

Paesaggi

Antonio Chiochi

LE FERITE DELL'ANIMA
IL RESPIRO DELL'INDIMENTICABILE

COPYRIGHT © BY ZIGZAGANDO

BIELLA

1a edizione luglio 2021

Antonio Chiocchi
LE FERITE DELL'ANIMA
IL RESPIRO DELL'INDIMENTICABILE



<https://www.zigzagando.altervista.org>

INDICE

AVVERTENZA

CAP. I

ATTRAVERSANDO I DILEMMI DELL'ANIMA

1. Le parole della colpa e l'altalena delle responsabilità pag. 5
2. L'immortale, l'umano e il trapassare 23
3. Memoria del giusto e dell'indimenticabile: Benjamin oltre Leskov 41

CAP. II

GLI ONDIVAGHI PERCORSI DELL'ANIMA

1. Vivere e scordarsi di vivere: tra forze di attrazione e repulsione 64
2. Gioia e dolore nel campo di tensione dell'anima 87
3. Soglia e confine delle scomposizioni dell'anima 100

CAP. III

DISLOCAZIONI DELL'ANIMA

1. Nella terra della desolazione dei corpi/anime 119
2. Alcesti: quello che resta oltre il vivere e il morire 148

CAP. IV

LO SGUARDO E L'ANIMA

1. I fuori-campo dell'anima 167
2. Il mondo, lo sguardo e i significati del morire e del vivere 203

AVVERTENZA

Il lavoro che si presenta completa il percorso iniziato con: 1) *I dilemmi dell'anima* (scritto nell'autunno-inverno del 1986)¹; 2) *Dove scorrono i fiumi dell'anima. Po-etiche che ci accompagnano* (Biella, Zigzagando, 2017).

(A.C.)

(luglio 2021)

¹ Il testo è poi confluito in:

- (a) *I dilemmi del 'politico*, vol. III, *L'insieme etica/poesia/utopia*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995, con successive edizioni, fino a quella di Zigzagando, Biella, 2020;
- (b) *Attraversamenti. Mondi della vita e vite del mondo*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1996, con successive edizioni, fino a quella del 2021 di Zigzagando, Biella.

CAP. I

ATTRAVERSANDO I DILEMMI DELL'ANIMA

1. Le parole della colpa e l'altalena della responsabilità

Le parole hanno un potere e una potenza portentosi che sovente vengono stoccati in sistemi di controllo che le spogliano della loro carica vitale ed emancipante. La reificazione della scrittura e della parola, così generata, insedia e rinnova a getto continuo sistemi di pensiero univoco. Una considerevole potenza di fuoco mette nel mirino tutte le costellazioni simboliche e materiali della libertà della parola, della scrittura e della vita. Occorre, però, osservare che dall'estorsione della potenza di creazione della parola, della scrittura e della vita i congegni del pensiero univoco hanno sempre ricavato smisurate risorse aggiuntive. Lungo queste linee di scorrimento vecchie e nuove forme di reclusione/e-storsione della parola e della scrittura si vanno strutturando come congegni di sorveglianza del linguaggio, dell'immaginazione, della mente e dell'anima. Sottosistemi psico-linguistici estranianti fanno sì che si crei un sodalizio tra il potere delle parole e gli incubi dell'anima¹. Balza qui in evidenza una questione decisiva. Il senso, il linguaggio e le parole sono smossi da erosioni interne e condizionamenti distorsivi che possono ridurli a fantasmagorico simulacro di se stessi. La spoliatura dell'energia solidale e sentimentale del linguaggio e delle parole è un formidabile canale del saccheggio dell'anima.

Nel flusso e riflusso delle tradizioni culturali occidentali,

¹ Nei racconti dell'orrore, E. A. Poe ha profondamente indagato questi territori di confine. Sul punto, sia permesso rinviare ad A. Chiocchi, *Incubi dell'anima e potere delle parole. I Racconti di Edgar Allan Poe*, Biella, Zigzagando, 2020.

tali problematiche hanno prodotto alcuni rompicapo imperniati sul rapporto tra linguaggio e anima. Seppure stringatamente, riconsideriamo con Umberto Galimberti due interrogativi tipici della filosofia occidentale:

- (a) ha ragione Platone, nel sostenere che l'anima ha il compito di stabilizzare il linguaggio, per farlo uscire dall'ombra dei suoi equivoci?
- (b) oppure Nietzsche, per il quale la disarticolazione delle configurazioni astratte e fredde dell'anima sono il detonatore che fa prorompere la creatività e la gioia dei linguaggi del vivere e del pensare, oltre i limiti deformanti dei sistemi del pensiero univoco?²

Esaminando con attenzione gli interrogativi, ci avvediamo prontamente che le cose non stanno propriamente in questi termini. E lo stesso Galimberti ne è ben consapevole, laddove fa arretrare la sua ricerca fino alle prime narrazioni scritte della storia dell'Occidente: i poemi omerici³. È sin troppo noto che in Omero l'anima non ha il significato che da Platone in poi le è stato attribuito e che si è, poi, andato stratificando e diversificando⁴. Ma, come vedremo più avanti con Eva Cantarella, questa pur impropria classificazione non va a detrimento della profondità della posizione di Omero;

² Sono, queste, le domande che si pone U. Galimberti (sin dall'Introduzione) in un libro di diversi anni fa: *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 2004.

³ Non casualmente, la parte prima del suo *Gli equivoci dell'anima*, cit., ha per oggetto la "Storia dell'anima" e prende inizio proprio dalla "Tradizione omerica: l'anima come ombra", pp. 19-25.

⁴ "Omero ignora l'anima e non conosce il corpo come mero segno fisico di trascendenti significati psichici. I termini *psyché* e *sôma* che a partire dal V secolo significheranno per il greco e poi per tutto l'Occidente "anima" e "corpo" sono già presenti in Omero, ma con un significato completamente diverso se non addirittura opposto a quello che a essi assegnerà la filosofia di Platone. Omero con la parola *sôma* indica solamente il *corpo esanime*, il *cadavere*, la *salma*, non il corpo vivente che di volta in volta è espresso dall'aspetto e dalla funzione per cui lo si chiama in causa" (*ibidem*, p. 19).

tutt'altro. Sono, invece, alcuni dei filoni post-omerici più rilevanti che appaiono caratterizzati da una vistosa riduzione di complessità. Nel passaggio da Omero a Platone, individuiamo una serie di differenziazioni concettuali. Seguendo una linea genealogica a "bande larghe", dopo Omero e Platone ci imbattiamo nella figura di Aristotele che trae ispirazione proprio da Platone, dal quale deriva l'idea di *immaterialità dell'anima*, senza, tuttavia, dissociarla dalla materialità del corpo⁵. Ma prima di continuare, ai fini della nostra ricerca, resta sospesa una questione essenziale. L'anima risale espressamente alla concezione omerica del soggetto/per-

⁵ Per una misurazione ottica della distanza, si rinvia a uno dei più celebri dialoghi platonici: il *Fedro*. Nel dialogo, Platone fa uso di una simbolica cosmica, attraverso le immagini narrative del "cavallo bianco", del "cavallo nero" e dell'auriga della "biga alata" (246a-248a). È risaputo che: (a) il cavallo bianco raffigura l'anima dotata di sentimenti mossa dall'attrazione verso l'Iperurano; (b) il cavallo nero raffigura l'anima desiderante e desiderata orientata verso il mondo sensibile; (c) l'auriga della biga alata rappresenta la ragione che tiene per le briglie i due cavalli; (d) ma l'auriga non ha autonomia, rispondendo al progetto/programma di guidare la biga verso l'Iperurano, luogo d'elezione delle idee (253e-254e). Sull'affascinante tema, si rinvia a G. Limone, *Dal mito platonico della biga alata alla colomba di Kant: per una rivoluzione del concetto tra corpo e conoscenza*, in Fiammetta Ricci (a cura di), *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2012, pp. 187-204. Nel testo curato dalla Ricci, Graziella Di Salvatore ricorda la sacralità del corpo richiamata dalla corrente yogica "Tantra", nata intorno al V secolo d.C. (*Il corpo "sacro": gli asana dello yoga*, pp. 137-168). Sotto quest'ultimo riguardo, per una prima ricognizione sullo yoga tantrico, si rinvia a: (a) J. Evola, *Lo Yoga della Potenza. Saggio sui Tantra* (Introduzione di P. Filippini-Ronconi e Postfazione di Marguerite Yourcenar), Roma, Edizioni Mediterranee, 1972, in part., cfr. pp. 19, 39, 87-89, 241-243; (b) A. Avalon, *Il potere del serpente*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1992, in part., cfr. il settimo capitolo: "Basi teoretiche dello yoga tantrico", pp. 203-246; (c) E. Baret, *Yoga tantrico. Asana e pranayama del Kashmir*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2008, in part., cfr. pp. 81-87.

sona, qualunque sia la struttura semantico-psicologica entro cui si pretende di confinarla. Con Eva Cantarella, dobbiamo chiederci in premessa: nei poemi omerici le azioni umane sono determinate interamente dagli Dèi? oppure sono decise (anche) da individui in grado di autodeterminarsi e, dunque, considerabili innocenti/colpevoli volontari?⁶ Di per sé, qualunque sia la risposta, l'interrogativo potrebbe attenuare o esaltare le strutture del discorso giustificazionista, edificato come base disculpante, a fronte dell'involontarietà di atti malevoli. L'accidentalità determina qui l'area dell'incolpevolezza. Tuttavia, l'accidentale non può essere fatto rientrare negli effetti imprevisi o collaterali dell'azione che – volontaria o involontaria – è sempre chiamata a rispondere dei suoi atti. Del resto, il progressivo processo di autodeterminazione del soggetto agente e delle sue azioni implica controfattualmente anche una decisione a favore o a sfavore dei soggetti della relazione e della libertà di tutti, senza averlo messo nel conto. L'azione, nel perseguire i propri fini:

- (a) è invariabilmente condizionata dai vizi che rientrano nella sua struttura originaria;
- (b) si incanala verso scopi differenti da quelli dichiarati, per proteggere e rendere inattaccabili le sue strategie.

In tutti e due i casi, l'azione si espone alla replicazione e allo sviluppo della sua immanente controfattualità. Se, poi, il ruolo di dominus è assegnato a Dio o agli Dèi oppure al Destino, la titolarità dell'azione è espressamente confiscata ai soggetti individuali e collettivi. Viene qui tracciata una netta sproporzione tra la sommità della potenza divina e l'inferiorità delle tensioni libere e delle pulsioni di potere degli umani. Fin dall'alba dei tempi, nell'ambito di questa sproporzione, Dèi e umani hanno cooperato e si sono scontrati per la tessitura del destino del mondo. In questo campo di forze asimmetriche, l'*hybris* confutata dai poemi omerici e

⁶ Eva Cantarella, *Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 177-194.

dai tragici greci è posta tra le cause principali delle ricorrenti catastrofi in cui sono stati precipitati l'umanità e il mondo.

L'autodeterminazione delle scelte e delle decisioni, come ben ci mostra Eva Cantarella, appare collegata a filo doppio ai temi del corpo e dell'anima che tradizioni interpretative antiche, moderne e contemporanee hanno ritenuto non trovassero posto nel lessico omerico. La Cantarella fa, in proposito, osservare:

Ma a ben vedere questo non è vero. Per quanto riguarda il corpo una parola esiste, ed è *demās*. Tideo, leggiamo ad esempio in *Il.*, 5, 801, era "di piccolo corpo [*demās*]; Castianira apprendiamo da *Il.*, 8, 305, era "pari di corpo [*demās*] alle dee". In *Od.*, 3, 468, Telemaco esce dal bagno "simile nel corpo [*demās*] agli eterni, e Atena quando assume fattezze umane, si presenta costantemente, "sembrando Mentore all'aspetto [*demās*] e alla voce".

[...]

E a ben vedere esiste una parola anche per "anima". Vero è, infatti, che *psyche* per lo più indica solo l'anima che abbandona l'uomo al momento della morte, ma non mancano i casi nei quali essa indica l'uomo ancora in vita, nella sua interezza psichica.

In *Il.*, 21, 569, ad esempio, il troiano Agenore, per trovare il coraggio di affrontare Achille in battaglia, riflette, fra sé, che in definitiva il Pelide è mortale: anche in lui, infatti, c'è una sola *psyche*. Una *psyche* da vivente, dunque [...] ⁷.

Ma il punto decisivo non è ancora questo. Precisa la Cantarella:

Ma prescindiamo pure da queste considerazioni. Ammettiamo che in Omero non vi siano parole per "corpo" e per "anima". Questo non vuole ancora dire, di per sé, che l'individuo omeri-

⁷ *Ibidem*, pp. 177-178.

co non avesse una percezione unitaria di se stesso.

In primo luogo, non è affatto pacifico che la mancanza del termine significhi la mancanza del concetto: la linguistica più recente ha molto attenuato, a questo riguardo, le posizioni estreme di chi sosteneva questa tesi⁸.

Al di là delle questioni linguistiche, pure poste, il discorso della Cantarella riapre completamente la prospettiva dell'osservazione e della re-interpretazione del concetto di corpo e anima in Omero. Ma ella va ancora più avanti. Mette anima e corpo in comunicazione e, nella loro autonomia e interazione, li osserva in azione negli eventi dei poemi omerici. E specifica ulteriormente: l'anima parla al corpo e il corpo all'anima, come rappresentato in una molteplicità di eventi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. L'anima e il corpo sono l'una l'occhio, la voce e l'orecchio dell'altro e tutti i loro sensi e i loro moti si articolano e intrecciano in sinergia l'uno con l'altro.

Non è tutto. La Cantarella continua a sviluppare in maniera serrata il suo discorso. Rileva che i flussi dell'azione volontaria e involontaria non esauriscono il repertorio omerico dell'agire⁹. In maniera agevole, ella individua eventi che

⁸ *Ibidem*, p. 178. La Cantarella espone un'altra motivazione a sostegno della sua posizione (che condividiamo), con un riferimento alla "linguistica più recente": (a) E. Sapir, *Language. An Introduction to the Study of Speech*, New York, Harcourt-Brace, 1921; (b) B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1956 (trad. it. *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri, 1970); (c) F. Boas, *Linguistics and Ethnology*, in D. Hymes (a cura di), *Language and Culture in Society*, New York, 1966. Ai riferimenti della Cantarella vogliamo aggiungere quello di J. Searle, *Coscienza, linguaggio e società* (a cura di U. Perone), Torino, Rosenberg & Sellier, 2009. Il testo di Searle, proprio circoscrivendo il suo campo di indagine intorno all'interazione coscienza/linguaggio/società, può essere un utile riferimento, per lo studio dell'intenzionalità degli atti/movimenti linguistici, mentali ed emotivi.

⁹ Non completamente convergente con quello proposto dalla Cantarella è il profilo della differenza che in Omero è reperibile tra azione volontaria e

nell'*Odissea* delimitano il campo dell'azione fatta con *rammarico*, situabile tra azione volontaria e azione involontaria, pur mescolando in sé alcuni dei requisiti di entrambe¹⁰. Qui il rammarico manifesta la contestualità della volontarietà e dell'involontarietà:

- (a) la volontarietà esprime anche (se non soprattutto) la contrarietà di una scelta mandata in esecuzione, pur non essendo intimamente approvata;
- (b) l'involontarietà può concorrere ad attivare conseguenze non volute, sia positive che negative.

Il rammarico e il malumore nascono dal fatto che la scel-

azione involontaria presente in un assai interessante saggio breve di Roberta Ioli incentrato sulla fuga di Elena da Sparta. Per la Ioli: «La coppia oppositiva *hekōn-akōn* è spia linguistica di grande importanza per il problema della libertà e volontarietà della scelta: utilizzata già nei poemi omerici, indica non tanto l'azione volontaria contrapposta a quella involontaria, quanto l'azione che avviene "a nostro piacimento", o "in accordo con i nostri desideri", contrapposta a quella che si verifica "nostro malgrado": gli esempi in tal senso sono numerosissimi. *Hekon – hekousion* alludono, dunque, a qualsiasi atto non imposto per costrizione esterna, ma frutto di deliberazione o di pura spinta appetitiva e passionale. In questo caso, pertanto, anche se *hekousē* non significa espressamente "per libero atto della volontà di Elena", esprime comunque una sua disposizione partecipativa, assecondante, e sarà un fattore essenziale nell'interpretazione aristotelica della responsabilità morale» (*Libertà di scelta e responsabilità personale: Elena è innocente?*, in "Polifemo", n. 7/2007, p. 30). Ricordiamo che per Aristotele (*Etica nicomachea*), richiamato dalla stessa Ioli, il termine *hekousion* indica la "volontarietà" dell'azione; mentre *akousion* "l'involontarietà". Su questa problematica aristotelica e, più in generale, sui criteri di imputazione soggettiva riguardanti l'omicidio, si rinvia a Laura Pepe, *I criteri di imputazione soggettiva del reato di omicidio in diritto attico*, in "Index. Quaderni camerti di studi romanistici", n. 43/2015, pp. 421-452. Su volontà e colpa, per un'utile comparazione con le tesi qui argomentate, si rinvia a G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017.

¹⁰ E. Cantarella, *op. cit.*, pp. 179-181.

ta nasce o da una costrizione morale interna; oppure dall'obbedienza a un ordine esterno. In tutti e due i casi, l'azione è contro il *desiderio*¹¹, essendo stata coartata psichicamente, simbolicamente e fisicamente. In ogni caso, qualunque sia la molla dell'azione, non può mai venire meno la *responsabilità morale* della colpa – volontaria o involontaria che sia – lungo lo spettro di tutte le sue gradazioni. Qui scatta la transizione compiuta dall'universo omerico a quello:

- (a) della tragedia classica, entro cui si possono scontare (e si scontano) anche "colpe ereditate";
- (b) del discorso filosofico di alcuni filoni del pensiero pre-socratico.

E tuttavia, come non manca di osservare la Cantarella, già in Omero individuiamo l'intreccio tra responsabilità e colpevolezza. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, ciò si realizza in maniera estremamente chiara, nei casi in cui l'azione umana non si configura come involontaria: cioè, ogni volta che essa non è eticamente ed effettivamente riconducibile a un atto di obbedienza alla volontà degli Dèi¹². Anche se varia l'attribuzione soggettiva della colpevolezza/responsabilità, rimane chiaro che gli umani sono chiamati a rispondere delle loro azioni. D'altronde, assumere l'esistenza della *colpevolezza* significa rilevare la contestualità della *responsabilità morale*.

Restiamo ancora con la Cantarella che ci accompagna nel cammino dai poemi omerici alla filosofia¹³. Il varco aperto dalla Cantarella ci guida verso l'*Elena* di Gorgia¹⁴. Ebbene,

¹¹ *Ibidem*, p. 180.

¹² *Ibidem*, pp. 184-185. A conclusione del suo discorso, la Cantarella riassume: "In Omero, insomma, esiste già il concetto di "colpevolezza" e di "responsabilità". Di questo concetto gli uomini e le donne omerici hanno una conoscenza ancora essenzialmente empirica, ma non del tutto irriflessa" (p. 185).

¹³ *Ibidem*, pp. 185-186.

¹⁴ Sull'argomento e più in generale su Gorgia, si rinvia a sei interessanti contributi di filosofe, tra di loro non sempre convergenti: (a) Federica Mu-

Gorgia sostiene con estrema chiarezza l'innocenza di Elena, qualunque sia stata la ragione che l'ha indotta ad abbandonare il marito, i figli e la patria.

Nell'*Encomio di Elena*, Gorgia sviluppa un articolato ragionamento intorno all'innocenza di Elena:

1) *Prima argomentazione*

- (a) Se Elena fu rapita, violentata contro legge e oltraggiata contro giustizia, appare chiaro che il colpevole è Paride che, quale autore dell'ignobile impresa, deve:
 - a. rispondere dell'accusa verbale;
 - b. dare legalmente conto dell'infamia;
 - c. essere sanzionato con una pena;
- (b) Ne discende che Elena, in quanto violata e privata della patria e dell'affetto dei suoi cari, dev'essere compianta e non diffamata;

ra, *Il mito di Elena. Filosofia, retorica e teatro*. Stesicoro, Euripide, Gorgia, Ebook, in www.filosofia.it; (b) Maria Pasinato, *Elena, della velenosa bellezza*, Milano, Mimesis, 1990; (c) Roberta Ioli (a cura di), *Gorgia di Leontini. Su ciò che non è*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2010; (d) Id. (traduzione, introduzione, cura e commento), *Gorgia. Testimonianza e frammenti*, Roma, Carocci, 2013; (e) Stefania Giombini, *Seguendo Sesto. L'argomentazione dimostrativa nel Peri tou mē ontos di Gorgia*, in "PEITHO/ EXAMINA ANTIQUA", n. 1, 2018; (f) Id., *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'«Encomio di Elena», all'«Apologia di Palamede», all'«Epitafio»*, Passignano sul Trasimeno (PG), Aguaplano, 2018. Per le due versioni (PTMO e MXG) del Trattato di Gorgia (*Su ciò che non è*) e le diverse interpretazioni ivi contenute, si rinvia ai riferimenti bibliografici innanzi elencati. Un'interessante e bella recensione alla già citata cura e traduzione di Roberta Ioli (*Gorgia di Leontini. Su ciò che non è*) si deve a M. Corradi, in "EIKAMOS", XXVI, 2015, pp. 445-457. Una rinnovata attenzione ai Sofisti è reperibile in M. Bonazzi, *I sofisti*, Roma, Carocci, 2010. Per ricerche più remote nel tempo, si rinvia: (a) M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano, Bruno Mondadori, 1982 (*L'Encomio di Elena* è alle pp. 159-200); (b) F. Donadi (a cura di), *Gorgia, Encomio di Elena*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1982.

(c) Giusto è, dunque, che Paride sia detestato ed Elena compatita.

2) *Seconda argomentazione*

(a) Se lo sguardo di Elena fu diletto dalla figura di Paride, fino a suscitare l'amore nella sua anima, alcuna meraviglia deve prodursi, se ella si inchina alla forza superiore dell'Amore che, in quanto Dio, ha degli Dèi la potenza divina;

(b) Se, invece, l'Amore è da considerare un'infermità umana e una cecità della mente, non va considerato come una colpa, ma come una sventura: l'amore avviene ineluttabilmente e non attraverso raggi artificiali.

3) *Terza argomentazione*

(a) Conclusivamente, sia che abbia agito perché innamorata, sia perché attratta da parole d'amore, sia perché rapita con violenza, sia perché sotto l'influsso di una costrizione divina, deve dirsi che Elena è esente da colpa;

(b) Altrettanto conclusivamente, Gorgia può affermare di aver:

- a. con la parola invalidato l'infamia entro cui è stata ingiustamente avvolta Elena;
- b. annientato l'ingiustizia di un'onta e l'infondatezza di un'opinione;
- c. scritto un discorso che fosse di encomio per Elena ed esercizio dialettico per se stesso¹⁵.

Come fa notare Roberta Ioli, nel saggio prima citato, ci muoviamo qui in una "zona di frontiera" tra divino e umano, specificamente determinata e motivata da un "doppio piano di azione": la "scelta tra sé e sé" e il "rapporto con il soprannaturale"¹⁶. In particolare, è calzante la riflessione che

¹⁵ Assumiamo qui come riferimento G. Giannantoni (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti* (Diels-Kranz B 2), Roma-Bari, Laterza, 1981.

¹⁶ Roberta Ioli, *Libertà di scelta e responsabilità morale*, cit., in "Polifemo",

la Ioli focalizza su Agamennone¹⁷.

