di natura attraverso immagini e idee appartenenti alla nostra società e aver attribuito ai selvaggi il peggio dell'uomo civilizzato. È opportuno subito chiarire che, secondo Rousseau, questo stato di natura è una realtà dichiaratamente ipotetica, una ipotesi filosofica da lui ritenuta altamente probabile ma non certa. Inoltre, i selvaggi che abitano la Terra nel momento in cui Rousseau scrive, non sono uomini viventi allo stato di natura. Così alla fine dell'Introduzione si esprime Rousseau:

C'è, lo sento, un'età a cui l'uomo come individuo si vorrebbe fermare; tu cercherai l'età a cui desiderasti si fosse fermata la tua specie. Scontento del tuo stato presente per ragioni che preannunciano alla tua infelice posterità ancor più gravi insoddisfazioni, vorresti, forse, poter tornare indietro; e questo sentimento deve essere l'elogio dei tuoi primi antenati, la critica dei tuoi contemporanei, lo spavento di quelli che avranno la disgrazia di vivere dopo di te¹.

Questa età è lo stato in cui si trovano i selvaggi che abitano la Terra all'epoca di Rousseau, non più uomini di natura ma non ancora civilizzati. Rousseau farà una ricostruzione filosofica di un percorso tra questi due estremi e vedrà nel selvaggio abitante dell'America centrale quel giusto mezzo tra natura e civiltà. Rousseau colloca la figura del selvaggio americano all'interno di un percorso di sviluppo che non tende teleologicamente al meglio, bensì verso una sorta di corruzione dell'umanità.

L'uomo selvaggio, essendosi allontanato di meno dallo stato di natura, è più forte fisicamente in quanto ha abituato meno il suo corpo a utilizzare armi e utensili allenandolo così di più. L'autore ci riferisce che i viaggiatori presentano i selvaggi come vigorosi, agili e con una padronanza del corpo e in particolare delle mani fuori dal comune. L'autore ci riporta in particolare l'esempio degli Ottentotti, per cui ci spostiamo per un momento in Africa meridionale, che sono in grado di pescare usando solamente le mani, di nuotare nel mare in burrasca e di avere una vista talmente sviluppata da prendere un bersaglio con un sasso anche a cento metri di distanza e colpire con le frecce gli uccelli in volo per potersene cibare². Secondo l'autore «i selvaggi dell'America settentrionale non sono meno famosi per la loro forza e la loro destrezza»³ rispetto agli Ottentotti.

Sullo sfondo è importante la polemica con Thomas Hobbes. Quest'ultimo vedeva nella condizione dei selvaggi americani la precedentemente accennata condizione di *bellum omnium contra omnes*. Nell'antropologia hobbesiana, in assenza di un contratto e di un potere statale, si manifesta la vera natura intrepida e spietata dell'uomo. Rousseau è convinto

1 J.-J. Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza* (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1755), Laterza, Roma-Bari 2017, p. 35.

2 Per questa descrizione degli Ottentotti si fa riferimento alla nota F del *Discorso*.

3 Ivi, p. 136.

esattamente del contrario. L'uomo, non sottoposto al dominio di un altro e non vincolato dai limiti della proprietà, sarebbe timido, cauto e spaventato di fronte alle insidie che la sua esistenza selvaggia gli può portare. Il selvaggio segue maggiormente i suoi istinti rispetto all'individuo civilizzato, che presenta invece un impeto smodato nel soddisfare desideri e passioni ed è sempre stanco ed esaurito a causa della costante ricerca di soddisfazione che non lo porta mai a sentirsi realizzato.

L'uomo europeo rappresenta il vizio, la corruzione e gli abusi di ogni tipo e per giunta, avendo smesso di contare sulla potenza del suo corpo, ha perso nel tempo sempre più forza fisica e coraggio. Il progresso che ha plasmato la società civile è dovuto alla volontà degli individui di perfezionarsi e li ha portati necessariamente a scontrarsi tra di loro e a essere invidiosi e avidi. Il bisogno di difendere o accrescere se stessi ha portato l'uomo a godere degli insuccessi altrui prima che dei propri successi. Per natura l'uomo prova, secondo Rousseau, il bisogno di soddisfare le sole necessità fisiche principali mentre la maggior parte dei bisogni che all'interno della società civile si considerano necessari sono in realtà ritenuti tali solo per la forza dell'abitudine. Sono proprio questi bisogni superflui di cui riempiamo la nostra vita molto di più di quanto non facciano i popoli selvaggi, a renderci infelici e sempre manchevoli di qualcosa. Anche a livello di passioni nei confronti di se stesso, l'ipotetico uomo allo stato di natura provava solo l'amor di sé ovvero uno spirito di autoconservazione mentre in società si è poi artificialmente sviluppato l'amor proprio ovvero quel sentimento che spinge gli uomini a voler primeggiare e a immaginarsi sempre come osservati da un punto di vista esterno giudicante ed esigente.

Nella seconda parte del *Discorso*, l'autore ginevrino espone con precisione le diverse tappe della sua ricostruzione filosofica e ipotetica della storia dell'uomo. Il momento in cui l'uomo uscì dal suo stato primitivo di pura natura fu l'invenzione dei primi linguaggi che, seppur grossolani e imperfetti, permisero agli uomini di comunicare e allargare il gruppo di persone con cui venivano a contatto quotidianamente. La lingua fu un vero motore per fornire la collaborazione degli uomini che cominciarono presto a costruire utensili e capanne, uscendo dalla loro vita animale. La costruzione di capanne in cui vivere in maniera sedentaria permise di fissare i termini di parentela e creò le coppie fisse di mariti e mogli a differenza degli accoppiamenti casuali che avvenivano nello stato di natura. Secondo Rousseau questo generò anche un modo diverso di vivere l'appartenenza ai due sessi conferendo alla donna il ruolo più sedentario di occuparsi dei figli e all'uomo quello più avventuroso di procurare il cibo.

La ricostruzione fatta da Rousseau sull'uscita dell'uomo dallo stato di natura risulta sicuramente frustrante e imprecisa agli occhi di uno storico o di un paleontologo. È svolta senza nessun tipo di rigore né storico né scientifico perché mancano del tutto periodizzazioni storiche e prove volte a confermare la sua tesi. Il filosofo ginevrino ci aveva però messo in guardia da subito specificando che la sua sarebbe stata una ipotesi filosofica e noi in quanto tale la dobbiamo considerare. L'uomo da errante nelle foreste diventa un

essere sociale appartenente a una famiglia o a un gruppo di vicini. Questo è per Rousseau lo stadio in cui vanno collocati i selvaggi americani che vivono «a egual distanza dalla stupidità dei bruti e dai funesti lumi dell'uomo civilizzato»⁴. Rousseau è chiarissimo nell'esaltare questo stadio come il giusto mezzo tra l'indolenza animale dell'uomo naturale e l'amor proprio dell'impetuoso ma sempre stanco uomo civilizzato. Ecco il passaggio forse più chiaro di tutto il *Discorso* al fine di comprendere la sua idea di sviluppo e il suo tenere sempre come riferimento costante i selvaggi americani, esempio virtuoso di giovani abitanti del mondo:

Più ci si riflette più si trova che questa condizione era la meno soggetta a rivoluzioni, la migliore per l'uomo; a fargliela abbandonare può essere stato solo un caso funesto che nell'interesse comune non avrebbe mai dovuto verificarsi. L'esempio dei selvaggi che sono stati trovati quasi sempre a questo stadio sembra confermare che il genere umano era fatto per restarvi definitivamente, che questa è la vera giovinezza del mondo e che tutti gli ulteriori progressi sono stati in apparenza dei passi verso la perfezione dell'individuo, mentre in realtà portavano verso la decrepitezza della specie⁵.

Il passaggio chiave che portò l'uomo dalla giovinezza di cui parla Rousseau verso la sua decrepitezza fu l'invenzione della proprietà e la conseguente possibilità di godere del lavoro degli altri. Questi due aspetti per il nostro autore crearono le condizioni di possibilità del diffondersi della schiavitù e della miseria. Ancora una volta Rousseau vuole portare motivazioni e ricostruire la possibile storia che ha portato a questo secondo cruciale passaggio. Due arti hanno permesso all'uomo di civilizzarsi: la metallurgia e l'agricoltura ovvero la scoperta e il conseguente uso del ferro e il suo impiego nella coltivazione attraverso strumenti di ferro. Queste nuove tecniche di coltivazioni, che resero possibile accumulare risorse al di là dell'uso nel breve periodo, contribuirono al diffondersi del concetto di proprietà. Secondo Rousseau, da questo momento in poi la storia dell'uomo sarebbe diventata un susseguirsi di aumenti continui di disuguaglianze, conflitti e sopraffazioni degli uni sugli altri. I selvaggi americani prima di entrare in contatto con gli europei non conoscevano il ferro e i suoi possibili impieghi e questo per Rousseau era la prova che si erano fermati proprio in quello stato ideale e giovane dell'umanità, senza ferro e senza proprietà.

2. Odiare i viaggiatori?

Rousseau si scaglia contro la mancanza di sensibilità e di metodo dei viaggiatori europei nell'osservare le alterità. L'autore ci presenta i viaggiatori come invasori intenzionati a raccogliere informazioni o curiosità ma non a conoscere con rispetto gli abitanti delle altre zone del mondo. Ma chi sono questi viaggiatori? Rousseau ci fornisce l'elenco delle

⁴ Ivi, p. 90.

⁵ Ivi, pp. 90-91.

categorie di uomini che si sono recati nel Nuovo Mondo: marinai, mercanti, soldati e missionari. A detta dello stesso autore, da nessuna di queste quattro c'è da aspettarsi molto in quanto tutte quante ancorate ai pregiudizi sui selvaggi o agli interessi specifici della loro professione, della loro missione o del loro guadagno.

Rousseau entra poi nel vivo della questione e ci spiega in che cosa consiste concretamente lo sguardo pregiudiziale: esso è ciò che fa scorgere dei popoli selvaggi solo le cose già risapute o quelle ritenute più bizzarre ma senza mettere a questione il punto di vista europeo.

L'altro aspetto importantissimo dal punto di vista teorico riguarda gli attori in campo. Accertato che le quattro categorie di viaggiatori elencate non sono in grado di fare dei loro viaggi un'esperienza rilevante per lo studio dei costumi dei popoli selvaggi, il peso di questo compito ricade sulle spalle dei filosofi. Secondo Rousseau i filosofi devono recuperare il fascino per i lunghi viaggi che aveva contraddistinto grandi autori dell'antichità come Platone e Pitagora. Grazie ai viaggi, i filosofi andranno a «scuotere il gioco dei pregiudizi nazionali, a imparare a conoscere gli uomini attraverso le loro affinità e le loro differenze»⁶. Ancora un compito arduo per la filosofia. L'errore principale dei viaggiatori contemporanei a Rousseau starebbe anche negli oggetti studiati oltre che nei soggetti che studiano, poiché si darebbe più importanza alle pietre e alle piante che ai costumi degli abitanti. Rousseau fa il paragone con chi, studiando con occhio da geometra una casa, si dimentica di conoscere i suoi abitanti. Gli europei sono infine definiti «più desiderosi di riempire la borsa che la testa»⁷.

La proposta finale della decima nota del *Discorso*, nota da cui sono stati presi gli ultimi passi relativi al problema della condotta dei viaggiatori e del compito dei filosofi, va in controtendenza rispetto a tre secoli di storia coloniale di abusi e di ricerca smodata di ricchezze che hanno posto in secondo piano lo studio dei popoli selvaggi. Qualora i nuovi viaggiatori decidessero di superare i loro pregiudizi e di occuparsi con rispetto e interesse di queste diversità presenti nel continente americano, vedremo «uscire dalla loro penna un mondo nuovo e ci servirebbe per imparare a conoscere il nostro»⁸.

3. *Modelli viventi di un passato primitivo*

Considerando la frase di cui sopra, della nota decima del *Discours*, risulta evidente che i selvaggi americani non rappresentano solamente una diversità di usi e costumi ma sono anche lo specchio del nostro passato, rappresentando così l'infanzia del genere umano. L'autore porta avanti in parallelo questi due aspetti: lo studio del selvaggio come operazione di ricostruzione di ciò che l'umanità era nel suo secolo d'oro e quello di una società

⁶ Ivi, p. 160.

⁷ Ivi, p. 161.

⁸ Ivi, p. 162.

per l'autore più felice al fine di criticare quella a lui coeva. La grandezza del selvaggio serve a Rousseau per mostrare ai lettori la miseria della civiltà.

La tendenza a considerare i popoli americani come un'immagine dei nostri antenati non è propria del solo Rousseau. L'idea che conoscere i selvaggi del Nuovo Mondo fosse una possibilità per capire come avevano vissuto i popoli europei nella loro preistoria si può trovare già nei *Saggi* di Montaigne e nel Thomas Hobbes del *Leviatano* e del *De cive*. Anche John Locke nei *Due trattati sul governo* scrive che «Al principio tutto il mondo era come l'America»⁹ e che il Nuovo Mondo «è ancora un esempio delle prime età dell'Asia e dell'Europa»¹⁰, frasi che non possono che generare l'idea che recarsi in America sia come compiere una sorta di viaggio nel tempo. Ciò che distingue Rousseau dai sopra citati è la nostalgia verso questa condizione selvaggia. Egli è l'unico che scommette sulla bontà del selvaggio non ancora corrotto dalla società civile¹¹ a differenza dei suoi contemporanei che rimangono convinti della bontà del progresso sociale ed economico delle loro nazioni.

Lo studio delle altre società presenti nel Nuovo Mondo, non solo non porta gli europei a dimenticarsi di se stessi, ma anzi è proprio occupandosi di queste alterità che ci si occupa di se stessi proprio in virtù del loro rappresentare il nostro passato primitivo. Alla luce dell'opera dei contemporanei di Rousseau, che come il ginevrino hanno utilizzato l'America come modello vivente di un passato primitivo, è ora più chiaro cosa intendesse il nostro autore quando diceva che dalle descrizioni e dai resoconti dei nuovi filosofi viaggiatori dovrà uscire un Nuovo Mondo in grado di darci innumerevoli informazioni sul nostro, perché secondo il ginevrino senza la corruzione della civiltà gli europei sarebbero esattamente come loro: sono stati come i selvaggi americani, infatti, anche gli europei, in un passato dall'autore ben descritto anche se non rigorosamente situato dal punto di vista storico.

4. Rousseau primo antropologo?

Claude Lévi-Strauss nel suo saggio *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*¹² del 1962 ci presenta il filosofo ginevrino come il precursore dell'etnologia in quanto avrebbe proposto un metodo da etnologo con un secolo di anticipo rispetto all'origine della disciplina. La volontà di Rousseau era infatti quella di volgere lo sguardo lontano, oltre l'Oceano, per comprendere realmente l'umanità, in quanto non basta limitarsi alla conoscenza della propria nazione e di ciò che ci è più familiare per emettere dei giudizi sul

⁹ J. Locke, *Due trattati sul governo*, cit. in R.L. Meek, *Il cattivo selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 5.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Per Rousseau società civile è sinonimo di proprietà e, come ci ricorda l'autore stesso all'inizio della seconda parte del suo *Discorso*, fu il primo a parlare di proprietà il vero fondatore della società civile.

¹² C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, p. 87.

mondo intero. Non è possibile parlare di uomo in sé o di umanità dal momento in cui della maggior parte dei popoli che abitano la Terra conosciamo appena il nome. L'invito di Rousseau era un invito a viaggiare, a non avere paura a conoscere gli altri intesi come altre forme di società, altre modalità di essere nel mondo. Lévi-Strauss ci ricorda l'importanza di questo confronto con l'alterità selvaggia all'interno dell'opera di Rousseau che, secondo l'autore di *Tristi tropici*, farebbe di Rousseau il fondatore dell'etnologia. Il prezioso monito di Rousseau è rivolto a una filosofia che non viaggia ma che è sempre pronta a spingersi oltre nell'emettere giudizi definitivi sull'umanità intera.

L'ultima parola va lasciata allo stesso Lévi-Strauss, il quale, sull'opera di Rousseau, si esprime come segue:

E noi le riserviamo un posto a parte nelle grandi produzioni del genio umano, non solo perché questo autore ci ha rivelato, con l'identificazione, il vero principio delle scienze dell'uomo e il solo possibile fondamento della morale; ma anche perché egli ce ne ha restituito l'ardore, fervido ormai da due secoli e una volta per tutte, in quel crogiuolo in cui si uniscono esseri che l'amor proprio dei politici e dei filosofi si accanisce, altrimenti, a rendere incompatibili: l'io e l'altro, la mia società e le altre società¹³.

¹³ Ivi, p. 96.

Matrimonio, sodomia e bigamia nella società coloniale spagnola tra XVI e XVII secolo

di Roberto Spanò

1. Introduzione

La nascita del “genere” come categoria storica ha fatto sì che la storia delle donne divenisse la storia della costruzione del campo sociale del *maschile* e del *femminile* intesi come terreni di conflitto, dove le identità personali si definiscono e assumono valore, sul piano individuale e collettivo.¹ Nel 1995 in *Masculinities* la sociologa australiana Reawyn W. Connell fece notare come l'identità di genere e le esperienze maschili siano variegate: il termine *mascolinità* è qui inteso nella pluralità delle forme che può assumere in disparati contesti geografici, economici, sociali, dal momento che nella storia si susseguono, e coesistono, mascolinità diverse, talvolta in contraddizione. Ma la mascolinità ha anche una dimensione soggettiva, dal momento che i comportamenti e i modelli maschili non dipendono così tanto da specificità biologiche (e da caratteri innati del genere) ma da come queste vengono percepite, concepite, plasmate e accettate.²

Il rapporto dell'impero incaico con la sodomia appare ambiguo e contraddittorio.

Da un lato, erano previste pene molto dure contro questi comportamenti, inducendo gli individui a tenere tutto ciò ben lontano da occhi indiscreti; dall'altro, alcune società precolombiane, che popolavano questo vastissimo territorio, sembrano aver dimostrato una certa tolleranza verso gli atti di sodomia. Nel *Royal Commentaries of the Incas and General History of Perú* Garcilaso de la Vega riferisce che, quando gli Inca conquistarono le regioni di Mochica e Chimú venne ordinato di identificare tutti i sodomiti, per poi condurli in pubblica piazza e bruciarli vivi, indipendentemente dal fatto che fossero realmente colpevoli o semplici sospettati.³

Nei casi in cui gli atti di sodomia venivano tollerati, ciò avveniva solo in virtù del ruolo che ricoprivano in alcuni specifici riti religiosi: non si trattava dunque di libertà dei costumi sessuali, ma di pratiche inscritte in un complesso sistema rituale, lontano e quasi sfuggente ai nostri occhi. Cieza de Leon riporta che nei templi e nei santuari vi erano giovani ragazzi, detti *moxos*, che venivano isolati fin dall'infanzia per essere, in futuro, sottomessi

1 Cfr. Marry E. Weisner-Hanks, *Le donne nell'Europa Moderna*, Einaudi, Torino, 2017, pp. 6-7.

2 Cfr. Denise Bezzina, Michaël Gasperoni, *Mascolinità mediterranee a confronto*, in «Genesis», n. 20/1, 2021, pp. 5-6.

3 Cfr. Ward Staving, *Political “Abomination” and Private Reservation: The Nefarious Sin, Homosexuality, and Cultural Values in Colonial Peru*, in *Infamous Desire, Male Homosexuality in Colonial Latin America*, a cura di Pete Segal, The University of Chicago Press, Chicago, 2018, p. 139.

sessualmente dai capi tribù e da altri uomini di alto lignaggio, durante alcune importanti ricorrenze.⁴ Con l'arrivo del Sant'Uffizio, stabilitosi definitivamente in Perù nel 1570, la persecuzione di tali pratiche si intensificò e gli atti di sodomia non furono più giurisdizione dei semplici vescovi. Ma nel 1575 il Re spagnolo fece un passo indietro, emanando un editto che dispensava i nativi dai rigorosi esami dell'Inquisizione, considerandoli «nuovi alla fede» e di «poca sostanza», riaffidando la giurisdizione su di loro ai vescovi.

La Chiesa cattolica perseguiva l'obiettivo di sradicare ogni traccia di credenze e comportamenti tradizionali di quei popoli, attraverso l'istruzione e l'insegnamento del catechismo.⁵ Un esempio significativo è il *Catechismo di Lima* pubblicato nel 1583 in spagnolo, quecha e aymara: questo testo, non solo esplicitava il richiamo al sesto comandamento, ma minacciava la dannazione eterna, tra le fiamme dell'inferno, per chi si fosse macchiato del peccato di sodomia.⁶ Col passare del tempo, nella società coloniale peruviana la sodomia venne percepita come la trasgressione più infamante, in quanto considerata sia peccato che delitto: era un'offesa contro l'ordine naturale voluto da Dio e contro un ordine sociale che sempre più doveva conformarsi a quello divino. Le pene stabilite dall'autorità cattolica non prevedevano solo il fuoco purificatore, ma anche confisca dei beni e tortura. Dall'azione dei magistrati dell'epoca emergono chiaramente i forti pregiudizi sociali ed etnici che influenzavano profondamente la pratica giuridica.⁷ Bisogna tenere a mente che la società del vicereame ricorreva a concetti come il «sangue» per inscrivere le differenze tra i gruppi sociali – bianchi, neri, indios e “meticci” – in un quadro rigidamente gerarchico. Tali categorizzazioni, che trovavano origine negli strati privilegiati della società castigliana e in particolare nella nobiltà, anticipavano, di fatto, le future distinzioni basate sulle nozioni di «razza» e «classe». I conquistatori, i missionari e chiunque provenisse dall'Europa portava con sé l'intero bagaglio culturale dell'epoca, con le sue rigide strutture gerarchiche e i suoi pregiudizi radicati. Il consolidamento del nuovo ordine sociale coloniale si accompagnò a una crescente rigidità delle strutture sociali; la mobilità verticale diminuì drasticamente, e molti coloni di origine europea finirono per trovarsi tra i ranghi dei subalterni lavorando come commercianti, piccoli proprietari terrieri, carpentieri o scribi. Per questi uomini, l'unica possibilità di migliorare la propria condizione era sperare nello scoppio di una guerra, occasione che avrebbe potuto consentire loro di accumulare nuove ricchezze in caso di vittoria.⁸

Tornando ai processi per sodomia, le fonti coloniali rivelano un'applicazione delle leggi fortemente influenzata dalla classe sociale degli imputati. Nel 1578 il dottor Barros de San

4 Ivi, p. 140.

5 Ivi, p. 143.

6 Ivi, p. 144.

7 Cfr. Fernanda Molina, *Entre la doble vara y el privilegio. La administración de la justicia frente el fenómeno de la sodomia masculina en el Virreinato del Perú*, in «Revista de Indias», 2014, vol. LXXIV, n. 261, pp. 361-385: p. 362.

8 Ivi, pp. 363-364.

Millán, membro dell'assemblea pubblica di La Plata, fu accusato di sodomia da un suo rivale, Juan de Matienzo, in un contesto di accuse che comprendevano anche errori professionali segnalati dal sindaco di Potosí, Juan de Bengoechea. L'accusa di sodomia sembrava strumentale e parte di una più ampia disputa politica, poiché Barros era considerato nemico e oppositore del viceré Toledo. Il viceré, al contrario, non solo rigettò l'accusa, ma nel 1585 promosse Barros a presidente dell'assemblea di Quino.⁹ Diverso fu invece il caso del processo del 1620 contro Cristóbal Zamorano, accusato di sodomia. Durante il procedimento, emersero tutti gli stereotipi e pregiudizi etnici dell'epoca. Grazie alle testimonianze, i giudici appurarono l'esistenza di atti di sodomia, condannando il suo compagno, Juan Moreno, a 200 frustate pubbliche e quattro anni di carcere. Zamorano, invece, ricevette una multa di 4.000 ducati e sei anni di prigionia, evidenziando la disparità di trattamento. Juan Moreno, essendo nero, subì ripetute torture, in linea con il pregiudizio che tali metodi fossero necessari per ottenere confessioni da neri, mulatti e indios, a testimonianza di come la giustizia coloniale fosse permeata da profonde disuguaglianze sociali ed etniche. Sebbene gli spagnoli accusati di sodomia fossero numericamente superiori rispetto agli indios, le pene inflitte ai membri delle classi inferiori risultavano significativamente più severe. Dei 54 spagnoli condotti in tribunale, solo 6 furono condannati alla pena capitale, mentre 3 vennero destinati al servizio sulle galere e la maggioranza ricevette esclusivamente sanzioni pecuniarie. In contrasto, su 10 indios accusati, ben 5 subirono la condanna al rogo, 2 furono incarcerati e soltanto 3 ottennero pene più lievi.

Questi dati mettono in luce l'iniquità del sistema giudiziario coloniale, dove il peso della legge non era uguale per tutti, ma variava drasticamente in funzione dello status sociale ed etnico degli imputati.¹⁰ La possibilità di avvalersi di privilegi specifici consentiva ad alcuni individui di sottrarsi ai processi o di evitare le pene più severe. Gli ecclesiastici, in particolare, riuscivano spesso – se non quasi sempre – a sfuggire al braccio secolare della giustizia, sfruttando a proprio favore la competenza giurisdizionale e le rivalità tra il potere civile e quello ecclesiastico. A differenza della società contemporanea, in cui le disuguaglianze reali si scontrano con il principio formale di «uguaglianza» davanti alla legge, nella società coloniale peruviana la disuguaglianza non era solo accettata, ma apertamente associata ai privilegi delle classi nobili, sia spagnole che indigene. Questo sistema gerarchico era visto come naturale e intoccabile, e nessuno era disposto a rinunciare ai vantaggi che esso garantiva.¹¹

2. *Il matrimonio*

⁹ Ivi, p. 370.

¹⁰ Ivi, pp. 372-373.

¹¹ Ivi, p. 382.

Per i primi secoli di vita del cristianesimo la vita matrimoniale non fu oggetto di particolare attenzione o elaborazione teologica; fu solo verso la fine del IV secolo che iniziarono a emergere riflessioni mirate a orientare la condotta dei cristiani sposati. Ma perché proprio nel IV secolo? Storici e storiche hanno offerto diverse interpretazioni. Una delle spiegazioni più accreditate è che il IV secolo coincise con l'ascesa di forme di ascetismo particolarmente rigorose, che rischiavano di spostare il fulcro del cristianesimo al di fuori delle comunità urbane e della vita quotidiana. In questo contesto, la riflessione sul matrimonio si inseriva come un tentativo di riaffermare la centralità del cristianesimo nella vita ordinaria. Un esempio significativo è rappresentato da San Giovanni Crisostomo, vescovo e teologo greco (344/355-407 d.C.), il quale sosteneva che non vi fosse alcuna differenza essenziale tra la vita ascetica e quella coniugale. L'unico privilegio concesso a chi vive nel mondo, rispetto all'asceta, era la coabitazione con la moglie. Per il resto, tutti i cristiani erano chiamati a rispettare gli stessi doveri morali e spirituali.¹²

Ci troviamo in un'epoca in cui la Chiesa si stava trasformando in un'istituzione sempre più orientata al controllo e alla gestione della società, un'evoluzione che portò a una crescente attenzione verso la regolamentazione della vita dei singoli individui, segnando un netto distacco sia dal modello di potere esercitato dalle città ellenistiche sia dalla struttura interna delle prime comunità cristiane. La Chiesa iniziava a delineare un'autorità che mirava progressivamente a influenzare ogni aspetto della vita quotidiana e sociale. Questo processo segnò l'avvio di una forma di potere unica, che avrebbe avuto un impatto duraturo nella storia delle società occidentali.¹³ Secondo Crisostomo, Dio ha diviso i compiti tra uomo e donna, affidando al primo il governo dello Stato e alla seconda quello della casa, evitando di attribuire le medesime attitudini a entrambi, così che uno non potesse mai eclissare l'altro. Il rischio era che le donne potessero elevare le loro pretese fino a contendere agli uomini il loro primato.¹⁴ Il principio fondamentale del matrimonio è l'indissolubilità, si può venir meno a questo solo in caso di adulterio. All'uomo cristiano si chiede di scegliere con molta cura la donna da sposare, per poterla amare come primo e unico padrone.¹⁵

Questi temi, tuttavia, stuzzicavano l'interesse dei pensatori già molto tempo prima del cristianesimo: adesso il tutto viene rielaborato e inserito in una cornice che collega la gerarchia "naturale", tra uomo e donna, alla creazione divina e alla promessa di ricompense future.¹⁶ Questo modello di matrimonio venne esportato nelle colonie e molteplici furono le sfide che dovettero affrontare gli europei per "disciplinare" le popolazioni locali.

12 Cfr. Michael Foucault, *Le Aveux de la Chair*, Paris, Édition Gallimard, 2018, trad. it. *Le confessioni della carne*, trad. di Deborah Borca, Feltrinelli, Milano, 2022, pp. 235-236.

13 Ivi, p. 237.

14 Ivi, p. 243-244.

15 Ivi, p. 245.

16 Ivi, p. 248.

L'azione degli europei portò a uno stravolgimento radicale delle società native dell'America Latina, i loro sforzi si concentrarono non solo sull'imposizione di un nuovo ordine politico ed economico, ma anche sul controllo e sulla disciplina della sessualità. Cercarono di imporre i comportamenti sessuali “appropriati” alla riproduzione della specie, dove il matrimonio e la procreazione dovevano seguire modelli ben definiti. Questo intervento non si limitava alla semplice regolamentazione delle relazioni sessuali, ma intendeva stabilire una chiara distinzione e legittimazione della discendenza, nonché dei gradi di parentela, in un sistema che avrebbe facilitato il controllo sociale e l’“integrazione” delle popolazioni indigene. Il matrimonio, la procreazione e la definizione della parentela divennero strumenti cruciali per affermare il dominio coloniale, mentre le strutture sociali preesistenti, che talvolta prevedevano forme di convivenza e organizzazione familiare differenti, vennero marginalizzate o distrutte¹⁷.

Nel 1516, il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros introdusse una misura che offriva vantaggi agli spagnoli che avessero sposato le figlie dei caciques privi di discendenti maschi, con l'intento di far diventare spagnola la discendenza dei capi tribù. Questo intervento dimostra chiaramente che la società sulla quale gli spagnoli esercitavano il controllo era profondamente stratificata e che l'istituto del matrimonio rivestiva un'importanza fondamentale; non si trattava semplicemente di un contratto tra individui, ma di uno strumento di consolidamento e ampliamento del potere coloniale. Gli uomini nativi tendevano a sposare donne vergini della stessa classe sociale, mentre i rapporti extraconiugali erano ammessi solo con donne di classe inferiore; la poligamia era un privilegio esclusivo delle classi nobili, in quanto rappresentava uno strumento potentissimo per costruire e mantenere alleanze sociali tra diversi gruppi. Con l'arrivo degli spagnoli, queste dinamiche vennero riadattate e reinterpretate per adattarsi agli obiettivi imperiali, alterando irreversibilmente le strutture matrimoniali e familiari locali.¹⁸ I *Monumenta Mexicana* ci offrono una dettagliata descrizione del rito matrimoniale presso i Tarascos di Michoacán, una delle popolazioni native del Messico, prima dell'arrivo degli spagnoli. Il rito veniva interamente organizzato dai genitori senza alcun coinvolgimento diretto dei figli; la cerimonia si svolgeva alla presenza di un sacerdote, che era accompagnato da un gruppo di vedove. Durante la cerimonia, la sposa veniva condotta presso la casa del padre dello sposo, dove avveniva il primo atto significativo del matrimonio. Allo sposo venivano consegnati un mantello, un'ascia, uno zaino e una corda: strumenti che rappresentavano i suoi doveri principali, il più importante dei quali era tagliare la legna da portare al tempio, per accendere un fuoco in onore del dio Curicaueri. I novelli sposi dovevano osservare un periodo di astinenza,

17 Cfr. Ana María Presta, Fernanda Molina, *Casados o felices. Prácticas relaciones privadas, acomodaminetos y trasgresiones al matrimonio en los andes durante la temprana colonia*, in «Dos Puntas», Argentina, anno IV, n. 6/2012, pp. 125-155: p. 126.

18 Cfr. Pedro Carrasco, *Indian-Spanish Marriages in the First Century of the Colony*, in Schroeder, Wood, Haskett, *Indian Woman of Early Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 2020, pp. 87-89.

che poteva durare dai due ai quattro giorni; durante questo lasso di tempo, lo sposo aveva il compito di portare la legna al tempio, mentre la sposa si dedicava a spazzare l'ingresso e il sentiero che conduceva alla loro nuova casa.¹⁹ Secondo un documento della Corona del 16 aprile 1585, i capi tribù di Tlaxcala riferirono che molti spagnoli avevano sposato le vedove dei caciques, lasciando la casa, la proprietà e altri beni ai figli dei primi mariti, creando confusione. I caciques chiesero che, quando le vedove si risposassero con uno spagnolo o con altri uomini, i diritti dei loro orfani fossero ripristinati, altrimenti sarebbero stati espropriati a causa di questi matrimoni.²⁰ Ci furono matrimoni tra uomini indios e donne spagnole, ma furono rari; le ragioni principali includevano la subordinazione degli indios, la riluttanza delle famiglie spagnole a dare in matrimonio le loro figlie a uomini di classe inferiore e la scarsità di donne spagnole, soprattutto nei primi anni di colonizzazione. Nei pochi casi in cui un indio sposava una donna spagnola, si trattava generalmente di un indio appartenente a una classe sociale elevata, come membri della nobiltà Tenochca o della linea di sangue reale di Michoacán.²¹

Adulterio, poligamia e violenze domestiche erano molto frequenti nelle società andine e i caciques, pur di non perdere i propri privilegi, decisero di risolvere il problema della poligamia riconoscendo a una donna lo status di moglie legittima, pur mantenendo relazioni con donne nello status di amanti e concubine.²² L'attenzione dell'autorità religiosa coloniale fu rivolta, in particolare, a tutti quegli elementi che rappresentavano un impedimento al matrimonio. In un rapporto redatto a Cuzco il 12 dicembre 1576 dal padre gesuita Juan de la Plaza, si dice che presso quei popoli erano molto diffuse le unioni tra affini di primo e secondo grado, e spesso ciò avveniva tra nativi anche dopo la conversione al cristianesimo. Per i missionari la popolazione locale era poco diligente nel porre rimedio ai vari impedimenti e anzi, iniziavano la vita di coppia nonostante gli venisse detto che l'affinità fosse un grave errore.²³ In un rapporto del 16 ottobre 1585, dello stesso autore, sono menzionate le facoltà dei confessori di rendere validi i matrimoni che i nativi avevano contratto con impedimenti, anche se nelle note redatte sullo stesso documento gli autori specificano che era consentito contrarre matrimonio nel terzo grado di affinità e ulteriori, ma non nel secondo, in base a quanto era stabilito dalla *Seconda Costituzione* del secondo Concilio di Lima (marzo 1567-gennaio 1568).²⁴ Le unioni tra uomini spagnoli e donne native portarono alla nascita della prima generazione di "meticci", che furono assimilati alla linea paterna e godettero degli stessi privilegi. Tuttavia, l'aumento della popolazione meticcia suscitò preoccupazioni tra le autorità coloniali, tanto che i meticci divennero una

19 Cfr. *Monumenta Mexicana, Vol. I* (1570-1580), in *Monumenta Missionum Societatis Iesu, Vol. VIII*, edito da Felix Zubillaga S.I., Romae, apud M.H.S.I.m 1956, p. 133.

20 Cfr. Carrasco, *Indian-Spanish Marriages*, in Id. *Indian Woman of*, p. 97.

21 Ivi, p. 90.

22 Cfr. Presta, Molina, *Casados o felices*, p. 132.

23 Cfr. Staving, *Political "Abomination"*, p. 144.

24 Cfr. *Monumenta Peruana, Vol. II*, p. 177.

categoria giuridica, etnica e culturale. La loro condizione rimase segnata dalla visione negativa della società, al punto che, in seguito, fu loro vietato portare armi e partecipare agli ordini religiosi.²⁵

2. Bigamia e sodomia femminile

Nel vicereame si prestò particolare attenzione al crimine di bigamia femminile, che violava i principi di monogamia e indissolubilità del matrimonio. Le autorità introdussero misure severissime per punire tale comportamento, spesso con pene che riflettevano il forte controllo sulla vita sessuale e familiare delle donne, in linea con le leggi cristiane e le norme sociali imposte dalla colonia²⁶. Il delitto/peccato di bigamia rientrava nei *crimina mixti fori* e alcuni giuristi, come Gonzalo de Valladiego, affermarono che «“para definir la jurisdicción de una u otra instancia de administración de justicia debía observarse si el matrimonio posterior se había celebrado oculta o públicamente”». Nel primo caso la bigamia rientrava nella giustizia ordinaria e l’occultamento della doppia unione era indizio del fatto che il bigamo sapesse effettivamente cosa stesse facendo; dall’altra parte, se il bigamo non avesse cercato di occultare il suo crimine ciò sarebbe stata una prova della sua conoscenza errata della dottrina del matrimonio, la sua azione sarebbe stata materia del tribunale dell’Inquisizione.

Le istruzioni per gli inquisitori del 1514 avevano stabilito che i magistrati del Sant’Uffizio dovessero agire per delitto di doppio matrimonio solo nel caso in cui «“los bigamos sentieran mal del sacramento”»: si tracciava così il confine tra una bigamia “mondana”, causata da una errata conoscenza del sacramento, e un’altra legata a motivi di “naturalizzazione spirituale”, motivata comunque da “credenze erronee”.²⁷ Le relazioni annuali del *Consejo de la Suprema y general Inquisición* sono una fonte essenziale per la ricostruzione di questa storia. I magistrati erano ossessionati dal voler scoprire quali motivazioni avessero condotto l’imputata a compiere il delitto; durante gli interrogatori si cercava di capire se ciò fosse stato causato dalla credenza erronea del sacramento o meno. Nelle istruzioni per gli inquisitori, riviste da Alonso Manrique (cardinale e arcivescovo) nel 1537, si esplicita che anche quando i magistrati agivano contro i bigami, con sospetto di eresia, non bisognava giudicare in base allo status sociale dell’eretico; ciò potrebbe essere una prova del fatto che il delitto di bigamia non costituisse un’eresia formale.

Nel 1671 Doña Luisa de Castillo y Lizárraga venne denunciata da un commissario imperiale a Potosì per essersi sposata prima con Martín Marquez de la Rocha a Lima nel

25 Cfr. Molina, *Entre la doble vara*, p. 368.

26 Cfr. Molina, *Casadas dos veces. Mujeres e inquisidores ante el delito de bigamia femenina en el Virreinato del Perú (siglo XVI-XVII)*, in «Memoria Americana. Cuadernos de Etnostoria», 2017, n. 25.1, pp. 31-46: p. 32.

27 Ivi, p. 33.

1602, poi si era risposata con Hernando Eugenio a Villa Imperiale nel 1616. Il 6 maggio 1619 la donna testimoniò davanti agli inquisitori di Lima e si difese affermando di aver creduto che il marito fosse morto. I testimoni la accusarono di eresia, pratiche divinatorie e magie d'amore, ma il processo continuò con l'attenzione focalizzata sull'accusa di bigamia e solo dopo venne aperto un secondo processo per eresia.²⁸

Nei casi di bigamia femminile, si riteneva che le donne avessero meno malizia degli uomini nel commettere il crimine e spesso, le imputate si difendevano invocando la loro ignoranza, fragilità e incapacità, riuscendo a volte a ottenere l'assoluzione. In altri casi, la loro difesa non riusciva a fermare l'azione degli inquisitori, che spesso proseguivano con maggiore determinazione.²⁹ La maggior parte dei casi di bigamia veniva comunque imputata agli uomini, e il crimine crebbe con l'aumento delle migrazioni transoceaniche dall'Europa, poiché i protagonisti erano per lo più uomini. In questo contesto la bigamia maschile divenne ancora più legata al concetto di virilità e forza.