Il carattere particolarmente tragico dell'azione di Agamennone sta nella decisione di uccidere la figlia Ifigenia, per non perdere il favore degli Dèi. La responsabilità della tragica scelta ricade per intero su Agamennone che non ha avuto la capacità morale e la virtù etica di sottrarsi a quell'atto che non è da considerarsi un *obbligo*, bensì un *mezzo* per non perdere il proprio potere. La volontà suprema degli Dèi è qui soltanto lo schermo con il quale Agamennone ricopre l'infamia della sua azione che, in realtà, ha eseguito, per conservare le sue prerogative di potere. Il deficit etico di Agamennone e degli eroi tragici, antichi e moderni, è che sono personalmente sprovvisti di motivazioni superiori. In loro è addensato in profondità un *vuoto* etico ed esistenziale, a cui fanno ricorso per occultare o giustificare l'orrendo di cui sono portatori e fruitori, per conseguire e mantenere posizioni di potere.

n. 7/2007, p. 27. La Ioli allarga la sua analisi a Omero, Eschilo, Stesicoro, Euripide, Gorgia e Isocrate e, nel contempo, dà conto di approcci novecenteschi che sostengono l'esistenza della relazione tra scelta e responsabilità etica nel mondo greco arcaico, soprattutto con un esplicito riferimento a B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, Bari, Laterza, 1987. Aggiungiamo che la "filosofia morale" del Novecento, nelle sue correnti più vitali, corregge il carattere oggettivante dell'etica. Ricordiamo esemplificativamente Iris Murdoch (soprattutto *La sovranità del bene*, Lanciano, Carabba, 2005) e Martha Nussbaum (soprattutto *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 2011). Sul contributo "post-analitico" di Iris Murdoch e di Cora Diamond, sia concesso rinviare a *Dove scorrono i fiumi dell'anima. Po-etiche che ci accompagnano*, Biella, Lavoro di ricerca, 2017; in part., il secondo capitolo, § 10: "Per una po-etica del linguaggio: frammenti a partire da Emily Dickinson", pp. 102-126. Per un primo approfondimento, si rinvia a "Etica & politica/Ethics & Politics", n. 1/2014, "Monographica 2": *Iris Murdoch: la realtà della vita morale*, pp. 215-442.

¹⁷ Ioli, *op. cit.*, pp. 27-28. Il riferimento della Ioli è specificamente a Eschilo, *Agamennone*, in *Tragedie*, Marsilio epub, Venezia, 2014.

V'è un risvolto terribile in questo atteggiamento dell'eroe tragico. Nel mentre invoca l'obbligo all'osservanza di inaggiurabili ordini divini, il vuoto etico di cui è portatore funge come suprema e occulta potenza che ha il fine specifico di de-strutturare il valore superiore delle forme viventi. Non appare strano che qui l'esistente sia ridotto a una "landa desolata", entro cui niente è più veramente vivo; ma tutto deve fingere di esserlo, persino attraverso la guerra e l'oppressione intersoggettiva. Su questo piano inclinato precipita vorticosamente Agamennone, fino a ritenere giusta e necessaria l'uccisione della propria figlia. Il *vuoto* etico è sempre un *pieno* di potere, in tutte le relazioni politico-sociali e in ogni nucleo atomico della vita quotidiana. Le ferite dell'anima trovano sempre origine in questi ricettacoli profondi.

Quale soggetto agente, l'eroe tragico è quasi sempre immerso in alternative nefaste. Nel caso di Agamennone, l'opzione è tra l'uccisione della figlia o la sua rimozione da condottiero in capo della spedizione contro Troia. A ben considerare, però, siamo in presenza di alternative strumentali, costruite ad arte. Agamennone:

- (a) con l'uccisione della figlia, viene meno al suo amore di padre;
- (b) conservando il ruolo di condottiero in capo, obbedisce alla sua cupidigia di potere;
- (c) ritenendo il suo comando la condizione necessaria per la determinazione della sconfitta di Troia, si propone come l'agente supremo della vittoria, in virtù della protezione assicuratagli dagli Dèi, proprio per aver ucciso Ifigenia.

Il contesto proprio alla tragicità viene qui alla luce in una maniera cristallina. Con la sua scelta, Agamennone è il continuatore dei disegni divini; per parte loro, gli Dèi attraverso Agamennone portano a inesorabile conclusione le loro deliberazioni. Nessuno è mai veramente libero: umani e Dèi si condizionano vicendevolmente, dando inizio/portando a compimento gli uni le azioni degli altri. L'ordine divino non può reggersi senza la fattiva cooperazione degli umani; all'inverso, l'ordine dell'umanità si pensa come attuazione e

perfezionamento dell'ordine divino. Dèi e umani costruiscono insieme, seppure su scale gerarchiche differenziate, l'ordine che regola il mondo e i suoi eventi. Si tratta di un ordine asimmetrico, ma ben bilanciato. Gli eventi del mondo sono regolati dall'alto in basso (Dèi/umani) e dal basso in alto (umani/Dèi), secondo una razionalità sistemica di azioni e controazioni distributive, con una forte carica di coinvolgimento coattivo.

La complessità e polidirezionalità del sistema appena tratteggiato prevede un'ulteriore variabile che, per lo più, giace inespresa. Proviamo a descriverla. Come gran parte degli eroi tragici¹⁸, Agamennone è messo alla prova davanti alla realtà vera delle cose. Non si trattava di optare tra due scelte egualmente orrende; bensì di spezzare il perverso gioco di potere che assemblava ognuna come complemento ineliminabile dell'altra. L'obbligazione etica di agire secondo virtù e giustizia è sovente elusa dall'eroe tragico che giustifica le sue scelte con appelli a obblighi di natura superiore che, al contrario, risultano essere pulsioni di potere — dall'alto in basso e dal basso in alto — in cerca di investitura e legittimazione. A questo livello, la scelta di Agamennone rivela la sua colpevole autosufficienza: scarta pregiudizialmente tutte le opzioni che lo espellerebbero dal gioco che assegna e disloca il potere. Agamennone impianta l'autocentramento del proprio Sé sull'intimazione divina di uccidere Ifigenia. Che gli Dèi e gli umani detentori del potere possano sbagliare è un pensiero che non lo sfiora nemmeno, diversamente da quanto accade a Prometeo e Antigone, per fare soltanto due nobili esempi. Pur muovendosi nella zona di frontiera tra divino e umano, Agamennone non riesce a cogliere e intrecciare la nobiltà del divino e dell'umano. Al contrario, finisce col dissociarli e di ognuno privilegia le pul-

¹⁸ Osserva felicemente Roberta Ioli: "... l'eroe tragico non è libero: l'Agamennone eschileo, per esempio, è costretto a scegliere tra due crimini e Zeus lo punisce per una colpa non sua, ma commessa dal padre Atreo ...", *op. cit.*, p. 27. La studiosa fa qui riferimento a H. Lloyd-Jones e A. Rivier.

sioni di morte del potere. L'armonia vera e l'ordine vero non sono quelli di Agamennone; tantomeno quelli degli Dèi. Per rimanere ai due esempi a cui abbiamo prima fatto ricorso, l'ordine e l'armonia superiori sono quelli di Antigone e Prometeo, poiché fanno non già del potere, ma della contraddizione la matrice della metamorfosi e della libertà¹⁹. Se si *vuole* fortemente ciò che si è costretti a *fare*, è perché quella costrizione la si intende agire come azione positiva, da cui trarre personale vantaggio. È esattamente questo che accade ad Agamennone. Al contrario, Antigone e Prometeo agiscono per amore dell'umano, assumendosi in prima persona il rischio e la responsabilità della propria scelta. Prometeo viene duramente punito da Zeus e Antigone paga con la sua vita; ma proprio per questo diventano immortali, in una dimensione che non è più quella divina. Tutti e due aprono il varco della dimensione immortale dell'anima, già qui sulla terra. Gli Dèi hanno bisogno di un'umanità obbediente; gli umani, invece, possono far vivere la loro immortalità nell'eternità dell'anima del cosmo, smontando passo dopo passo le trame divine e terrene del comando e dell'obbedienza²⁰. Si può dar inizio a questo cammino in tanti modi diversi. Ma qui siamo posti in faccia al destino dell'eroe tragico, *prigioniero* di una *dinamica interna* soffocante²¹. L'eroe tragico *deve* rimanere ostaggio del proprio destino, per il motivo che ritiene ogni altra sorte *indegna*, poiché incompatibile con la sua (supposta) superiorità nei confronti dei comuni mortali. Risiede qui il carattere più autentico della sua asfissiante tragicità²². Osserva la Ioli, continuando a fare riferimento all'*Agamennone* eschileo²³:

¹⁹ Si è più ampiamente cercato di sviluppare questo discorso in *Le domande di Antigone. Tragedia, verità e libertà*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020.

²⁰ Il discorso qui esemplificato è stato più articolatamente svolto in *Infiniti quotidiani. Disfare la trama*, Biella, Zigzagando, 2018.

²¹ Così efficacemente la Ioli, *op. cit.*, p. 28.

²² *Ibidem*.

²³ Eschilo, *Agamennone*, cit.

Di fronte alla richiesta divina, infatti, Agamennone opererà una scelta, frutto della sua personale riflessione e valutazione del male minore: se tra le due alternative nessuna è in sé desiderabile, quella che addita il sacrificio come mezzo per placare i venti è per lui la migliore, perché non gli chiede di rinunciare al proprio ruolo di comandante militare panellenico. La sua mente, allora, cade in una sorta di stato frenetico che lo induce a volere fermamente la via che gli dèi hanno già tracciato, a riconoscere come "giusto e santo che questo io desideri con furore" (v. 214). L'agente sceglie, costretto dalle circostanze, ma la sua personale reazione al dilemma, l'insania della sua mente che lo porta a desiderare con impeto la scelleratezza che sta per compiere, lo rendono responsabile agli occhi del coro (v. 225), e non solo²⁴.

Come aveva già colto Eschilo, Agamennone coltiva un furioso desiderio di potere, per realizzare il quale si siede sul trono che gli Dèi gli hanno assegnato, affinché fosse consenziente esecutore della loro volontà. Quella di Agamennone è una volontà riflessa che, tuttavia, dichiara la sua autosufficienza rispetto ai comuni mortali e alla città, per consolidare le reti del proprio comando. Si tratta di un tema delicato che riguarda:

- (a) gli obblighi stabiliti dalla responsabilità dell'ordine della libertà del *vivere in comune*;
- (b) l'esecuzione degli obblighi statuiti dall'ordine supremo degli Dèi.

Della problematica, così come posta dall'epica omerica, dalla tragedia greca e da Gorgia, abbiamo iniziato a dare conto nelle pagine precedenti. A questo punto del nostro discorso, può essere d'aiuto osservare come Bernard Williams e Martha Nussbaum si sono interrogati sulla tragedia greca e su Agamennone in particolare²⁵.

²⁴ Ioli, *op. cit.*, p. 28.

²⁵ Una buona introduzione al tema è F. Testini, *La portata etica della tra-*

Qualunque siano le opzioni scelte, per tutti gli studiosi della letteratura e della filosofia dell'antica Grecia, è chiaro che la responsabilità si costruisce in un raccordo indissolubile con l'*etica*. Dal che deriva una dilemmatica, polarizzata su fronti tra di loro in opposizione:

- (a) in carenza di responsabilità, il codice etico non sarebbe violato e, dunque, Agamennone non avrebbe colpe; come sostenuto da Dodds e Snell²⁶;
- (b) la responsabilità, non solo per Agamennone, è spesa sempre tra campi deliberativi i cui effetti sono chiari;
- (c) dunque, non può essere mai invocato alcun stato di necessità foss'anche divino che esonera dalla responsabilità e dalla colpa; come sostenuto da Williams e Martha Nussbaum²⁷;
- (d) già in Omero si hanno tracce di responsabilità/colpevolezza non linearmente riconducibili alla "esecuzione" della volontà degli Dèi²⁸;
- (e) sarà Aristotele il primo a circoscrivere con rigore il campo della *responsabilità morale*²⁹.

Ora, però, ci tocca fare un passo indietro. Ci pare necessario evidenziare alcune incongruenze negli enunciati appli-

gedia tra Bernard Williams e Martha Nussbaum, in "Rivista italiana di filosofia analitica Junior", n. 6/2, 2015, pp. 24-39.

²⁶ Si rinvia a E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale* (nuova edizione italiana a cura di R. Di Donato, con presentazione di A. Momigliano), Firenze, Sansoni, 2003; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 1963. Occorre osservare che i due autori non riconoscono a Omero una chiara concezione del corpo e dell'anima, tantomeno della loro distinzione. Queste posizioni, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, sono state smontate con acume da Eva Cantarella.

²⁷ Pur se non rientranti in una linea concordante, si rinvia a: a) Martha Nussbaum, *La fragilità del bene*, Bologna, il Mulino, 1996; b) B. Williams, *Vergogna e necessità*, Bologna, Il Mulino, 2007.

²⁸ Si veda E. Cantarella, *op. cit.*, pp. 177-194.

²⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Libro III, capp. 3, 5, 7.

cati da Gorgia nel suo encomio di Elena³⁰:

- (a) anche Paride è colpito dal fuoco d'amore, suscitatogli nell'anima da Elena;
- (b) Elena è fuggita da Sparta, per una scelta d'amore; non già perché costretta da Paride;
- (c) pertanto, ai due amanti Gorgia non applica il medesimo criterio valutativo.

Ma ritorniamo ad Agamennone, il quale si situa nei territori elettivi dell'autoinvestitura regale, allo scopo di porre la sua anima al servizio di sfrenate pulsioni di potere, di cui è superbamente fiero. L'unità simbiotica con i codici del potere consente ad Agamennone di aggirare strumentalmente i dilemmi etici, manifestando una palese *sottomissione* ai voleri degli Dèi ed esercitando una sprezzante *supremazia* sulla volontà dei comuni mortali. Plasmato dall'interno e dall'esterno dai codici del potere, Agamennone paga un prezzo assai elevato, di cui non ha piena consapevolezza. In quanto figura incarnata del potere regale, rivendica la piena legittimità di ogni suo agire e, conseguentemente, chiede di essere sgravato da ogni responsabilità. Ciò che non comprende adeguatamente è che su di lui grava l'arbitrio degli Dèi e che il dominio regale che esercita sui mortali non è che un'attribuzione di potere che promana dall'alto e, dunque, illusione concessa a tempo. Finisce delegittimato sia nei riguardi del superiore potere divino, sia nei confronti dei mortali sottoposti al suo ferreo comando. Il potere divino non *legittima* le decisioni di Agamennone; se ne *serve*, per trascinarlo fuori dai dilemmi etici e manovrarlo a proprio piacimento. Dall'onnipervasività dello *stato di necessità* che gli Dèi fanno pesare sull'umanità, Agamennone deduce l'immediatezza del suo potere assoluto. In questo modo, si illude di imporre, giustificare e nobilitare il suo potere e le sue decisioni. Ma compie un calcolo errato, col quale certifica la sua colpa, a misura in cui schiva le responsabilità implicate da ogni decisione, quanto più gli esiti si rivelano tragici.

³⁰ Si rinvia alle pp. 13-14.

Ci troviamo qui di fronte a una delle più letali ferite inferite alla propria anima e, ancora di più, all'anima del mondo e dei viventi. Dai comportamenti e dalle azioni degli Dèi e da quelli degli eroi delle tragedie greche possiamo dedurre una "massima" di questo tipo: gli *immortali* e i *mortali* non sono mai esenti da colpa. Per lo più, essi architettano e manovrano piani decisionali che, pur se non coincidenti, convergono verso un obiettivo comune: la manomissione sistematica delle leggi morali e dei sentimenti del bene. Le corrispondenti *sferes della necessità*, in teoria e in fatto, non possono che espellere dal loro ambito tanto il principio di giustizia, quanto il principio di responsabilità. Per immortali e mortali, il *bene* è solo e sempre il *loro* bene; mentre il male è solo e sempre il male a carico degli *altri*. Il tempo che gli Dèi assegnano agli umani non ripara e non guarisce le ingiustizie: al contrario, inanella un'ingiustizia dietro l'altra. In un tempo imperscrutabile, se non alieno, non sono mai in fronte l'indefettibile sovranità degli Dèi e la famelica brama di potere degli umani. Zeus non guida verso la giustizia, né ripara l'ingiustizia che, sovente, è fatta addirittura pagare agli innocenti discendenti dei colpevoli effettivi. Qui le vie della giustizia divina e di quella umana confluiscono verso lo stesso bivio: l'ingiustizia regnante come arbitrio. Arbitrio che è tragicamente chiaro agli eroi greci: Prometeo (Eschilo), Antigone e Aiace (Sofocle), Eracle (Euripide), tanto per esemplificare. Gli eroi greci, quanto più sono innocenti, tanto più sono fatti precipitare nella follia, oppure avviati alla più crudele delle sconfitte. Per parte loro, gli Dèi non sono mai innocenti, quanto più non si può censurare la loro volontà e il loro potere. In sovrappiù, a essi non fanno mai difetto l'invidia e la gelosia. Osserva Erodoto:

E la divinità, dopo averci fatto gustare la dolcezza del vivere, si rivela in quest'atto medesimo gelosa³¹.

³¹ *Le Storie*, VII, 46.

2. Memoria e vita vissuta

Se concentriamo la nostra attenzione sulla figura di Eracle, con tutta probabilità, saremo in grado di sviluppare meglio il nostro discorso. Jan Kott inizialmente si rifà al libro XI dell'*Odissea*, nel quale a Eracle, unico tra gli umani, è concesso di viaggiare nel regno dei morti e farne ritorno:

Soltanto Eracle fa caso a sé, risiedendo contemporaneamente al vertice e nel fondo del cosmo greco, sull'Olimpo un immortale, in compagnia degli dèi, nell'Ade un fantasma. [...] Eracle è il solo uomo che sia divenuto immortale. Anche se la strana teologia dell'Eracle diviso, quale appare nell'*Odissea*, fosse un' interpolazione successiva, è comunque importante che per Omero la vita terrena di Eracle si sia conclusa nella desolazione. [...] per i morti, nell'Ade di Omero, l'intero passato è il loro presente: vivono *in stasis*, in se stessi e insieme fuori di se stessi; possono anche vedere le loro vite. Nel passato raggelato dell'Ade, tutti gli onori e le glorie terrene sono vanità³².

E ancora:

Nell'Ade di Omero, i morti hanno conservato il proprio corpo, gli strumenti che adoperavano, le armature e i vestiti che indossavano. Sono duplicati di se stessi, come le immagini di un museo di statue di cera. In questo cimitero omerico degli eroi, Eracle è l'immagine di un potere inutile e sprecato. S'aggira per l'Ade come un pazzo in manicomio, dominato dalla passione di uccidere. Porta l'arco, tende la freccia, cerca qualcuno da uccidere. Ma ammazzare i morti è impossibile³³.

Successivamente, Kott risale all'*Iliade* dove Eracle appare spossato dalle fatiche impostegli da Euristeo (libro VIII).

³² J. Kott, *Divorare gli dèi. Un'interpretazione della tragedia greca*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 134-135.

³³ *Ibidem*, p. 135.

Sempre nell'*Iliade*, Eracle diventa motivo di sofferenza per il padre Zeus (libro XV), non essendo questi riuscito a elevarlo al trono, a cui pure lo aveva destinato (libro, XIX). Osserva Kott:

Per Omero, Eracle è un eroe fallito: la sua potenza è troppo debole o troppo forte: "sciagurato assassino, che non tremava di compiere delitti (*Iliade*, V, 403). E questo sinistro Eracle, eroe delle fatiche più sgradevoli, che tutto distrugge in torno a sé e viene a sua volta distrutto dalla propria forza, per Omero è un personaggio tragico. Non è un caso che Achille citi l'esempio di Eracle, quando Tetide cerca di dissuaderlo dal tornare alla guerra e gli predice che pagherà la gloria con la morte³⁴.

Ancora:

In Euripide Eracle rifiuta il suo ruolo di mediatore e rinuncia al padre divino. Il mondo è lacerato da cima a fondo, ma il cielo non è il regno della "libertà paradisiaca" [...] e non c'è speranza né in terra né in cielo. Il mondo umano è immerso in una crudeltà impenetrabile che possiamo chiamare "dei", l'etere o il vuoto. In *Filottete*, Eracle compare per l'ultima volta *ex machina* per convincere il testardo Filottete a partire per Troia. In questa tragedia del rifiuto, l'Eracle della "gloria immortale" è già uno strumento della storia che deve essere compiuta. Ma la vera storia umana rivelata e predetta in *Filottete* è orribile e sinistra³⁵.

Concentriamoci ora sull'*Eracle* di Euripide.

³⁴ *Ibidem*, p. 136. Kott osserva ancora: "Nella *Teogonia* di Esiodo, Eracle ripulisce la terra dai mostri. L'elenco è monotono: uccide il gigante tricorpore Gerione (289); uccide l'idra di Lerna con la 'spada spietata' (317); e uccide l'aquila dal "fiato lungo" che divorava il "fegato immortale" di Prometeo (523). Ma la *Teogonia* si conclude con un'apoteosi universale, con la concordia tra cielo e terra [...]" (p. 136).

³⁵ *Ibidem*, pp. 146-147.

Spinto da Era in pasto alla follia, Eracle uccide inconsapevolmente la moglie e i suoi tre figli. Euripide si trova a impattare con la tradizione pindarica che celebra Eracle come figura completamente divinizzata. Invece, l'Eracle di Euripide, come osserva Maria Serena Mirto:

prenderà risolutamente le distanze da ogni possibile dimensione divina e ribadirà la sua esclusiva appartenenza a una famiglia umana che gli ha riservato appoggio morale, fedeltà, affetti, dando sostanza etica al legame biologico e orientando così la sua scelta finale³⁶.

Andiamo alla ricerca di queste tracce, muovendo dal delirio di Eracle che, fatto impazzire da Era, uccide in maniera efferata la moglie e i tre figli. Rivediamolo al risveglio dalla follia:

Quando Eracle dà segni di risveglio il Coro pronuncia una dolorosa accusa contro il padre divino: Zeus ha lasciato precipitare il figlio in una sventura intollerabile manifestando, per ciò stesso, non tanto di non amarlo abbastanza, ma addirittura di odiarlo non meno della sua consorte, Era, agente materiale della rovina di Eracle³⁷.

Eracle, al risveglio, si trova a fare i conti con le sue colpe involontarie, il cui agente va individuato nel furioso determinismo degli Dèi, a partire da Era e Zeus. Era è la responsabile principale della vendetta perpetrata contro Eracle, ma Zeus non ne impedisce l'attuazione e finisce con l'assecon-

³⁶ M. S. Mirto, *La scelta di Eracle*, Introduzione a Euripide, *Eracle*, Milano, Rizzoli, 1997, p. 9.

³⁷ *Ibidem*, 11. Nella corrispondente nota, la Mirto osserva: "Chiedere conto a Zeus del perché odi il suo amatissimo figlio (vv. 1087-88) è un capovolgimento del topos omerico per cui Eracle subisce l'odio e la persecuzione di Era, soccombendo alla fine, nonostante sia amatissimo dal padre Zeus: cfr. *Illiade* VIII 362-65, XIV 266, XV 24 s., XVIII 117-19, XIX 125, 132 s." (p. 11, nota n. 3).

darla³⁸. Si può avanzare qui un sospetto: l'ambiguità dietro cui si cela Zeus è soltanto apparente. Può trovare motivazione proprio nel fulgore divino che circonda Eracle e che, ormai, fa ombra all'altrimenti impareggiabile splendore del padre³⁹. La personalità di Eracle è permanentemente sospesa tra gesti di altruismo sconfinato e azioni di estrema crudeltà. Questa doppiezza caratteriale, del resto, è una costante degli immortali, a partire proprio da Zeus. Gli Dèi tutto possono e, inoltre, si attribuiscono la facoltà suprema di mutare continuamente il segno e il senso delle loro scelte e delle loro azioni, senza mai doverne dare conto. Il loro potere e il loro capriccio hanno una portata illimitata.

Dobbiamo, inoltre tener conto della doppia paternità di cui è frutto Eracle: quella *effettiva* di Zeus e quella *putativa* di Anfitrione⁴⁰. Come suggerisce la Mirto, dopo l'involontaria uccisione della moglie e dei tre figli, Eracle elabora una nuova chiave di interpretazione dell'atteggiamento del padre divino nei suoi confronti, soprattutto in ragione degli inganni orditi da Era e che Zeus si è ben visto dall'ostacolare. Al

³⁸ Su Eracle, sul suo atteggiamento nei confronti delle donne e sul mutevole comportamento di Era nei confronti di Eracle, si veda Paola Angeli Bernardini, *La donna e l'eroe nel mito di Eracle*, in V. Pirenne-Delforge ed E. Suarez de la Torre (eds.), Liegi, OpenEdition Books, 2013; disponibile all'URL: <https://books.openedition.org/pulg/766>.