Per quanto riguarda le donne, per commettere il crimine spesso viaggiavano spostandosi in una giurisdizione diversa, in alcuni rari casi cambiando identità; a differenza della bigamia maschile, che aveva un carattere "transatlantico", quella femminile dunque, rimaneva confinata nelle colonie delle Indie.³⁰ La sodomia femminile era ritenuta quasi impossibile da teologi e medici dell'epoca, solo l'uomo veniva visto come il protagonista attivo nella riproduzione. Le donne venivano considerate prive di capacità generativa e venivano descritte dai dotti come oggetto di «deleitaciones venéreas, molicies o tocamientos impúdicos». La sodomia femminile non veniva mai veramente presa in considerazione come crimine, essendo per lo più derubricata come un atto di semplice licenziosità o perversione sessuale. Secondo il giurista Gregorio López, dal momento che la donna non collaborava direttamente con Dio all'opera di creazione, quando compiva un atto di sodomia doveva essere punita con pene arbitrarie, ma mai con la morte. Nella *Suma de casos de conciencia* del 1596 il teologo Manuel Rodríguez considerava sodomia anche un atto compiuto tramite un fallo di vetro o legno. In questa maniera, la sodomia femminile venne ridotta a semplice atto di onanismo.³¹

In questo contesto la crescita dei gesuiti in Perù fu impressionante: da 284 nel 1600 a 301 nel 1604. Il Collegio di Cuzco divenne il fulcro dell'apostolato indigeno, dove i gesuiti si dedicavano alla predicazione e alle confessioni, cercando anche di mediare e garantire la pace tra spagnoli e indios. Questo impegno rifletteva il loro ruolo centrale nell'assimilazione culturale e religiosa delle popolazioni locali, pur mantenendo un delicato equilibrio

28 Ivi, p. 36.

29 Ivi, p. 37.

30 Ivi, p. 39.

31 Cfr. Molina, *Femina cum femina. Controversias teológicas, jurídica y medica en torno a la sodomía femenina en el mundo hispano (Siglos XVI-XVII)*, in «Arenal», 2014, n. 21:1, pp. 153-176: pp. 172-173.

tra le diverse comunità sotto il dominio coloniale.³² La Compagnia di Gesù dovette allinearsi strettamente al disegno politico-religioso della Corona, interagendo e contrattando continuamente con le autorità reali per portare avanti la sua missione. Questo sistema di patronato permetteva alla Corona di esercitare un controllo diretto sulle questioni religiose, legando indissolubilmente l'azione missionaria e l'espansione coloniale, in un processo che vedeva la religione come strumento di consolidamento del potere e della giurisdizione spagnola nel Nuovo Mondo.³³

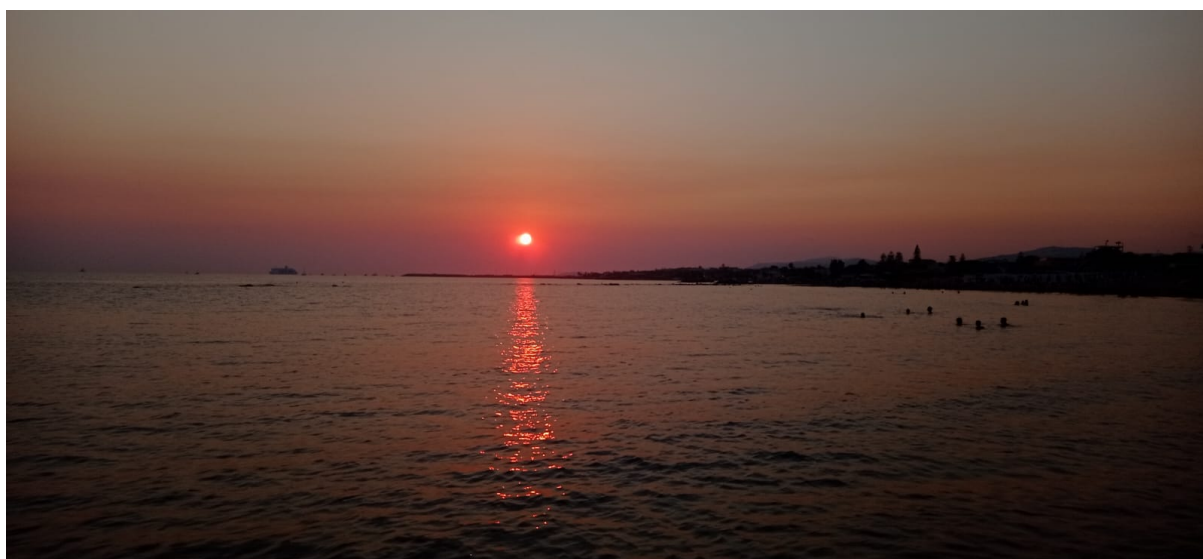


Figura 1. Estensione dell'Impero Inca dal 1438 al 1532.

32 Cfr. *Monumenta Peruana, Vol. VIII (1603-1604)*, in *Monumenta Missionum Societatis Iesu, Vol. XLV*, editor Enrique Fernandez S.I., Romae, apud M.H.S.I., 1986, pp. 1*-2*.

33 Ivi, p. 18*.

De Profundis. Alcune riflessioni sulla vita e sull'amore



di Nicoletta Celeste

A G. Campisi, alle promesse e alla vita condivisa insieme

Sarebbe bello che di una vita vissuta fino alla fine si riuscissero a vedere solo i giorni più belli, solo i sogni ancora custoditi. L'essere umano invece tiene sempre innanzi il dolore, cerca di proteggersi e preservarsi il più possibile dalla morte: ed è questo il compito che già la natura ci dà come specie vivente. E tuttavia, l'umano non è soltanto questo, ma è sempre chiamato a partorirsi, individuarsi. A non essere solo un rappresentante della *specie*, ma un essere *speciale*.

La vita allora non è solo essere venuti alla luce una volta nello spazio e nel tempo del nostro nascere, ma venire sempre alla luce. L'umano è un passaggio temporale che sa di passarsi. È tempo incarnato e consapevole di se stesso. Siamo corpi protesi verso il futuro sulla base della nostra storia passata, della nostra memoria e di chi ha costruita insieme a noi. Siamo destino e destinazione, ma lo possiamo essere nella misura in cui siamo primariamente provenienza e origine. Siamo fatti di tempo, anzi di *tempi*. Il primo è quello cosmico, circolare, degli eventi e dei processi che tornano con cadenza regolare come le stagioni dell'anno: oggi è una Domenica qualunque che torna e ritornerà ogni settimana fino a quando vivremo, un 30 novembre che ogni anno ritorna sul nostro calendario. Poi c'è il secondo tempo, quello lineare, Kronos, il tempo storico e lineare, intramato di eventi che si succedono e che si verificano una volta sola. Eventi protesi a quelli futuri e che non si ripeteranno mai più nella loro unicità. E tuttavia, è lecito domandarsi: ciò che accade *in* questi due tempi che viviamo ci basta mai veramente? In realtà la risposta è negativa perché

se vivessimo solo del tempo del cosmo perderemmo tutta la nostra individualità e se, nel secondo caso, attendessimo sempre la felicità come accadimento futuro quando e come potremmo renderci conto che essa si è veramente poi realizzata? La verità è che noi, infatti, viviamo primariamente in un terzo tempo, che è *tra* i primi due e a questi ultimi dà pieno significato e compimento. E questo è forse l'unico tempo di cui veramente possiamo disporre. È il Kairos, che più che un tempo è il sentire il tempo stesso. E come facciamo a sentire il tempo? Uno dei modi *umani, troppo umani* di sentire il tempo è quello dell'amore. Già Marcel Proust diceva che proprio l'amore non è altro che "lo spazio e il tempo resi sensibili al cuore". Ora, si può sentire il tempo come "misura" dell'essere amati e dell'amare. Essere amati da persone vicine, lontane, da quelle che ci hanno trasmesso parole, insegnamenti, bellezza, profondità d'essere. Essere amati da quelle persone che scegliamo anche noi di amare.

Il tempo dell'amore è quello che non passa come gli altri, è il tempo in cui ricevo e creo, che fissa nell'eternità la fugacità dei nostri istanti. *Si vive infatti veramente solo il tempo in cui si ama.* Mario Luzi diceva che è proprio l'amore ciò che aiuta a vivere e a durare. E nel tempo contemporaneo della liquidità e della contingenza dei legami occorre ricordarci che la *durata* di un amore autentico non logora mai veramente nessuna relazione, ma al contrario la rinnova costantemente. La durata non è ciò che ci allontana dall'origine, ma è qualcosa che la porta sempre con sé, ogni giorno. La durata è rinnovamento dell'origine. Il miracolo più vero e più proprio dell'amore è *fare dello stesso il sempre nuovo.* La ripetizione non annienta l'amore, ma lo estende all'infinito, al sempre, all'Assoluto. E allora oggi sarà pure una Domenica qualunque, un giorno qualunque, un giorno come torna e tornerà sempre durante le prossime settimane, o sarà forse l'unico e irripetibile 30/11/2024, ma sarà soprattutto l'amore che abbiamo custodito fino a oggi, quello che abbiamo ricevuto e scompaginato in questa nostra vita piccola, ordinaria e semplice. Quella in cui in realtà, oltre ogni limite, si può sempre rinascere infinite volte, in infiniti modi.

Il Sogno redento. Costeggiando il Paese delle Fate¹



di Luca Dillo

*“But under cliff-eaves there were glooming caves,
weed-curtained, dark and grey;
a cold air stirred in my hair,
and the light waned, as I hurried away.*

[...]

*Black came a cloud as a night-shroud.
Like a dark mole groping I went,
to the ground falling, on my hands crawling
with eyes blind and my back bent.
I crept to a wood: silent it stood
in its dead leaves; bare were its boughs.
There must I sit, wandering in wit,
while owls snored in their hollow house.
For a year and a day there must I stay:
beetles were tapping in the rotten trees,
spiders were weaving, in the mould heaving
puffballs loomed about my knees”.*

¹ Questo articolo deve molto al lavoro di Paolo Nardi, attivissimo e preparatissimo divulgatore dell’opera di Tolkien su YouTube, oltre che autore di libri di commento e approfondimento sulla complessa sub-creazione mitopoietica del Professore di Oxford. Ai suoi video, scritti e conferenze rimando ovviamente chiunque voglia immergersi *da vero e proprio studioso* in questo mondo straordinario.

“Frodo heard a sweet singing running in his mind: a song that seemed to come like a pale light behind a grey rain-curtain, and growing stronger to turn the veil all to glass and silver, until at last it was all rolled back, and a far green country opened before him under a swift sunrise”.

Una campana suona remota. Le mie orecchie la odono fioca mentre osservo la vastità del Mare sul ponte di una nave. Oppure non è così? In realtà sono nel mio letto e sogno di vedere il Mare, sogno il suo rumore ammaliante, e sogno anche il lontano tintinnare di una campana, fuori, chissà dove. Dalla finestra aperta posso vedere, pur con gli occhi chiusi dal sonno, il buio del cielo punteggiato di stelle, il debole chiaror bianco della luna e una dolce brezza primaverile. Vedo o sento? È una sinestesia di forme fragranze melodie, questa mia visione. Su tutto però, spiccano il suono della campana e il suono del Mare, nitidi e luminosi come fresco argento squillante. Sono il desiderio e la paura di vedere e sentire quelle onde, forse placide e blu, forse nere e rombanti; sono la paura e il desiderio di sentire e vedere quella campana marina, magari gialla oro e festosa, magari dolente e grigio cenere: sono quel desiderio e quella paura a guidarmi lungo la Via dei miei sogni, a occhi aperti o sprofondati nel sonno. Una Via che mi ha condotto – dovrei dire piuttosto mi *sta conducendo* – a vedere, sentire, considerare una Parola, un Nome che è corpo spirito suono odore paesaggio sapore immagine concetto idea: il Sogno. Un Nome-corpo-senso-spirito-idea che mi affascina interpellandomi in modo travolgente. Vorrei parlarne – se *parlarne e basta* è sufficiente – attraverso l’Opera dell’autore a me più caro, J. R. R. Tolkien, un uomo che a lungo ha frequentato le lucenti marche del Reame di siffatto sfuggente e misterioso signore, per quanto raramente i loro nomi vengano accostati. Si può dire che lo stesso Tolkien non trattò mai l’argomento ‘di petto’, né in modo teorico né attraverso le sue storie; e ciononostante tutta la sua esistenza letteraria ne è impregnata, fino al midollo. A voler esagerare potremmo affermare che il Sogno ne sia, se non il Tema, certamente il Protagonista principale. Chissà? Forse anche il Professore aveva intuito la potenza incommensurabile di Messer Oneiros, che ovunque si insinua e su tutto prende signoria, limitandosi perciò a lambirne i confini, alludendo e celando, per rendergli onore nella maniera più adatta... Ma allora come si può parlare di qualcosa senza parlarne? Descrivere senza descrivere? Penetrare senza davvero essere penetrati? Per fronteggiare i rischiosi paradossi del Sogno occorre abbandonare i metodi d’indagine tradizionali, bisogna sprofondare nel sonno anche da svegli. Dobbiamo accontentarci di vedere sentire toccare, senza esigere di riportare indietro, come è richiesto in alcune fiabe. Possiamo abbandonarci e fantasticare, ma mai *razionalizzare*, ridurre o spezzettare con la lucida mente dei desti. Quel che Sogno ci concede è di percepire nel profondo per poi riaffiorare, dimentichi di ogni cosa o quasi, con minuscoli rimasugli di lembi sfilacciati tra le mani. E allora non possiamo che affannarci tra i bordi fumosi di quei regni, cercando la Via a tentoni, costeggiando e talvolta, appena per poco, sconfinando, confusi e frastornati. Che farne dunque, di questi brandelli filiformi? Rammendare, tentare di *rifare*, è sconsigliabile oltre che vano, perché ben misero potere hanno gli strumenti della veglia sulle cose del Sogno:

si può solo continuare a lambire, indulgiando sul *limen*, nei pressi della Soglia tra i mondi; vedere e non vedere, credere e no, entrare e non entrare, in un fragile equilibrio piuttosto eracleo. Insomma ci si deve accontentare.

Ma se ciò proprio non bastasse? Beh, allora si potrebbe cominciare a *raccontare*.

Già: provando questa ‘chiave d’oro’ di specialissimo potere può darsi che ci si schiudano cancelli inaspettati; ma affinché funzioni, a qualcosa bisogna pur rinunciare... Messere Racconto esige da noi l’incondizionata disponibilità alla sorpresa e allo stravolgimento, alla messa in forse di ogni dogma e pregiudizio. È forse impossibile dire cos’è il Sogno, ma di lui si può narrare e così facendo magari scoprire che il suo cuore è molto più grande di come ci aspetteremmo. Tolkien l’ha fatto: ha raccontato per tutta la vita storie che guardano il Sogno da vicino, rivelandoci molti dei suoi segreti nascosti. Non saprei pensare a una guida migliore in luoghi tanto strani e ignoti...

Il viaggio ha inizio con Frodo Baggins: quasi tutti conoscono il protagonista e principale narratore della vicenda dell’Anello, colui che insieme ai suoi piccoli amici ci introduce a un mondo di poteri immensi e antichissime leggende; perché è questo il ‘compito Hobbit’: essere *cornice narrativa*, mediazione indispensabile alla corretta ricezione di cose estranee e remote², punto di vista alla nostra portata, grazie al quale entriamo in contatto con la storia e il mito di Arda. Non è arbitrario insomma che il più ‘illustre’ fra gli Hobbit sia per noi anche via d’accesso al Sogno: si tratta non a caso del personaggio che sogna di più all’interno del romanzo, il più legato al regno onirico. Nel primissimo di questi sogni, a Cric-khollow³, la notte che precede l’uscita dalla Contea⁴, Frodo immagina di arrampicarsi su una bianca torre nei pressi del Mare, mentre sotto di lui giace un fitto bosco intricato da cui provengono rumori sinistri. Le Acque si odono solamente: Frodo non riesce a raggiungere la cima prima di svegliarsi e ci viene detto che, pur non avendole mai viste, già in passato il suono delle onde ha echeggiato nel suo sonno come un desiderio misterioso. Il Portatore dell’Anello sogna di continuo, in lui questa dimensione si manifesta nei suoi molteplici risvolti: c’è l’abisso sommerso e sepolto, oscuramente *psicanalitico* – se è lecito usare il termine – come pure la valle di Desiderio e Timore, sempre intimamente annodati; c’è il sogno premonitore e il sogno retrospettivo, sguardi sul passato e sull’avvenire; c’è la nitida visione e quella sfumata, vi sono incubo e dolcezza, conforto e abbattimento, tentazione, rinuncia, stanchezza e coraggio indomito. Nei sogni di Frodo c’è l’intero spettro del Reame Misterioso, ma ci sono anzitutto le metà elementali di cui è fatta la Terra:

² L’esigenza di questa cornice di mediazione era particolarmente sentita da Tolkien anche per la sua opera incompiuta, nota come *Silmarillion*: fu uno dei motivi che ne ritardò e infine impedì la realizzazione definitiva.

³ Crifosso nella vecchia traduzione Alliat/Principe, Cricconca nella nuova a cura di Ottavio Fatica. Userò la nomenclatura in lingua originale per evitare inutili fraintendimenti. Per i nomi dei capitoli mi rifarò all’edizione più recente: J.R.R. Tolkien, *Il Signore degli Anelli (The Lord of the Rings, 1966)*, trad. a cura di Ottavio Fatica, Bompiani, Milano-Firenze 2020.

⁴ *La Compagnia dell’Anello*, Libro I, Cap. 5: “Una congiura smascherata”.

Ombra e Luce. Ne sono perfetto esempio le due esperienze oniriche che ho citato in esergo: la prima è in verità parte di una poesia, *The Sea-Bell*, contenuta nel libriccino *Le avventure di Tom Bombadil*, nella cui introduzione leggiamo che, sebbene non sia opera dello Hobbit, l'altro titolo con cui è nota – *Il Sogno di Frodo* – «dimostra che essa veniva associata agli oscuri sogni disperati che tormentarono Frodo in marzo e ottobre nel corso degli ultimi tre anni. Ma c'erano sicuramente altre tradizioni riguardanti quegli Hobbit che venivano presi dalla "follia del vagabondare" e che – se mai facevano ritorno – erano poi strani e taciturni»⁵. Questa composizione caratterizzata da un tono cupo, malinconico e senza speranza, racconta di un viaggio a *Faërie*, privo però di quel senso di gioia e meraviglia che ci aspetteremmo: al contrario, l'esperienza descritta è desolata, a tratti disturbante. Fredda, buia e vuota è la terra visitata dall'io narrante, ogni creatura lo fugge, il tempo lo consuma fino a farne un vecchio disperato; quando infine riesce a tornare a casa, il viaggiatore non trova nessuno ad accoglierlo. Nessuno parla con lui. È solo, incompreso, ingrigito e sperduto. Sono sensazioni analoghe a quelle sperimentate da Frodo al ritorno nella Contea: mentre gli amici hanno l'impressione di essersi risvegliati da un sogno, egli si sente ricadere nel sonno⁶. Per lui una casa non c'è più: troppo ha sofferto e ormai la Terra lo respinge. A ciò si ricollega la seconda esperienza onirica, di segno totalmente opposto: nella casa di Tom Bombadil, la notte prima di ripartire, Frodo sogna una grigia cortina di pioggia che, sollevandosi, schiude ai suoi occhi una contrada verdeggiante, sotto una rapida aurora⁷. Stavolta la visione misteriosa è gravida di promesse e speranza; dona al Portatore dell'Anello la forza per affrontare il suo duro viaggio e prepara la sua purificazione finale, oltre il Mare. Quando infine lascerà la Terra di Mezzo sulla nave diretta alle Terre Imperiture, Frodo la intravedrà davvero, descrivendola con le identiche parole del suo sogno. Lo aspetta un soggiorno di pace e riposo. Oltre il dolore, le ferite e la morte, c'è qualcosa di luminoso. E poi, chissà? un verde paesaggio di là dai cerchi del mondo...

Nelle versioni iniziali del *legendarium* tolkieniano, ancora nell'ambito della cornice narrativa che l'autore cercava di costruire per mediare l'accesso a quei remoti racconti, rintracciamo le prime occorrenze di un legame essenziale con la Terra del Sogno: siamo addirittura al principio dei principi, nel testo intitolato *La Casetta del Gioco Perduto*, progettato come introduzione al *Libro dei Racconti Perduti* – prima versione del futuro *Silmarillion* che, per via delle enormi differenze nella concezione e nella struttura generale, può essere quasi considerata un'opera a sé stante. Si tratta di un manoscritto redatto in bella copia dalla moglie di Tolkien, Edith Bratt, con la data del 12 febbraio 1917; tutto il materiale di questa prima fase della mitologia risale agli anni tra il 1916-17 e il 1920 e la nascita di questo racconto introduttivo potrebbe essere contemporanea o comunque di poco posteriore alle

⁵ J.R.R. Tolkien, *Le avventure di Tom Bombadil* (*The Adventures of Tom Bombadil*, 1961), trad. a cura di Isabella Murro, Bompiani, Milano 2019, p. 11 (*Prefazione dell'autore*).

⁶ *Il Ritorno del Re*, Libro VI, Cap. 7, "Sulla via di casa".

⁷ *La Compagnia dell'Anello*, Libro I, Cap. 7, "Nella casa di Tom Bombadil".

originarie redazioni dei racconti di Beren e Lúthien, di Túrin Turambar e della Caduta di Gondolin⁸. Vi si racconta del marinaio Eriol, chiamato “figlio di Eärendel”, che giunge per ventura nella magica Isola Solitaria, venendo ospitato alla Mar Vanwa Tyaliéva, la Casetta del Gioco Perduto della città di Kortirion; qui alcuni saggi del popolo degli Gnomi⁹ prendono a narrargli antiche leggende dimenticate. Prima di tutto questo, i padroni di casa Vairë e Lindo descrivono a Eriol il luogo in cui si trova. All’interno di questa suggestiva narrazione – che molto risente dei riferimenti narrativi fiabeschi e infantili della tradizione inglese con cui Tolkien era cresciuto, non ultimo il Peter Pan di J. M. Barrie – trova spazio la descrizione del meraviglioso Olórë Mallë, il Sentiero dei Sogni: una stradiciola che «conduceva, per strade fuori mano, alle case degli Uomini. [...] Era un sentiero con sponde alte sovrastate da grandi siepi, oltre le quali si levavano molti alberi slanciati, dove sembrava visse un mormorio continuo; non di rado grosse lucciole s’insinuavano tra i suoi cigli erbosi»¹⁰. In un contesto notturno assolutamente affascinante, questo magico viottolo metteva in comunicazione il nostro mondo con il Regno delle Fate, Valinor, serpeggiando fruscante tra piccole luci baluginanti e le brezze lievi del crepuscolo estivo. Il sentiero dei Sogni conduceva alla Casetta del Gioco del Sonno, o Casetta dei Bambini, con i suoi fragranti giardini, dove i piccoli delle terre mortali potevano recarsi in sogno per giocare e danzare spensierati, scortati dal popolo fatato che impediva che si smarrissero: i bambini rischiavano infatti di cadere vittime dell’incantamento di quelle contrade, dimenticando le loro case e restando sospesi per sempre in un mondo sognante. Coloro che tornavano indietro dopo il risveglio, invece, serbavano l’animo pieno di meraviglia e molti dei miti e dei racconti che si narrano sulla Terra derivano dai loro ricordi e frammentarie impressioni di quei luoghi incantati. Purtroppo il Sentiero fu in seguito sbarrato, seguendo in un certo senso il destino di questa storia, che scomparve del tutto dalla mitologia di Tolkien; eppure, così come, dopo che la via venne chiusa, Lindo e Vairë edificarono la Casetta del Gioco Perduto per raccogliere intorno a loro tutti quei piccoli rimasti in Valinor e custodire e preservare le antiche storie del passato, allo stesso modo il Professore cercò sempre di salvaguardare la magia del mito e delle leggende e la connessione vitale tra il mondo reale e quello della fantasia: dato che i bambini non possono più raggiungere la Casetta del Gioco del Sonno, sono i fanciulli di Mar Vanwa Tyaliéva che, di tanto in tanto, «si aggirano tra i bimbi soli sussurrando loro al crepuscolo, là dove si sono coricati presto, alla luce dei lumini o alla fiamma delle candele»¹¹.

⁸ I cosiddetti ‘Grandi Racconti’ di quella che in seguito diventerà la Prima Era di Arda.

⁹ Nome che nulla ha a che fare con i piccoli nanetti del folklore, ma che intende restituire il senso della parola greca γνώμη – conoscenza – per indicare un popolo capace e sapiente: quelli che in seguito verranno chiamati Noldoli e Noldor.

¹⁰ J.R.R. Tolkien, *Racconti Ritrovati* (*The Book of Lost Tales – Part I*, 1983), trad. a cura di Cinzia Pieruccini, Bompiani, Milano 2013, p. 35.

¹¹ Ivi, p. 37.

Due cose vanno comunque evidenziate: prima di tutto, che il luogo in cui i bambini giungevano attraverso Olórë Mallë stava fuori da Valinor, seppur nei suoi immediati pressi; da lì infatti i piccoli potevano udire il suono ammaliante dei flauti dei Solosimpi – i cantori delle coste – e il dolce rumore delle onde, intravedere l'argenteo brillio delle perle sulla spiaggia di Eldamar, perfino facilmente raggiungere la città degli Elfi, Kôr. Il reame del Sogno si stende vicinissimo al Paese delle Fate, lì dove con i propri sensi è possibile percepirla, seppur vagamente, fragranze forme suoni; così vicino che lo si può talvolta raggiungere e allora i suoi effetti sulla mente e sullo spirito si rivelano inaspettati, nel bene e nel male. Il secondo elemento è fondamentale, perché Olórë Mallë collega i mondi: il nostro fisico Mondo Primario con il 'loro' spirituale Mondo Secondario. A nessuno dei due appartiene però la Terra del Sogno, che ha quindi il semblante di un Mondo Terzo, mediatore e mediano: un Mondo-Via che partecipa di entrambi, esistente sia in Terra che in Cielo, sia nello spirito che nel corpo. Un Mondo liminare, una Soglia. Ultimo dettaglio: nella *Casetta del Gioco Perduto* si dice che Eriol fosse il nome dato dalla gente dell'isola al viaggiatore terrestre giunto in Tol Eressëa e che il suo significato fosse "colui che sogna da solo". Questo 'figlio di Eärendel', come l'avo agitato dalla brama del Mare, errò lungo una Via da cui fu condotto a uno strano sogno solitario. Come quei bambini antichi che in sonno percorrevano il Sentiero dei Sogni, anch'egli era destinato a tornare nella nostra Terra di Mezzo per narrare racconti di un lontano, mitico passato. Anch'egli, veleggiando per il Mare del Sogno, contribuisce a preservare le leggende di Valinor, del Mondo Secondario, riportandole a noi...

Ancora nel *Libro dei Racconti Perduti*, nel resoconto dell'*Occultamento di Valinor*, si narra che Manwë, signore dei Valar¹², chiedesse ai compagni Oromë e Lórien di realizzare due percorsi segreti per raggiungere il Reame Beato: soffriva infatti a causa della fuga dei Noldoli e degli eventi luttuosi che avevano portato al nascondimento di Valinor¹³, reso ormai quasi inaccessibile, desiderando lasciare aperta qualche via di collegamento con le Terre Esterne. Dall'opera di Oromë nacque Ilweran Ponte del Cielo, l'Arcobaleno; ma la strada di Lórien era proprio Olórë Mallë, il Sentiero dei Sogni, percorribile solo da giovani cuori durante il sonno. Lórien è infatti il nome del Vala originariamente noto come Olofantur, Signore dei Sogni, in seguito chiamato Irmo, fratello del Signore della Morte, Vefántur Mandos – poi Námo. Il fatto che la mitologia tolkieniana contempli un essere divino-angelico preposto ai sogni e alle visioni segnala una volta di più l'importanza attribuita dal Professore alla dimensione onirica: Irmo – che significa Signore del Desiderio – vive nel luogo più bello di Arda, i meravigliosi giardini di Lórien, dove ogni creatura di Valinor trova pace, riposo e conforto. Lórien è popolato da numerosissimi spiriti e lo stesso Irmo,

¹² Le creature angeliche che sono venute ad abitare sulla Terra di Mezzo per governarla e custodirla, dimorando in Valinor.

¹³ Il Vala corrotto Melko aveva distrutto i due Alberi di Valinor gettando le Terre Immortali nell'oscurità e rubato i Silmaril di Fëanor: sono gli eventi fondanti della mitologia del futuro *Silmarillion*.

insieme al fratello Námo, è considerato il Vala degli spiriti: c'è dunque una misteriosa e sostanziale affinità tra Morte e Sogno, due regni intessuti di Invisibile. Il Signore del Sogno è un essere sfuggente, dall'influenza sottile come la sua stessa natura, forse il più indecifrabile e al contempo il più incisivo dei Valar; egli abita un palazzo di nebbia e ombre, ama il crepuscolo e la notte, dispensa non visto consigli e visioni di bellezza: una delle sue attività è appunto quella di mandare messaggi, di speranza e consolazione ma anche di ammonimento, alle genti della Terra di Mezzo. La sua voce è la voce del Sogno, veridica visione proveniente dall'Ovest. Nel *Signore degli Anelli* lo scorgiamo – forse – all'opera nel sogno dei due fratelli Faramir e Boromir, che spinge quest'ultimo a Rivendell per conferire con Elrond: il testo parla in maniera allusiva di una 'voce da Occidente' che esorta gli uomini a cercare a Imladris la Spada che fu Rotta, annunciando l'apparizione del flagello d'Isildur¹⁴ e di un misterioso Mezzuomo.

Tramite la figura di Irmo ci accostiamo a tre Nomi di Sogno quasi dimenticati, che sono Visione, Desiderio e Speranza. Egli li porta tutti e tre, permettendo a noi lettori di riconquistare dell'onirico alcuni sensi luminosi, troppo spesso delegittimati di fronte al cinico dominio attuale di una prospettiva materialista e psicologizzante. Il primo Nome è quello principale, che comprende in sé gli altri due rinviando potentemente alla concezione antica e medievale del Sogno come *Visio*: le *visiones* non erano semplici sogni, ma vere e proprie vedute chiarificatrici che coinvolgevano i sensi e provenivano da mondi altri, scorci dell'aldilà. Da sempre nel regno spirituale Visione rappresenta un'esperienza potente, vera, trasformativa, di origine angelica o divina. Nel mondo di Tolkien le visioni giungono da personaggi dotati di grande maestà e autorevolezza¹⁵ e mantengono forti legami con *Faërie*; e anche se di solito poco chiare, per non dire ambigue, sono sempre in qualche modo congiunte a Desiderio e Speranza. Lo vediamo in uno dei personaggi più intessuti dello spirito di Irmo e dei suoi tre Nomi: Olórin – “il suggeritore di sogni” – meglio noto come Gandalf. In origine un Maia¹⁶ di Valinor, assiduo frequentatore dei giardini di Lórien, da lui apprese come guidare, consigliare e consolare tramite immagini belle e potenti e, una volta giunto nella Terra di Mezzo in qualità di inviato dei Valar, mise in atto queste virtù. Della Visione angelica Gandalf è l'incarnazione pratica: egli viaggia in lungo e in largo come un fuoco mai domo¹⁷, esortando all'azione, alimentando fiducia e coraggio, ma anche ravvivando o riaccendendo il conforto nei cuori di coloro che devono affrontare compiti difficili; e nel duro cammino attraverso le tenebre è saggio dare uguale valore all'ardente consiglio e al sollievo rinfrancante...

¹⁴ L'Unico Anello.

¹⁵ Come per esempio il misterioso Tom Bombadil: si vedano i capitoli “Nella casa di Tom Bombadil” e “Nebbia sui Poggitumuli” ne *La Compagnia dell'Anello*.

¹⁶ Spirito minore rispetto ai Valar.

¹⁷ Non per caso al suo arrivo nella Terra di Mezzo Olórin riceve Narya, l'Anello di Fuoco: uno dei Tre Grandi Anelli degli Elfi, che incarna il potere di incoraggiare e infondere Speranza. Il legame tra Gandalf e il fuoco si rivela in molti punti del *Signore degli Anelli*.

Ma la Prima delle Visioni è in ultimo quella che apre la storia stessa di Arda: nella Musica degli Ainur, il resoconto della Creazione, dopo che gli spiriti angelici nati dalla mente di Ilúvatar – il Dio tolkieniano – hanno cantato i temi musicali da Lui proposti arricchendoli con personali variazioni, Eru, cioè l'Uno, mostra loro in una grande Visione di sogno l'universo originato da quella Musica; grande è la meraviglia degli Ainur quando Ilúvatar, attingendo al fuoco segreto della creazione, le dona esistenza concreta. Perché il grande Sogno del Mondo non è solo immagine: è reale, è vero!

Se quindi il Sogno rettamente inteso si apre alla verità, potrebbero suonarci strane le affermazioni di Tolkien nel suo famosissimo saggio *On Fairy-Stories*: qui infatti il Professore mette fiaba¹⁸ e sogno in aperta opposizione; racconti come *Alice nel Paese delle Meraviglie*, a suo dire, non sono fiabe proprio perché alla fine della storia tutta la vicenda si rivela *soltanto un sogno*. Ma le fiabe sono vere. Se non altro, pretendono seriamente di esserlo. È qui insomma che si gioca la questione: nella nostra moderna concezione i sogni non sono altro che illusioni, desideri repressi, immagini create dalla mente durante il sonno. Sono falsi, a tutti gli effetti. Ora, non occorre negare al Sogno queste valenze: sappiamo benissimo infatti che, partecipando di entrambi i mondi, il regno onirico reca in sé elementi materiali e puramente psicologici. Non ci si sbaglia nel definire i sogni 'manifestazione del represso', ma nel credere che la cosa finisca qui:

Solo sogni!

Eppure, tanto le fiabe non sono soltanto storielle per bambini, quanto i sogni non sono soltanto illusioni. Se quindi proviamo a rimetterci in gioco e a ristabilire il Sogno, a *redimerlo* per così dire, recuperandone valenze dimenticate o ritenute superate, lo scopriremo molto più vicino alla vera Fiaba di quanto si possa immaginare. Anzi: laddove la fiaba tenta di raccontare l'incomprensibile incappare dell'uomo nelle cose del Reame Fatato, il Sogno vero e proprio ci trascina lì dentro, tutti interi! Allora la più fondamentale aspirazione del *fairy-tale* – che è quella all'incantesimo di *farsi reale* – verrebbe a corrispondere con la segreta, autentica sostanza del Sogno; solo a patto però di considerarlo sotto una luce ben diversa, come Tolkien ha fatto lungo tutta la sua 'cerca' letteraria. Così Fiaba e Sogno possono giungere a toccarsi.

Come Visione l'uno, come Racconto l'altra. Quel che le Fate ci mostrano, quel che vediamo del loro Paese, ci è permesso narrarlo.

¹⁸ Il termine italiano 'fiaba' non è per nulla adeguato al suo corrispettivo inglese 'fairy-story', essendo una mera contrazione di 'fabula' – racconto. La vera specificità della fiaba sta proprio nell'essere una storia a proposito di *Faërie* e dei *faeries*: una *storia di fate* appunto. Fairy e fata, che nel tempo hanno subito una deprimente riduzione di significato, rimandano a una doppia etimologia, francese e latina: dal francese 'faie-rie', condizione in cui ci si ritrova incantati; dal latino 'fatum', fato. Nell'antichità Fatae era un altro nome delle Parche o Moire, le potenti divinità del Destino. Come spesso accade, l'origine etimologica delle parole ne rivela la nascosta nobiltà. Lo stesso avviene a proposito del Sogno, se si richiamano i suoi significati antichi e medievali di vera visione, profezia, messaggio dagli dei.

Smettiamo dunque i nostri abiti di scetticismo: la Via per *Faërie*, Mondo Altro, Terra di là dal Mare, non è per ingenui ed eterni fanciulli; non è la comoda fuga da una fredda e spietata realtà. È molto di più e molto di meno. Lì troveremo pace e consolazione e visioni di commovente indescrivibile bellezza; ma potremo pure incontrare terrore e incubi informi, o cader preda di un fascino ammaliante e rischioso; ed è perfino possibile che scopriremo strane cose indefinibili, come il coraggio la sofferenza le decisioni, la libertà il destino e perché no? la Parola più triste e più bella: *Estel*.
Verde e rugiadosa Speranza.

Parigi, o della raffinata eleganza di vendicarsi



di Enrico Palma

Walter Benjamin, cittadino e abitante di questa città per ritrovare com'è noto la libertà politica, civile e intellettuale che gli era stata negata nel suo paese natale, nella sua Berlino, con un'espressione ormai celebre ha definito Parigi la *capitale del XIX secolo*. L'Ottocento, insomma, si sarebbe fatto nella città francese, che costituisce al giorno d'oggi una vera e propria isola all'interno del proprio territorio nazionale. Numeri alla mano, Parigi, con la sua conurbazione, conta poco più di un sesto dell'intera popolazione francese, condensata in un centro storico sempre più disertato per il caro-vita e quindi soprattutto nelle periferie, in quei comuni circondariali che sono diventati parte integrante della città, come Saint-Denis, Nanterre e Argenteuil. Per uscire veramente dalla città bisogna percorrere diverse decine di chilometri e impiegare, se si prende il treno o il bus, anche parecchie decine di minuti (con la benevolenza del traffico). Questi caratteri urbanistici e sociali la rendono la più grande città d'Europa, la seconda se consideriamo la Londra pre-Brexit.

Ma perché Benjamin utilizza questa espressione? Ha certamente ragione nel dirlo: alcuni eventi nevralgici come l'avventura napoleonica, la Restaurazione, la propagazione e l'affermazione dei valori rivoluzionari, i moti indipendentistici, l'Esposizione universale di fine secolo, rappresentano dei fortissimi indizi in favore del suo giudizio; o se ci riferiamo, inoltre, alle innovazioni tecnologiche, alle sfide ingegneristiche e alla totale e pervasiva

ridefinizione dell'assetto urbano concepita dal barone Haussmann (che si acquisiscono nella costruzione così controversa della Tour Eiffel, adesso simbolo di Parigi e della Francia nel mondo), anche qui Benjamin coglie nel segno; per non parlare, infine, dei rinnovati orientamenti culturali, per lo più artistici e letterari, che fanno capo all'impressionismo e al naturalismo, oltre che ai prodromi del romanzo modernista, nella categorizzazione del quale entrano di diritto un parigino *doc* come Proust e un altro di adozione come Joyce.

Ergendo quindi una città a metonimia di una temperie culturale o, come vorrebbe Benjamin, di un intero secolo, è vero allora che Parigi coincide con l'Ottocento. Come Atene coincide con il V secolo a.C., Firenze con il XV secolo d.C., Madrid con il XVI secolo d.C., e via di questo passo. Riserverei a Vienna, Berlino e New York la tripartizione cronologica delle città rappresentative del Novecento. Oggigiorno, nei tempi della globalizzazione delocalizzante, quando le aree urbane di Pechino o Shanghai equivalgono la superficie di stati europei come l'Austria e il Belgio, questa assegnazione risulta molto difficile. Il *Weltgeist*, per così dire, sembra assumere più delle caratteristiche continentali che propriamente cittadine, in cui è chiaro che l'Europa sta naufragando.

E tuttavia Parigi è molto di più, ovviamente, del solo secolo XIX come vorrebbe Benjamin. Tra i boulevards, gli alti palazzi, i negozi di lusso, una vita frizzante e snob, locali floreali (benché quasi tutte le volte sintetici), Parigi mostra un'eleganza opulenta che nell'estremo ordine di una raffinatezza indiscutibile associa comunque tratti contraddittori, direi quasi una pomposità grottesca. È la città ottocentesca in cui svetta una torre sensuale e matematica certamente suggestiva ma pochissimo filologica; in cui nel pieno di un giardino reale, tra le braccia di uno dei musei più importanti e visitati al mondo, custode di bellezze senza tempo e incontestabili, giace un altro esempio di geometria, le Piramidi del Louvre di Ieoh Ming Pei. E però, nonostante queste incursioni della modernità, in quello che altrimenti sarebbe stato inguaribilmente ottocentesco, il centro di Parigi conserva un fascino unico, una suggestione comparabile, forse, solamente con quel tratto che può farsi ai piedi, costeggiando il Tevere, dai Fori Imperiali fino a Piazza San Pietro.