³⁹ La Mirto, con particolare riferimento a Seneca (*Hercules Furens*), sposta il sospetto direttamente verso Era: "[...] dando voce sulla scena alla stessa Giunone, che motiva in prima persona la propria ostilità verso l'eroe: essa nasce dalla paura della sua eccessiva ambizione, della possibile scalata al cielo di un uomo forte e violento che vorrà succedere al padre, dopo aver infranto le barriere che separano i vivi dai morti ed essere tornato trionfante dall'Ade [...] la carriera eroica di Ercole promette agli immortali solo inquietudine" (p. 48). La Mirto si intrattiene anche sul profilo megalomane-psicotico dell'Ercole di Seneca che ne fa un eroe non più "assolutamente innocente" (pp. 48-49). L'*Ercole furioso* è reperibile in Seneca, *Tutte le opere*, Roma, Newton Compton, 2015.

⁴⁰ Sul tema si rinvia ancora a Maria Serena Mirto, *op. cit.*

punto che Anfitrione può rivendicare: «Io, pur essendo un mortale, supero in virtù te, un grande Dio»⁴¹. La rielaborazione di Eracle approda coerentemente alla scelta della *natura umana* come sua *natura più propria*⁴². Ancora una volta, giova rivolgersi alla Mirto:

[...] l'affetto e la disponibilità animano il comportamento di Anfitrione: sempre vicino alla moglie e ai figli di Eracle, pronto a morire con loro quando ogni speranza è smarrita e poi, solo superstite del massacro, accanto al figlio per vegliarne con ansia dolorosa il sonno e il risveglio, rivelargli l'atroce verità sull'eccidio e infine prendersi cura in sua vece delle vittime e dar loro sepoltura. Questi i meriti che Anfitrione può vantare rispetto a Zeus, riguadagnando lui solo nella stima del figlio il titolo di padre che generosamente aveva condiviso col Dio [...]⁴³.

La scelta di Eracle è per la sua umanità e per l'umanità, in un distacco netto dall'immoralità e dagli inganni perpetrati a getto continuo dagli Dèi. Attraverso Eracle, assistiamo qui alla messa in discussione dell'approccio mitico-ermeneutico che celebra l'onnipotenza e l'indefettibilità degli Dèi, secondo una scomposizione di questo tipo:

- (a) da un lato, l'attrazione verso il centro di gravità di un disordine che necessariamente richiama la sovraordinazione salvifica imputata agli Dèi;
- (b) dall'altro, l'attrazione irresistibile verso l'ordine delle coerenze armoniche, di necessità attribuito agli Dèi.

In tutti e due i casi, pur se attraverso percorsi differenti, agli Dèi è riservata la libertà assoluta di compiere il bene e il male: per la precisione, essi *sono* la fusione perfetta del bene e del male. Il male inflitto agli umani, a prescindere dalla

⁴¹ Euripide, *Eracle*, cit., v. 342.

⁴² "Però, non t'inquietare vecchio: / te, non Zeus, io reputo mio padre" (*ibidem*, vv. 1264-1265). Si confrontino pure i vv. 1408 ss.

⁴³ Mirto, *op. cit.*, pp. 29-30.

sussistenza e dalla volontarietà della loro colpa (vedasi *Eracle*), è considerato il sentiero impervio che consentirebbe loro di accedere al bene; nel tempo stesso, funge da salvaguardia e conferma dell'ordinamento impartito all'esistente proprio dagli Dèi. Viene qui meglio alla luce la doppiezza e la crudeltà degli Dèi, i quali non demordono nel cingere il loro capo con l'aureola dell'assoluta indefettibilità del loro essere e del loro agire. Quello che è spacciato come l'assolutamente necessario del bene e della sovraordinazione del male (presuntivamente finalizzato al bene), in realtà, è la sfrenata incontinenza dei desideri degli Dèi, ai quali sono attribuiti poteri smisurati, la cui instabilità/volubilità non è meno smisurata. Se componiamo in un'articolata dialettica i dualismi ermeneutici da cui abbiamo preso le mosse, non stupisce che intorno a questi nodi troviamo avvinti i *nuclei vitali* intorno cui gravitano l'essere/esistere assolutamente *dominante* degli Dèi e quello assolutamente *dominato* degli umani.

Comprendiamo meglio come Euripide, proprio in *Eracle*, inviti gli umani a diffidare degli Dèi, a contare su se stessi e sulla solidarietà umana. L'Olimpo appare irrimediabilmente disgiunto dal mondo umano, rispetto cui è insensibile, se non fiero antagonista. La ribellione degli umani contro gli Dèi è, dunque, ben fondata: questa, sì, è necessaria. Proviamo ora a collegare, seppure del tutto impropriamente, la ribellione a questi versi eschiliani:

Regina: io taccio, da tempo, soffrendo, stravolta
dal dolore: questa sventura mi supera,
mi lascia senza parole, senza domande.
Ma è fatale per l'umanità sopportare le disgrazie
volute dagli dei⁴⁴.

La regina è scagliata dentro una sventura inimmaginata:

⁴⁴ Eschilo, *Persiani* (trad. di G. Ieranò), vv. 290-294, Milano, Mondadori, 1997, p. 23. Sono le parole pronunciate dalla Regina, dopo aver appreso dal messaggero la disfatta dell'esercito persiano a Salamina.

la sconfitta inflitta ai Persiani. La disperazione che ne consegue ammutolisce le sue parole e le agghiaccia cuore e anima, mentre la sua mente e i suoi sensi sono inebetiti. Il chiedere evapora e il tacere si fa la voce tragica delle domande. Le sciagure che hanno origine dagli Dèi sommergono la vita con gli oceani della morte: i vivi restano, ma sono divorati dall'ombra dei morti. Eracle si trova sobbalzato di fronte a uno scenario ancora più devastante, non appena scopre di aver ucciso involontariamente la moglie e i tre figli. Egli fa esperienza di un assurdo che è perfetto nella sua perversa coerenza: l'*involontarietà* della sua colpa è annodata alla *volontà* di potenza degli Dèi che hanno capziosamente preordinato i quattro omicidi. Adagiato quasi dormiente sul cratere del dolore, vi sprofonda dentro in maniera straziante. La responsabilità degli Dèi e l'*involontarietà* della colpa di Eracle conficcano lame affilate nella carne e nell'anima. Grazie al dolore terribile inferto a Eracle, gli Dèi, da responsabili che erano, si trasformano in innocenti. Al contrario, Eracle paga colpe di cui era innocente. Come sempre, il giogo affilato innocenza/responsabilità è totalmente sbilanciato a favore degli Dèi, i quali sono esonerati da ogni colpa, da loro puntualmente traslocata verso gli umani. Le colpe degli Dèi sono sempre pagate dagli umani che le scontano sia in vita, sia una volta sepolti dalla voragine della morte.

Gli umani, ancora prima di nascere, sono obbligati a riconoscere agli Dèi il diritto di disporre della loro vita e della loro morte, finendo ostaggio dei loro immensi poteri e della varietà infinita dei loro capricci. Per raggiungere i loro scopi, gli Dèi si servono delle passioni degli umani, ricorrendo a processi di incolpazione e domesticazione puntiformi. Purificano il loro essere, ricorrendo all'immoralità della coscienza degli umani, di cui sono i primi a fare uso. Preservano, così, la loro coscienza felice; mentre quella degli umani è esemplarmente condannata all'infelicità. Il bilanciamento dei poteri misura secondo una relazione di proporzionalità diretta la sovrumana onnipotenza degli Dèi e la sconfinata impotenza degli umani. Si insedia qui il tormentato ingresso nelle

dolorose distese dell'anima, dove il dolore degli umani e il diletto degli Dèi si agganciano: cessano di essere metaforici e diventano tremendamente reali. D'altronde, la metafora è un potente veicolo di dolore per gli umani e di transito al diletto per gli Dèi. Niente come i drammi e le catastrofi reali della passione, della volontà e dell'involontarietà hanno per gli umani un valore metaforico: le tragedie dei Greci ne sono un esempio insuperato⁴⁵.

L'illusione degli umani di sfuggire al dolore è il precipitato di vanità che gli Dèi hanno dirottato verso di loro, per illuderli di poter attingere la perfezione eterna, nel mentre sono, invece, confinati nell'eterno tormento. Affiora un paradosso avente una materialità velenosa: la *mortalità degli immortali*, la cui vita eterna è soltanto apparente splendore⁴⁶. Eracle ci spinge al contatto intimo con il carattere mortale degli immortali, mostrandoci il volto oscuro della loro assoluta imperfezione. La ribellione degli eroi tragici nasce da qui e a essa si sono ispirati gli stessi umani, nel bene e nel male. Prometeo è, forse, colui che si è proteso più in là nella critica degli immortali, spinto proprio dall'amore per i mortali⁴⁷. La sua sconfitta, più che dal suo ritornare a vivere all'ombra di Zeus, nasce dal suo non aver avuto completamente fiducia negli umani. Il suo è un sen-

⁴⁵ Sulla problematica si rinvia a E. Grassi, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio* (a cura di M. Marassi), Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1992.

⁴⁶ Ricordiamo qui il fr. 62 di Eraclito: "Immortali mortali, mortali immortali, vivono la morte di quelli, muoiono la vita di quelli" [in A. Pasquinelli (a cura di), *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, I, Torino, Einaudi, 1958, p. 19]. Successivamente, le testimonianze e i frammenti dei presocratici sono stati raccolti da G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 1975. Per una più compiuta analisi del frammento 62, si rinvia a G. Lampis, *Decifrare Eraclito. Il frammento 62*, I edizione Quaderno 1/2012; edizione elettronica 2016.

⁴⁷ Una traccia di analisi precedente in tale direzione è stata elaborata in *Le domande di Antigone*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020.

timento comprensibile e anche motivato. Altrettanto hanno fatto gli umani, i quali non hanno compreso a pieno i doni di Prometeo, corrompendone la sostanza e facendone un uso immorale. La vita donata da Prometeo è stata continuamente divorata dalla morte, avendo Dèi e umani scelto il potere come stella polare del loro essere reale e metaforico. Quanto fin qui argomentato ci consente di esplicitare un ulteriore enunciato, la cui cogenza va ben al di là del paradosso. Siamo spinti nei meandri della dilemmatica dell'anima, da cui possiamo aprire una discussione critica sull'immortalità e immoralità degli Dèi.

Ci troviamo al cospetto di un dimidiamento, a fronte del fatto indiscutibile che risultano trasferite ai mortali responsabilità chiaramente imputabili agli immortali: quello di Eracle ne è un caso paradigmatico. Il dimidiamento si colloca esattamente al bivio tra la realtà e la metafora, le quali si richiamano a corrente alternata, a seconda dei vantaggi e delle giustificazioni di cui gli Dèi abbisognano. Del resto, è perfettamente coerente che gli immortali, per far rifulgere il loro essere infinito, abbiano bisogno dei mortali, giocando il loro *illimite* contro i *limiti* di questi ultimi. Ma il punto veramente dirimente è ancora un altro: immortali che siano veramente tali non dovrebbero sbarazzarsi della loro responsabilità, scaricandola sui mortali. Cogliamo qui un deficit intrinseco all'immortalità che fa porre legittimamente la domanda: ma di quale *immortalità* stiamo qui parlando, se essa non è che il duplicato aureo della *mortalità*?

Gli Dèi risplendono in un'immortalità metaforica che si fa cogenza del potere assoluto e da questa postazione di superiorità comandano i mortali. In tal modo, si autoinvestono di una supremazia senza limiti nel tempo e nello spazio che li esonera dalle loro responsabilità, fatte puntualmente ricadere sui mortali. In verità, la sovranità quanto più è illimitata tanto meno dovrebbe scansare le proprie responsabilità. Soprattutto per gli Dèi, la fuga dalle responsabilità non è manifestazione di potenza, ma ammissione di impotenza. L'ordine logico, metaforico e materiale dell'onnipotenza ricorre qui a un doppio inganno: a) al dominio che suprema-

mente inganna; b) all'inganno che supremamente domina. Nell'un caso come nell'altro, è comprovata una tipologia di errore che è indisponibile a qualunque assunzione di responsabilità. Immortali e mortali, allora, finiscono col rendersi tremendamente simili: attraverso un'azione combinata, gli uni e gli altri restano confinati nelle casematte dei loro rispettivi errori. Con ciò non danno prova di *potenza*, ma di *impotenza*; e questo vale soprattutto per gli Dèi. Scopriamo, nostro malgrado, che l'impotenza è una *forma di mortalità* esperita anche dagli immortali, nelle morfologie metaforiche e materiali attraverso cui amano sfuggire alle loro responsabilità. Ma in una dimensione abissale sono fatti precipitare sempre i mortali, chiamati inesorabilmente a rispondere non soltanto delle loro colpe e mancanze, ma ancora di più di quelle degli immortali. L'onnipotenza degli Dèi succhia agli umani la loro libertà, nutrendosi dei loro errori e mortificando i loro slanci. Diversamente da quanto rinveniamo nel grande romanzo di Calvino *Il visconte dimezzato*, la linea di frattura principale non è tra *bene* e *male*⁴⁸; bensì tra *potenza* e *impotenza*. Tuttavia, niente ha impedito all'epica, alla tragedia e alla letteratura di dislocare metaforicamente la potenza lungo le linee del *bene necessario* e l'impotenza lungo quelle del *male presunto*. Un dislocamento di questo genere ci consente di recuperare – non solo metaforicamente – la letteratura dell'Ottocento e del Novecento alla mitologia classica e alla teologia politica della modernità

⁴⁸ I. Calvino, *Il visconte dimezzato*, in *Romanzi e racconti*, Roma, Mondadori, 2003, pp. 265-444. Come afferma lo stesso Calvino, il tema che lo interessava è il *dimidiamento*: "Dimidiato, mutilato, incompleto, nemico a se stesso è l'uomo contemporaneo; Marx lo disse "alienato", Freud "represso"; uno stato d'antica armonia è perduto, a una nuova completezza s'aspira. Il nocciolo ideologico-morale che volevo coscientemente dare alla storia era questo. [...] L'esemplificazione dei tipi di mutilazione dell'uomo contemporaneo non potevo caricarla sul protagonista, che aveva già il suo daffare a mandare avanti il meccanismo della storia, e l'ho distribuita su alcune figure di contorno» (*ibidem*, p. 1211).

e della contemporaneità. Come è noto, nel *Visconte dimezzato* di Calvino una bomba turca trancia per lungo Medardo di Terralba in due parti simmetriche, lasciandolo in custodia vivente della sua parte destra (cattiva); mentre quella sinistra (buona) vaga autonomamente per i fatti suoi. Il dimidiamento tra le due parti, alla fine, è ricomposto, attraverso una contro-azione dialettica che salda gli effetti disgiuntivi della bomba turca. Lo svolgimento della trama del romanzo va così progredendo:

- (a) in prima istanza, ci pone di fronte alla verticalità del dualismo bene/male;
- (b) in conclusione, il dualismo viene felicemente ricomposto, con il recupero da parte di Medardo dell'unità spezzata;
- (c) sostanzialmente, Calvino si colloca oltre le figure del *doppio*, celebrate dalla letteratura tra Ottocento e inizio Novecento⁴⁹.

La scomposizione dell'unità bene/male restituisce Medardo alla limitatezza della sua umanità e mortalità⁵⁰. A questo snodo, il dimidiamento cessa in lui di produrre i suoi effetti. Egli ridiventa abitante del pianeta della quotidianità umana, fatta di piccole e grandi cose che si accavallano tra di loro, secondo un ordine imperscrutabile. Medardo dimidiato è un vivente separato da se stesso; Medardo ricomposto è un vivente che ritorna in sé, ma secondo i canoni della consuetudine che lo avviano a una vita ordinaria già scritta per lui dalle tradizioni e convenzioni da cui – come tutti gli umani – è afferrato. A ben osservare, sono le tradizioni e le convenzioni che, più dei fenomeni del doppio, mutilano l'essere e

⁴⁹ Ricordiamo indicativamente: O. T. A. Hoffmann, *Gli elisir del diavolo* (1815); F. Dostoevskij, *Il sosia* (1828); R. L. Stevenson, *Lo strano caso del Dottor Jekyll e Mr. Hyde* (1886); O. Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray* (1890); L. Pirandello, *La signora Morli, una e due* (1920); F. Kafka, *L'uomo del secchio* (1921).

⁵⁰ Sulla dinamica delle scomposizioni, essenziale rimane R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987.

l'esistere umani, disanimandoli. Il potere delle tradizioni e delle convenzioni è altrettanto potente di quello degli Dèi: entrambi esercitano una sovranità incondizionata sui viventi. Le stesse fenomenologie del doppio sono state spazzate via dalle nuove tradizioni e convenzioni originate dalla dematerializzazione dell'esperienza e dall'avvento delle neuroscienze⁵¹.

Le forme del dimidiamento tra bene e male e tra immortali e mortali sono isomorfe e, al contempo, differenziate. L'effetto congiunto di isomorfismo e differenza apre uno spazio/tempo che avvolge l'anima in una specie di stanza della tortura, dentro cui diventa nemica di se stessa. Bene e male, mortalità e immortalità si fanno corpi e linguaggi mutanti, pronti a partorire e giustificare tutto e il contrario di tutto, in una sorda lotta tra di loro. Possiamo tratteggiare un quadro di insieme che ha queste coordinate principali:

(a) il bene cova il male entro il suo seno e la sua anima;

⁵¹ Un'acuta critica dei paradigmi delle neuroscienze è stata, tra gli altri, svolta da Eugenio Borgna, di cui qui ricordiamo due testi che riassumono bene l'intero suo percorso di analisi e di vita: *a) Neuroscienze e psichiatria*, in L. Lenzi (a cura di), *Neurofisiologia e teorie della mente*, Milano, Vita & Pensiero, 2005, pp. 201-210; *b) Il fiume della vita. Una storia interiore*, Milano, Feltrinelli, 2020. Si rimanda inoltre a: *(a) A. Cerasa e F. Tomaiuolo, La scatola magica. All'origine delle neuroscienze*, Milano, Hoepli, 2019; *(b) M. Viola, L'agenda ontologica della neuroscienza cognitiva: le neuroscienze come "arbitro" delle categorie psicologiche e viceversa*, in "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", Vol. 7/2016, pp. 144-165; *(c) P. Greco (a cura di), Mentecorpo. Il cervello non è una macchina*, monografico di "Scienza & Società", n. 21/22, 2015; *(d) S. Di Nuovo, Prigionieri delle neuroscienze?*, Firenze, Giunti, 2014; *(e) Loredana Cena e A. Imbasciati (a cura di), Neuroscienze e teoria psicoanalitica*, Milano, Springer-Verlag Italia, 2014; *(f) V. Gallese, Corpo non mente. Le neuroscienze cognitive e la genesi di soggettività e intersoggettività*, in "Educazione Sentimentale", n. 20/2013, pp. 8-24; *(g) Federica Fioroni, Neuroscienze e lettura*, in "Enthymema", VIII/2013, pp. 223-229; *(h) E. Giusti e Lorena Azzi, Neuroscienze per la psicoterapia*, Roma, Sovera Multimedia, 2013.

(b) l'immortalità cela in sé la sua caducità mortale.

Il bene che scende in competizione acerrima contro il male, ne è una forma speculare ed estraneata che, a volte, si imbelletta in maniera sfacciata. L'immortalità celeste schizza dalle viscere della mortalità più recondita, dopo essersi dissetata nelle acque rutilanti della metafore dualistiche. I confini tra bene e male e tra immortalità e mortalità quanto più sono demarcati, tanto più evaporano e si rivelano inconsistenti. Non riescono a dare ragione di nulla, poiché non possono far arretrare la mobilità dell'essere e dell'esistere, dell'istante e della durata, dell'infinito e del temporaneo, dell'accertato e dell'inatteso. Il *visconte dimezzato* è dimidiato già prima, proprio nel suo costitutivo essere intero. Il dimidiamento rende palese questa verità occulta. La scomposizione di Medardo è tutta interna ai limiti del dimidiamento e lo riproduce in forme accattivanti, imbevute dell'etica della normalità e santità di un potere che, per questa via, tenta di farsi amare dal popolo. Il *doppio* è già in Medardo: la sua scomposizione ne è la riprova definitiva. Il romanzo di Calvino, proprio attraverso il dimidiamento, mette in scena il *doppio ricomposto*, dalle sue fasi iniziali a quelle finali. Più che parlarci dei nostri *antenati*, il romanzo ci conduce verso quel *futuro minaccioso* di cui le tragedie storiche del Novecento sono state le inquietanti incubatrici.

Il linguaggio metaforico impiegato da Calvino ne *Il visconte dimezzato* trascende la specificità dei contenuti narrativi entro cui si va ramificando. La metafora è sempre altra dalla narratologia e da tutte le forme di linguaggio. V'è un'osservazione di Ernesto Grassi che dobbiamo senz'altro prendere in considerazione. Non a caso, egli si rifà a un frammento del 1799 di Hölderlin:

Non vogliamo qui riferirci a un problema storico ma partire dal frammento di Hölderlin come introduzione dal problema riguardante la struttura e la preminenza del pensiero e del linguaggio metaforico su quello razionale e logico. È questo il tema della nostra ricerca sul dramma della metafora.

Il problema del «divenire nel trapassare» contribuisce nel no-

stro contesto non tanto e solo ad approfondire il pensiero di Hölderlin — e con ciò a chiarire il presupposto teorico del romanticismo di fronte all'idealismo tedesco-hegeliano — ma anzitutto a identificare l'attività metaforica, poetica, come esperienza originaria, indeducibile della nostra esistenza⁵².

Grassi prende immediatamente in esame il primo capoverso del frammento di Hölderlin che riportiamo ora quasi in tutta la sua estensione:

La patria che declina, natura e uomini, in quanto essi sono in una particolare azione reciproca, costituiscono un mondo *particolare* divenuto ideale, una connessione delle cose, e si dissolvono perché da essa e dalla generazione sopravvivente e dalle forze sopravvivenenti della natura — che sono l'altro principio reale — si formi un mondo nuovo, una nuova azione reciproca anch'essa particolare, così come quel declino è derivato da un mondo puro ma particolare. Giacché il mondo di tutti i mondi, il tutto in tutti, che *è* sempre, si *rappresenta* soltanto in ogni tempo o nel declino o nel momento, ovvero — più geneticamente — nel divenire del momento e nell'inizio di un tempo e di un mondo, e questo declino e inizio *e*, come il linguaggio, espressione, segno, rappresentazione di una totalità vivente, come nel linguaggio, da un lato sembra che poco o niente sussista di vivente, dall'altro tutto⁵³.

Il divenire nel trapassare assume uno specifico senso holderliniano. Che è questo: il formarsi di *mondi nuovi*, generati da *nuove azioni reciproche*, nel segno di una *totalità vivente particolare*. Possiamo designare questa totalità particolare come *metamorfosi vivente*⁵⁴. Con ciò approdiamo a

⁵² E. Grassi, *Introduzione*, in *Il dramma della metafora*, cit., pp. 7-8.

⁵³ F. Hölderlin, *Il divenire nel trapassare*, in *Sul tragico* (Introduzione di R. Bodei, trad. di Gigliola Pasquinelli e R. Bodei), Milano, Feltrinelli, 1989, p. 89.

⁵⁴ E. Grassi coglie perfettamente questa evidenza holderliniana: "È dunque

una doppia e incrociata realtà: a) l'insussistenza del vivente è apparenza; b) il vivente non è una totalità indistinta. Siamo qui in grado di aggiungere, sulla scia di quanto formulato da Hölderlin e indicato da Grassi, che una delle urgenze legate al linguaggio sia proprio quella della *metafora metamorfica* o, che dir si voglia, della *metamorfosi metaforica*. Il divenire nel trapassare segna tutti gli spostamenti del linguaggio all'interno del vivente e del vissuto, fuori dai quali niente avrebbe storia, compreso il tempo in tutte le sue scansioni. Urgenza di tempo è urgenza di spazio. E tempo e spazio sono flusso in mutazione che trapassa da una forma all'altra. Senza questo trapassare non vi sarebbe divenire; e viceversa. In altre parole, non vi sarebbero la storia e la rendizione della storia, come osserva Benjamin, ricorrendo al lessico concettuale definito da Hölderlin. La partizione holderniniana tra *idealmente* nuovo e *infinitamente* nuovo fa emergere una *forza dissolvente* ignota che si va sprigionando come atto creativo che rompe la continuità storica e, nel contempo, la riassorbe nel flusso della metamorfosi⁵⁵.