Un centro di cui sempre Benjamin coglie la ragione di salvaguardia, per così dire, essendo l'ideale urbanistico di Haussmann corrispondente «alla tendenza che si osserva continuamente nell'Ottocento a mobilitare necessità tecniche con finalità artistiche»¹. Finalità senz'altro raggiunte, dato che ancora oggi i parigini e i loro ospiti possono godere del risultato. Ma la diffidenza e il senso critico di Benjamin vanno oltre. L'opera di Haussmann va incontro alle richieste borghesi e dell'interesse finanziario, spingendo così i più poveri a riparare nei sobborghi, individuando in questo modo l'onda lunga di un processo iniziato più di centocinquanta anni fa e ancora in atto. L'obiettivo era consolidare il dominio dell'alta

¹ W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2014, p. 157.

finanza, del lusso, dell'eleganza escludente. Infatti: «Il vero scopo di Haussmann era di garantire la città dalla guerra civile. Egli voleva rendere impossibile per sempre l'erezione di barricate a Parigi»². Per farla finita, insomma, con ogni eventuale rivolta o rivoluzione.

Salendo sulla Basilica del Sacro Cuore a Montmartre, o arrampicandosi sulla terrazza di qualche palazzo in centro – famosa è quella delle Galeries Lafayette subito dietro il Palais Garnier (l'Opéra) – i tetti di ardesia – di quel colore così tipico della città, una gradazione di blu inconfondibile, un'iridescenza d'ala di libellula, posti su palazzi di un bianco opaco – ci si può costruire l'idea, o al più la sensazione, di come una mesta malinconia possa sciogliersi in una raffinata dolcezza, qualcosa che fa perdonare i turbamenti, dimenticare i misfatti, rimettere i debiti esistenziali. Forse è per questo che Parigi è una meta così gettonata dalle coppie, perché la sensazione che si prova in essa rilancia il sentimento amoroso con cui ci si arriva. O suscita la nostalgia in chi era in coppia e ora non lo è più, oppure non lo è mai stato.

Come tutte le grandi città, anche Parigi non è stata risparmiata dalla ferocia della gentrificazione, che ha investito quasi ogni zona del centro. La cosa che colpisce è che, pur trattandosi di monumenti abbastanza recenti – fatta eccezione, ad esempio, per il cosiddetto “vecchio Louvre” o per la cattedrale di Notre-Dame – sono stati oggetto di una risemantizzazione dell'utilizzo, ed esempio massimo di ciò è certamente il Museo d'Orsay.

Per farsi un'idea apprezzabile, densa e circostanziata di cosa siano l'impressionismo e il post-impressionismo, non c'è posto migliore in cui si possa andare dell'Orsay, un luogo – notoriamente una stazione ferroviaria adesso adibita a museo – in cui il tempo, scandito dai grandi orologi interni ed esterni all'edificio, si è fermato a quel secolo diciannovesimo di cui parlava Benjamin, con le maggiori collezioni al mondo – e non poteva del resto che essere così – delle opere, su tutti, di Manet, Monet e Van Gogh. In Manet c'è tutto il gusto spagnolo e lo stile pastoso e pittoricamente formoso del pennello di Velázquez, traslato a Parigi per fare scandalo morale ed estetico, per porre nella verità squarciando il velo della *causerie* e della *noblesse*, in cui anzi erompe «il coraggio dell'arte nella sua barbara verità»³, per citare l'ultimo e memorabile Foucault della *parresia*, soprattutto con l'impressionante *Olympia* rispetto alla quale il nostro sguardo è «lampadoforo, porta la luce»⁴; in Monet c'è l'archistoria dell'impressionismo e la modellizzazione della materia della realtà che diventa luce nella pittura, per meglio dire la *materialuce*⁵, l'idea per cui la materia è questa luce invincibile che l'arte rende visibile, appunto mette in luce, nelle commoventi versioni della

² Ivi, p. 158.

³ M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984 (Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi e des autres II. Course au Collège de France 1984, 2009)*, trad. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2018, p. 185.

⁴ Id., *La pittura di Manet (La peinture de Manet, 2004)*, trad. di S. Paolini, SE, Milano 2005, p. 57.

⁵ Cfr. A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, Leo S. Olschki, Firenze 2020.

facciata della cattedrale di Rouen, nella *House of Parliament* di Londra rarefatta nel *brouillard*, e soprattutto nel *Saggio di figura en plein air*, in cui la componente organica, caduca e fallibile dell'umano si mescola con la natura, con il resto dell'essere, nel trionfo della materia viva, energica, luminosa; in Van Gogh c'è «la porta occulta di un aldilà possibile»⁶, la lotta per la felicità, la resa alla depressione, la saggezza del riposo dalla fatica di vivere, l'auscultazione di sé attraverso il pennello che tratteggia uno sguardo magnetico, ossessionato, persino intollerabile nella sua richiesta di aiuto.

Il tutto è stato sublimato da una mostra temporanea in cui è stato riprodotto quasi integralmente il primo Salone degli impressionisti presso lo studio di Nadar del 15 aprile 1874, un'occasione unica in cui poter fare esperienza diretta di uno dei momenti più iconici e fondamentali della storia della cultura. Passeggiare tra quelle sale è un'immersione totale nello splendore della luce, nella gloria della *physics*, nella giovialità dell'esistere.

Una grandiosità forse maggiore colpisce il visitatore che entra nei corridoi apparentemente senza fine del Louvre. Attraversare il corridoio della statuaria, avvicinandosi allo scalone sulla cima del quale svetta imperiosa e trionfante la Nike di Samotracia, con il profluvio di gente che vi si riversa ripartendosi nelle altre sale, è una delle visioni più maestose e potenti che si possano mai avere nella vita. Essa è metafora di vittoria su qualunque negativo, l'ascesa dal male paludante per poi giungere redenti in cima, un colpo d'ala sulle bassezze in cui, spesso, la vita viene tirata e trattenuta, per partecipare a quella festa immensa, immane, opulenta, che è *Le nozze di Cana* del Veronese, e che è anche Parigi, la *Festa mobile*, come l'aveva chiamata Hemingway, il senso della trasfigurazione, dell'essere-tra gaudente, ciò che la vita non è e che dovrebbe comunque aspirare a essere. Il corridoio della pittura italiana è questa galleria del fastoso, nella quale i grandi maestri, da Giotto e Cima di Conegliano a Caravaggio e Guido Reni, convergono tutti in una gioia estetica ineguagliabile.

Parigi è anche la città monumentale nel senso della celebrazione, di un popolo che notoriamente è tra i più patriottici, un attaccamento alla *Cité* che spesso fa affermare non soltanto ai francesi parigini che *Paris c'est la France*. L'impressione infatti è che il popolo francese abbia impegnato se stesso nella costruzione della propria capitale sacrificando molto altro, per rendere questa città sempre più grandiosa e affascinante. E questo lo si nota nel tributo postumo a Napoleone, nel monumento forse più stucchevole degli *Invalides*, o nel Pantheon, una rivisitazione del concetto romano, e poi italiano, del famedio nazionale.

Ma Parigi, almeno nelle mie intenzioni, *dans mon cœur*, è il nome di Marcel Proust. Ha ancora ragione Benjamin nel dire che questa città «si è iscritta così indelebilmente nella

⁶ A. Artaud, *Van Gogh il suicidato della società* (*Van Gogh le suicidé della société*, 1974), trad. di J.-P. Manganaro, Adelphi, Milano 1988, p. 27.

letteratura perché in essa opera uno spirito che è affine ai libri», poiché, facendo un passo indietro di qualche riga, «Parigi è la grande sala di una biblioteca attraversata dalla Senna»⁷. Ogni monumento parigino, dice Benjamin, ha ispirato un'opera letteraria. Eppure, all'alba della fotografia come *medium*, la realtà si frantuma, lo specchio che sarebbe Parigi si tramuta in prisma e scompone la realtà in innumerevoli raggi, come lo sono, diversamente da quelli unidimensionali di Zola, i *miroirs* proustiani, «che si riflettono l'uno dentro l'altro in una serie senza fine», facendo «pendant a quell'infinito ricordo del ricordo nel quale la penna di Marcel Proust ha trasformato la propria vita»⁸.

L'autore della *Recherche* amava profondamente la propria città pur non risparmiandole critiche; come non le risparmiò, del resto, alla fauna umana che popola il suo capolavoro, che non ha mancato di mostrare e comprendere intuendo le curve e le leggi dei loro comportamenti individuali e sociali. Probabilmente, Proust ha descritto i parigini come ha descritto l'umanità in generale, con la massima acutezza, ed è per questo che leggere le peripezie di uno Charlus o di una Odette costituisce una rappresentazione perspicua dell'essere dell'umano.

Ad ogni modo, visitando Parigi mi è parso chiarissimo come Proust non abbia senso senza la sua città, senza quell'umanità stancamente ottocentesca che, nella propria decadenza e grottesca contraddittorietà interna al proprio carattere, ha esibito l'universale di se stessa, la natura più profonda, la meschinità, l'insolenza, la ferocia, la civetteria, il patetico che si trovano in ognuno di noi. Proust è nato nell'anno in cui terminò, a spese della Francia, la guerra franco-prussiana, e ha vissuto la trasformazione parigina che grosso-modo si è conservata fino a oggi. La Parigi di Proust, ovviamente, è scomparsa secondo la regola metafisica che ha descritto magnificamente nel suo libro. Ma resta l'eco, al 101 di Boulevard Haussmann (lo stesso barone responsabile del riassetto urbanistico), sugli Champs-Élysées, al Bois de Boulogne, a Rue de Rivoli, nella sua tomba nel cimitero di Père-Lachaise, dallo stile severo, spoglio, umilissimo.

Bisogna ricordare, allora, il finale tanto solenne quanto elegiaco del primo volume, in cui trova spazio un'affermazione tra le più poetiche e dolorose della *Recherche*, sulla fallibilità della ritenzione esperienziale umana e sull'ineluttabilità del divenire: «I luoghi che abbiamo conosciuti non appartengono solo al mondo dello spazio dove per semplicità li collochiamo. Essi non erano che una parte esigua del complesso di sensazioni confinanti che formavano la nostra vita d'allora; il ricordo d'una certa immagine non è che il rimpianto d'un certo istante; e le case, le strade, i viali, sono, ahimè, fugaci come gli anni»⁹. È

⁷ W. Benjamin, *Parigi, la città allo specchio*, in Id., *Immagini di città (Städtebilder, 1963)*, a cura di E. Gianni, Einaudi, Torino 2007, p. 65.

⁸ Ivi, pp. 68-69.

⁹ M. Proust, *Dalla parte di Swann (Du côté de chez Swann, 1913)*, in *Alla ricerca del tempo perduto (À la recherche du temps perdu, 1913-1927)*, ed. diretta da L. De Maria, trad. di G. Raboni, Mondadori, «I Meridiani», Milano 2014, p. 515.

la stessa frammentazione di immagini che Benjamin coglieva nello stile e nella poetica di Proust in riferimento a Parigi, alla città, alle migliaia di occhi e di obiettivi che vogliono specchiarsi in essa e che la capitale riduce in mille pezzi. Ma non coglie la volatilità del tempo, della vita, e dunque anche delle città. Proust non è più ed è ancora, è divenuto luce e redenta parola che salva chiunque vi si accosti, nell'immane fatica, per il lettore contemporaneo una vera e propria impresa, di leggere le sue pagine, nell'esperienza di verità che l'arte in generale riesce a offrire.

Proust, Parigi, le sue tante facce, le sue numerose identità, racchiudono un segreto della luce, come la Nike in cima allo scalone monumentale, il vero e proprio ingresso del Louvre, la forza invitta dell'antico: la vittoria, che deve essere vendetta. Vendetta sulla sofferenza, l'arte di trasformare e di vincere la sofferenza in comprensione luminosa. Perché, altrimenti, tutto è perduto; è il tentativo di non farsi sopraffare, di non cedere, di non fallire al dovere di rompere quella catena che lega al dolore dell'essere nati, dell'essere apparsi nella forma che siamo destinati a perire e a dissolversi.

Ho trovato tutto questo non in un francese, bensì in un italiano, un'opera del quale, per le imprevedibili vie che le grandi opere d'arte sono destinate a percorrere, si trova proprio al Louvre. Assecondando Benjamin è sempre un angelo, ma diversamente da quello di Klee, al quale tributò un *Denkbild* tra i più impressionanti della storia del pensiero, la IX tesi sul *Concetto di storia*, non è impotente, il suo desiderio di destare i morti e di ricomporre i frantumi non è frustrato. Il *San Michele sconfigge Satana* di Raffaello (la cui paternità non sembra essere totale) è un angelo di vittoria, le sue ali e la sua corazza sono dorate, il suo viso intatto, nessuna imperfezione corruga la sua espressione. È bellissimo nel calpestare il male, nel relegarlo alla terra, e con la sua lancia sta per trafiggerlo, facendo così culminare il suo gesto, e anche il suo sorriso, in una gaiezza tripudiante. I San Michele di Guido Reni a Bologna o di Luca Giordano a Vienna sono grandi quadri, ma non raggiungono l'eleganza di questo bellissimo, biondo giovane loricato che plana sul Maligno a passo di danza. È anzi con questa raffinata eleganza, raffaellesca o parigina che dir si voglia, che ci si deve vendicare del male, del dolore, delle perdite, degli abbandoni. È questa l'immagine integra della vita, se vita vuole essere.

*Al mio amico Vito, sulla spalla del quale, come il Raffaello del Louvre, poggia la mano.

Poesie d'amore per Rust Cohle

di Pietro Russo

1.

un uomo che si piega verso terra
un uomo che morde la terra
umida della notte

ora apri gli occhi –
la prima cosa che vedi?

le braccia aperte
o i chiodi?

2.

programmati come un'oliva
la spremitura nel destino
ma prima la battitura
e un telo che si chiude sopra di noi

il frantoio non ha maschere

coleremo sulla fronte del Re
e allora risuonerà da tutti gli angoli
il Cantico d'amore

3.

beato l'uomo che beve
ma non entra nel consiglio dei cinici

la terra tanto tiene i piedi
mentre la strada del ritorno si divide

una via è lasciarsi alla forza
di cadere

l'altra essere radicali
da non distinguere le radici
dai morti

cheers, man

4.

sento i suoi occhi su di me
il suo sguardo diventato più
di quello che sono rimasto

per sfuggire ai suoi occhi
non posso che appiattirmi
come vetro per la sua luce

5.

dove molti asceti hanno fallito
ho seppellito lì le nostre paure

nella carne
la maledetta carne che risorge
non appena veniamo sfiorati

6.

nessuna differenza
tra un luogo di mattoni e una tenda
e nel deserto come nel Bayou
la parola è vento e silenzio

la battaglia è
tra la falsa eternità
e la vera

noi? solo testimoni

7.

(prima e ultima lezione per detective del Prof. F. W. N.)

tutto torna
alla fine

(era così già all'inizio)

8.

la coscienza non è fatta per l'uguale
e il simile lo lasciamo alla scintilla di fuoco
dei poeti

Marty, noi non siamo il Giorno e la Notte
giriamao, Marty
per strade di alluminio e cenere
attorno a un astro che ci tiene distanti

se chiudi gli occhi la vedi
è una danza, Marty
una danza

9.

un uomo a terra
un uomo con la sua faccia
conosce la terra

lì è dove cadono le maschere
la finzione che tiene separati
logos e stelle

ora chiudi gli occhi
respira –
lo senti?

Note

La lettura di questa suite di testi presuppone la visione della prima stagione di *True Detective*. Se si vuole, si può accompagnare la fruizione di questa serie con studi e commenti critici che nel frattempo, dalla sua prima apparizione in tv nel 2014 a oggi, sono fioriti sugli scaffali delle librerie e in rete. Tra i tanti (e tra i più recenti), gli ottimi saggi di Enrico Palma, *Il cielo stellato del bene. La metafisica del negativo in "True Detective"* (in «Dialoghi mediterranei», 67, maggio 2024), e di Dejanira Bada, *"True Detective" e Nietzsche, ovvero: elogio di una serie memorabile* (in «Pangea», <https://www.pangea.news/true-detective-nietzsche-dejanira-bada/>).

Questa non vuole essere che un'altra interpretazione, ovvero introiezione-ruminazione dell'opera e infine bolo verbale. Non una bella immagine, ma nella sua brutale meccanicità il protagonista forse potrebbe riconoscere un "sapore" familiare. Il titolo, *Poesie d'amore per Rust Coble*, non sempre è preciso: a volte si ha l'impressione che sia lui stesso a introdursi tra le parole.

Recensione a:

Alberto Giovanni Biuso

Tempo e materia. Una metafisica

Leo S. Olschki Editore

Firenze 2020

Pagine 168

€ 33,00

di Federico Nicolosi

Nitida nell'argomentare, incalzante nel domandare, probante nelle conclusioni, la metafisica di *Tempo e materia* è il tentativo estremo di far ritorno alle origini del pensare umano, presso la saggezza della parola greca; non già un ritorno – si badi – che è rifiuto approssimativo degli sviluppi contemporanei di una filosofia che vuol annunciarsi sempre più drasticamente (e, il più delle volte, risibilmente) “post-”¹, ma un cammino che è l'indispensabile “eterno ritorno” della metafisica sui passi di quell'ormai smarrito domandare originario da cui proviene.

La metafisica di Biuso, radicalmente materialistica e antropodecentrica, si propone così di «comprendere ciò che siamo dentro l'intero che noi non siamo»², non subordinando solipsisticamente l'essere (*existentia*) degli enti al loro mero esser-conosciuti da un umano, bensì al contrario sforzandosi di comprenderli nella struttura diveniente e pur immutabile da cui di volta in volta si staccano rendendosi accessibili a un componente conoscente. Questa struttura si chiama Tempo, o parimenti (e forse più correttamente) *esseretempo*; la condizione del suo darsi è quell'incessante, ineliminabile e sempre dinamico attrito tra identità e differenza che senza sosta anima il presentarsi e lo scomparire degli enti dal mondo, ovvero il loro emergere (come differenza) dall'Intero e il loro rientrarvi, mutando forma e a un tempo rimanendo ciò che sono. Capire questa dinamica, e muoversi ermeneuticamente al suo interno, vuol dire anche riscoprire nella metafisica il fondamento di ogni filosofia e della Filosofia in quanto cifra precipua della condizione trascendente, dunque appunto metafisica, propria dell'umano. Il che, nelle parole da Heidegger pronunciate

¹ Guido Boffi, nel suo denso saggio introduttivo all'edizione Bompiani della *Dottrina della scienza* di Fichte da lui curata, ha dedicato parole taglienti a questo proposito, scorgendo nella vacua fuga dalla metafisica che il progressismo filosofico ha portato con sé negli ultimi decenni un profondo travisamento dell'essenza stessa della filosofia. Cfr. J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (*Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, 1794), a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, pp. 15-16.

² A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2020, p. 2.

durante la celebre prolusione magistrale tenuta nel luglio 1929 all'Università di Friburgo, suona: «Sofern der mensch existiert, geschieht in gewisser Weiser das Philosophieren»³.

Poiché – come l'autore del libro ha oculatamente messo in luce sulla scorta della prima sezione di *Sein und Zeit* – gli enti non sono mai colti atematicamente dall'umano, ma da questi sempre conosciuti nelle loro *relazioni* con la pluralità degli altri enti, «ogni cosa è dunque costituita di mutamento interno e di relazione con l'alterità. [...] A ogni ente appartiene il proprio divenire, inteso sia come processo interno sia come effetto e causa rispetto a molti altri enti. *Essere qualcosa significa diventare qualcosa*»⁴.

In una ontologia così profondamente relazionale, che intende l'essere come ciò che trascende l'ente nella misura in cui costituisce l'eventuarsi della differenza nel tempo, gli essenti non possono esser che «grumi di tempo» infitti in quella «cifra prassica e metafisica della vita»⁵ che è la finitudine, l'irreversibilità, l'unidirezionalità. L'ente, nella sua presenza, sarebbe pertanto un evento di cui un dispositivo cerebrale soltanto non è in grado di avvertire il mutamento. In un quadro teoretico di questo tipo, l'ermeneutica assurge a «crosemanica come orizzonte di comprensione dell'essere»⁶. Un essere che non semplicemente si dispiega nel tempo, ma che traluce *come* tempo che intesse ogni cosa vivente e non vivente, nella «immobilità diveniente» e policroma dell'istante-ora che definisce irriducibilmente il senso della temporalità come il co-occorrere simultaneo di ritenzione del «già» e protensione verso il «non ancora». Ogni ente, quindi, «rimane nel tempo ciò che è

³ «Fintantoché esiste l'uomo, accade il filosofare»; M. Heidegger, *Was ist metaphysik? (Che cos'è metafisica?, 1929)*, in *Wegmarken*, GA, Band 9, a cura di W. Von Hermann, Verlag Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 2004, p. 122. Questa inferenza, che è entrata di diritto nell'abecedario filosofico di molti pensatori (ivi compreso, Biuso), ha in verità non pochi precedenti nella storia della filosofia. Da Aristotele al criticismo kantiano, è stato spesso ribadito, infatti, che «la ragione umana, anche senza il pungolo della semplice vanità dell'omniscienza, è perpetuamente sospinta da un proprio bisogno verso quei problemi che non possono in nessun modo esser risolti da un uso empirico della ragione o in base a principi su cui esso riposa; e così in tutti gli uomini una qualche metafisica è sempre esistita e sempre esisterà, appena che la loro ragione si innalzi alla speculazione»; I. Kant, *Critica della ragion pura (Kritik der reinen Vernunft, 1781)*, a cura di P. Chiodi, UTET (Mondadori), Milano 2023, p. 88.

⁴ A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., p. 7.

⁵ Ivi, p. 23.

⁶ Ivi, p. 34. L'eco heideggeriana di questa definizione è manifesta e voluta. Non casualmente, il filosofo tedesco dichiarava nell'Introduzione alla sua opera principale di voler interpretare il tempo come «il possibile orizzonte di ogni comprensione d'essere in quanto tale»; M. Heidegger, *Essere e tempo (Sein und Zeit, 1927)*, trad. di A. Marini, Mondadori, Milano 2022, p. 13.

ma nel tempo muta a ogni istante. [...] Non va però verso il non essere, in direzione del ni-ente ma si dirige verso il non ancora implicito nell'essere stato»⁷.

L'inemendabilità della nostra natura squisitamente temporale è suffragata dagli sviluppi più recenti delle neuroscienze, che ci confermano l'inesistenza di aree temporali specializzate all'interno del cervello umano, lasciandoci desumere che questo sia *tout court* votato e rivolto al futuro. Ma, di nuovo, il punto non è che *noi* siamo fatti di tempo, bensì che il mondo – dunque, noi in quanto parte di un tutto – è tempo *simpliciter*; tempo che si fa materia, che si fa spazio: *Zeitraum*. Non una mera grandezza fisica quantificabile e rappresentabile (perciò, passibile di sperimentazione in laboratorio) come la stragrande maggioranza delle fisiche “della reversibilità” hanno voluto far credere, non una “quarta dimensione” per l'umano soltanto inintelligibile; ma divenire *orientato e irreversibile*. Come dimostrano la termodinamica e il fenomeno dell'entropia in particolare, «mutamento e movimento costituiscono infatti la regola, non l'eccezione»⁸. Il fatto che l'universo, sia pur solo per mere ragioni probabilistiche, tenda al disordine, che da un bicchiere frantumato non sia mai più possibile ricavare *quel* bicchiere che sussisteva prima, porta in ultima sede il filosofo a suggerire una «storicizzazione della fisica-chimica poiché il tempo intesse la materia, poiché la materia è tempo»⁹. Affermare così veementemente che il tempo è materia, vuol dire anche che negare il tempo (compresa la sua unidirezionalità non suscettibile di replicazioni sperimentali) significa scendere in un vero e proprio nichilismo ontologico.

Muovendo ancora una volta da un rilievo fisico, Biuso non intende affermare cionon-dimeno che il divenire continuo e irreversibile che intrama il mondo sia un mutamento *ontologico*, un mutare di “ciò che c'è” (verso, evidentemente, un nulla), bensì un mutare fenomenico di “*come* ciò che c'è è”¹⁰. In seno a un tal quadro, «l'ontologia è la comprensione dell'essere come pienezza e insieme come abisso che non può essere fondato su altro ma costituisce il *fondamento sempre in divenire del divenire degli enti*»¹¹. È infatti ancora

⁷ A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., p. 37. Con parole non molto dissimili, Emanuele Severino, rileggendo la parola parmenidea filtrata della propria metafisica immanente, ha osservato: «Il divenire che appare non è la nascita e la morte dell'essere, ma il suo comparire e scomparire. Il divenire è cioè il processo della rivelazione dell'immutabile»; E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 1995, p. 89. La differenza sarebbe, insomma, anche per un pensiero dell'essere apparentemente statico come quello di matrice neo-parmenidea del pensatore di Brescia, *condizione* dell'apparire dell'identità, che altrimenti sarebbe solo sterile in-differenza. Generazione e corruzione, che sono la manifestazione forse più radicale della differenza, non sono così processi in cui ne va dell'essere (nella sua struttura identitaria), ma soltanto del suo palesarsi: non una vacua negazione del divenire, ritengo quindi, ma ancora una sua radicale affermazione che ne disvela la scaturigine ontologica più autentica.

⁸ A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., p. 60.

⁹ Ivi, p. 63.

¹⁰ L'entropia ci insegna infatti che, nell'irreversibilità del mutamento della materia, questa rimane sempre conservata nella sua quantità complessiva, limitandosi a tendere – dentro l'*identico* che è – a uno stato sempre più caotico che è la massima *differenza* possibile. Cfr. ivi, pp. 65-80.

¹¹ Ivi, p. 85.

l'incessante dinamica di Identità e Differenza a render conto – se non di che cos'è – di come si dà quel che chiamiamo “tempo”, dunque dell'essere umano in quanto tale. Asserisce a gran ragione il già citato Guido Boffi, commentando il capolavoro fichtiano: «In ogni sua apertura l'io apre la propria anima al *polemos-dialogos* che intrattiene fra sé e sé e con il mondo. [...] L'origine è identità, che è differenza; è differenza, che è identità. È Uno, che è Due; è Due, che è Uno»¹². L'umano, che per lo più è portato a rinnegare l'intenso e sempre cangiante gioco donde fluisce la sostanza del suo stesso essere, è da parte a parte questa “volontà” di far di due uno, di annegare la differenza in in-differenza (invece di riconoscerla in seno all'identità da cui si stacca); bisogno di ricongiungersi a quell'unidualità da cui sente di provenire. Volizione, questa, che si manifesta ontologicamente nel *desiderio* – costruito fondamentale dell'essere dell'umano – ed esistentivamente nelle determinazioni empiriche di quest'ultimo, ad esempio nel desiderio amoroso che di questa pretesa (contraddittoria) è impregnato.

Quindi, se «l'essere è divenire anche perché tutto ciò che esiste è intriso di energia e di desiderio. Due termini, questi, che indicano lo stesso evento da differenti prospettive»¹³, fa bene Alberto Giovanni Biuso a definire quell'«impasto di scintilla dionisiaca e cenere titanica che chiamiamo umano»¹⁴ una «macchina desiderante» il cui amore «è sempre di sé e per sé» e tutt'al più *mediato* dalla cosa amata. Difatti, la psicoanalisi ci conferma che i “due che vogliono esser uno” *rimanendo due* (qui la contraddizione dell'amore e del desiderio), a cui poeti e filosofi hanno consacrato migliaia di pagine, ricercano invero, tramite la loro duplice pretesa prometeica e narcisistica di assimilazione dell'oggetto d'amore, il sé ideale che vogliono essere nell'altro¹⁵. La qual cosa non soltanto smentisce l'erronea natura di fine di cui comunemente è investito l'amato, provandolo niente più che *mezzo*, ma attesta nuovamente la disposizione ineludibilmente progettuale ed ex-centrica, dunque sempre protesa in direzione del non ancora e mai ferma al mero “ora”, dell'animale umano.

Districarsi ermeneuticamente dentro questa complessa dinamica temporale di identità e differenza che dà vita all'ente che noi siamo e a ogni cosa che ci sta d'intorno vuol dire, secondo Biuso, anche accostarsi al senso più profondo della differenza ontologica tra l'essente e l'essere, rettamente inteso quest'ultimo come ciò che nella sua nientità “fa essere” l'ente:

Soltanto il fatto che l'essere in quanto tale non si vede né si potrà mai vedere rende comprensibili le sue forme, le strutture, gli istanti. La lieve e insuperabile trasparenza dell'essere è la condizione dell'esistenza dell'intero dentro l'insieme senza fine e innumerabile delle sue

¹² J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 96.

¹³ A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., p. 113.

¹⁴ Ivi, p. 107.

¹⁵ Cfr. S. Freud, *Il disagio nella civiltà* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929), a cura di S. Mistura, trad. di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, pp. 51-54.

manifestazioni¹⁶.

Quella cui Biuso fa riferimento col nome di «trasparenza» dell'essere, ovvero appunto il suo esser ni-ente, rivela il «fondo dell'essere» – per dirla con Aristotele – quale sostrato originario che è condizione dell'apparire e del lasciarsi conoscere di tutti gli essenti. Pertanto, come osserva perentoriamente l'autore dimostrando uno straordinario acume logico-linguistico, oltre che teoretico, «il principio non consiste nel fatto che *niente è senza fondamento* – che tutto dunque debba avere una causa – ma che niente è senza *fondamento*, che dunque il fondamento è l'essere»¹⁷.

L'essere, che in sé è identità indistinta e indistinguibile, viene alla luce nella differenza degli enti che da esso sono lasciati essere; questi ultimi, a loro volta, si arresterebbero a una piatta e assoluta diversità se non fossero esperiti da un componente conoscente nell'identità che li raggruma, nell'identità che sono. La *circumspectio* del *Dasein* heideggeriano non è solamente un modo dell'essere umano di dimorare il mondo e di far esperienza degli enti che lo circondano; è il modo d'essere (e di darsi) eminente dei medesimi enti, i quali, isolatamente dalla catena di rapporti che intrattengono gli uni con gli altri, non soltanto non sono conoscibili né esperibili dall'uomo, ma – questo è il punto – semplicemente non sono, non sussistono. Perché questi, in quanto processi sempre divenienti, sono *anzitutto* relazionalità, interazione, scambio, pluralità; e ciò è possibile perché sono unica, coesa, omogenea identità. Un'identità perpetuamente differenziantesi che è tempo in atto; *tempo materico*.

La distinzione tra l'adesso che sta e l'adesso che diviene è il nucleo più profondo della differenza ontologica. L'adesso che sta sono gli enti. L'adesso che diviene è l'essere, la sua differenza, il suo attrito, la sua trasparenza. [...] L'essere del tempo è il suo divenire, la differenza ontologica è la temporalizzazione dell'essere¹⁸.

Uno e immisurabile, l'essere è la luce che risplende dal mondo degli enti. L'umano è la possibilità dell'evenire di questa luce; la possibilità, cioè, dell'ente incontrato di *farsi* luce, di venire alla luce dell'essere, di essere: detto nel linguaggio immaginifico e criptico del «mago di Meßkirch», «l'uomo è quell'essere-presente che, in quanto illuminante-percipiente – e così raccogliente – lascia che l'essente-presente sia come tale nel non-essernascosto»¹⁹.

Scaturente da una fluida mescolanza di natura – l'animalità che gli è propria e che condivide con il resto dei viventi – e cultura – le affezioni, i vissuti, l'esposizione a stimoli

¹⁶ A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., p. 86.

¹⁷ Ivi, p. 114.

¹⁸ Ivi, p. 129.

¹⁹ M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti (Holzwege, 1950)*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 326-327.

sociali, culturali, politici di natura sempre nuova –, l'umano è l'*incarnazione* di questo giuoco fatto di identità plurale e di diversità unitaria. L'asinina riluttanza con cui questi, a partire dall'Umanesimo, sembra sempre più volersene distaccare non può che lasciar insorgere dubbi profondi circa la reale, e così esaltata, intelligenza di questo animale, donde le melanconiche note su cui si congeda l'autore:

Rispetto all'intelligenza di altri animali, indubbia e profonda perché l'intelligenza è in primo luogo la capacità di sopravvivere in un ambiente dato ed è dunque presente per definizione in tutte le specie che sono ancora vive, è naturale chiedersi in che cosa davvero consista l'intelligenza umana se è capace di porre a rischio la sopravvivenza di se stessa e dell'intero pianeta²⁰.

La risposta a tutto questo, ancora un'ultima volta, è *filosofia*. Filosofia che è metafisica. Una metafisica dell'immanenza e risolutivamente antropodecentrica capace, mantenendosi nell'ascolto degli enti, di dar loro luce, lasciando che risplendano nella giocosa reciprocità che li tiene insieme. Una comprensione del senso dell'essere profonda e genuina che conduca da ultimo, sul piano etno-sociologico, a una «antropologia disincantata, davvero materialistica perché radicalmente immanente e nello stesso tempo capace di cogliere nella *cultura* il proprium dell'animale uomo»²¹, indipendentemente da ogni sommovimento autoritario e pervasivo del presente che questa dinamica la voglia adombrare.

²⁰ A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., p. 147.

²¹ Id., *Ždanov. Sul politicamente corretto*, Algra Editore, Viagrande 2024, p. 63.

Recensione a:

Alessio Musio

Baby boom. Critica alla maternità surrogata

Collana «Transizioni»

Vita e Pensiero, Milano 2021

€ 22,00

Pagine 273

di Sarah Dierna

Il 16 ottobre 2024 il Senato della Repubblica italiana ha approvato un disegno di legge che modifica l'attuale normativa in vigore sulla maternità surrogata. La modifica del comma 6 dell'articolo 12 della legge 40/2004 prevede che la maternità surrogata sia considerata un reato anche quando è compiuta fuori dall'Italia nei Paesi in cui tale pratica è legittima.

Prescindendo dai motivi per cui vi si ricorre, la gestazione per altri rimane una questione molto delicata anche perché implica la presenza di un terzo individuo coinvolto, e cioè colui che sarà portato al mondo. Mi sembra che le diverse posizioni nell'ambito dell'etica applicata alla vita siano spesso viziate dal retaggio laico o cattolico al quale si sente di appartenere ma una riflessione filosofica è corretta se va oltre queste etichette e analizza invece la questione con rigore e verità, senza pregiudizio ma con il giusto spirito critico necessario a cogliere la complessità del problema. *Baby boom. Critica alla maternità surrogata* di Alessio Musio offre al lettore una ricognizione completa e accurata su una faccenda di fatto molto scivolosa, come lo sono la maggior parte degli argomenti bioetici.

Si sta assistendo, con sempre più frequenza e su una molteplicità di fronti, a una «tendenza schizofrenica nei confronti della *carnalità*», la quale ritiene possibile «prescindere dal corpo e dalla carne o considerarli come una materia-prima sorda e indifferente» (p. 12).

Anche la pratica procreativa ha assorbito tale tendenza. Essa si serve sempre più spesso, e con sempre maggiore precisione, di strumenti tecnologici che intervengono e operano su più livelli. Accanto alle pratiche di controllo e di diagnosi, tali dispositivi sono riusciti ad assistere una coppia di genitori potenziali durante la procreazione, attraverso procedure di fecondazione in vitro. L'obiettivo è quello di raggiungere una completa *autonomia produttiva*:

Se guardiamo la generazione con gli occhi della tecnologia che permette la pratica della *surrogacy* 'totale' ci troviamo messi di fronte a ciò che in bioetica si chiama, con una strana espressione, 'autonomia riproduttiva', visto che grazie a essa diviene di fatto possibile *riprodursi indipendentemente* dall'altro corpo (quello femminile per l'uomo e quello maschile per la donna), dalla relazione materna, dall'effettiva presenza di un partner. Per ognuna di queste possibili dipendenze, infatti, il combinato tecnologico dato dalla FIVET e dalla *surrogacy* offre una soluzione e un surrogato: l'unione sessuale tra uomo e donna è sostituita dall'unione in

provetta tra spermatozoo e ovocita, la differenza sessuale è sublimata nella differenza stessa tra i gameti, la relazione materna carnale è pensata, in via di premessa, come una semplice gestazione [...]. Che di tutto questo, poi, ci si voglia servire da soli o con un partner di altro o dello stesso sesso è, dal punto di vista della tecnica, ininfluenza (p. 24).

Dal punto di vista della tecnica soltanto, però. La generazione è in verità qualcosa di più sottile, profondo e intimo che passa, nella maggior parte dei casi e certamente quando un figlio è desiderato e voluto, dall'affettività di due corpi. E tuttavia la maternità surrogata non prevede né generazione né gestazione, non almeno per come comunemente concepiamo noi questi due passaggi fondamentali della prassi procreativa.

Per capire di cosa stiamo parlando il linguaggio è importante e Musio infatti ritiene più giusto e corretto parlare di maternità surrogata, anziché di utero in affitto. Questa seconda espressione della *surrogacy* fa emergere soltanto il *luogo biologico* e la logica economica, l'espressione di maternità surrogata invece è più puntuale in quanto mostra il nodo relazionale unico, enigmatico e insostituibile che è in gioco in questo tipo di prassi. Un nodo che ha bisogno della corporeità per sussistere. Il ventre non è soltanto un luogo e la madre non è soltanto una gestante; ne è una conferma la *placenta*: uno 'spazio' a partire dal quale la letteratura di Stefano D'Arrigo ha costruito un mondo, un tessuto che per natura e costituzione risulta ancora impossibile da realizzare in laboratorio, una realtà che «non appartiene di per sé a nessuno dei due corpi, quello materno e fetale, singolarmente presi: non preesiste nella madre, non preesiste ovviamente nel bambino, ma è per così dire da loro co-costituita». L'esistenza di questo involucro che un attimo dopo la nascita non serve a niente ma fino a un attimo prima rimane fondamentale e necessario «è un modo per dire che i corpi contano, che le relazioni non sono solo ideali, anzi che almeno nel caso del legame madre-bambino hanno carne, tanto da generare insieme un organo/tessuto che è il segno concreto della loro stessa unione, mostrando come il legame che insieme costituiscono non sia facilmente spezzabile, come si ritiene astrattamente nei dibattiti su maternità surrogata, né facilmente riproducibile» (p. 88).

Mediante la *surrogacy*, sia essa parziale o totale, la figura materna diventa una e trina, nel migliore dei casi si sdoppia ma in tutte le circostanze la *surrogata autentica* resta solo «una donna che non lascia alcuna traccia di sé sul piano genetico nel figlio che ha messo al mondo, come se il suo corpo fosse stato semplicemente un 'dispositivo di passaggio'» (p. 16). La *madre sociale* lascerà certamente una traccia, soprattutto quando il figlio avrà acquisito una maggiore consapevolezza di sé e dell'ambiente circostante ma, prima e oltre la sua presenza, rimane indelebile la traccia della *madre genetica* quando non coincide con il genitore sociale ma ha messo a disposizione il proprio materiale genetico che sarà fecondato nell'utero di una seconda madre per gli interessi di una terza. È probabile che il figlio manifesterà alcuni tratti della madre genetica: «Avrà probabilmente gli occhi proprio della donna che si sarebbe 'limitata' a rendere disponibile la cellula uovo o almeno in parte le somiglierà nel volto, nel sorriso, nelle fattezze fisiche» (p. 17); conserverà di essa i modi

della carne senza tuttavia averla mai abitata; conserverà di essa le stesse tracce che il tempo lascia sul soma adulto senza tuttavia averlo mai vissuto insieme questo tempo.

A disincarnarsi non è soltanto la dinamica relazionale tra genitori e figli ma anche quella tra i generanti, l'accoppiamento dei quali rappresenta forse l'espressione massima dei corpi che siamo, della carne che ci costituisce e ci unisce. L'atto è la manifestazione della «più intensa unione che sia possibile immaginare sul piano della materialità del nostro esistere di corpi separati» (p. 261). La generazione, come relazione sessuale finalizzata a uno scopo, procreare, richiede l'incontro e l'interazione di due persone di sesso diverso; richiede l'attesa di uno specifico periodo temporale (fertile) che è il corpo stesso a decidere; richiede infine che lo spermatozoo e l'oocita appartengano a due corpi che si conoscono nella fisicità e nell'affettività. È questa relazione *calda* a 'smaterializzarsi' quando la generazione è affidata a delle fabbriche della fertilità: non si danno più un *solo* padre e una *sola* madre, ma del materiale biologico prima e dei genitori *intenzionali* poi; scompare la fecondazione 'naturale' ora sostituita da nuovi metodi di 'raccolta'; la dinamica fisica e flussica dei corpi si spezza adesso in fasi differenti: l'autoerotismo per l'uomo, un intervento chirurgico per la donna; un *terzo* in ultimo, il figlio, frutto di un *coito clandestino* che per nove mesi ha transitato nel corpo di una madre che non era la sua.