Per Hölderlin, è chiaro che:

... proprio nel momento e nel grado in cui ciò che sussiste si dissolve, si sente anche il nuovo che subentra, il giovane, il possibile. Giacché, come la dissoluzione potrebbe essere sentita senza l'unificazione? Se ciò che sussiste deve essere sentito e viene sentito nella sua dissoluzione, bisogna *anche* che l'*inesausto* e *inesauribile* delle *relazioni* e delle *forze* e anche quel-

enunciata innanzitutto la tesi dell'esperienza di un Tutto, di un Uno (*hén*) che è alla base della manifestazione del molteplice, del distinto, che viene identificato in funzione dell'urgere del «momento». Essere e tempo sono identificati nell'urgere della metamorfosi, del *metaphérein*. A sua volta il tempo non è inteso come *chrónos* fuggente, ma come *aión*, come un tutto che sussiste, che urge costantemente nel diverso, nel molteplice differente e che a sua volta – secondo il nostro testo – si palesa come un linguaggio, cioè come conferimento di senso all'apparire" (*op. cit.*, pp. 9-10).

⁵⁵ F. Hölderlin, *op. cit.*, p. 93.

la — la dissoluzione — siano sentiti più mediante questa — la unificazione — che all'inverso, giacché dal niente non nasce niente, e questo vuol dire, inteso gradualmente, che ciò che va verso la negazione — in quanto esce dalla realtà effettuale e non è ancora un possibile — non può agire⁵⁶. [...] la dissoluzione dell'idealmente individuale appare non come indebolimento e morte, bensì come un risorgere, come crescita, la dissoluzione dell'infinitamente nuovo appare non come violenza distruttrice, bensì come amore, e tutte e due insieme come un atto creativo (trascendentale) la cui essenza è di unire l'idealmente individuale e il realmente infinito⁵⁷.

È decisivo qui l'aggancio di Hölderlin alla dissoluzione posta come un *risorgere*, come *amore*. Con il risorgere dell'amore siamo al commiato netto e senza riserve dalla violenza distruttrice. In Hölderlin, l'origine vera è sempre il risultato metamorfico del risorgere puntuale dell'atto d'amore. Il motore della dissoluzione è alimentato dall'amore che è l'energia creativa che compone, scompone e riarticola i mondi, per scomporli di nuovo, attribuendo loro nuove configurazioni che li spingono verso inedite soglie metamorfiche. Il romanticismo di Hölderlin e il materialismo storico di Benjamin sopravanzano la dialettica hegeliana e tutte le filosofie centrate sulla sintesi degli opposti.

Per chiudere questo punto del discorso, dobbiamo velocemente ritornare a Benjamin che ha con Hölderlin non trascurabili consonanze di pensiero; come già abbiamo accennato. Lo facciamo, ricorrendo a due passaggi cruciali della *Premessa gnoseologica*, opera con cui nel maggio del 1925 aveva invano richiesto la libera docenza alla facoltà di Filosofia dell'Università di Francoforte⁵⁸.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 92.

⁵⁸ La vicenda assai riprovevole sul piano scientifico ed etico e, per questo, oltremodo illuminante, è ricostruita con dovizia di particolari da G. Schia-

Ecco il primo passaggio:

L'origine, pur essendo una categoria pienamente storica, non ha nulla in comune con la genesi. Per «origine» non si intende il divenire di ciò che scaturisce, bensì al contrario ciò che scaturisce dal divenire e dal trapassare. L'origine sta nel flusso del divenire come un vortice, e trascina dentro il suo ritmo il materiale della propria nascita. Nella nuda e palese compagine del fattuale, l'originario non si dà mai a conoscere, e il suo ritmo si dischiude soltanto a una duplice visione. Essa vuol essere intesa come restaurazione, come ripristino, da un lato, e dall'altro, e proprio per questo, come qualcosa di imperfetto e di inconcluso. In ogni fenomeno originario si determina la forma sotto la quale un'idea a confrontarsi col mondo storico, finché essa non sta lì, compiuta, nella totalità della sua storia. L'origine dunque non emerge dai dati di fatto, bensì riguarda la loro preistoria e la storia successiva⁵⁹.

E questo è il secondo:

La rappresentazione di un'idea non può in nessun caso considerarsi riuscita finché non si è passato virtualmente in rassegna il cerchio degli estremi in essa possibili. La rassegna rimane virtuale. Poiché ciò che si raccoglie nell'idea dell'origine ha una storia solo come contenuto, e non come un accadere che lo riguarderebbe. Esso conosce la storia solo dall'interno, e non più nel senso di un divenire senza fine, ma in un senso riferito all'essenziale, che permette di connotarla come la preistoria e la storia futura di quell'essere particolare⁶⁰.

Ha una fondamentale rilevanza la frattura epistemologica

voni, *Introduzione* a W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, nuova edizione, Torino, Einaudi, 1999, pp. 7-15.

⁵⁹ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 56. Nel passaggio, è evidente il riferimento al frammento di Hölderlin del 1799.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 58.

e storico-concettuale che Benjamin insedia tra *origine* e *genesì*. La seconda ha un carattere statico-evolutivo, mentre la prima ha la cifra della rottura dinamica. Per Benjamin — come per Hölderlin — l'origine trascina con sé tutto il materiale con cui impatta, a partire da quello di cui è il deposito/custode, sin dalla propria nascita. Benjamin ci fa plasticamente osservare che l'origine è il *vortice* del *divenire*: ne mette a soqquadro gli inizi e gli approdi, come si vanno dinamicamente e storicamente configurando/riconfigurando. Cosicché — aggiunge — proprio ciò che presumiamo sommamente noto — l'origine — è, al contrario, sommamente sconosciuto. E precisa: l'origine è afferrabile unicamente, se interroghiamo il suo volto bifronte: a un polo, i suoi contenuti *restaurativi*; all'altro, l'*incompiutezza perenne* delle sue metamorfosi. Tra i due poli, si instaura la dialettica della metamorfosi che impedisce la profilazione dell'origine come mero *dato di fatto*. Un dato di fatto è sempre privo di storia. È l'inerzia elevata a sistema: cioè, *non-storia*. Con Hölderlin e Benjamin, invece, all'origine chiediamo sempre di essere messi a contatto e confronto con la preistoria e la storia futura. Dall'*anatomia* dei fatti trascorriamo alle *pulsazioni* vibranti del tempo storico, nelle sue indissociabili scansioni di passato, presente e futuro. L'origine è sempre gettata nel vortice di queste scansioni, le quali modellano e rimodellano la vita dello spazio/tempo. È in tale vortice che si scrive e riscrive il passato, il presente e il futuro dell'umano e delle sue civiltà, incivili o civili che siano.

3. Memoria e vita vissuta: Benjamin oltre Leskov

Ma dobbiamo continuare fare i conti con Benjamin da un'altra e non meno decisiva angolazione: lo scarto irrecuperabile tra *romanzo* e *narrazione* che segna il declino della seconda:

Il primo segno che porterà al declino della narrazione è la nascita del romanzo alle soglie dell'età moderna. Ciò che separa il romanzo dalla narrazione è il suo riferimento strettissimo al

libro. La diffusione del romanzo diventa possibile solo con l'invenzione della stampa. Ciò che si lascia tramandare oralmente, il patrimonio dell'epica, è di altra natura da ciò che costituisce il fondo del romanzo. Il romanzo si distingue da tutte le altre forme di letteratura in prosa — fiaba, leggenda, e anche novella — per il fatto che non esce da una tradizione orale e non ritorna a confluire in essa. Ma soprattutto dal narrare. Il narratore prende ciò che narra dall'esperienza — fiaba, leggenda o da quella che gli è stata riferita —; e lo trasforma in esperienza di quelli che ascoltano la sua storia. Il romanziere si è tirato in disparte. Il luogo di nascita del romanzo è l'individuo nel suo isolamento, che non è più in grado di esprimersi in forma esemplare sulle questioni di maggior peso e che lo riguardano più d'avvicino, è egli stesso senza consiglio e non può darne ad altri. Scrivere un romanzo significa esasperare l'incommensurabilità nella rappresentazione della vita e nella rappresentazione di questa ricchezza, il romanzo esprime il profondo disorientamento del vivente. Il primo grande romanzo del genere, il *Don Chisciotte*, mostra subito come la magnanimità, l'audacia, la volontà di aiuto di uno degli esseri più nobili — lo stesso Don Chisciotte — sono affatto prive di consiglio e non consentono un briciolo di saggezza⁶¹.

Secondo Benjamin, si realizza un processo che consente al romanzo di scalzare la tradizione orale, a partire dall'invenzione della stampa. Con la perdita e la dispersione dell'oralità, il narratore è stato logorato dall'interno e dall'esterno, isolandosi e facendosi isolare. Il flusso di interiorizzazione e comunicazione di cui egli era uno dei perni è risultato interrotto e disperso, se non perduto. Il vuoto così prodotto, è stato riempito dal romanzo e dal romanziere. Ma il

⁶¹ W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in *Angelus Novus* (Introduzione e traduzione di R. Solmi), Torino, Einaudi, 1982, pp. 251-252.

vuoto in cui è precipitato il narratore e il *pieno* conquistato dal romanziere hanno una natura artificiale, nel senso che sono il prodotto specifico di processi storico-sociali e umano-culturali. In quanto tali, sono modificabili storicamente, socialmente, umanamente, culturalmente e politicamente da processi di creazione capaci di rovesciare il senso dei procedimenti per l'innanzi svoltisi, inclusi i corrispettivi allegati simbolici. Il punto è che il romanziere si è collocato *in disparte* dal vivente e dal vissuto; viceversa, il narratore ha radicato il suo essere all'interno del mondo e del vivente, come ascolto che si fa parola e dialogo. Diversamente dal romanziere, il narratore non è un *individuo isolato*. Il romanziere trasmette isolamento, perché è in esso che ha visto la luce, ha vissuto e prolificato. Romanzo, individuo isolato e isolamento nascono insieme e insieme si sviluppano. Tuttavia, il romanzo ha un'evoluzione che è coerente e singolare al tempo stesso, perché trova linee di condensazione nel *turbamento* causato dall'incommensurabilità della vita, di cui avverte pallide scie e non riesce a darsene ragione. Ecco perché l'incommensurabilità stordisce romanzo e romanziere che, perciò, esprimono un profondo disorientamento nei confronti del vivente. Il fenomeno non è puramente letterario, ma è calato in un processo di atomizzazione della vita sociale e individuale di lunga durata⁶². Per una serie di motivi esogeni ed endogeni, romanzo e romanziere si sono tagliati progressivamente fuori dal mondo, per poter mimare all'infinito la loro forza, prendendo le distanze dai narratori antichi (Erodoto) e da quelli moderni (Cervantes).

⁶² Tornano utili queste considerazioni di Benjamin: «L'arte di narrare volge al tramonto perché il lato epico della verità, la saggezza, viene meno. Ma si tratta di un processo che viene di lontano. E nulla potrebbe essere più sciocco che vedere in esso solo un "fenomeno di decadenza", per non dire un fenomeno "moderno"; mentre è solo un accompagnamento di forze produttive storiche, secolari, che ha espulso poco a poco la narrazione dall'ambito del parlare vivo e manifesta insieme, in ciò che svanisce, una nuova bellezza» (*ibidem*, p. 251).

Fino a considerare, sul finire dell'Ottocento, le fenomenologie del loro isolamento come insensata incommensurabilità dell'esistenza e dell'esistente. Romanzo e romanziere hanno iniziato a fare fatica a percepire e vivere le scomposizioni e l'evaporarsi metamorfico dell'essere e del narrarsi dei mondi viventi, tanto che le grandi opere di Proust, Kafka, Joyce e Musil non sono state prontamente riconosciute nel loro valore⁶³. Non sorprende che romanzo e romanziere abbiano tentato la scorciatoia dell'evasione dal flusso degli universi del dialogo, rintanandosi in un vuoto asfittico in cui era dilagante l'assenza dei contatti umani vitali. Una volta fuori, si sono trovati accerchiati dai fantasmi presi in prestito da un reale e da un immaginario, esperiti unicamente nella loro faccia alienata. Letterariamente e fattualmente, è stata inibita ogni possibilità di disalienazione testuale e artistica. Il loro disimpegno dal vivente ne è risultato sovralimentato, col risultato di farli barricare in schemi e canoni astratti che hanno pietrificato la connessione e la distinzione tra mondo e vita e tra immaginazione e realtà che, invece, è alla base del *narrare*. Romanzo e romanziere hanno irrevocabilmente liquidato il narrare, producendo in serie *romanzi e racconti*, la cui finalità era quella di celebrare l'impossibilità del vivere, in un mondo percepito come un vuoto magmatico e vorace. È sin troppo chiaro che, viaggiando per queste lande desolate, l'impossibilità del vivere non poteva diventare mai ribellione, mai creazione.

Benjamin era andato subito al sodo, osservando:

L'esperienza che passa di bocca in bocca è la fonte a cui hanno attinto tutti i narratori. E fra quelli che hanno messo per iscritto le loro storie, i più grandi sono proprio quelli la cui scrittura si

⁶³ Per Proust, si rinvia a *Alla ricerca del tempo perduto*, Roma, Newton Compton, 2009. Per F. Kafka, a *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, Roma, Newton Compton, 2010. Per J. Joyce, a *Ulisse*, Milano, Mondadori, 2015. Per R. Musil, a *L'uomo senza qualità* (2 voll.), Torino, Einaudi, 1996.

distingue meno dalla voce degli infiniti narratori anonimi⁶⁴.

È in questo contesto che:

Leskov è a suo agio nella lontananza dello spazio come in quella del tempo⁶⁵.

Il narratore abita la lontananza dello spazio e del tempo. In un certo senso, la mette in parola; o, ancora meglio, è uno dei fattori del suo ricamo comunicativo e creativo. Egli vive nella parola e la parola vive in lui: la *parola viva* costituisce lo spazio/tempo del narratore⁶⁶. Come ci ricorda Ben-

⁶⁴ Benjamin, *op. ult. cit.*, p. 248.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 249.

⁶⁶ Molto interessante, su questo tornante analitico, è la figura di Boris Èjchenbaum, su cui si è soffermata Stefania Sini, *Contrasti di forme. Boris Èjchenbaum teorico della letteratura*, Milano, Ledizioni, 2018. Su Èjchenbaum la Sini si era intrattenuta già nel saggio breve *Forme piccole di narratore e skaz: Boris Èjchenbaum legge Nikolaj Leskov*, in "Comparatismi", 1, 2016, pp. 52-74. In quest'ultimo, la Sini presenta la traduzione del saggio del 1925 di Èjchenbaum, *Leskov e la prosa contemporanea* (pp. 64-74). A proposito del testo di Èjchenbaum tradotto, la Sini parla pertinentemente di un *incontro ideale* tra Èjchenbaum e Benjamin, per effetto del quale i loro due Leskov finiscono col somigliarsi (p. 62). A titolo non soltanto esemplificativo, riportiamo i passi della chiusura del saggio di Èjchenbaum: «Viviamo in un'epoca di mutamenti e improvvisi ritorni ai secoli lontani, alle tradizioni dimenticate, alle questioni che per gli uomini del XIX secolo sembravano da tempo e definitivamente risolte. È come se ricominciassimo molte cose dall'inizio: e sta qui la forza storica del nostro tempo. Molte cose percepiamo diversamente: tra queste la parola. Il nostro rapporto con essa è diventato più concreto, più sensibile, più fisiologico. Ci dimentichiamo di essa al cinema, ma per questo la seguiamo con maggiore intensità al teatro, nella letteratura, al varietà. Dopo il cinema la mimica teatrale è diventata insipida, ma per questo si è rafforzata e arricchita la parola. La vogliamo ascoltare, tastare, come una cosa. Così la "letteratura" torna all'arte della *parola* e la narrazione all'arte del racconto» (p. 74). Ricordiamo, infine, che Benjamin era stato in viaggio a Mosca tra il 1926 e il 1927 e

jamin è proprio la parola viva che ci fa riafferrare la *bellezza di ciò che svanisce*; e di ciò che prorompe e insorge, agguingiamo. Ecco perché la parola viva non può svanire, a meno che non sia costantemente e puntualmente assassinata. Emblematici, in proposito, sono gli iter umano-poetici di Paul Celan e Ingeborg Bachmann che, pur percorrendo strade differenti, ruotano intorno agli assi della ribellione delle parole (vive) che testardamente tentano di infilarsi nel vivente esistente e in quello che è stato sterminato senza pietà dalla furia e dall'indifferenza⁶⁷. La *storia* della parola viva, ci insegnano Celan e Ingeborg Bachmann, è ineludibilmente storia interna alla costruzione/creazione di un nuovo mondo e di una nuova vita.

Il saggio di Benjamin su Leskov, tra tutte le altre cose, si lascia apprezzare anche per un'intuizione che definire profetica è dire poco. Osserviamo più da vicino come stanno le cose, esaminando il modo con cui Benjamin, al livello del "capitalismo avanzato" dei primi anni del Novecento, mette in fila la trama delle connessioni che si sono dispiegate tra stampa e comunicazione:

[...] la stampa appare una forma di comunicazione che, per quanto remota possa essere la sua origine, non aveva mai esercitato un influsso decisivo sulla forma epica: ciò che comincia a fare ora. E che essa si oppone alla narrazione in forma non meno estranea, ma assai più pericolosa del romanzo (che essa, d'altra parte, avvia del pari a una crisi). Questa nuova forma di comunicazione è l'informazione. [...] Ma l'informazione ha la pretesa di poter essere controllata immediatamente. Dove anzitutto essa vuol essere intelligibile di per sé e alla por-

che il saggio su Leskov è da lui stato redatto nel 1936.

⁶⁷ Queste tesi sono state più ampiamente argomentate in: (a) *La poesia e l'oltre dell'Altro. Nei pressi di Paul Celan e Ingeborg Bachmann*, Biella, Zigzagando, 2016; (b) *Distanza e pathos. Etiche e poetiche negli arcipelaghi della forza*, Biella, Zigzagando, 2017; (c) *Per Ingeborg Bachmann. Terra elettiva e verità*, Biella, Zigzagando, 2019.

tata di tutto. Essa spesso non è più esatta di quanto lo fossero le notizie dei secoli passati. Ma mentre esse attingevano volentieri al meraviglioso, è indispensabile, per l'informazione, apparire plausibile. E in questo si rivela inconciliabile allo spirito del racconto. Se l'arte di narrare si è fatta sempre più rara, la diffusione dell'informazione ha in ciò una parte decisiva. [...] In altri termini: quasi più nulla di ciò che avviene torna a vantaggio della narrazione, quasi tutto a vantaggio dell'informazione⁶⁸.

Nell'evoluzione della sua potenza, la stampa si è opposta alla narrazione in una maniera ancora più dirompente del romanzo. Ma Benjamin ci avvisa anche che lo sviluppo del lato patogeno della stampa avvia verso la crisi il medesimo romanzo. Ed è proprio a questo crocevia che la stampa incrocia una nuova e più destrutturante forma di comunicazione: l'*informazione*. Benjamin si trova situato nei primi decenni del Novecento e, in maniera lungimirante, individua un fenomeno poi dilagato sul finire del secolo, con l'esplosione di massa delle tecnologie della comunicazione e dell'informazione. Con l'avvio del XXI secolo, le linee d'azione di questi processi non soltanto sono state consolidate e approfondite, ma condotte a un vero proprio salto di qualità, attraverso la digitalizzazione dell'esperienza storica e umano-sociale⁶⁹. Ma il ciclo di Benjamin: *tutto* avviene a vantaggio dell'informazione e *niente* a vantaggio della narrazione, ha continuato a svolgersi. Successivamente, sono intervenuti processi ancora più letali di quelli previsti da Benjamin. Quasi senza accorgersene, la narrazione è stata cacciata in un dedalo, entro cui le *dissonanze* non erano altro che forme che mascheravano inconfessabili e ubiquo *consonanze*. La narrazione è stata strangolata. La perdita di realtà della parola viva è risultata fatale. Il guaio peggiore, però, è stato un altro: la *narrazione* si è scavata un tunnel entro il quale

⁶⁸ W. Benjamin, *Il narratore*, cit., pp. 252-253.

⁶⁹ La problematica è stata esaminata più accuratamente ne *Il vortice digitale. Narrazioni e realtà*, Biella, Lavoro di ricerca, 2018.

la frattura con la parola viva si è convertita in apologia indiretta e involontaria dei *racconti* dominanti. Ciò è particolarmente evidente con l'avvento del postmoderno⁷⁰. Ora, è vero che con la postmodernità crollano tutte le *metanarrazioni*, assediate dall'infinita proliferazione dei *frammenti*. Non per questo, tuttavia, la realtà è riducibile alla statica articolazione dei frammenti. Al contrario, i frammenti scompongono, ricompongono e movimentano la geografia del vivente. Il *dopo* non è separabile dal *prima*, pena l'esiziale smarrirsi della storia. Ma non basta ancora: la storia non può perdere la sua *preistoria* e il suo *futuro* e, con ciò, il suo stesso *presente*. Tra l'altro, ci troveremmo qui deprivati delle grandi conquiste teorico-pratiche fatte da Hölderlin e Benjamin, per rimanere agli esempi fatti nelle pagine precedenti.

Il tunnel entro cui la narrazione è stata spinta e si è lasciata confinare è la simmetria perfetta del destino scelto per sé dal romanzo: collocarsi in disparte dal mondo, nella speranza di puntellarvi sopra l'eccezionalità del suo ruolo. Il romanzo ha tentato di coniugarsi come matrice del mondo vero, subentrando alla storia, dichiarata zona opaca al bivio tra due posizioni limite: a) da un lato, la costellazione "post-ideologica" diffusa che la ritiene ormai inespugnabile; b) dall'altro, la persuasione che essa sia una catena seriale di sentimenti/eventi insignificanti. Per questo motivo di fondo, la destituzione della narrazione operata dal romanzo ha finito con l'agire come compiuta svalorizzazione del romanzo medesimo. Rimonta da qui la crisi generale della letteratura che nel Novecento e nei primi decenni del XXI secolo è stata indagata secondo una molteplicità di approcci e prospettive. Con questo, non si vuole negare che in questo ciclo storico non siano stati prodotti grandi romanzi, grandi opere poeti-

⁷⁰ Dal punto di vista "concettuale" e "narratologico", non si può che partire da F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981. La letteratura sul postmoderno, per quanto infinita e varia, nei suoi elementi caratterizzanti è sufficientemente nota, per dover essere qui richiamata.

che e interessanti filoni di critica letteraria; ma lo sono stati *in controtendenza*. Si sta soltanto cercando di individuare la linea di azione delle tendenze generali che, in un certo senso, Benjamin aveva genialmente anticipato. A dire il vero, le più grandi opere di prosa, di poesia e di critica letteraria sono sempre nate *in controtendenza* rispetto ai loro tempi: soggiornavano in essi, per liberarsi dalle loro catene, senza per questo azzerarne la storicità. Voler simulare un caleidoscopico azzeramento del tempo non è che un culto misterico che fa ombra all'*inaccessibile*, del quale non è che livido e ottuso guardiano. Per questa via, il tempo e i tempi sono smemorati: archivi senza alcuna memoria vivente che blindano il passaggio ai luoghi e agli istanti dell'*inaccessibile*. Gli archivi digitali costituiscono il punto estremo verso cui il tempo e i tempi, lo spazio e gli spazi sono stati finora spinti. Possiamo pregnantemente definirli la *tendenza* che divora in maniera onnivora e metabolizza rozzamente le *controtendenze*. In uno scintillio cromatico di segni, suoni, testi, parole e colori tutto è risucchiato dal senso dell'uniformità e monocromaticità. In un contesto reso così immaginifico e, nel contempo, dolorosamente piatto, ogni cosa non soltanto si assomiglia, ma è perfettamente sovrapponibile, a partire dagli esseri umani. L'anima è qui colta nel suo disperato smarrimento: rimane senza *parola viva*. Non basta ancora: quanto più da essa viene stralciata la parola viva, tanto più questa va smarrendosi nel dedalo delle sovrapponibilità. Con una formula forse suggestiva, ma che non rende pienamente giustizia alla sua sostanza complessa e in movimento, possiamo definire la nostra come l'epoca della *sovrapposibilità*. Il fenomeno rende sempre più possibile sovrapporre all'*anima del mondo* una serie infinita di *mondi senza anima* che si trasformano in allucinazioni seriali. Si incunea qui una contraddizione lacerante nel corpo/anima del mondo e dell'umano che, però, ammette anche esiti potenzialmente positivi. Gli infiniti linguaggi dell'anima posso-

no diventare il cosmo vivente dell'infinità del possibile esistente. Benjamin, riferendosi al labirinto delle strade della metropoli, parlò di un *cosmo linguistico*⁷¹. Ecco: il cosmo dell'anima va oltre il labirinto delle cartografie della metropoli e dei suoi linguaggi. Lacerare le cartografie della metropoli è indifferibile, per accomiarsi criticamente dalle allucinazioni dell'Io, del potere e del linguaggio. In un'opera del 1987, Andrea Zanzotto significativamente osserva che l'allucinazione dell'Io reperibile all'origine di ogni *atto poetico* non è niente altro che «allucinazione del potere del linguaggio»⁷².

È per schivare queste trappole che Benjamin tesse l'elogio della narrazione, rivolgendosi a Leskov ed Erodoto⁷³. Più precisamente ancora, egli riporta un passaggio del XIV capitolo del terzo libro delle *Storie*:

Quando il re egiziano Psammenito fu vinto e preso prigioniero dal re dei Persiani Cambise, questi si propose di umiliarlo. Ordinò di collocare Psammenito sulla via dove si sarebbe svolto il trionfo persiano, e fece in modo che il prigioniero vedesse passare la figlia in veste da schiava, mentre si recava al pozzo con una brocca in mano. Mentre tutti gli Egiziani levavano pianti e grida a quella vista, il solo Psammenito rimase muto ed immobile, gli occhi inchiodati al suolo; e quando poco dopo, vide il figlio condannato a morte nel corteo, rimase altrettanto immobile. Ma quando vide passare fra i prigionieri uno dei suoi servi, un uomo vecchio e impoverito, allora si batté il capo coi pugni e mostrò tutti i segni del più profondo dolore⁷⁴.

⁷¹ W. Benjamin, *I «Passages» di Parigi* (a cura di R. Tiedemann ed E. Ganni), Torino, Einaudi, 2000, p. 915.

⁷² A. Zanzotto, *Tentativi di esperienze poetiche (poetiche lampo)*, in "Il Verri", 1987, p. 1310.

⁷³ "Leskov è andato a scuola degli antichi. Il primo narratore greco fu Erodoto" (W. Benjamin, *Il narratore*, cit., p. 253).

⁷⁴ La citazione si trova a p. 254 de *Il narratore*, cit. *Le Storie* di Erodoto sono

Sulla scia di Zanzotto, proviamo ora a vedere in che termini:

- (a) l'allucinazione dell'Io esprime l'allucinazione del potere del linguaggio;
- (b) i comportamenti di Psammenito e Cambise manifestano l'allucinazione dell'Io e del potere del linguaggio;
- (c) gli atteggiamenti discordanti di Cambise e Psammenito sono entrambi arroccati nel bunker del potere e del linguaggio.

Nel farlo, però, non rispetteremo la successione dei punti appena messi in sequenza, ma procederemo mischiandone l'ordine.

L'Io scisso è inesorabilmente preda delle sue allucinazioni; e lo abbiamo visto nelle pagine con cui abbiamo accompagnato le vicende del *Visconte dimezzato* di Calvino. Non v'è dubbio che in questa tipologia di casi ci troviamo di fronte a una singolare commistione di paesaggi mentali e paesaggi reali, continuamente dimidiati e ricostituiti. La narrazione li tiene in piedi nel loro scomporsi/ricomporsi. Anzi, è proprio essa che ne rende possibile e ne segna il fluire in forme viventi. Fuori dalla narrazione, avremmo una rappresentazione statica: un fermo immagine esteso all'infinito nel tempo e nello spazio. Rimarremmo, così, spettatori a vita della quiete assoluta; oppure intontiti da un movimento vorticoso che non si addensa mai in durature, significative e nuove stratificazioni di senso. La narrazione è, invece, movimento che si condensa nel fluire inarrestabile delle metamorfosi del testo e della realtà. Sta qui la superiorità dei narratori a confronto dei romanzieri che si uniformano a schemi di linguaggio disanimati, di cui intendono rappresentare l'eterno predominio: l'allucinazione si fa qui discorso di potere e del potere. La morte del linguaggio è vita per l'allu-

reperibili in L. Rossetti, U. Bultrighini, Manuela Mari e Lucia Santarelli (a cura di), *Storici greci. Erodoto, Tucide, Senofonte*, Roma, Newton Compton, 2007.

cinazione. Per parte sua, la messa in crisi dell'allucinazione agisce a favore della vita del linguaggio: ad ambedue viene interdetto di venire a capo di se stessi e dei loro mali, rinchiodandosi nei loro fortini. L'allucinazione potrebbe essere – e molte volte lo è effettivamente stata – un vettore di luce che penetra e dissacra una realtà in via di crescente scomposizione, entro cui l'univocità del potere *del* linguaggio assurge a potere *sul* mondo. Spaccare la compattezza rappresentativa dell'allucinazione, significa disarcionare il potere del linguaggio. A questo bivio, è possibile transitare verso l'esperienza liberante del crollo incrociato delle *meta-narrazioni* e delle *ontologie frammentologiche*, le quali nell'esplosione del mondo e nell'espansione dell'infinito non riescono a leggere altro che morte e declino; e non anche vita e ricchezza del vivente umano e non umano. Tra allucinazione e linguaggio, da un lato, e tra potere dell'allucinazione e potere del linguaggio, dall'altro, si crea un *doppio circuito* che va definendosi come un *cortocircuito*: è il *doppio* che qui cerca di sopravvivere, moltiplicando le sue linee di forza distruttive⁷⁵. I territori dell'appartenenza sono tracciati col filo spinato dello spaesamento⁷⁶. Gli esseri umani diventano personaggi di un copione calato dall'alto che distorce la vita fluente del reale: a) ingabbiandola in schemi tanto furenti quanto asfittici; b) oppure appaltandola agli apparati della replicazione del parossismo logico-linguistico. Non sono i *personaggi* alla ricerca dell'*autore*, come avviene in un tipico rovesciamento pirandelliano della scena e della narrazione⁷⁷; ma è il copione/autore che inchioda e condanna a morte i personaggi, spogliandoli della loro umanità e attri-

⁷⁵ Per una propedeutica ricognizione psicanalitica sul doppio, rinviamo a: a) AA.VV., *Il doppio. Psicanalisi del compagno segreto*, Milano, Edizione Club, 1990; (b) O. Rank, *Il doppio. Uno studio psicanalitico*, Milano, SE, 2001.

⁷⁶ Sull'argomento, si rinvia a T. Todorov, *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*, Roma, Donzelli, 1997.

⁷⁷ Chiaramente, il riferimento è a L. Pirandello, *Sei personaggi in cerca d'autore*, Torino, Einaudi, 2005.

buendo loro una vita che è a loro estranea. Qui i personaggi non sono semplicemente *mancanti* della parola viva; bensì *derubati* dell'intera vita. D'altronde, come può la deprivazione della parola viva non configurare la morte della vita? La vita priva della *parola viva* è condannata quotidianamente alla morte e, per simulare la propria esistenza, coltiva l'ambizione di vivere *senza responsabilità*. L'uomo senza qualità di Musil conservava ancora in sé la nostalgia della bellezza e dell'amore; lo struggimento per ciò che ha conquistato e smarrito; il desiderio impossibile rivolto al passato, per un universo di armonia universale ormai introvabile. Il vivere senza responsabilità frantuma i legami con la nostalgia, con la bellezza, con l'amore e col desiderio: abbatte tutti ponti della ricerca di nuovi universi di libertà e felicità. Tale abbattimento, però, smaschera impietosamente tutti gli idealtipi e gli standard operativi:

- (a) del *vivere* nel disprezzo assoluto per la propria anima e quella del mondo;
- (b) del *disperare* immerso nell'indifferenza sistematica per il destino del mondo e degli umani.

Le allucinazioni dell'Io e del potere del linguaggio conducono all'orgia del vuoto abissale: parole prive vita e linguaggi sotto vuoto spinto diventano qui armi di desolazione tellurica. La parola viva mette a colloquio con l'*altrimenti* e con l'*impossibile*; al contrario, le parole indolenti della desolazione *bandiscono* l'altrimenti e *tagliano* le radici all'impossibile. In senso ancora più stretto, possiamo dire così: la parola viva non è *semplice* parlare; è *altro* dall'abitudine al parlare. Essa apre una divaricazione con lo scorrere delle consuetudini, per farsi la sorprendente espressione dell'evento miracoloso che fa *parlare* la vita, nonostante e contro l'inascolto di cui viene fatta metodicamente segno. La parola cruciale, quella assolutamente necessaria e inguaribilmente innamorata del mondo, a dispetto dei suoi spaventosi limiti, è quella che non vuole e non può essere mai l'*ultima parola*. Per non marcare mai il punto di passaggio/arrivo transitorio come punto estremo dell'immobilità senza vie di ritorno e di uscita, la parola respira la vita, soltanto se non si lascia af-

ferrare dall'angoscia del peso della libertà; ma gode delle responsabilità multiformi delle libertà che si rinnovano e cambiano. Respirare la vita significa averne sempre una memoria viva e trasmetterla con esperienze di cambiamento.

Il rapporto indelebile della parola con la vita e i tradimenti della vita da parte delle parole del potere (proprio nei confronti della vita) sono ben chiari a Benjamin. Su questa bilancia si devono pesare le parole di potere spese da Psammenito e Cambise, pure apparentemente tanto diverse tra di loro. Cambise gioca a rimarcare la sua statura regale di vincente sullo sconfitto Psammenito. A sua volta, Psammenito si lascia intenerire dalla sofferenza di un suo antico servitore e non da quella dei suoi figli. L'antico servitore gli fa riassaporare la sua svanita superiorità; i figli, invece, sono finiti con lui nella condizione di servitù che contempla la morte per il figlio e la schiavitù per la figlia. La memoria tramanda ciò che è vivo e ciò che è morto o morente. Quello di Psammenito è un tentativo disperato di preservare la memoria della sua morte e del morente, attraverso il ricordo partecipante all'attualità delle disgrazie del suo antico e fedele servitore. Il ricordo visivo ed emozionale dell'antica servitù dell'Altro mette intensamente Psammenito a contatto con l'attualità della perdita della sua sovranità. Ma in ciò v'è qualcosa di autentico e profondo, di cui Psammenito avverte una pressante seppur vaga necessità: qui è la memoria della servitù a preservare e tramandare la vita. La memoria della morte consente alla vita di trapassare se stessa e durare. Le ferite dell'anima non sono soltanto sofferenza indomabile, ma anche consapevolezza di come la vita rimanga con noi grazie alla memoria rigenerante di quanto appena perduto. La memoria della morte è memoria dell'anima vivente. Per questo, i viventi non sono mai riducibili a sopravvissuti, ma dimorano sempre nella densità dell'esperienza. Ci troviamo posti dinanzi a sentieri stretti e impervi, lungo i quali l'anima è sovente nemica di se stessa. Eppure è questa condizione di nemicità che essa deve attraversare, se vuole salvare se stessa e l'anima del mondo. Benjamin è

estremamente chiaro al riguardo:

Ma sta di fatto che non solo il sapere o la saggezza dell'uomo, ma soprattutto la sua vita vissuta — che è la materia da cui nascono le storie — assume forma tramandabile solo nel morente. Come allo spirare della vita, si mette in moto, all'interno dell'uomo, una serie di immagini — le vedute della propria persona in cui ha incontrato se stesso senza accorgersene —, così l'indimenticabile affiora d'un tratto nelle sue espressioni e nei suoi sguardi e conferisce a tutto ciò che lo riguardava l'autorità che anche l'ultimo tapino possiede, morendo, per i vivi che lo circondano. Questa autorità è all'origine del narrato⁷⁸.

La memoria è sempre memoria del morente che si tramanda in forma di vita vissuta. Ognuno ha sempre incontrato se stesso, senza avvedersene e senza poterlo mai dimenticare. Nell'indimenticabile ognuno continua a incontrare se stesso, tramandandolo a coloro che lo hanno circondato e che rimangono o che verranno dopo di lui. In tale proiezione, la memoria va oltre il tempo vissuto, per farsi tempo che viene e verrà. L'indimenticabile è il vivente inestirpabile da cui nasce l'autorità delle storie. È per questa ragione che Benjamin può dire che è la storia vissuta l'origine del narrato: essa mantiene viva l'insanabile frattura tra ricchezza della narrazione e indigenza del romanzo di scuola.

Ora, come precisa ancora Benjamin, narratore e ascoltatore sono uniti dallo stesso interesse a conservare il narrato⁷⁹. Il narrato è conservato alla congiunzione di narratore e

⁷⁸ Benjamin, *Il narratore*, cit., p. 258.

⁷⁹ "Ci si è resi conto di rado del fatto che il rapporto ingenuo dell'ascoltatore al narratore è dominato dall'interesse di conservare ciò che è narrato. L'essenziale, per l'ascoltatore non prevenuto, è assicurarsi la possibilità della riproduzione. La memoria è la facoltà epica per eccellenza. Solo perché una vasta memoria l'epica può, da un lato, appropriarsi il corso delle cose, e, dall'altro, riconciliarsi col loro scomparire, con la potenza della morte" (*ibidem*, pp. 261-262). E ancora: "Il ricordo fonda la catena della

ascoltatore e scongiura la perdita dell'indimenticabile: dalla memoria lo trasferisce alla storia vissuta e vivente. Come ci avverte Benjamin, fin dall'apertura del suo saggio su Leskov, queste sono le radici sulle quali attecchisce la *capacità di scambiare esperienze*, senza la quale il vivere e l'esistere sono derubati di una *facoltà inalienabile*⁸⁰.

Rimaniamo ancora con Benjamin, immergendoci ancora di più nel percorso del suo viaggio con Leskov, laddove dei grandi narratori fa rifulgere la leggerezza:

tradizione che tramanda l'accaduto di generazione in generazione. È l'elemento musale dell'epica in senso lato. Esso abbraccia le sottospecie musali dell'epica, fra cui tiene il primo posto quella incardinata dal narratore. Esso crea tutta le rete che tutte le storie finiscono per formare tra di loro. L'una si riallaccia all'altra, come si sono sempre compiaciuti di mostrare tutti i grandi narratori, e in primo luogo gli orientali. In ognuno di essi vive una Sheherazade, a cui ad ogni passo delle sue storie, viene in mente una storia nuova. È questa la *memoria* epica e l'elemento musale del racconto. Ma ad essa si oppone un altro principio, anch'esso musale in senso stretto, che, come elemento musale del romanzo, è ancora in un primo tempo (e cioè nell'epos) nascosto, e indistinto dall'elemento musale del racconto. La sua presenza si lascia intuire a volte dall'epos. Così soprattutto in luoghi solenni dei poemi omerici, come le invocazioni alla musa all'inizio. Ciò che si annuncia in questi luoghi, è la memoria eternante del romanziere rispetto a quella dilettevole del narratore. La prima è dedicata a *un solo eroe*, a *una sola traversia*, o a *una sola lotta*; la seconda ai *molti* fatti dispersi. È, in altre parole, la *reminescenza* o ricordo interiore, che, come elemento musale del romanzo, si affianca alla memoria, elemento musale del racconto, una volta scissa, nella dissoluzione dell'epos, l'unità della loro origine nel ricordo" (*ibidem*, pp. 262-263). Ultimamente è tornata con acume su questi passaggi benjaminiani Sara Di Leo, *Per un'etica della memoria. Interferenze benjaminiane in Vincenzo Consolo*, in "Sinestesieonline", n. 30/2020; in part. pp. 2-3, 5-6. La Di Leo giustamente attribuisce al saggio di Benjamin su Leskov tutta la sua eccezionale qualità, sottovalutata se non completamente dimenticata.

⁸⁰ Benjamin, *op. ult. cit.*, p. 247.

[...] con cui si muovono su e giù, come su una scala, sui pioli della loro esperienza. Una scala che affonda nelle viscere della terra e si perde tra le nuvole è il simbolo di un'esperienza collettiva per cui anche la scossa più profonda di ogni esperienza individuale, la morte, non rappresenta affatto uno scandalo o un limite. [...] La favola, che è anche oggi la prima consigliera dei bambini, dopo essere stata un tempo quella dell'umanità, continua a vivere clandestinamente nel racconto. Il primo e vero narratore è e rimane quello di fiabe. Dove il consiglio era più difficile, la favola sapeva indicarlo, e dove l'angustia era più grave, il suo aiuto era più vicino. Questa angustia era quella del mito. La favola ci informa delle prime disposizioni prese dall'umanità per scuotere l'incubo che il mito faceva gravare sul petto. [...] L'incantesimo liberatore di cui dispone la favola, non introduce la natura in forma mitica, ma accenna alla sua complicità con l'uomo liberato. Questa complicità l'uomo adulto sente solo a tratti, e cioè nella felicità: ma al bambino essa si offre direttamente nella favola e lo rende felice⁸¹.

L'originalità dell'analisi di Benjamin risalta ancora maggiormente, se raffrontata con alcune delle più influenti "teorie del linguaggio" dei primi tre decenni del Novecento⁸².

⁸¹ *Ibidem*, p. 266-267. Nell'approssimare questo passaggio, Benjamin fa espressamente riferimento a Johann Peter Hebel, Edgar Allan Poe e Rudyard Kipling, dei quali ha ben chiare le differenze di approccio narrativo.

⁸² Ci limitiamo qui a rinviare ad alcune delle opere più significative di Gottlob Frege: (a) *Senso e denotazione* (1892), in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani, 1973; (b) *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, Roma-Bari, Laterza, 2001; (c) *Scritti postumi*, Napoli, Bibliopolis, 2007; (c) *L'alfabeto del pensiero*, Roma, Castelvecchi, 2015; (d) *Logica, pensiero e linguaggio. I fondamenti dell'aritmica e altri scritti*, Roma-Bari, Laterza, 2019. Sul pensiero di Frege, comunque, rinviamo a Nicla Vassallo (a cura di), *La filosofia di Gottlob Frege*, Milano, Franco Angeli, 2003. Del libro collettaneo appena menzionato, particolarmente calzante ci pare l'intervento di Nicla Vassallo, *Epistemolo-*

L'associazione eretica di denotazione e connotazione presente nei passi benjaminiani citati è lampante. I segni/segnali linguistici impiegati da Benjamin non richiamano una limitata classe di oggetti/soggetti; bensì ne estendono il valore semantico e storico a "classi" che, pur differenti, entrano in un tipo di connessioni processuali che Deleuze e Guattari definirebbero rizomatiche⁸³. Le *superfici* delle connessioni si allargano e rimodellano senza posa, in una confutazione radicale e puntuale dell'universalismo delle ontologie e delle linguistiche del *fondamento*. Ecco perché Benjamin riesce a smontare le basi portanti del potere del linguaggio e delle sue allucinazioni. Di fatto, egli pone in discussione le pretese assolutistiche della logica e della scienza del linguaggio; nonché di quegli enunciati che condannano la memoria a una consunzione patogenetica⁸⁴. L'analisi di Benjamin, di fatto, muove dalla confutazione della dicotomia (vero/falso) dei "valori di verità" degli enunciati. Inoltre, nelle sue argomentazioni, i valori di verità si riferiscono a *piani di riflessione* non convergenti tra di loro, con il conseguente

gia fregeana, pp. 211-236. Segnaliamo due contributi interessanti di Vera Tripodi sulla filosofia analitica e su Frege, entrambi in "AphEx – Portale italiano di filosofia analitica", n. 1/2010": (a) *La distinzione fregeana tra senso e riferimento*, pp. 58-74; (b) *La svolta linguistica e le sue origini*, pp. 89-110. Su queste tematiche segnaliamo ancora: (a) Francesca Boccuni, *Gottlob Frege*, in "AphEx – Portale italiano di filosofia analitica", n. 3/2011", pp. 158-189. Infine, rinviamo a un altro saggio di Nicla Vasallo, *Come fai a saperlo?*, in A. Massarenti (a cura di), *Stramaledettamente logico. Esercizi di filosofia su pellicola*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 51-79.

⁸³ Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 2000.

⁸⁴ Un'interessante analisi sul nesso tra enunciati, linguaggio, fenomenologia e semiotica, pur non convergente con le nostre posizioni, sta nella semiologia/fenomenologia ontologica di J.-C. Coquet, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica* (a cura di P. Fabbri), Milano, Bruno Mondadori, 2008. Sugli aspetti rilevanti della posizione di Coquet che ci riguardano da vicino, si rinvia all'introduzione di P. Fabbri, *Tra physis e logos* al suo libro appena citato (pp. VII-XX).

superamento della scissione tra il pensato e il vissuto. Il che fa colare a picco la dualità tra pensiero e denotazione⁸⁵. Si origina, così, una sovraccitazione del senso e del significato che investe anche i *nomi* che, per loro natura, delimitano una costellazione linguistica proliferante che rifugge ogni rappresentazione unilineare. Con un effetto opposto, questo discorso si estende ai valori di verità universali, predestinati a separarsi dal mondo, proprio per averlo congelato. Il punto è che un valore di verità non sussiste *in sé*; può darsi e mutare unicamente nelle *relazioni* che ne costituiscono e riattraversano l'*intercampo*⁸⁶. Il conflitto vero/falso, bene/male ecc. è una pantomima degli incantesimi della logica e del linguaggio, come ci ha insegnato Wittgenstein⁸⁷.

Benjamin coglie in profondità che l'ascoltatore è legato al narratore, perché nella sua apparente ingenuità persegue lo scopo sostanziale e profondo di conservare la pluralità di senso di ciò che è narrato, per consentirne la riproduzione/creazione nel tempo e nello spazio. Ma egli ci dice anche che *riprodurre* è *ricordare*. A sua volta, il ricordo riconcilia con ciò che è vivo e ciò che muore: qui tutti i costrutti logico-linguistici restano intrappolati nelle barriere coralline che li accerchiano. Il ricordo si colloca sempre nell'*intercampo* della *potenza* della vita e della morte. Perciò, osserva ancora Benjamin, la memoria è la *facoltà epica per eccellenza*. Il narratore, da Erodoto a Leskov, è il tessitore della rete che le storie creano in concorso tra di loro. Ecco spiegato, con le parole stesse di Benjamin, il suo interesse per la *memoria dilettevole* del narratore, di contro a quella *eternante* del romanziere che è, insieme, fittizia e controllata.

Per le allucinazioni del linguaggio il *potere del mito* rimane eternamente oscuro, in tutte le sue variegate forme di

⁸⁵ Di Frege, sul punto, è cruciale *Senso e denotazione*, cit.

⁸⁶ Un discorso più ampio sul tema è stato articolato in *L'intercampo. Arche-tipi, simbolica e semantica*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2015.

⁸⁷ Si rinvia più diffusamente a *I dintorni di Wittgenstein. Mondo, logica e verità*, Biella, Zigzagando, 2019.

espressione. Sulla scorta di quanto finora argomentato, possiamo soffermarci sul nesso che si istituisce tra favola, mito, natura e umanità, messo in risalto – osserva Benjamin – proprio da Leskov e dai grandi narratori. Ci interessa, in particolare, l'*incantesimo liberatore* depositato nella favola che, per Benjamin, non introduce la natura in forma mitica; ma ci narra la complicità della natura con l'uomo liberato. Siamo qui immessi nel turbinio delle *complicità felici*. Ma Benjamin fornisce ulteriori e preziose precisazioni. Mentre l'uomo adulto sente solo a tratti la felicità di questa complicità, il bambino la cattura direttamente dalla/nella favola. I bambini aggirano le forme irrigidite e superate del mito, esperandone la genuinità e profondità dei trasferimenti di senso e memorizzandone l'intensità delle continue ridislocazioni spazio-temporali. Lo sentono e vivono, cioè, come metamorfosi narrativo-esistenziale delle favole. Del resto, cosa se non il mito è favola in trasformazione? Non è, forse, questo il suo più denso significato originario?