Accanto alla corporeità relazionale Musio accosta giustamente la memoria del corpo (che poi non è altro che la memoria che noi siamo). «Come se i corpi non contassero e quello che di rilevante succede nella loro carne fosse privo di significato per la vita personale (biografica)» (p. 158). E invece i corpi contano. Nonostante la madre surrogata venga concepita come un luogo di transizione e accetti con un vincolo contrattuale tale procedura, nonostante siano messe in atto diverse strategie di *bio-business* per appaltare la maternità nella maniera più svincolata possibile¹, restano i vincoli dei corpi che non potranno mai essere ridotti a dei soli dispositivi dai quali si passa senza lasciare traccia. Lo testimonia la storia di Mary Beth riproposta da Musio. A Mary Beth era stata commissionata una gestazione per conto di una facoltosa coppia desiderosa di avere un figlio ma impossibilitata a farlo a causa della sterilità di uno dei due partners. «Per Mary Beth quella bambina che aveva in grembo e che avrebbe dato alla luce era semplicemente una fonte di reddito, con cui avrebbe in aggiunta potuto dare soddisfazione a un desiderio di discendenza di un uomo certamente benestante». Senonché per la surrogata «quella bambina nei lunghi mesi della generazione, nel sentimento fisico della sua presenza, nell'esserci di entrambe in quel tempo e in quel corpo, esce dal cono d'ombra dell'*impersonale* in cui era come stata incastonata, e diviene con sempre più forza e chiarezza, Sarah, la sua Sarah, il che null'altro vuol dire [...] se non *sua figlia*, integralmente, senza riserve e scomposizioni» (p. 109).

¹ «Le madri surrogate, invece, non devono essere molto giovani, in quanto si preferiscono quelle che abbiano già avuto dei figli, non solo perché meno rischiose dal punto di vista dell'effettiva *conducibilità* della gravidanza intesa come bene commerciale, ma perché – avendo già dei figli propri – sono meno a rischio di rivendicare, successivamente al parto, un loro legame con il/i bambino/i», *ivi*, p. 171.

Ciò che giustificerebbe, legittimerebbe e dovrebbe rendere la *surrogacy* possibile è il desiderio di avere un figlio: «Ciò che conta è avere il desiderio di un figlio: se esiste uno strumento tecnologico in grado di rispondervi – ed esiste, si chiama maternità surrogata e un domani utero artificiale –, ecco che automaticamente il desiderio diventa un diritto senza fare distinzioni tra chi ne è portatore» (p. 193). Si tratta di un diritto vuoto: è vuoto perché nulla sta a suo fondamento; è vuoto perché a soddisfarlo sarà un figlio che lo lascerà comunque vacante dal momento che «le cose e le persone che desideriamo [...] non hanno mai la forma esatta del vuoto che abbiamo scoperto in noi desiderandole; né chi desidera può prevedere realmente come sarà la sua vita una volta ottenuto quanto desiderava» (p. 197); è vuoto perché è lo stesso desiderio dei desideranti a essere sostituito ora dall'*humus* di coltura del materiale biologico. È vuoto, verrebbe da aggiungere, perché la scelta accurata, attenta e riflettuta sui caratteri di terzi che si desidera trasferire al figlio e che portano i genitori a selezionare con cura i donatori biologici svuota di significato la stessa esperienza generativa che assomiglia assai più all'acquisto in negozio di un paio di scarpe. Con una sottile differenza: le calzature non risentono della vita con cui invece il nascituro dovrà fare i conti. Mi sembra che la *surrogacy* costituisca un esempio lampante del desiderio egoistico della genitorialità. Non si vuole soltanto un figlio, si chiede che sia in un certo modo; si chiede di non portarlo nel grembo ma di riceverlo già pronto; si chiede che abbia dei caratteri ma che non ne possenga altri; si acquista – appunto – come un qualsiasi altro prodotto commerciale.

Il libro di Musio mostra in modo chiaro, argomentato e intelligente la *facies* oscura della FIVET, consente di farsi un'idea studiata e attenta della questione, aiuta a cogliere le ombre nascoste dietro le possibilità che la tecnologia mette a disposizione dell'uomo.

La maternità surrogata cambia il modo di considerarsi figli, ridotti ora a merci cui appartiene uno specifico *valore d'uso*, quello che i genitori vorrebbero appagare con la sua presenza, e uno specifico *valore di scambio*, definito dalla madre genetica e quella gestante. Con la conseguenza, alla fine, di ritrovarsi il prodotto studiato a tavolino da qualcun altro. *Figli biologicamente apolidi.*

Recensione a:

Alberto Vanolo

La città autistica

Einaudi, Torino 2024

Pagine 136

€ 12,00

di Mattia Spanò

Sembra che i più recenti studi condotti nell'alveo dell'epigenetica stiano gradualmente avvicinandosi a quanto, tra gli stridenti cigolii delle fabbriche, Karl Marx e Friedrich Engels avevano, con i loro *strumenti e modi*, già tematizzato. Sebbene si tratti di ricerche ancora in cammino (come potrebbe essere altrimenti?), occorre riferirsi sinteticamente a ciò a cui si allude: l'inestricabile relazione che intercorre tra gli esseri viventi e il loro ambiente. Più precisamente, nel caso dell'umano, l'irrevocabile co-emersione, co-implicazione e co-evoluzione di soggetti e contesti: stando agli studi riportati in apertura, infatti, sembra che la dimensione sociale, letteralmente, si incarni nel soggetto biologico. Il che significa, perlomeno, dover assumere seriamente le implicazioni a cui questo scenario rimanda: la multifattoriale, multi-scalare e metamorfica specificità di ogni contesto non è affatto un elemento trascurabile nella costruzione di qualsivoglia *discorso soggettivo*; sia che con «discorso soggettivo» si intenda il discorso *del* soggetto, sia che con l'espressione ci si riferisca al discorso *sul* soggetto.

In altri termini, ragionare sulla trama costitutivamente relazionale dell'esistenza umana – che non può che darsi nella circostanza corporea che ognuno di noi è – invita almeno alla problematizzazione di qualunque approccio che, pretendendosi essenzialista, proceda sul manto di presunte cose in sé, presupponendo che esistano parole-cose dall'immodificabile e predefinita sostanza. Al contrario: non vi è nulla che non sia, in una qualche misura, *localizzato*. E, per quanto banale possa apparire sottolinearlo, il *posizionamento* non si imprime su uno sfondo immobile e impassibile ma accade *in* (e *con*) un dispiegarsi spaziotemporale che, mai uguale a sé stesso, partecipa del poli-scalare movimento della vicenda umana-e-terrestre.

Rifacendomi al mio attuale contesto: nel tentativo di accostarmi allo spirito di quanto Alberto Vanolo ha affrescato nel saggio *La città autistica*, il mio discorso ha preso le mosse – chissà perché¹ – dal *modo* in cui una branca della biologia sta *peculiarmente* rielaborando, con i suoi *strumenti e discorsi*, la reciproca influenza tra assetto sociale e dimensione

¹ Espressione che non equivale ad una semplice e inoltrepasabile resa conoscitiva ma che rinvia, piuttosto, alla catena di rimandi (questa, sì, inoltrepasabile perché mai del tutto ricostruibile) che mi ha condotto a questo, e non ad un altro, incipit. Il punto, nel darsi e ritrarsi, allora è: questo scritto non avrebbe mai assunto le attuali fattezze, finanche avessi spostato una sola virgola della mia vita.

biologica; operazione da un lato confinante con alcuni degli snodi cruciali dell'opera di Vanolo; dall'altro impensabile – in questi termini – fino a qualche secolo fa e, probabilmente, ancora oggi al variare di longitudine e latitudine. Difficilmente i già citati Marx ed Engels avrebbero potuto assumere questo mutevole punto di vista, pur riferendosi a qualcosa di simile, perché cinti da discorsi, linguaggi, vicende, scenari, strumenti, lavori diversi. Impossibile, a quell'epoca, sarebbe stato anche scrivere un saggio come *La città autistica*, dato che il termine è stato «originariamente coniato dallo psichiatra svizzero Eugen Bleuer nel 1911 per descrivere le strutture di pensiero autocentrate nelle personalità schizofreniche» (p. 5). Una visione dell'autismo – quella degli “albori” – abissalmente distante dall'attuale, poiché costruita da (e con) saperi, strumenti ed ambienti parimenti remoti. Anche la condizione urbana, che un geografo² come Vanolo definisce «il nostro ecosistema» (p. XIV), ha assunto una dimensione «globale» (p. XV) che in altri tempi e luoghi sarebbe stata difficile anche solo da concepire. Scenario che non può essere eluso se – continua l'autore – non solo i più recenti «movimenti politici e sociali hanno una forte matrice urbana» (p. 50), ma anche e soprattutto perché l'orizzonte urbano si scompagina come uno spazio, ad un tempo, fisico-simbolico e politico-performativo, da assumere non «solamente in termini geometrici e materiali, ma anche appunto come assemblaggio di relazioni, traiettorie, situazioni, contesti» (p. 82).

E ancora: al di là del concetto “generale” di *città* o di *autismo* che si possa impiegare, qualsivoglia soggetto accusi la necessità di rivolgersi a simili tematiche – come ad altre – deve necessariamente scendere a patti con il fatto che qualsiasi pratica verbale e/o categorizzazione sia inscindibilmente connessa alle (di volta in volta) attuali pratiche di vita. Finanche i dati, dai quali dipende il prezioso quanto parziale studio statistico dei fenomeni umani, non possono essere considerati neutri: «è semplicistico pensare che i dati siano elementi passivi, raccolti attraverso le capacità razionali di chi osserva, e che essi riflettano perfettamente una presunta realtà esterna. I dati operano e dispiegano i propri effetti all'interno e all'esterno delle pratiche di osservazione, contribuendo a costruire le categorie stesse» (p. 18).

Assumere questa postura non significa affatto sminuire la decisività dei *significati* di cui, giocoforza, l'esistenza umana è intrisa, avendo l'uomo – per dirla alla Augustin Berque – un rapporto irrevocabilmente *eco-simbolico* con il mondo. Ma, al contrario, si dà nella necessità di riconsiderare la consistenza di ciò che si fa, di mettere in scala la complessità dell'esistenza e, al contempo, mettersi in scala, consci del fatto che qualunque gesto di categorizzazione del reale non può che accadere in un contesto già in cammino.

L'esempio incarnato di quest'attitudine risiede nel fatto che l'attuale modo di intendere e “trattare” l'autismo, è sicuramente più “confinante” al “reale” delle precedenti modalità

² Gli «studi critici urbani» – presentati, dallo stesso Vanolo, come suo principale e intersezionale asse di ricerca – si configurano come un mobile teatro d'incontro tra «giustizia sociale, ricerca di alternative» e «tensione trasformativa» (p. XIV).

d'approccio, ma non per questo univoco e de-finitivo. Vanolo lo premette: «Non sono un medico»; e riconosce, subito, che il «punto di vista medico» sia «di fondamentale importanza». Mette, però, subito in guardia da alcuni pericoli: «l'autismo è un oggetto di cui si sa relativamente poco», un campo di ricerca «ancora in evoluzione» (p. XI); e a questi passi introduttivi segue, infatti, una ricostruzione storico-critica dell'avvicinarsi dei suoi quadri interpretativi (pp. 3-26); ma, nell'estendersi dal e oltre il raggio visivo dello sguardo strettamente medico, aggiunge ancora: «Rappresentazioni mediche, diagnosi e trattamenti non prendono forma in maniera indipendente dalla società, dalle pratiche culturali o dalle ideologie dominanti» (pp. XI-XII). Nel caso dell'autismo, diverse sono le tecniche ad oggi impiegate in termini di «interventi riabilitativi», spesso – ma non sempre – proficue; a queste Vanolo affianca un territorio di opportunità che può discendere tanto dall'applicazione di terapie differenti quanto dall'esperienza dei singoli *caregiver*, il senso della proposta, che arricchisce la mera «riabilitazione» con forme di «attività» (p. 65) maggiormente coinvolgenti, risiede nel tentativo di agire nel rispetto delle diverse «individualità in gioco» (p. 8). Tra queste Vanolo – lui stesso *caregiver* – menziona le «*esplorazioni psicogeografiche o passeggiate situazioniste*» (p. 27), giocose quanto interessanti modalità di attraversamento dello spazio urbano svolte nel segno di contingenza e casualità; si tratta di esperienze tematizzate e praticate da Guy Debord già intorno agli anni Cinquanta del Novecento, al fine di «decostruire e porre in tensione le prospettive della vita urbana» (*ibidem*). Attività che, in piena linea con la psicogeografia, permette altresì di insistere «con serietà su questioni di metodo, possibilità e produzione di conoscenza» (p. 28). Su questa scia, «lo spazio urbano può essere immaginato come un immenso contenitore di occasioni di apprendimento. Qualsiasi momento di incontro e lavoro comune con altre persone, a prescindere dal loro bagaglio di esperienza e sapere esperto sull'autismo, aggiunge un tassello importante per una persona neurodivergente» (p. 66).

Evidenziare, dunque, i limiti di visioni e strategie articolantesi su pacchetti precompilati ed assumere, di conseguenza, l'autismo nel perimetro “essenzialista” della patologia dipendente solo ed esclusivamente dallo stato di un corpo, non significa dequalificare il fondamentale contributo degli addetti ai lavori sulla questione ma, al contrario, prendere le distanze tanto dagli approcci tendenzialmente scienziati quanto da quelle prospettive che tendono a obnubilare il profondo ed irrevocabile influsso della dimensione sociale e culturale sull'esistenza dei singoli individui³.

³ Come sta recentemente accadendo nell'orbita di diversi e variegati ambienti (non solo) scientifici, sarebbe forse più “corretto” parlare di «con-dividui», se ogni soggetto è l'esito mobile dell'indomito gioco di mescolanza tra ontogenesi, filogenesi e contesto ambientale; in tal senso, ad incidere su ognuno di noi sono sia i cosiddetti «tempi profondi», sia quello che i neuroscienziati Vittorio Gallese e Ugo Morelli, definiscono lo «spazio noi-centrico», quella dimensione comunitaria entro il cui orizzonte ci si muove e ci si con-figura mentre la si con-figura.

Se qualsiasi “problema” è confinato nel perimetro dei singoli corpi, è forte il rischio di dimenticare che ogni «condizione» e «poter fare» soggettivi non possano che dipendere – in considerevole misura – dal contesto fisico, ambientale, sociale, politico, economico di riferimento: «I corpi sono capaci di azioni nella misura in cui entrano in relazione con altri corpi, umani e non-umani, e con questi ultimi si intendono oggetti, tecnologie, edifici o mezzi di trasporto»; e se «le possibilità di azione sono il risultato di assemblaggi di relazioni e collaborazioni, spesso parziali e transitorie (pp. 89-90) anche «le identità non precedono le persone: sono costantemente negoziate, contestate, accettate, rifiutate, dichiarate o nascoste nell’ambito di relazioni sociali che si sviluppano quotidianamente» (pp. 52-53).

Ecco, dunque, che «la condizione di disabilità» non è solo definita «dai limiti dei nostri corpi o delle nostre menti rispetto a una condizione considerata statisticamente normale» (p. 12), né si tratta di «negarne la dimensione medica, o di occultare sofferenze, dolore, difficoltà e limiti»; ma «di mettere in discussione l’idea stessa della categoria, sottolineandone altre dimensioni, erodendone i margini, enfatizzandone la fluidità» (p. 15).

Sulla scorta di ciò: in che termini si può parlare, indiscriminatamente, di «autismo» per riferirsi ad una “categoria” unitaria, quando «lo spettro autistico comprende [...] un gran numero di situazioni peculiari?» (p. 31); differenze, non di rado abissali, che intercorrono non solo tra soggetti neurodivergenti⁴ ma, portando il discorso alle estreme conseguenze, anche tra neurotipici: «Mi piace immaginare che ogni corpo abbia un modo peculiare di percepire ed elaborare gli stimoli e di muoversi nel mondo, al di là delle categorie neurologiche. [...] Per assimilare l’idea di neurodiversità si può forse partire dal riconoscere che la differenza neurologica è comunque una condizione universale» (p. 98).

Accogliamo, in questa sede, la provocazione di Vanolo a riferirsi alla neurodiversità come un tratto che caratterizza ogni essere umano e non solo i soggetti considerati patologicamente neurodivergenti; in effetti, la considerazione ben si accorda con quanto – nell’ambito delle Scienze Cognitive – viene discusso, con particolare incisività, almeno dalla pubblicazione dell’opera *Cosa si prova ad essere un pipistrello?* In questo breve saggio – articolo scientifico diventato, in breve tempo, bestseller a diffusione planetaria – Thomas Nagel evidenzia come l’accesso cognitivo all’altro da sé non si arresti sul piano interspecifico ma abbia una pregnanza anche a livello intra-specifico. In altri termini: se l’essere umano può effettivamente comprendere cosa voglia dire sentirsi un pipistrello solo ed esclusivamente dal punto di vista umano, allo stesso modo ogni uomo può accostarsi al significato di essere un altro uomo sempre e comunque dalla propria prospettiva. In tal senso, in effetti, arriva forte e chiaro il messaggio di Vanolo: in una certa misura, ognuno di noi rispetto all’altro – pur nel terreno della dotazione di struttura e funzionamento

⁴ Lo si ribadisce: non da intendere entro la fissità di categorie calcificanti ma come «gruppi di persone con “affinità collettive” determinate» anche «da circostanze sociali e politiche» (p. 23).

cognitivo-percettivo statisticamente “dominante” (neurotipicità) – può essere considerato neurodivergente.

Prima, seppur mobile, conclusione: «Per assimilare l’idea di neurodiversità si può forse partire dal riconoscere che la differenza neurologica è comunque una condizione universale: una città autistica deve semplicemente esplorare differenti maniere di incorporare quest’idea, aprendo il campo a possibilità di immaginare il vivere insieme distanti dalla logica comune» (p. 98). In questo senso, pur in assenza di «regole assolute», per cui «ogni soluzione va costruita in relazione alla peculiarità dei soggetti divergenti», «ci sono [...] molti modi [...] in cui si può mostrare sensibilità e spirito di intraprendenza per progettare ambienti maggiormente piacevoli e inclusivi» (pp. 40-41): dagli impianti di illuminazione agli spazi pubblici – aperti o chiusi che siano – transitando dalla sensibilizzazione degli attori (civili ed istituzionali) che si incontrano nei più disparati teatri della vita comunitaria. Sebbene in Italia «la sensibilità rispetto al tema dell’ergonomia e del design degli ambienti per persone neurodivergenti» è «pressoché inesistente» (p. 40), «alcune indicazioni sono fornite da studi a cavallo di discipline differenti e, in particolare, nell’intersezione fra architettura, studi sulla salute, scienze sociali e design urbano» (p. 44). Si tratta di lavori centrati sul tema della leggibilità del contesto urbano: scenario che, se nel caso «delle persone autistiche» sarebbe da inquadrare nella «necessità di limitare l’uso della parola scritta e di privilegiare [...] disegni simboli ben definiti» (p. 45), riguarda tutti, nel segno della vivibilità dei contesti. In questo quadro – dove, continua Vanolo, si potrebbe anche pensare ad un impiego inclusivo delle più recenti tecnologie digitali – inizia a farsi spazio anche un’ulteriore questione: se, come evidenziato dall’autore, una progettazione urbana che si impervi sulla leggibilità ha delle ricadute a cascata sull’intero corpo collettivo, «Forse [...] è utile ripensare la categoria della dipendenza come una questione umana universale, riconoscendo come tutte e tutti siamo dipendenti nella nostra vita quotidiana da altre persone, da tecnologie, da oggetti, da ambienti materiali costruiti sulla base delle specificità dei nostri corpi e da mille relazioni di ogni tipo» (p. 91).