I bambini, senza sapere ancora nulla del mito, lo decostruiscono, proiettandone e materializzandone gli spostamenti storico-semantici interrotti; e qui essi nulla fanno soprattutto della decostruzione. L'interiorizzazione del mito come interrogazione profonda del vissuto e del vivente ci avvicina ai luoghi dove l'anima narra se stessa e i nostri mondi. La narrazione di cui ci parla Benjamin, seguendo Leskov, è *narrazione dell'anima* che si apre e ci apre all'io e apre l'io all'Altro e al Mondo. Da qui possiamo fronteggiare sia le allucinazioni dell'io che quelle del mondo. Siamo in un *percorso* di verità inaugurali che non hanno in sé alcun carattere di ultimatività. Per usare una formula comparativa appropriata, non siamo più prigionieri degli *enunciati* di verità. All'interno della narrazione di cui stiamo argomentando, l'anima è *nemica* e *amica* di se stessa. Nemica, allorché si va rintanando nelle zone profonde, nelle quali si nasconde a se stessa, precludendosi le conquiste delle complicità della felicità. Qui l'anima umana si va ibernando nella maturità degli esseri umani *adulti*, dimentichi della maturità dell'età *infantile* che è quella più avanzata e sensibile, se adegua-

tamente difesa e coltivata singolarmente e collettivamente. Se non si infrangono i cicli lineari e smemoranti della maturità, l'adulità è sempre più destinata a diventare la zona critica dell'esperienza umana soggettiva, intersoggettiva e sociale. Zona critica, anche perché foriera di inimmaginate tragedie personali e collettive. Quanto più vanno sviluppandosi, tanto più i cicli della maturità devono traslocare e recuperare/rinnovare appieno l'infanzia e la trasgressività della memoria infantile⁸⁸. E qui, diversamente da quanto sostenuto dai vari approcci logico-fenomenologici al linguaggio, da Husserl fino a Jacobson, a unire le cose *non sono* i "rapporti di fondazione"⁸⁹; bensì gli *usi linguistici* e la *memoria infantile* delle connessioni e dei soggetti/oggetti che modificano il mondo, finendone a loro volta trasformarti.

Non solo ogni essere umano, ma anche ogni enunciato di verità o semplicemente di senso/significato quanto più si fa adulto, tanto più sclerotizza e invalida le sue forme e i suoi contenuti. Si perde qui l'energia delle origini — vale a dire: la *carica giovanile* — che si iberna, ibernando il mondo. La narrazione e il narratore possono scuotere e risvegliare il mondo, gli esseri e le costruzioni/creazioni che tentano di animarlo, trasvolando dai continenti in cui l'anima è nemica di se stessa a quelli in cui è amica di se stessa. È in questo continuo via vai che procedono le narrazioni dell'anima, a colloquio con le più profonde verità di se stessa e del mondo. Subentra qui un elemento che ricompone in sé l'elemento teleologico con quello abituale. Come Benjamin non manca di avvertire, in Leskov la ricerca della *verità* dell'anima è inseparabile dalla ricerca del *giusto*. Le narrazioni dell'anima sono in dialogo con la *verità* ed è in questo dialogo che il

⁸⁸ Su questo versante è ancora decisivo W. Benjamin, *Infanzia berlinese. Intorno al Millenovecento* (a cura di E. Ganni, prefazione di T. W. Adorno e uno scritto di P. Szondi), Torino, Einaudi, 2001.

⁸⁹ Per una ricognizione su questi argomenti, divergente in decisivi punti a confronto di quella qui articolata, si rinvia ancora a Coquet, *op. cit.*; in part., la *Prima parte. Fenomenologia e linguaggio*, pp. 7-81.

giusto emerge e ricama l'*incontro* con se stesso⁹⁰. L'anima e il giusto sono, sì, deturpati dai sedimenti e sentimenti del male, ma risorgono ogni volta che il loro sguardo è capace di squassare l'elementare furore e la rudimentale banalità con cui la vita si compiace di mostrarsi/nascondersi al mondo e ai viventi. È in questo senso, come colto da Benjamin, che la narrazione riafferma in sé l'elemento mistico, trasvalutandolo spiritualmente e materialmente, riuscendo a sorprenderlo nella sua indisciungibile unità di bene e male, normalità ed eccezionalità. La favola leskoviana qui eleva il suo canto immortale a ciò che di più segreto e puro la vita e il mondo recano impressi in sé⁹¹.

Proprio con riferimento ai "giusti", Mauro Martini individua perfettamente alcuni nodi centrali della "poetica lesko-

⁹⁰ Ecco come Benjamin chiude il suo saggio su Leskov: "Il narratore è la figura in cui il giusto incontra se stesso" (*Il narratore*, cit., p. 274).

⁹¹ Oltre a quella di Benjamin, particolarmente penetrante ma discordante appare la lettura che di Leskov fornisce M. Martini, *L'inesausto andirivieni di N. S. Leskov. Introduzione* a N. S. Leskov, *Una famiglia decaduta* (a cura di Flavia Sigona), Roma, Fazi, 1966, pp. 5-25. Martini associa criticamente Benjamin al formalismo russo, in specie a Victor Borisovič Šklovskij. Riportiamo un passaggio significativo: a Benjamin "interessava mettere a nudo la purezza della figura del narratore e denunciarne l'irripetibilità. Sia i formalisti sia Benjamin hanno però contribuito a rendere più sfuggente l'essenza della scrittura leskoviana, mantenendola su uno sfondo dove essa è rimasta confinata, sacrificata all'oralità e alla narrazione" (*ibidem*, p. 10). Come nella nostra lettura del saggio di Benjamin abbiamo cercato di mostrare, il Leskov di Benjamin ha una sfaccettatura più articolata, pur imperniandosi sulla distinzione romanzo/narrazione. Non è alla "imbalsamazione" che Benjamin consegna Leskov; al contrario, ne estrae l'estrema vitalità. Che vi siano state e vi siano interessate letture conservatrici di Leskov, anzi, conferisce maggiore autorità e originalità al saggio di Benjamin. Non dimeno, Martini coglie nel segno, laddove incornicia la mobilità e la fluidità dei personaggi di Leskov, a paragone della staticità di quella dei grandi romanzi russi dell'epoca; e qui il paragone di Martini è con *L'idiota* di Dostoevskij (*ibidem*, p. 23).

viana":

E i "giusti" in quanto individui senza contesto non si prestano a diventare ingranaggio in un qualsivoglia meccanismo, ma finiscono con l'abitare uno spazio senza storia, uno spazio antitolstoiano al punto da essere destrutturato temporalmente, uno spazio definito in ultima istanza dal sempiterno moto della scrittura⁹².

Ebbene, i *narratori* sono prima di tutto dei *giusti*: senza essere giusti non potrebbero essere narratori; e viceversa. Ecco perché abitano e vivificano uno *spazio senza storia*: è in questo apparente spazio deprivato che sentono e vivono la ricchezza e l'intensità della storia. La scrittura leskoviana non esprime altro che l'eterno e vario movimento della storia dei *senza storia*, dei quali viene narrata l'esistenza, a partire dal riconoscimento pieno del loro *diritto* di esistere. Ma Benjamin fa ancora di più. Egli attribuisce a questo "spazio senza storia" la *storicità radicale* del vivere umano, nel cui fluire la narrazione insedia il *potere del mito* come leva della ribellione contro l'imbalsamazione del mondo. Fuori da questo proteiforme movimento solidale e dislocante, alcuna scomposizione/ricomposizione dinamica di natura, storia e umanità liberata può darsi. Muore qui, proprio grazie al Benjamin del saggio su Leskov, il titanismo messianico delle verità e della giustizia. Lungo queste traiettorie destrutturanti, verità e giustizia sono divorate da un'idea salvifica della storia che fa loro perdere il proprio destino e quello del mondo. Le *idee* salvifiche sono invariabilmente intrecciate con *pratiche* salvifiche. Ora, sono proprio tali idee e pratiche, nel loro sfrenato ricombinarsi, a costituire alcune delle più estreme forme dell'allucinazione dell'Io e del potere del linguaggio, per ritornare alla felice espressione di Zanzotto.

⁹² *Ibidem*, p. 24.

CAP. 2 LE ONDIVAGHE TRAIETTORIE DELL'ANIMA

1. Vivere e scordarsi di vivere: tra forze di attrazione e repulsione

Come a più riprese abbiamo visto nel precedente capitolo, il destino singolare di Eracle testimonia abbondantemente l'impossibilità di una fusione armonica tra *natura divina* e *natura umana*. Ecco come con efficacia si esprime la Mirto:

[...] il prodigio tanto celebrato della sua nascita si dissolve nella crudele verità di cui ha fatto esperienza: l'impossibilità di una fusione armonica della natura divina e di quella umana, il conflitto ineluttabile tra la potenza incoercibile dell'una e la fragilità e i bisogni dell'altra in una religione che non ha inventato la carità, l'amore divino necessario filtro che il cristianesimo ha frapposto in un incontro altrimenti distruttivo. In qualità di figlio del solo Anfitrione e di Alcmena, Eracle può guardare agli déi da una distanza che neutralizza odî e gelosie, perché rinuncia a coinvolgere la stirpe divina nella generazione di una vita umana, restituendole un'atarassica distanza. Solo così v'è garanzia di purezza e autonomia indispensabili, se non all'esercizio di una teodicea, almeno a offrire un modello degno di venerazione. La vicenda di Eracle testimonia la potenziale rettitudine umana, l'attenzione ai valori etici solo da parte dell'uomo [...] ¹.

Certamente, getta nell'angoscia l'esperienza che rende *impossibile la verità*. Ma l'impossibilità è a carico soltanto degli umani e non anche degli Déi. Eracle è una delle testimonianze viventi della perversione sgorgante dalla fusione

¹ Maria Serena Mirto, *op. cit.*, cit., pp. 34-35.

erotico-filiale tra Dèi e Umani². Siamo qui di fronte all'appropriazione del corpo umano desiderato che finisce con l'essere bottino di una guerra mai dichiarata, ma costantemente praticata dagli Déi e, sul loro esempio, dagli umani, per una smodata pulsione di conquista e possesso. Volendo fare un esempio che rimane interno alla discussione che stiamo conducendo, Zeus seduce Alcmena, assumendo fraudolentemente le sembianze del legittimo marito Anfitrione. Il sommo tra gli Déi si abbassa ad assumere le sembianze di un umano, per sedurgli la moglie. Per sua esclusiva iniziativa, Zeus attiva un perverso triangolo, senza che né Anfitrione e né Alcmena vi prendano parte attiva. Zeus si accoppia con Alcmena, come replicante di Anfitrione. Come dire: Zeus stesso si vergogna di Zeus, ma non osa confessarlo né a sé e né ad altri. Del resto, gli Déi non conoscono e non possono conoscere vergogna, visto che tutto possono e tut-

² Per un primo approccio alla problematica, rinviamo ad Anna Santoni, *Pasioni divine. Storie d'amore di Zeus e altri dèi*, Pisa, ETS, 2017. Ricordiamo emblematicamente gli "amori umani" di Zeus, Apollo, Hermes, Dioniso, Poseidone, Era, Estia, Atena, Artemide e Afrodite. Un'interessante ricognizione è svolta anche dalla Mirto: a) *Euripide regista del paradosso morale: Ione, gli uccelli e l'oracolo ingannevole*, in A. Grilli e Anita Simon (a cura di), *L'officina del teatro europeo*, Pisa, Edizioni Plus, 2001; b) *Il crepuscolo degli eroi e il disagio della paternità divina*, Introduzione a Euripide, *Ione*, Milano, BUR, 2009. All'Introduzione a questa seconda opera, la Mirto fa seguire un'Appendice: *Stupro e adulterio nel diritto attico e sulla scena euripidea*, pp. 63-74. Oltre a quelli di M. S. Mirto, utili studi di avvicinamento alle tematiche euripidee qui affrontate sono reperibili in contributi presenti in: - M. De Poli (a cura di), *Il teatro delle emozioni: la gioia*, Padova, University Press, 2019:

- Caterina Di Daniel, *Euforia euripidea: mania estraneante e performance di genere* (pp. 261-282);
- Silvia Onori, *In un tempo sospeso fra sogno e sorpresa: variazioni di gioia illusoria in Euripide* (pp. 283-296);
- Simona Olivieri, *Il duetto Ione-Creusa* (Euripide, *Ione* 1437-1509) [pp. 297-312].

to è per loro lecito. È vero: qui siamo posti in faccia a un conflitto ineluttabile tra natura divina e natura umana. Ma, come la Mirto inizia fare, dobbiamo chiederci: chi guarda più profondamente il *distante*, Zeus o Eracle? E ancora: chi dà prova più grande di *rettitudine*, Zeus o Eracle? Giunti a questo snodo, possiamo rovesciare le *interrogazioni retoriche* in *asserzioni dissidenti*. La materialità del divino è radicata in Eracle quale essere umano figlio di Anfitrione ed è più traboccante di cosmo, passione, amore e solidarietà a paragone dell'immenso potere del supremo Zeus. Come indica la Mirto, di fatto, si compie a questa altezza la divaricazione di Eracle dalla morale arcaica che statuisce la distinzione:

tra la ricerca del prestigio e della gloria, cui l'uomo è indotto dall'esistenza limitata per lasciare un segno durevole al di là di essa, e la sostanziale amorosità e assenza di codice etico negli déi, paghi della loro eternità priva di sofferenze³.

Eracle riconosce che gli Déi non sono del tutto *indifferenti* alla morale elaborata dagli uomini; ma è parimenti consapevole che in tale contesto la perfezione è elaborata come immagine dell'*assenza di necessità*⁴. Che lo "stato di necessità" non gravi sugli Déi è convinzione anche di Socrate, laddove confuta le obiezioni del sofista Antifonte⁵. Ma l'essere perfetto, proprio non avvertendo alcuna necessità, non può avere alcuna vera relazione con il mondo, la vita, se stesso e gli altri, umani o Dèi che siano. Tutto è emanazione della mancanza di necessità: vale a dire, emissione del suo stato di perfezione, in virtù di cui esercita la sua sovranità su ogni essere e cosa che lo circonda, in ragione di una eccellenza suprema, a essi necessariamente preesistente e superiore. Per l'essere perfetto, relazione è esercizio di po-

³ Mirto, *op. cit.*, p. 35.

⁴ *ibidem*, p. 36. Qui Eracle è in dialogo conflittuale con Teseo che lo esorta ad accettare incondizionatamente la morale arcaica, come puntualmente precisa la Mirto.

⁵ Senofonte, *Memorabili* (I, 6, 10), Milano, BUR, 1989.

tere: cioè, scarnificazione della verità. L'anima, con i suoi tormenti e le sue doloranti bellezze, è completamente ricoperta dalle sue proprie cicatrici. E qui le *ferite* sono una *prigione*. Eppure, a guardar più da vicino ciò che nel mondo accade, ci si accorge che, poi, gli Déi tanto perfetti non sono, poiché a essi l'assenza di necessità fa supremamente difetto. Anzi, possiamo rinvenire in loro un *eccesso di necessità*: la necessità di essere padroni del mondo e di dominare gli umani, governandoli per soddisfare sfrenate brame, smodati capricci e irrefrenabili pulsioni di possesso e potere. L'eternità priva di sofferenza degli Déi è in proporzione diretta col surplus crescente del dolore del mondo, a cui gli umani stessi concorrono, come se fossero divinità in miniatura in guerra tra di loro. Con la sua *scelta*, Eracle si ribella a tale stato di cose e tra Déi e umani parteggia per i secondi, nei quali individua la sua natura più autentica, ben al di là del riconoscimento di Anfitrione come suo unico vero padre. Tra la specie divina e quella umana, Eracle si riconosce più propriamente in quella umana. Pur non assolvendo gli umani, ben cosciente dei loro limiti e delle loro atrocità, sfugge alla prigione eccelsa dell'immoralità degli Déi. La genialità tragica e poetica di Euripide, forse, raggiunge il suo culmine proprio con *Eracle*.

La Mirto fa considerazioni molto interessanti sul conflitto divino/umano che, alla fine, è metabolizzato da Eracle come distinzione tra regni completamente autonomi tra di loro:

Rifiutandosi di venire a patti con l'imperfezione morale, riprovevole nell'uomo ma inconcepibile per il dio, Eracle deve riconoscere la matrice peculiarmente umana dei suoi valori e indicare al tempo stesso, con i limiti di ogni speculazione umana sulla natura divina, le caratteristiche del dio a cui indirizzare la propria *pietas*, necessariamente sfumato in un essere potente ma senza nome, senza storia, senza legami col mondo degli uomini.

In tal modo può avviarsi su un cammino che, coerentemente, non avrà sviluppi oltremondani e in cui ogni tratto della sua

natura umana mantiene pari dignità: la tolleranza, il coraggio di continuare a vivere, ma anche l'arrendersi all'empito emotivo, la contemplazione commossa degli affetti sottrattigli dal destino, senza il cupo rammarico dell'Eracle sofocleo nel cedere al dolore. Nessuna umiliazione della natura virile nel pianto non represso né rinnegato, bensì l'effusione di un sentimento, compassione per i suoi e per sé, che lo unisce ancora alle disgraziate vittime della sua follia criminale. Lacrime che contagiano anche i vecchi del Coro quando si descrivono, nella battuta conclusiva della tragedia, «travolti dalla pietà e dal pianto», avendo perduto l'amico più grande. Essi non fanno più riferimento [...] a Zeus e alla sua responsabilità nella rovina del figlio ma, ripiegati nella constatazione del proprio dolore, non intendono rinviare il pubblico a una divinità che, nel bene e nel male, regga i fili degli eventi terreni. Dalla teologia di Sofocle, anche quando mostra, come nelle *Trachinie*, di accentrare il suo interesse sull'uomo che soffre, Euripide non potrebbe rimanere più distante⁶.

Eracle distingue tra morale umana e morale divina. Ciò, come rileva la Mirto, gli consente di sfumare la figura di Zeus, identificandolo come *l'essere potente senza nome, senza storia e senza legami* col mondo umano. A ben guardare, con tale identificazione, Eracle aziona anche un performante artificio retorico che fa salvi gli Dèi di fronte agli umani e se stesso di fronte agli Dèi. In tal modo, come fa notare la Mirto, Eracle rende irreversibile il suo abbandono dell'*oltremondano*, a favore dell'infinità dell'*umano*, entro cui trovano dimora la tolleranza, il coraggio di vivere, l'abbandono alle emozioni, agli affetti e alla compassione per sé e gli altri. Qui la Mirto coglie la rottura definitiva di Euripide con la mitologia arcaica e, ancora di più, con la *teologia* di Sofocle che trovava il suo centro nell'*uomo che soffre*; e che

⁶ Cfr. Mirto, *op. cit.*, pp. 46-47.

soffre quanto più *non si sottomette*⁷. Per Euripide più che di teologia, dobbiamo parlare di manomissione della *teodicea*, trasformata in *paradosso* della *giustizia umano/divina*. Non è l'uomo che soffre il centro della filosofia tragica di Euripide; bensì l'uomo consapevole dell'*ingiustizia non contestabile* di cui gli Dèi e i sovrani si macchiano. Il centro assiale è ora l'uomo che soffre per *colpa* degli *incolpevoli* (Dèi/sovrani), in forza di cui gli esseri umani sono considerati *colpevoli*, anche quando sono *incolpevoli*. Gli Dèi/sovrani si distinguono dagli umani, per il fatto che la loro è una morale che non *risponde* mai di sé, ma *chiede tutto* a Altri/Altro.

L'assioma dell'innocenza degli Dèi è trasvalutato nell'indefettibilità e inappellabilità del loro giudizio sul mondo e sugli umani. Gli Dèi (e con loro i sovrani) tendono a presentarsi e conservarsi eternamente incolpevoli, con una mossa che è stupefacentemente semplice nella sua esemplarità: scaricano interamente sui comuni mortali tutte le colpe e la responsabilità del *male*. La loro immortalità si qualifica qui come totale irresponsabilità. Gli Dèi (e i sovrani) si propongono eternamente incolpevoli, trasferendo agli umani colpe che, invece, sono originate da loro; e lo abbiamo visto con Eracle. L'essere perfetto privo di necessità si rivela, allora, non un essere senza necessità, ma l'essere della perfetta mancanza di responsabilità. Alla manomissione euripidea della teodicea⁸, volendo usare una categoria cara a Leibniz,

⁷ Osserva J. Kott: "Nella teologia di Sofocle essere scelti dagli dèi è una tragedia; il mediatore è per gli altri un reietto. [...] Il mondo tragico è *insanabile*. [...] La ferita insanabile è un segno duplice: degli uomini scelti dagli dèi come mediatori e di quelli che *rifiutano di sottomettersi* agli dèi, alla storia e all'ordine. La guarigione è sempre un *compenso alla sottomissione*" (*op. cit.*, p. 188 e p. 189; corsivo nostro).

⁸ Come è noto, alla teodicea è particolarmente collegato il nome di Leibniz che confutò l'"antiteodicea" che P. Bayle aveva elaborato nel *Dizionario storico-critico* (antologia di voci a cura di G. Cantelli), Roma-Bari, Laterza, 1976 (ma 1696 prima edizione e 1701 ultima edizione in tre volumi). Sul pensiero di Bayle, risulta tutt'oggi utile G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Ro-

si abbina qui la corrosione dell'etica. Siamo al cospetto di un atroce paradosso della giustizia/ingiustizia divina e umana⁹. Qui la manomissione euripidea della teodicea. Il tormento e la bellezza dell'anima prendono origine anche da quei flussi dell'interiorità che non giustificano più le decisioni e le azioni degli Dèi, sottoposte a una disamina critica, pur riconoscendo loro un'incoercibile superiorità. Lo fa Eracle con Zeus: lo abbiamo iniziato a vedere nelle pagine precedenti. Lo fa Giobbe con Dio; e lo abbiamo visto in un precedente lavoro¹⁰. A nostro modo di vedere, intorno a questi nodi, si va stagliando non soltanto la differenza tra la teodicea di Euripide e la teologia di Sofocle. Sulla traccia delineata dalla Mirto, possiamo rinvenire anche lo scarto tra l'Eracle di Euripide e l'Ercole di Seneca. La scena madre di tale differenza è bene individuata proprio dalla Mirto, allorché Ercole si lascia convincere da Anfitrione a non suicidarsi, dopo aver appreso di

ma-Bari, Laterza, 1996. Di Leibniz, per quanto riguarda la teodicea, sono fondamentali i *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, pubblicati ad Amsterdam nel 1710 (presso Isaac Troyel). Per l'edizione italiana, si rinvia a G. W. Leibniz, *Saggi di teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (a cura di G. Cantelli), Milano, BUR, 1994. Per una prima analisi della teodicea in Leibniz, si rinvia ad A. Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli "Essays" di Leibniz*, Mursia, Milano, 1995; M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino, Einaudi, 2001; E. Scribano, *Teodicea*, in P. P. Portinaro, *I concetti del male*, Torino, Einaudi, 2002; F. Piro, *Nel laboratorio della teodicea leibniziana. Postfazione a G. W. Leibniz, Confessio Philosophi e altri scritti*, Napoli, Cronopio, 2003; G. Mormino, *Determinismo e utilitarismo nella teodicea di Leibniz*, Milano, Franco Angeli, 2005; G. Riconda, *Bene/Male*, Bologna, Il Mulino, 2011.

⁹ Sulla cifra euripidea del paradosso morale, rinviamo a un altro bel saggio di Maria Serena Mirto, *Euripide regista del paradosso morale*, cit., pp. 28-46.

¹⁰ Si rinvia a *Infiniti quotidiani. Disfare la trama*, Biella, Lavoro di ricerca, 2018, cap. 1, § 4: "Il volto di Giobbe e il volto di Dio: devalorizzazione del principio autorità e valorizzazione del principio speranza", pp. 38-58.

aver ucciso la moglie e i tre figli:

[...] con la sola forza dell'affetto rivendicato sino alla fine, Anfitrione convince Ercole a trovare il coraggio per sopravvivere, ad arrendersi alla pressante richiesta di non sottrargli la gioia di godere della sua compagnia almeno nell'estrema vecchiaia (vv. 1249-57). Quando il figlio esorta la propria *virtus* a cedere alla volontà paterna (v. 1315: *Succumbe, virtus, perfer imperium patris*) il miracolo si è compiuto. Seneca ha in mente per Ercole proprio la scelta emotiva – che nulla ha da spartire con la realtà biologica – ipotizzata dai critici che hanno creduto di razionalizzare a loro volta il «dato impossibile della doppia paternità» anche nel caso della creazione drammatica di Euripide¹¹.

Il *miracolo*, di cui argomenta la Mirto, culmina in una scelta emotiva. Il che non implica l'elisione della *doppia paternità* (divino/umana) di Eracle/Ercole; bensì la diversità delle opzioni operate da Euripide e Seneca. In Euripide, è direttamente Eracle che *sceglie* l'umanità come sua specie di origine e collocazione ultimativa: qui è il *figlio* che riconosce e sceglie il *padre*. In Seneca, è Anfitrione a spingere Ercole alla scelta: qui è il *padre* che riconosce e sceglie il *figlio* che si sente accolto dalla specie umana, dopo essere stato punito e abbandonato dalla specie divina. In Euripide come in Seneca, Eracle compie una scelta di campo. Ma mentre in Euripide è l'umanità intera che Eracle reca impressa in sé a fungere quale motore della sua scelta, in Seneca è esclusivamente l'amore paterno/filiale che lo spinge a scegliere l'umanità come dimensione più autentica del suo essere e patire. In tutti e due i casi, si tratta di una "scelta emotiva". Ma quella delineata da Euripide non è una semplice razionalizzazione della tragedia, in vista della sua umanizzazione; bensì una insemminazione del divino da parte dell'umano, con un capovolgimento di ruoli, funzioni e gerarchie semplice-

¹¹ Mirto, *op. cit.*, p. 50.

mente impensabile. Sta qui, dal nostro punto di vista, il paradossoso più profondo della paradossalità dell'etica tragica di Euripide. L'umanizzazione del divino trova in Eracle una forma di materializzazione tipicamente euripidea. L'asse valorativo viene completamente spostato: il divino *interiorizzato* nell'umano; non già *traslocato* nell'umano. Per queste vie, siamo condotti nel pieno delle zone di confine dell'infinità dell'umano, tanto delle sue possibilità inesprimibili quanto delle sue terribili miserie. La straordinarietà dell'anima umana viene completamente alla luce ed è osservabile pienamente in azione: il dualismo bene/male scompare; al suo posto si innalzano le maree della gioia e del dolore, delle meraviglie e delle iniquità che spumeggiano e trapassano le une nelle altre.

Per proseguire fottuosamente il nostro cammino, dobbiamo ancora fare ritorno alla Mirto e, dunque, a Euripide:

[...] Euripide partecipa al processo creativo e alla tradizione del mito per divulgare storie che suggeriscano la necessità di una conclusiva distillazione e purificazione della religione olimpica dai suoi aspetti più carnali. In questa direzione si era già incamminato Omero, ma nella tragedia euripidea viene compiuto un passo estremo e ardito, pericolosamente vicino al rinnegamento della verità stesso del mito. Il senso profondo di quest'ultima produzione di Euripide spesso è appannato proprio dalla circostanza per cui la riproposizione vitale del mito iniziava a cedere il passo all'interpretazione e alla ideologia di singoli autori, ben identificabili e oggetto di tagliente ironia nella commedia contemporanea (basti pensare all'accusa di ateismo che Euripide si guadagna da Aristofane)¹².

¹² *Ibidem*, p. 51. Il richiamo a Omero è esplicitato in nota dalla stessa Mirto, con un riferimento a G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*, II, Cambridge 1990, *Introduction (The Omeric Gods: Prior Considerations)*, 1-14. Quello diretto da Kirk è il commento filologico in sei volumi dell'*Iliade*, svolto fra il 1985 e il 1993. Kirk ha curato i primi otto canti; J. B. Hainswort i canti IX-XII;

Ancora più chiaro il seguente passaggio, quasi a voler demarcare con ancora maggiore nettezza lo scarto tra Eracle e gli Dèi (e l'Ercole di Seneca). L'Eracle euripideo:

[...] giungeva a maturare la sua scelta fondandola su una prospettiva etica antropocentrica, per cui è Zeus che non ha meritato di essergli padre [...]. Opponendosi alla tradizione della retorica consolatoria Eracle non giudicava gli Dèi immorali, limitandosi a sospendere il giudizio e a suggerire — come anche altrove nella produzione contemporanea — un ripensamento dei rapporti dell'uomo con la divinità e degli dèi fra loro¹³.

Il ripensamento di Eracle si situa nelle zone di confine tra gli immortali e i mortali e, a ben vedere, delinea una transizione che rielabora e muta il posto degli umani e degli Dèi nel mondo. In Eracle questo riadattamento è semplicemente abbozzato e la transizione, pur tratteggiata, rimane sospesa in mezzo al guado. Tuttavia, come fa osservare la Mirto a chiusura del suo saggio:

R. Janko i canti XIII-XVI; M. W., Edwards i canti XVII-XX; N. J. Richardson i canti XXI-XXIV. Più in generale, sulla poesia nell'antica Grecia si rinvia al sempre valido B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Milano, Feltrinelli, 2006. Di Kirk, infine, ricordiamo *La natura dei miti greci*, Bari, Laterza, 1980.

¹³ *Ibidem*, pp. 51-52. Nel suo richiamo alla "produzione contemporanea", la Mirto si riferisce esplicitamente all'*Ifigenia Taurica*, dove "i protagonisti percorrono la via di una rifondazione etica del culto attraverso l'inversione dell'uso dei paradigmi di comportamento, normalmente attinti alla sfera divina e additati all'uomo perché vi si uniformi. Saranno infatti gli dèi, in quel caso, a seguire il modello degli affetti e dei valori umani" (nota n. 46, p. 52). L'*Ifigenia Taurica* è reperibile ne *I tragici greci. Eschilo, Sofocle, Euripide*, cit.; nel volume, di Euripide si può trovare anche *Ifigenia in Aulide*. La stessa Mirto rinvia in nota a un suo importante lavoro, in cui richiama la tragedia di Euripide: *Salvare il γένοϋς e riformare il culto. Divinazione e razionalità nell'Ifigenia Taurica*, in "Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici", n. 32/1994, pp. 55-98; in part., pp. 80-84.

Sta all'uomo — Eracle, calatosi pienamente in questa dimensione, ne fornisce un esempio — delineare una stirpe divina [...]: una divinità che sia modello etico oltre che principio di autorità dinanzi al quale inchinarsi rassegnati¹⁴.

Il punto è che — e la Mirto ne è perfettamente consapevole — assumere le divinità come modello di comportamento etico, apre un processo critico che inevitabilmente porta a incrinarne l'autorità indiscussa e compromettere la sottomissione rassegnata imposta ai comuni mortali. Gli Dèi, in quanto tali, sono costitutivamente e costituzionalmente incapaci di diventare un modello etico condiviso: impongono di essere accettati irreflessivamente come essenza prima e ultima della perfezione. Ancora di più: la loro autorità/volontà agisce come irrefrenabile pulsione di potere e desiderio di possesso. In un istante/luogo eterno si apre il precipizio del *prima* e *dopo* dello spazio/tempo, entro cui l'etica è puntualmente anticipata e cancellata. L'*hybris*, pure sanzionata nel comportamento umano, in realtà, costituisce il motore principale del comportamento divino. Non è, questo, un semplice assioma oppure un principio cosmologico; bensì il modo d'essere specifico degli Dèi che, in quanto deificati, tutto possono, senza mai doverne dare conto. Per diretta esperienza, Eracle lo sa bene e, per tale motivo, sospende il giudizio morale sugli Dèi e circoscrive il suo pensiero e la sua azione alle sfere dell'umano. Che sono, poi, le sfere del bene e del male, delle passioni, dei sentimenti, degli affetti e dei desideri, nella multiformità del loro manifestarsi. Il bene e il male possono essere concepiti come modelli polari; ma, proprio in quanto modelli, non possono sottrarsi alla confutazione, alla sospensione e al superamento. E ancora: in quanto modelli, non possono assurgere a mitologie, fedi e teologie depositarie della verità assoluta. I messaggi oltremondani sono di difficile decifrazione, anche perché celano in sé un compito nascosto da svolgere. Devono rendere e-

¹⁴ Mirto, *La scelta di Eracle*, cit, p. 55.

nigmatica la volontà degli Dèi, allo scopo di schivare discussioni problematiche e scansare il tema scottante delle divine passioni carnali. Da qui prende origine, nella tragedia greca, la proliferazione di dilemmi nello stile delle profezie oscure. Il linguaggio degli Dèi è tanto più oscuro, quanto più essi hanno l'interesse a mantenere nell'ombra il loro volto e i loro intendimenti: quanto più, cioè, perseguono l'intento di nascondere la verità agli umani. La soluzione a cui gli immortali più frequentemente ricorrono è quella di farsi carne contro la carne e l'anima dei mortali, abusandone e facendone tra di loro commercio. È anche vero, però, che l'oscuro non è di per sé la cifra patologica dell'essenza/assenza della verità o della sua impossibilità ontologica. Al contrario, l'oscuro costringe l'interiorità e l'esteriorità ad affacciarsi sul campo dell'illimitato, per mantenere sempre aperte al futuro e al passato le porte della conoscenza e dell'esperienza. L'esperienza *della* verità e dell'inedito modifica *le* verità e avviene in zone di confine, transizione e cambiamento, dove luce e oscurità si mescolano/rigenerano di continuo e non sempre in maniera dissolvente.

Muovendo da questo presupposto, proviamo a seguire con Eraclito gli *accenni visionari* lanciati dall'oracolo:

Il Signore che ha l'oracolo in Delfi non parla e non nasconde, ma accenna¹⁵.

¹⁵ Eraclito, fr. 93, in A. Pasquinelli (a cura di), *op. cit.*, p. 189. Anche la Miroto si sofferma su questo frammento eracliteo, in *Euripide regista del paradosso morale*, cit., p. 39. Per questo frammento, si rinvia anche a G. Lampis, *Il Dio manda segni. Il frammento 93 di Eraclito*, in "Átopon – Rivista di psicoantropologia simbolica", Quaderno, n. 3, 2011. Più recente, è l'innovativa edizione dei *Frammenti* curata da F. Fronterotta (Milano, BUR, 2013). L'edizione critica di Fronterotta si pone l'obiettivo di sottoporre a revisione e aggiornamento tutte le edizioni tradizionali; in particolare, quelle risalenti alla stagione d'oro della filologia classica tedesca, tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX (cfr. *Nota al testo*, pp. CXII-CXX). Dell'edizione del Fronterotta, assolutamente rilevante è l'*Introduzione* che

Anche quando mente, dunque, l'oracolo non può mentire del tutto. I segni e le visioni oracolari sono tracce/prove delle verità oscurate che risalgono a galla: occultarli eternamente non è dato nemmeno agli Dèi. Se questo è vero, possiamo formulare un'ulteriore ipotesi: i segni comunicati dai messaggi oracolari hanno anche il compito di smentire nel tempo verità divine lungamente accettate. In questo senso, sono assumibili come agenti di metabolizzazione di *contro-verità* che infrangono il sistema unidirezionale alto/basso di formazione e trasmissione della verità, così come organizzato dagli Dèi. A tale ipotesi ne è concatenata un'altra che pare avere un valore ancora più assorbente. L'oracolo e la profezia, in quanto segni comunicativi, non chiedono semplicemente di essere ascoltati e interpretati; più al fondo, inoltrano la richiesta tacita di essere *contraddetti*. Chiedono, cioè, di non chiudere il linguaggio e la verità in se stessi; ma di revocarli in dubbio. Reticolare col filo spinato la ricerca della verità ha un esito letale: lasciare campo libero alla dissoluzione del vivente operata dal potere (divino o umano che sia). Ma far morire la verità è impresa che nemmeno agli Dèi può riuscire in eterno; e nemmeno al sommo Apollo, signore di Delfi. Per rimanere a Euripide: Creusa e Ione conoscono la verità, non soltanto Apollo; Eracle che sceglie l'umano come status del suo essere conosce la verità, non soltanto Zeus ed Era. Chi conosce la verità, non la detiene o nasconde; ma la offre e mantiene desta. Cioè, la cura e alimenta, mettendosene in ascolto e seguendo le metamorfosi negli universi di senso che la circondano, partoriscono e accolgono. L'oscurità degli Dèi chiama alla ricerca della luce: quella luce di cui, forse, soprattutto essi hanno supremo bisogno. La verità è una zona di confine ed è l'anima a varcarla: apre e riapre continuamente il cammino entro cui sa che sarà ininterrottamente ferita e

spazia da alcuni temi della filosofia presocratica a quelli specificamente trattati da Eraclito (pp. II-CIX. Doveroso, infine, il richiamo a G. Colli, *La sapienza greca*, III, *Eraclito*, Milano, Adelphi, 1980.

ininterrottamente si ferirà. Ma è solo dalle sue ferite che può estrarre la sua bellezza e ringiovanirla.

Il divino circola tra di noi e matura in noi, se riusciamo a portare l'anima in giro per il mondo. Le profezie e i segni, allora, cercano la vita della gioia che sconfigge il dolore e del dolore che si mette alla ricerca di felicità nuove. Con Goliarda Sapienza possiamo parlare di un'*arte della gioia*¹⁶. Un'arte antica che abbiamo dimenticato; che lascia il *segno* e i cui *segni* restano sovente a noi invisibili. Perché? Perché ci siamo condannati e siamo stati condannati a diventare invisibili a noi stessi, rendendo invisibile il mondo con le sue verità, il suo dolore e i suoi misfatti. Non abbiamo venduto l'anima; ma fatto di più e peggio: l'abbiamo nascosta e stoccata in magazzini polverosi, dove la muffa sostituisce la luce e il calore. Per non attraversare le zone di confine, ci siamo auto-confinati, fino a trasformare il nostro vivere nell'esilio dell'anima. Eracle, Antigone e Alcesti e tanti altri ancora ci scuotono dal nostro dormiveglia e spingono a uscire all'aria aperta, dove tutto è difficile e pericoloso. Ma il pericolo più grande è ibernare l'anima, non venendo mai a capo dei suoi e dei nostri tormenti; e senza mai uscire fuori dai giorni che diventano sempre di più una pessima imitazione della vita. Fuori l'allegria resta sempre in attesa, nonostante l'impegno febbrile che sperperiamo per offuscarla. Prima o poi, si stancherà di aspettare, se continuiamo a scordarci di vivere. A ben vedere, è proprio questo che il potere ci ha sempre chiesto e tentato di imporci: scordarci vivere per noi; ma vivere impacchettati dentro un'aggregazione di massa acefala, disanimata ed eterodiretta. Scordarsi di vivere asseconda chi vuole e organizza la nostra morte come esseri viventi, per far scorrere il nostro esistere in una servitù scorrevole, irrimediabile e non riscattabile. Il progetto che governa queste nuove fenomenologie del vivere deve rendere il mondo sempre più sicuro per il potere e sempre più insicuro, disastroso e infelice per i comuni mortali. Tale

¹⁶ Goliarda Sapienza, *L'arte della gioia*, Torino, Einaudi, 2017.

processo aggredisce e plasma quotidianamente le nostre coscienze, le nostre menti, le nostre visioni ed emozioni più intime. Possiamo considerarle strategie retoriche somiglianti agli antichi oracoli che, non di rado, distoglievano gli umani dalla realtà, per riprodurre all'infinito l'indiscutibile verità degli Dèi. I processi che siamo venuti sinteticamente descrivendo accerchiano e strangolano l'anima che è ciò che di più profondo e intimo risiede negli esseri umani e nel mondo. L'anima si trova simultaneamente scossa da forze repulsive e attrazione, secondo una pluralità di direzioni. E si tratta sia di forze che la dilanano, sia di forze che l'accompagnano nel cammino dell'esperienza interiore e dell'apertura al mondo. L'anima genera il fuoco dei sentimenti, delle emozioni e delle tensioni grazie ai quali sentiamo una forte attrazione/repulsione verso gli altri esseri viventi. Che sia l'attrazione o la repulsione a guidarla, essa è interna *al* mondo; non già *del* mondo. Appartandosi da questo flusso, finisce ammutolita dai suoi dilemmi interiori e dai suoi logoranti conflitti esteriori. Il flusso della vita può condurre l'anima alla morte; ma può anche segnare i giorni della sua riscossa. Ricorrendo a un altro frammento di Eraclito, possiamo pensare ed esperire l'anima come un ordine multiforme che ricompon e scompagina il mondo, tenendolo sempre in vita, accendendone e spegnendone il fuoco vivo¹⁷. Ciò che è stato, sempre sarà; e sempre tornerà ad ardere, dopo ogni spegnimento. Ma ogni ordine, per quanto multiforme e grande possa essere, non è paragonabile alla profondità infinita dell'anima:

¹⁷ "Quest'ordine del mondo, che è lo stesso per tutti, non lo fece né uno degli dèi né uno degli uomini, ma è sempre stato ed è e sarà fuoco vivo in eterno, che al tempo dovuto si accende e al tempo dovuto si spegne" (Eraclito, fr. 30, in *op. cit.*, p. 182). Sulla mistica del fuoco in Eraclito, si rinvia a R. Di Giuseppe, *La mistica del fuoco in Eraclito l'oscuro: nascita della filosofia dallo spirito di sacrificio*, in G. Fornari (a cura di), *Eraclito: la luce dell'oscuro*, Firenze, Leo S. Olschki Editori, 2012.

Per quanto tu cammini, ed anche percorrendo ogni strada, non potrai raggiungere i confini dell'anima: tanto profonda è la sua vera essenza¹⁸.

L'anima, sembra dirci Eraclito, è il *paese* in cui iniziamo veramente a vivere e la *dimora* di cui tutti sono ospiti: Dèi e umani, immortali e mortali. Niente e nessuno può ergersi sopra di lei: né Dèi e né umani. Le forze che tengono sotto assedio l'anima vogliono deprivarla del principio primordiale che le fa offrire se stessa, chiedendo un cammino che non pretenda o si illudi di appropriarsene. L'anima è cammino nel cammino. Ed è sempre al di là del cammino appena portato a termine; giammai è potere. Eraclito, però, riconosce esplicitamente che gli umani non hanno conoscenza, mentre gli Dèi sì¹⁹; ciononostante, l'ordine del mondo non è stato fatto dagli Dèi²⁰. Possiamo concludere, con Eraclito, che gli Dèi hanno *conoscenza*; non già *potere*. L'ordine del mondo preesiste non solo agli umani, ma anche a loro. Gli Dèi hanno esclusivo potere sul mondo degli umani e, perciò, ne fanno un uso smodato. Diversamente il loro potere rimarrebbe inattivo ed essi risulterebbero inercialmente esautorati.

A questo punto, siamo condotti verso un interrogativo decisivo: gli Dèi hanno un'anima improntata alla rettitudine? Questa non è soltanto una domanda, ma solleva anche una cruciale questione logico-epistemologica, nonché teologica. Qui ci limitiamo a dire che se la loro anima fosse ispirata alla rettitudine, gli Dèi non eserciterebbero potere; ma godrebbero assieme agli umani il mondo, senza avvertire l'imperiale desiderio di alterare l'ordine cosmico. Ricordiamo, in proposito, due frammenti di Eraclito:

Il saper molto non insegna a pensar rettamente: altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo e a Pitagora, ed anche a Senofane

¹⁸ *Ibidem*, fr. 45, p. 184.

¹⁹ *Ibidem*, fr. 78, p. 186.

²⁰ Si veda il fr. 30, riportato in nota alla pagina precedente.

e a Ecateo²¹.

Un'unica cosa è saggezza, intendere come il tutto sia governato attraverso tutto²².

Qui è introdotta la problematica del *pensare rettamente*. Ma la rettitudine nasce dall'anima: è una qualità che non può essere insegnata; la si acquisisce, facendo navigare le emozioni, le azioni e il pensiero nella marea dell'agire retto. Superando questa soglia, il pensare e l'agire con l'anima fanno finalmente vivere la rettitudine, la quale implica la totale rinuncia all'esercizio volontario e involontario di ogni forma di autorità sugli altri e sul mondo²³. Gli Dèi, a partire da Zeus, non intendono affatto conformarsi a questo principio etico cosmico; in base a esso, difatti, dovrebbero rinunciare all'*hybris* che mette puntualmente in esecuzione i loro sconfinati e mutevoli desideri di potere. Ritengono la saggezza e la rettitudine *immanenti* alla loro essenza *trascendente*. E qui il cerchio si chiude. Tutte le volte che lo reputano giusto e opportuno, in ragione della loro trascendenza gli Dèi si riservano il diritto di violare saggezza e rettitudine,

²¹ Eraclito, fr. 40, p. 187.

²² *Ibidem*, fr. 41.

²³ È qui rilevabile una connessione tra il pensiero di Eraclito e quello indiano: cfr. Ada Somigliana, *Logos e Brahman: raffronto tra il pensiero di Eraclito e le dottrine indiane*, in "Sophia", gennaio-giugno 1959, pp. 87-94; URL: <http://saggezzaatemporale.altervista.org/estovest.net/tradizione/eraclitoindu.html>. In un successivo e più organico contributo, la Somigliana è tornata sull'argomento: *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Milano, Cedam (Casa Editrice Dott. Antonio Milani), 1961. Sul libro della Somigliana si è diffusamente intrattenuta Cintia Faraco, *Anima e logos nel cosmo dei contrari*, in "Metabasis – Filosofia e comunicazione", n. 1, 2006, pp. 1-28. Per i temi qui in discussione, di Cintia Faraco rileva anche *Una nota sul concetto di ψυχή*, in "Heliopolis – Culture, Civiltà, Politica", n. 1, 2017, pp. 135-144. Sul rapporto, infine, tra Eraclito e la tradizione vedica si rinvia a G. Lampis, *Il paradosso di Eraclito*, in "Átopon – Rivista di psicoantropologia simbolica", Quaderno n. 5, 2011.

pure formalmente dichiarate e simbolicamente codificate come invalicabile orizzonte etico: in essi, l'essenza divina fa primato su quella cosmica. In ragione di ciò l'infinito, il naturale e il vivente umano e non-umano vengono accentrati rigidamente sotto la loro autorità, presupposta come immensità dell'ordine del bene. Gli Dèi portano, così, a compimento il processo del loro sottrarsi a ogni altra giurisdizione. Per affermare la loro sovranità assoluta, spodestano il cosmo e a esso si sostituiscono in via del tutto surrettizia. L'infinito spazio/tempo di tutte le forme di vita conosciute, sconosciute e non ancora nate conosce una totale eclisse. Postisi come *cosmo*, gli Dèi si reggono in quanto governo del *caos*. Ma qualificato come giurisdizione divina, il governo del *caos* è il capestro stretto intorno al cosmo. La coazione che rompe le metamorfosi originate dalle interconnessioni tra cosmo e caos infligge un colpo mortale ai linguaggi dell'infinità del vivente. L'assalto all'anima trova qui uno dei suoi primi epicentri, dal quale sono fatte sanguinare tutte le sue ferite.

Spingiamo più avanti la nostra ricognizione. Con un doppio riferimento a Eraclito e alla tradizione vedica, la Faraco osserva che all'origine dell'universo v'è un:

essere, unico, eterno, infinito: l'anima stessa del mondo. L'origine delle cose è connesso con al molteplice che si produce nell'universo; modificazione solo apparente, perché l'essere in sé è immutabile ed ogni sostanza contiene e esprime in sé il tutto. Anche negli antichi testi sacri indiani si ripete, a tal proposito, la medesima idea: la presenza dell'uno nel tutto, dell'infinito nel finito²⁴.