Da qui, lo straordinario ribaltamento di prospettiva d’ordine ontologico ed epistemologico: «Non si tratta affatto di negare le differenze dei corpi e delle menti, ma di accettare la natura universale della dipendenza e, di converso, attenuare l’insistenza sul mito dell’indipendenza e dell’autonomia come principi fondativi di qualsiasi strategia o politica per la disabilità» (*ibidem*). L’accessibilità, il welfare, la sostenibilità – qui emersi in quanto imperativi di una città giusta poiché filtrati da uno sguardo «autistico» – riguardano l’intera popolazione. Se la «città capitalista *disabilita* le persone che posseggono corpi e menti disallineate rispetto ad un certo standard ideale» (p. 77), una città autistica può anche assurgere al ruolo di contraltare collettivamente riabilitante: ritrovare sfere e possibilità esistenziali ed esistenti ormai solo marginali in uno scenario – quello del neoliberismo – dove la città è «comunemente rappresentata, celebrata e promossa insistendo su idee di velocità produttività e frenesia, con stimoli e possibilità 24 ore su 24 e 7 giorni su 7» (p. 87). Proprio

perché non è “scritto” che la maggioranza delle persone neurotipiche accolgano necessariamente con favore questo ipertrofico bombardamento sensoriale – né, d'altronde, che le persone neurodivergenti preferiscano ambienti meno frenetici – una città autistica suggerisce il ritorno su luoghi ormai sopiti, ma non meno vitali: contemplazione, silenzio, intensità, riposo e, provocatoriamente, anche «noia», che i «prodigi dell'economia digitale e delle tecnologie mobili *sembrano* aver rimosso completamente» (ibidem); «sembrano», appunto, perché in un'epoca caratterizzata dal mantra della rimozione della noia, sembra che ci si annoi più che mai. Scenari che ben si accordano con la promozione di «un'attitudine positiva di apertura» non soltanto «verso la neurodiversità» ma anche nei confronti di «stranezza» ed «eccentricità in tutte le sue forme non violente», nel segno di uno sguardo rinnovato e rinnovante: «Una città autistica incoraggia trasformazione, sperimentazione, immaginazione e apertura a modi alternativi di guardare e intendere la realtà urbana» (p. 101).

La riflessione di Vanolo si snoda tra tornanti ed orizzonti, scevra di qualsiasi pretesa oggettivizzante, lontana dall'operazione che vuole farsi manifesto generalizzante, distante da quelle “messe in discorso” di visioni che presumono di potersi scindere dalla restante parte della vicenda sociale: «la sfida», piuttosto, consiste nell'«immaginare come una città autistica possa offrire qualcosa di buono per qualsiasi abitante, a prescindere dalle sue caratteristiche neurologiche. In un momento storico in cui la coscienza circa l'invivibilità delle nostre città è elevata [...] e in cui il dibattito pubblico si interroga su possibili modelli alternativi [...], forse l'idea di città autistica ha qualcosa di importante da suggerire al mondo» (p. 83). Il lavoro di un *caregiver* ha un contesto, non un inizio o una fine. Non ha turni, zone, pause, ferie. Forse – per quanto limitato e limitante possa risultare quanto, con estremo rispetto, si sta per affermare – un *caregiver* non concepisce un'esistenza che non significhi lavoro costante, nella speranza che quanto si semina possa avere una risonanza che ne ecceda l'effettiva possibilità di intervenire. In altri termini, l'annosa e terrificante «questione del *dopo*, del quando» cioè «chi si prende cura di loro in maniera predominante non ci sarà più» (pp. 88-89), alla quale solo una vita urbana intesa in termini sociali e comunitari può rispondere. Per quanto «decisamente in controtendenza rispetto all'individualismo e alla frammentazione che caratterizzano la città contemporanea» (p. 89), occorre lavorare affinché si possano offrire spazi e possibilità che restituiscano un futuro a tutti. Lavorare ininterrottamente, come un *caregiver* o forse anche come chi crede fortemente alla profonda dimensione performativa e politica del lavoro culturale. Da questo punto di vista, trovo che le due figure cantino all'unisono, costantemente e autenticamente chiamate – per dirla alla Calvino – a un «iperlavoro», o «infralavoro» o «ultralavoro».

Recensione a:

Enrico Sesto

Sonno di pietra. Stratigrafie del sacro in Sicilia

Lettere da Qalat, Caltagirone 2024

Pagine 200

€17,00

di Chiara Tinnirello

Scelgo di accostarmi al libro di Enrico Sesto, *Sonno di pietra. Stratigrafie del sacro in Sicilia*, Lettere da Qalat, Caltagirone, 2024, per restituirgli un rilascio della sua energia irradiante. Dopotutto un'opera si dichiara nei suoi precipitati, si apre per fecondare il terreno, fonderci con esso, restarci secca e riattivarsi nella disseminazione.

Di questo ciclo, del quale Demetra e Persefone sono le dee emblematiche, il libro di Sesto ci mostra la via.

Con *Sonno di pietra* entriamo in un mondo a rovescio, buio per troppa luce irradiante, medusea. L'autore ci porta dentro gli anelli del pensiero mitico e misterico siciliano (e non solo).

La distinzione tra mito e mistero sosta al cuore del libro. Tale diversificazione, semplificando, pertiene alla difformità tra la narrazione del mito e il silenzio del mistero al quale si accede per iniziazione ad Ade, il dio dei morti.

Tra le due forme del sacro pagano vi è dunque un salto, una sospensione esemplificata sulla distanza del regno sotterraneo di Plutone al quale nessun vivente può accedere.

Il libro parla di entrambi, ma noi per orientarci in questo periplo abbiamo una larga mole di studi e testimonianze riguardo al mito, mentre per il mistero dobbiamo affidarci ai segni notturni di Ade e alle tracce dei culti iniziatici antichi.

In *Sonno di Pietra*, l'autore propone una porzione della sua lunga riflessione su questi temi che, in quanto parte emersa di un lungo e carsico pensare, possiede le caratteristiche di una sovrabbondanza asciutta. Abbiamo di fronte un testo ricco ma scorrevole, profondo ma essenziale e godibile a tutti i livelli di lettura: un bambino adorerebbe le narrazioni del "secondo strato" del volume, ove Sesto ripercorre le sue incursioni nel mito attraverso le prime esperienze di fanciullo.

L'affinità con la geologia è significativa. Diversi passaggi del libro parlano di pietre: pensiamo alle nostre rocce bianche, ai muretti a secco, alla necropoli di Pantalica (*tutto pietra* in greco antico), alle mura delle città apollinee, agli edifici del barocco con i suoi araldi litici. Inoltre, pietroso è ogni idolo quando il dio prende forma e si fa visibile.

Nel pensiero mitico la stratificazione è simultanea e paradossale essendo connaturata alle immagini: la pietra è il dio, il fondo nero un tesoro aureo, gli inferi le porte del sogno. Così la forma che le madri siciliane danno al pane, dalle quali viene affascinato l'autore da bambino, sono il sigillo di Demetra che si rivela nel rituale della preparazione delle vivande.

Sesto ci consegna una scrittura senza ponti, siano essi logici, storici, ontologici o metafisici. Siamo abbandonati alla risacca che ci risputa nel mito come pure, in altri passaggi, ci fa ruzzolare nel mistero infero.

Pensavamo di esserci lasciati alle spalle il paganesimo antico, ne avevamo nostalgia poiché lo amavamo. Come fortunati spettatori mediterranei del paesaggio pagano, respirando l'aria siciliana, non lo abbiamo più vissuto come pensiero, precipitato in scrittura.

Riflettere sul mito e il mistero implica però la scrittura, anche se questa è un avvicinamento per raggiungere la corte delle immagini.

Le parole di *Sonno di pietra* sottoposte alla centrifuga immaginale, agli specchi di anima, si distillano in figure operando il trapasso. Con esso cadiamo nel gorgo muto senza vicende né simboli per accedere all'anti-spazio ove dimorano le ombre. Uno solo lo governa.

Al cuore del volume di Sesto, si dispone il convitato di pietra aurea, il sovrano del sogno, delle ombre e dell'oro, parliamo di Plutone, il ricco.

La via negativa del *NoN*, così la chiama Sesto, appartiene al dio dei morti che ci fa dismettere i panni dei viventi per farci diventare adepti di Psiche.

Nel libro ci sono anche dei traghettatori per condurci come anime sulla via dell'arcano di Ade: la nonna, Ermes, l'amico Lucio, Dioniso, Pan, la Kore e Demetra. In tale maniera, gli dei si innestano con i vivi, il *bios* con i morti e parla dalla loro bocca.

L'immaginazione infera si sposa con il corpo, con il pane, con i doni della festa dei morti come pure con i sepolcri, il mare, le necropoli, i culti religiosi cristiani riannodando tutte le sezioni del volume intorno al sovrano del Tartaro.

Considerato *eideticamente* il sacro è vivo, il sacro è morto, il sacro è copioso e feconda il suolo spento di una terra che non vuole dimenticare per ricordare l'arte del ricco.

Eccolo Plutone. Una volta emerso non si può ricacciare indietro, la melagrana è stata assaggiata da tutti noi e adesso il silenzio plutonico ci ha riacciuffato: stiamo calando come fanciulli divini nel suo regno.

La malinconia della bellezza. Su *Parthenope* di Paolo Sorrentino



di Enrico Palma
Enrico Carmelo Tomasello

Una dea. Questo è Parthenope. Una creatura umana ma dalle sembianze divine, e anche una divinità dalle sembianze umane. Nata dalle acque, battezzata nel bellissimo golfo di Napoli che è un idillio di luce ed estasi di colore. Eppure, Parthenope non è solo la metafora di Napoli e della sua bellezza. Essa è una dea che rivela la *verità*, è uno strumento di visione, un meraviglioso incanto impastato dagli elementi. È una vera gioia guardare questa donna, e soprattutto vederla emergere come uno spicco di senso dal suo mondo, osservarla gloriosa, trionfante, gaudente nella vittoria della sua bellezza, appoggiata a una terrazza con vista sul mare di Napoli, adulata da tutti e da tutti desiderata, ma anche intristirsi, soffrire, angosciarsi. Quello di Sorrentino è un approccio greco sin dalla scelta della bellezza femminile come paradigma ontologico, perché, per i Greci, la bellezza fisica era una virtù al pari della forza, dell'acume e dell'intelligenza.

Anche per questa ragione Parthenope è divina, essendo sostanza di bellezza che racchiude in sé la magia, il segreto e l'essenza di un'intera città, di un intero popolo. Parthenope è la bellezza degli amori giovanili, così fugaci e intensi come poi non lo saranno più con l'avanzare degli anni; Parthenope è la povertà dei rioni di Napoli e delle sue mafie; Parthenope è il desiderio, che si manifesta in tutte le sue forme; Parthenope è la scrittura letteraria, l'idea a cui l'arte deve tendere per essere tale, l'immagine più reale di ciò che John Cheever ha perduto e che cerca nella parola dei suoi romanzi di ritrovare, tra passeggiate desolate e pianti affranti; Parthenope è il dolore della vecchiaia, della morte;

Parthenope è il sogno di bellezza a cui l'umano aspira per guarire, nella forma sensibile di un assoluto, dalla ferita dell'esistenza, segnata irrimediabilmente dal dolore, dallo svanimento e dalla morte; Parthenope è anche conoscenza, ed è conoscenza dell'umanità, dalla più nobile a quella più sciatta, svelandone le ipocrisie e marcandone le nobiltà.

Che Sorrentino sia uno dei più fini antropologi del nostro tempo è un fatto ormai accertato, una tendenza della sua cinematografia che rimonta in modo chiarissimo almeno alla *Grande bellezza*, in cui la fauna umana dell'alta borghesia romana viene passata da parte a parte dalla lente del regista, e che giunge al suo culmine indubbiamente nella parata carnevalesca, miserevole e tristissima di *Loro*. Antropologia che è la conoscenza dell'uomo, la scienza *del vedere* a cui si richiama il professore Marotta nell'ultimo incontro con Parthenope prima di aprirle le porte dell'accademia.

Il cinema di Sorrentino è penetrante poiché capace di creare i contrasti più forti e curiosi, come se il regista si compiacesse, alla stregua di un re spagnolo del Seicento, di contornarsi delle più diverse figure del grottesco umoristico, creando così una vera e propria corte di nani e di buffoni a cui in fondo si riduce gran parte dell'umanità. Scelta, però, che certe volte scade nello stucchevole, come la rivelazione dell'identità del figlio del professore o il corteo funebre per il suicidio di Raimondo, che non aveva sopportato il dolore di sapere che Parthenope fosse di altri, che la dea non fosse solo sua. Ma ci sono anche scene di sublime bellezza, come Parthenope agghindata con i gioielli del tesoro di San Gennaro, poi spogliata dal cardinale e infine eccitata sino all'orgasmo compiendo il vero miracolo dello scioglimento del sangue.

Ed è proprio il miracolo a essere la cifra di tutto il film, della poetica di Sorrentino, il miracolo che è l'argomento esistenziale di Parthenope, che è Napoli, che è l'esistenza negli attimi della sua *acmé*, in cui tocca l'apice della sua pienezza. Dall'oscenità conturbante del sesso, addirittura ritualizzato con sguardo antropologico nell'accoppiamento forzato dei giovani rampolli delle due famiglie criminali più potenti di Napoli, alla gloria sfolgorante della luce che rende quest'opera di Sorrentino un sollievo dalla torba del vivere.

La vita è come la Napoli descritta dalla diva in disgrazia Greta Cool, povera, afflitta, depressa, prostrata, meritevole in certi momenti di essere abbandonata, e tuttavia magnetica nel ricondurre sempre a sé, alla sua energia, che a volte erompe e altre involve. Parthenope soffre: anche gli dèi, allora, sono capaci di tristezza, di rinunciare anche alla vita che germoglia dentro di loro, nel momento dell'aborto in cui questo grumo di desiderio recede dalla generazione, rinuncia a mettere al mondo un altro mondo.

In cosa si sintetizza, dunque, l'esperienza antropologica del vedere, lo studio della verità nel modo in cui essa si dà come mostrarsi del suo stesso apparire? È curioso che un regista, nel proprio film, neghi alla sua musa una carriera di successo nel mondo del cinema, perché mancante del brio, dell'allegrezza necessaria a catturare il pubblico, a renderlo schiavo del sogno di bellezza che la diva deve incarnare. Parthenope sceglie la conoscenza e il modo scientifico di farla, all'università, con tutte le sue storture e con tutti i suoi limiti. Dopo

aver *visto*, sceglie di attraversare il tempo del mondo che è la vita conoscendo. Più precisamente guardando, che, del resto, è la forma più originaria del sapere, anche filosofico: il *theorein*, il fare teoria, quindi sapere, osservando.

Va via da Napoli, smette di essere dea volubile e capricciosa di bellezza e ripara a Trento, da cui tornerà soltanto anziana, nella tristezza del finire della vita in cui Napoli, la vera dea, la vera vita universale di cui le esistenze singole non sono altro che increspature accidentali, che a volte gioiscono ma che purtroppo più spesso piangono, resterà con la sua festa, i suoi colori, l'esorcismo continuo del dolore, esemplato nel carro trionfale, come in una sfilata militare, in cui l'esercito giubilante partenopeo esulta per la grande vittoria dello scudetto. Napoli, la vita, il mondo, sono questa festa, che nella malinconia della luce ricorda che a essere malinconica non è la luce in sé, non è lo splendore degli affacci sul Golfo, è lo sguardo che li osserva, i quali, nella conoscenza, compiono il timido sforzo di imitarne l'intatta durata, riuscendovi, forse, per qualche raro attimo di divina bellezza.

«Voi sapete che tutte le cose in Napoli, dalle pietre al cielo, sono innamorate» con questa epigrafe Matilde Serao introduce la sua raccolta *Leggende napoletane*. Ed è così che appare la prospettiva di chi osserva la giovane Parthenope stare al mondo. Quel mondo illuminato ed autentico proprio perché è lei a conferirgli significato. Il suo miracolo è apparentemente sotto gli occhi di tutti ma inaccessibile a molti. Sembra che non si riesca ad accogliere pienamente il momento in cui avviene, perché il miracolo sfugge e non si concede mai all'osservatore. Ancora una volta, niente riesce ad occultarsi meglio dell'evidenza.

D'altra parte ciò che Sorrentino mostra è la Parthenope (custodita nell'immaginario popolare) nata dalle acque del golfo di Napoli. Quello che resta difficile da cogliere è l'ispirazione da cui nasce il personaggio Parthenope. Come ha confessato lo stesso regista, la sua genesi intuitiva proviene dalle pagine del romanzo *Viaggio al termine della notte*. In quest'ultimo, il protagonista Bardamu ritrae l'ineffabile bellezza di un'infermiera che dorme. Dunque, l'immagine della donna dormiente diviene idealmente quella della bellezza irresistibile a cui non ci si può opporre. Così come accade nelle scene in cui la giovane invita i suoi ospiti ad osservarla all'interno di una carrozza regalata alla nascita.

Luogo del riposo, della sospensione e dell'estasi, la carrozza è un feticcio camaleontico. Nel corso della sua vita può assumere le sembianze della culla, del letto matrimoniale e del carro funebre. La carrozza è allegoria dei manierismi e degli eccessi connotanti la cultura napoletana e più in generale di tutto il Sud Italia. Di un popolo che pur avendo poco o nulla offre tutto. Della sua proverbiale furbizia nata per necessità e non per scelta, dei mascheramenti e delle messe in scena che intrattengono e concedono tregua alla sofferenza quotidiana. Un'arte addomesticata tra le vie di una città che non dorme mai e su cui

veglia un vulcano, parte insostituibile di quel *logos* che pulsa incessantemente. In aperta opposizione a ciò, risuonano le provocazioni pronunciate dall'attrice Greta Coll, nel suo magistrale monologo rivolto al pubblico di napoletani presenti in scena:

“Siete poveri, vigliacchi, piagnucolosi, arretrati, rubate e recitate male. E sempre pronti a buttare la croce addosso a qualcun altro, all’invasore di turno, al politico corrotto, al palazzinaro senza scrupoli, ma la disgrazia siete voi, siete un popolo di disgraziati. E vi vantate di esserlo, non ce la farete mai [...] Io mi sono salvata, ma voi no. Voi siete morti?”.

L'altro tema che fa da sfondo alla pellicola, oltre al miracolo, è il tempo.

“A cosa stai pensando?” È la domanda che accompagna costantemente la giovane protagonista. Ed è una domanda aporetica, a cui molti tentano di dare una soluzione ma inutilmente. Forse perché nessuno dei personaggi ha l'audacia di svincolarsi dall'illusione, che nell'alternarsi di risposte e silenzi della giovane Parthenope ci siano: conoscenza, saggezza e verità. Eppure sono diverse le volte in cui la protagonista dichiara socraticamente di non sapere o di non essere adeguata a un ruolo. Questa inadeguatezza è connotata da una profonda solitudine, in particolare in quelle scene in cui si trova a essere tra agli altri pur essendo esistenzialmente sola.

Con Parthenope si esclude la possibilità di litigare, non esiste spazio per una banalità come il litigio. Desiderata da molti, Parthenope è come una donna che hai amato, con cui non vedi l'ora di tornare, ma che dopo un po' diventa intollerabile. Parthenope è indiscutibilmente una pluralità di mondi. È contemporaneamente: una città, una donna, un desiderio, un canto ed un anelito di perfezione. Nonostante ciò la sua presenza è costantemente inquieta e malinconica.

Alla fine sorge spontanea una serie di interrogativi. Se realmente assistiamo ad una truffa, ogni qualvolta frequentiamo l'inganno dell'innamoramento nei confronti di Parthenope, perché continua a sopravvivere il suo desiderio? Perché la sua essenza, che coincide con i connotati della città e della cultura che sintetizza, appare ancora miracolosa? Ed infine, senza mezzi termini, Parthenope è davvero un miracolo?

Ciò che possiamo dedurre non è una risposta univoca ma due prospettive sulla protagonista. Dal punto di vista dell'innamorato è certamente un miracolo, mentre dal punto di vista demistificato della conoscenza potrebbe essere una truffa. Ancora una domanda. Quando sarà possibile vedere chiaramente? Probabilmente alla fine, proprio perché *la vera conoscenza arriva quando resta poco da vivere*. Alla fine Parthenope non è altro che la custode di questo paradosso.