²⁴ Cintia Faraco, *Anima e logos nel cosmo dei contrari*, cit., pp. 1-2. La speculazione dell'antica filosofia indiana, a cui la Faraco rinvia, ha il suo culmine nei *Veda*, una raccolta di opere in quattro gruppi: *Rig-Veda*, *Yaiur-Veda*, *Sáma-Veda* e *Atharva-Veda*. Il termine *veda* deriva dalla radice sanscrita *vid* (= conoscere/sapere). I *Veda* costituiscono il più antico documento filo-

Un punto, in Eraclito, ci pare decisivo: l'origine dell'essere è l'anima del mondo. Tutte le trasformazioni dell'essere del mondo sono interne all'anima del mondo e da essa pro-manano. Nelle sue varie e infinite trasformazioni, l'essere del mondo non spezza mai la sua unità, proprio grazie alle metamorfosi che la solcano e rimodellano senza soste. L'*anima mundi* è il territorio spazio/temporale dell'essere materiale/spirituale cosmico²⁵.

sofico pervenutoci della letteratura indoeuropea. Originariamente essi venivano trasmessi in forma orale, attraverso la recitazione e l'ascolto; intorno al 5300 a.C. furono compilati in forma scritta. Dei quattro gruppi, la raccolta filosoficamente più rilevante è considerata *Rig-Veda* che non contempla l'esistenza né dell'essere, né del non-essere: nessuno sa e saprà mai da dove e da chi la creazione abbia tratto origine (*Inno alla creazione*). Gli stessi Dèi non ne sanno nulla, essendo comparsi in un tempo successivo. L'Associazione Vaisnava Gaudiya Venanta (che opera a Curino in provincia di Biella) ha tradotto in italiano questi testi sacri, ora disponibili all'URL: <http://www.gaudiya.it>. Sul complesso e affascinante tema, in prima istanza si rinvia a T. Iorco (a cura di), *Rig-Veda*, Libreria Editrice Psiche, Torino, 1998; R. Panikkar (a cura di), *I Veda. Mantramanjari*, Milano, BUR, 2001; Parama Karuna Devi, *Introduzione alla conoscenza vedica*, voll. I-II, Jagannatha Vallabha Research Center, Orissa, 2011-2012; G. Cerquetti e Parama Karuna Devi, *I Veda. La millenaria conoscenza spirituale indiana*, Quarto Inferiore (BO), OM Edizioni, 2012; I. K. Taimmi, *Gayatri. La madre dei Veda*, Roma, Edizioni mediterranee, 2017.

²⁵ La prima formulazione del "concetto" di *anima mundi* viene fatta risalire a Platone, per il quale il mondo nasce come *essere vivente* dotato di *anima* e *intelligenza*" (*Timeo*, VI, 30b-30c). Sul tema dell'anima, con tutta evidenza, il *Timeo* va posto in stretta connessione con il *Fedone*. Il neoplatonismo, l'umanesimo e il rinascimento riproblematizzano la "categoria". Si pensi, per fare una prima esemplificazione, a Plotino (205-270 d.C.), Dionigi l'Areopagita (V-VI sec.), Guglielmo di Conches (1080-1145 c.), Marsilio Ficino (1433-1499), tacendo di Giordano Bruno, Tommaso Campanella e degli ermetisti rinascimentali. Per una prima ricognizione sul tema, si rinvia a T. Gregory, *Anima mundi*, Firenze, Sansoni, 1955; Id., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Sansoni, Firenze, 1953;

Come si sono rapportate/scontrate nel corso dei millenni le culture orientali e occidentali? Giangiorgio Pasqualotto si è recentemente reinterrogato sullo spinoso tema, rinvenendo le linee storico-culturali di continuità, discontinuità e trasmissione tra gli *Orienti* e gli *Occidenti*²⁶. Come abbiamo già

Id., *L'idea di natura nella filosofia medievale*, in *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale* (a cura di T. Gregory), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1993. Per l'attribuzione esclusiva ai pensatori greci antichi dell'invenzione della filosofia, si rinvia a G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, Milano, Vita & Pensiero, 1987; Id., *Il pensiero antico*, Milano, Vita & Pensiero, 2001. In un certo senso, qui Reale è un coerente e illustre continuatore di Hegel il quale, pur riconoscendo l'originalità delle filosofie orientali, assegna il "primato filosofico" al pensiero occidentale. Su questo essenziale snodo, si rinvia a (a) D. De Pretto, *L'Oriente assoluto. India, Cina e "mondo buddhista" nel pensiero di Hegel*, Milano, Mimesis, 2010; (b) Lorella Ventura, *Hegel e l'Islam*, Pomigliano d'Arco (NA), 2013; (c) P. Vicentini, *La tessitura della saggezza. Tra Oriente e Occidente* (Introduzione di Emanuela Magno), Milano, Mimesis, 2019. Ad Hegel, per fare l'esempio di un altro grande filosofo, si deve aggiungere Heidegger, il quale esclude categoricamente che vi sia mai stata e vi possa essere "filosofia" fuori dall'Europa.

²⁶ G. Pasqualotto, *L'Oriente e l'Europa*, in "Materiali di Estetica", n. 6/2, 2019, pp. 30-52. A Pasqualotto, inoltre, si devono importanti contributi sulle culture orientali: *Estetiche del vuoto. Arte e meditazione*, Venezia, Marsilio, 1992; *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 2007; *Yohaku. Forme di ascesi nell'esperienza estetica orientale*, Padova, Esedra, 2001; *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Venezia, Marsilio, 2008; *Tra Oriente e Occidente. Interviste sull'intercultura ed il pensiero orientale*, Milano, Mimesis, 2010. Per lo specifico rapporto tra filosofia occidentale e pensiero indiano, ha rilievo Emanuela Magno, *Pensare l'India. Figure ermeneutiche e soglie critiche nella costruzione filosofica occidentale del "pensiero indiano"*, Milano, Mimesis, 2012. Va segnalato un altro significativo contributo della Magno sulle matrici del buddhismo e poi dell'induismo: *Nāgāriuna. Logica, dialettica, soteriologia*, Milano, Mimesis, 2012. L'opera più importante di Nāgāriuna (II sec d.C.) è *Lo sterminio degli errori* (a cura di A. Sironi con Introduzione di R. Gnoli), Milano, Rizzoli,

accennato, Ada Somigliana aveva riproposto il problema nel 1961, con un libro ancora oggi cruciale²⁷. Ora, le derivazioni, deviazioni e assonanze si spingono ben oltre Eraclito e toccano lo stesso Platone. Volendo restringere il campo dell'esemplificazione, assai pertinente è la comparazione che fa la Somigliana tra le *Upanishad*, i *Frammenti* eraclitei e i *Dialoghi* platonici²⁸. Possiamo reperire in azione forze di

1992. Nāgāriuna, va ricordato, è stato il fondatore della "scuola Madhyamika", incentrata sulla confutazione/autoconfutazione dialettica degli errori, allo scopo di andare *oltre* le idee, a *mezzo* delle idee.

²⁷ A. Somigliana, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, cit.

²⁸ *Ibidem*, pp. 24-40. Per parte sua, la Faraco stabilisce un legame tra le *Upanishad* e i *Brahmana*, da un lato, ed Eraclito, dall'altro (*op. cit.*, p. 3). Anche Pasqualotto ha rilevato "gli importanti e 'felici' condizionamenti" che la cultura e la filosofia occidentali "hanno ricevuto dall'Oriente, in particolare, dalla Mesopotamia, dall'Egitto e dalla Fenicia" (*L'Oriente e l'Europa*, cit., p. 37. E ancora: «In ogni caso, anche se si accettasse come canonica l'originaria definizione greca di filosofia in quanto 'ricerca o amore della saggezza', si sarebbe costretti a riconoscere che filosofie intese in tal senso si sono avute anche in Cina e in India. In Cina almeno a partire almeno dai grandi dibattiti dell'epoca degli Stati Combattenti (480-221 a.C.), quando si sviluppò un'enorme tensione di "ricerca della saggezza", benché interessata più ad una saggezza pratica (etico-politica) che ad una saggezza 'teoretica, preoccupata di attingere qualche verità eterna. Un'equivalente tensione alla ricerca è rintracciabile in India, benché le sue intenzioni siano state prevalentemente metafisiche, più che pragmatiche; tanto è vero che, nello studio della filosofia indiana, "ogni qualvolta perveniamo ai di versi *darśana* o scuole di filosofia, troviamo sforzi poderosi e tenaci per giungere a un pensiero metodico"» (*ibidem*, p. 38). Pasqualotto qui, in chiusura del passaggio appena citato, rinvia a: Sarvepalli Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, Roma, Āsram Vidyā, 1993, p. 9; Maulana Abul Kalam Azad, *Il significato della filosofia*, in Sarvepalli Radhakrishnan, *Storia della filosofia orientale*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 17. Per parte nostra, sull'argomento, aggiungiamo: a) il grande contributo di A. Schweitzer, valorizzato in Italia da S. Marchignoli, "*Mistica*" indiana "etica" europea? A partire da A. Schw-

attrazione e repulsione tra *Orienti* e *Occidenti* che hanno avuto e hanno un'innegabile ricaduta sul riassetto continuo delle dinamiche storico-culturali che a Occidente non hanno trovato un'adeguata ricezione; anzi, il linea generale, sono state negate, oppure interpretate in chiave eurocentrica. Tant'è che l'indologo tedesco Helmuth von Glasenapp, opportunamente richiamato da Pasqualotto, poco meno di un secolo fa, ha precisato:

Si è spesso affermato che la filosofia indiana non meritava d'esser messa alla pari con quella occidentale, dato che s'innalzava solo raramente "alla formulazione scientifica dei concetti", oppure che "in essa era scarsamente sviluppata l'esigenza di garantire la conoscenza mediante la dimostrazione": ciò è indubbiamente inesatto e si fonda solo sull'ignoranza. Basterebbe la lettura delle opere esistenti in traduzione tedesca, come i commenti ai Vedanta-sûtrâ di Shankara e Râmânua o quelli ai trattati sânkhya di Vâcaspatimishra, nonché la Nyâya-siddhânta-muktâvalî di Vishvanâtha Pañcânana, per convincere facilmente chiunque dell'infondatezza di tale opinione. Il giudizio si fonda su una falsa generalizzazione: nei riguardi della filosofia europea esso potrebbe essere con ugual diritto da un indiano che avesse letto soltanto le massime e le poesie dei presocratici e i trattati dei filosofi cristiani. È altrettanto arduo stabilire una differenza qualitativa tra filosofia indiana e occidentale, sostenendo che la prima è una speculazione religiosa e mistica e la seconda è il risultato d'una ricerca scientifica libera da presupposizione. Se si parte da un punto di vista positivistico, secondo il quale l'oggetto della filosofia sarebbe for-

eiter, in "Paradigmi – Rivista di critica filosofica", n. 61, 2003, pp. 55-72; b) M. Ghilardi, *Filosofia occidentale e pensiero indiano*, in C. Cunegato, Ylenia, D'Autilia e M. Di Cintio (a cura di), *Significato e dignità dell'uomo nel confronto interculturale*, Roma, Armando, 2013, pp. 27-45. Ricordiamo, infine, che di Pasqualotto sono, sul punto, rilevanti le opere citate alla nota n. 26.

mato soltanto dalla scienza dei principi gnoseologici mentre tutto il resto esulerebbe dal suo campo, allora si dovrebbe eliminare come non appartenente alla filosofia la più gran parte di ciò che i pensatori dell'Occidente hanno professato riguardo a questo mondo e all'aldilà. Il concetto di filosofia, in tal caso, ha un significato che non corrisponde più, in nessun modo, a quello che è stato legato a questo nome, fin dall'antichità²⁹.

È chiaro che l'azione congiunta esercitata da queste forze di attrazione/repulsione ha prodotto, sin dall'antichità più remota, processi di distinzione, scomposizione, ricomposizione e ridefinizione, sia all'interno di Occidente e Oriente, sia tra Occidente e Oriente. Il sentire, il pensare, il vivere e il costruire hanno investito e modificato in profondità entrambi i poli della relazione e, dunque, la relazione medesima. La risultante che ne è conseguita ha permanentemente ridisegnato le architetture delle appartenenze, delle gerarchie riconosciute e della corsa al primato, a tutti i livelli culturali, scientifici, morali e politici. Dobbiamo, quindi, prendere atto dello svolgimento costante del sovvertimento, del consolidamento e della stabilizzazione del mondo. Ne è conseguita la ri-strutturazione e re-distribuzione nel tempo e nello spazio di tutte le forme di interazione, conflittualità e rimozione che, inevitabilmente, hanno finito con il coinvolgere e destrutturare le fenomenologie e le pulsioni dell'interiorità e dell'esteriorità, della fisicità e dell'immaterialità. La presupposizione della dicotomia assoluta tra Oriente e Occidente non ha mai avuto ragione di sussistere, come si è tentato di mostrare nelle pagine precedenti. Essa, piuttosto, figura tra le deplorabili madri dell'eurocentrismo, il quale statuisce il proprio primato/dominio, eludendo ogni prova filosofico-scientifica, pure pretesa dall'Oriente. L'esito più grave e, in certo senso, drammatico se non tragico, è che il proprio vivere immemore, se non smemorato, viene valoriz-

²⁹ Riportato da Pasqualotto, *op. ult. cit.*, p. 39. Pasqualotto cita da H. von Glasenapp, *Filosofia dell'India*, Torino, S.E.I., 1988 (ma 1929), p. 22.

zato oltre ogni giustificazione legittima; al contrario, il vivere altrui viene totalmente sminuito. Ma il vivere e lo scordarsi di vivere, prima ancora che essere trasferiti all'esterno contro la vita altrui, flettono silenziosamente verso l'interno della propria vita, destrutturandola sciaguratamente. Rimane la magra consolazione della conservazione del potere che, però, non può essere esercitato in eterno. Prima o poi, il potere svanisce e non semplicemente perché la morte incombe costantemente sul capo degli umani. Il peggiore nemico degli uomini di potere non è la morte; bensì gli *altri* uomini di potere. L'anima dell'uomo di potere muore per auto-distruzione e soccombe sotto l'assalto interno/esterno perpetrato da un *altro/altri* uomini di potere. *Tutti* gli uomini di potere offendono e violano l'anima del mondo e la loro, non arretrando nemmeno dal precipizio di dolore e infelicità in cui hanno sprofondata se stessi, mondo e vita, disonorando la stessa morte. Ma l'anima del mondo e quella degli umani, ci ricorda con Eraclito la Faraco, è inesauribile³⁰.

2. Gioia e dolore nel campo di tensione dell'anima

L'inesauribilità dell'anima origina dall'appassionato cuore delle sue superfici e dei suoi sottosuoli. Emanuele Severino, per parte sua, ha posto decisamente l'accento sul fatto che nel *sottosuolo* della nostra coscienza sappiamo da sempre di essere il *centro* di quel cammino terreno entro cui è racchiusa la *gioia del tutto*³¹. Con ciò, egli non ha inteso riformulare un antropocentrismo di derivazione filosofica. Piuttosto, ha tentato di ricondurre la *verità* alla *gioia*, confutando lo scienziismo (antico e contemporaneo) e la filosofia (centralistica e

³⁰ C. Faraco, *op. cit.*, p. 15.

³¹ Severino, *La strada. La follia e la gioia*, Milano, Rizzoli, 2008, p. 14. Come lo stesso Severino avverte, questo suo libro va letto in stretta connessione con la sua produzione precedente: in maniera particolare, con a) *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1982 (2a ed.) e b) *A Cesare e a Dio*, Milano, Rizzoli, 1983.

decentrante), a misura in cui depositano nel loro grembo le uova di serpente che li conducono al capovolgimento delle loro "missioni" e "vocazioni" autentiche. La falsa opposizione filosofico-scientista tra saperi centralizzanti e saperi decentralizzanti, ci dice Severino, va superata, collocandosi in quella che Platone chiamava *pianura della verità*; che è la dimora della filosofia e del sapere autentici³². Al di là delle questioni filosofiche, pure cruciali, quello verso la verità è un *cammino dell'anima* che dalla sofferenza conduce alla gioia. E si tratta di un cammino che conosce continue deviazioni. Allorché questo cammino è ostruito, oppure eluso, l'anima tradisce le verità di cui è custode: nel migliore dei casi, celebra verità rituali. Il rito ha un'esiziale portata sepolcrale, la cui risultante letale è questa: le espressioni dell'anima vengono disconosciute come *centro* e *centri* del vivente umano e non umano.

Dobbiamo ora chiederci: cosa dà *vita alle forme*? quali sono le *presenze* e quali le *assenze*? Un problema di questo tipo se lo era posto il "giovane Lukács", per il quale le forme (della vita) vanno direttamente interrogate, senza alcuna mediazione letteraria³³. Le interrogazioni sono *dialoghi* che si addensano nei fenomeni e addentrano nei meandri del vivente³⁴. Per farlo, precisa Lukács, devono caricarsi di tutti gli elementi umani, distanziandosi sempre di più dalle astra-

³² Severino, *La strada...*, cit., p. 13.

³³ G. Lukács, *L'anima e le forme* (con traduzione di Sergio Bologna e scritto finale di Franco Fortini), Milano, SE, 2002, p. 18 ss. La citazione è dal primo capitolo che è una lettera scritta all'amico Leo Popper.

³⁴ *Ibidem*. Qui Lukács si rifà direttamente ai Dialoghi di Platone, agli Scritti dei Mistici, ai saggi di Montaigne, ai Diari immaginari e alle novelle di Kierkegaard e, in maniera ancora più intensa, alla tragedia greca. Il riferimento tragico è da Lukács focalizzato sull'*Eracle* di Euripide: specificatamente, sulla vendetta di Era e sul dialogo che l'eroe intesse con Teseo. Tuttavia, Lukács non manca di cogliere il profilo "concettoso" e privo di pathos del dialogo tra Eracle e Teseo, contrapponendogli i *Dialoghi* di Platone e Dante (*ibidem*).

zioni. Possiamo, anzi, aggiungere: le astrazioni devono immergersi nel fuoco rovente degli elementi umano-sociali e farne la loro dimora itinerante. Il pensiero è generato dalla vita, dalle cui interiorità può rigenerare sé e la vita stessa. Tutte le forme di pensiero (non solo quelle astratte) che si allontanano dalla vita o che tentano di imbrigliarla si manifestano come forme del falso. Le astrazioni non sono ingannevoli *in quanto tali*; anzi, assai più menzognero lo è quel realismo che *in quanto tale* si spaccia come essenza morale della verità e sua irrefutabile dimostrazione. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare e a quanto più volte abbiamo superficialmente e interessatamente sostenuto, la storia della civiltà umana ha potuto svilupparsi e rinnovarsi senza sosta grazie a grandi astrazioni, passando da forme elementari a genesi e fratture sempre più complesse e dinamiche. Ci riferiamo, beninteso, alle *astrazioni* che sono state *estratte* dai fenomeni e dagli eventi della vita umana e del mondo, non attraverso mediazioni letterarie, scientifiche e via discorrendo; bensì mediante invenzioni e pratiche (anche letterarie) che affondavano le loro radici genetiche nella vita del mondo e dell'universo. La storia della civiltà e dell'anima si è impoverita e si impoverirà, è decaduta e decadrà fino a dissolversi, quanto più il vivente e l'universo non sono e non saranno assunti quale centro assiale delle sue metamorfosi³⁵. In questo senso, possiamo concordare con Severino, laddove afferma che il "centro" costituisce il *sottosuolo* di

³⁵ Una prospettiva di questo genere è stata assunta da Günther Anders nel suo capolavoro: (a) *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. I, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; (b) *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, vol. II, Torino, Bollati Boringhieri, 2007. In questa direzione di ricerca possono esser fatti rientrare anche tre suoi "saggi minori": (a) *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Milano, Mimesis, 2008; (d) *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Nocera Inferiore (SA), Orthotes, 2015; (c) *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, Trieste, Asterios, 2016.

tutte le questioni possibili che possiamo supporre e immaginare; e aggiunge che non è possibile cercare il centro non perché non esista, ma perché siamo noi ad essere il centro³⁶. Continuando a riferirci a Severino, al cui percorso non saremo tuttavia linearmente fedeli, il punto è che:

siamo anche persuasi di non esserlo e, ormai, che si debba smettere di cercarlo, perché non esiste alcun centro.

Certo, il centro di cui qui si parla non ha nulla a che vedere con la miriade dei "centri" che sono andati via via comparando lungo la storia degli uomini e che hanno preteso ogni volta di raccogliere intorno a sé il senso della "vita"³⁷. [...]

Il più difficile, che balena, non è il prodotto teorico di un singolo (io, lui), o di un gruppo privilegiato che comunica agli altri il tesoro della conoscenza. Nel baleno appare ciò che noi già da sempre siamo e ciò che, nel sottosuolo della nostra coscienza, già da sempre sappiamo di essere: il "centro della terra" e cioè, per quanto strana possa sembrare l'espressione, la "gioia del tutto"³⁸.

È così che il cammino dell'anima e della verità precipita lungo un *piano inclinato* (per usare un'efficace formulazione di Severino), costantemente deviato verso la melma della menzogna, entro cui tutto è barattato, quando non addirittura perfettamente e ritualmente sovrapposto. Uscire dalla melma della menzogna significa saltare verso la *gioia del tutto*. Come dire: *l'anima della gioia* non può far altro che saltare oltre *l'anima dell'Occidente* che, per Severino, è l'anima della terra:

L'anima della gioia sta già sempre al di là dell'anima dell'Occidente (che è ormai l'anima di tutta la terra)³⁹.

³⁶ Severino, *La strada...*, cit., p. 11.

³⁷ Severino, *op. ult. cit*, p. 11.

³⁸ *Ibidem*, p. 14.

³⁹ *Ibidem*.

Possiamo, dunque, affermare che le forme dell'anima codificate dall'Occidente hanno costruito la prigione dell'anima del mondo, attraverso la sterilizzazione e l'affossamento della gioia che proprio a tali codificazioni si è sempre ribellata e si ribella, dall'interno dello stesso Occidente. È a questo livello che Severino insedia il rapporto tra anima, Occidente e guerra: cioè, tra Cesare e Dio. Sentiamolo, allorché ricorda le componenti principali del suo discorso, articolato in *A Cesare e a Dio*:

[...] il legame specifico che unisce l'anima dell'Occidente alla guerra (e quindi allo Stato — a "Cesare" —, ossia al meccanismo entro il quale viene organizzata la guerra) e il fallito tentativo di "Dio" — ossia di chi crede di parlare e di agire "in nome di Dio" (e soprattutto del dio cristiano) — di sottrarsi alla logica della guerra.

L'anima dell'Occidente, il seme del deserto che dà vita (la stessa vita) sia alla guerra, sia a dio è una delle due anime che abitano il nostro petto.

Ma dicendo che «due anime abitano il nostro petto», non si ripete in forma diversa il rapporto tra "Cesare" e "Dio", ma si indica la contrapposizione tra l'anima *sconosciuta* dell'Occidente (l'anima che ci si illude di conoscere, e che non solo raccoglie in sé la guerra e dio, ma accomuna alla guerra anche ciò che viene chiamato "amore" e "pace") e l'altra anima *ancor più sconosciuta*, in cui già da sempre siamo e già da sempre sappiamo di essere la gioia del tutto.

L'analogia espressionale del Faust di goethiano («Due anime abitano, ahimè, nel mio petto») è invece soltanto una contrapposizione *interna* all'anima dell'Occidente. In un certo senso essa è la stessa contrapposizione apparente (ma anche Goethe ignora che si tratta di una contrapposizione apparente) tra "Cesare" e "Dio"⁴⁰.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 15.

Qui viene posto con forza il rapporto tra ragione, violenza e potere. Nel primo capitolo de *La strada. La follia e la gioia*, Severino prende di petto il problema, confutando la convinzione comune, secondo cui la storia e la cultura occidentali abbiano veramente avuto *ragioni* contro la violenza:

[...] la civiltà è del tutto priva di "ragioni" contro la violenza. È la civiltà stessa, oggi, ad avvertire di essere completamente priva di "ragioni". Si trova quindi nella condizione di sapere che l'unico senso del suo "avere ragione" contro la violenza non può essere altro che la *forza* di arrestarla e distruggerla. La civiltà "ha ragione contro" la violenza, *solo* se riesce ad essere una violenza più potente, cioè se riesce ad "avere ragione della violenza"⁴¹.

Il tunnel fortificato scavato dalla violenza è senza fine. Secondo un flusso rotatorio, a intermittenza *violenza* e *controviolenza* hanno ragione l'una dell'altra; e non di rado la controviolenza è ben peggiore della violenza. Volendo schematizzare possiamo dire: è sempre la vittoria della violenza/controviolenza a sancire la verità/non verità delle idee, dei regimi politici e delle forme dell'anima. Secondo questa genealogia/fenomenologia, lo sconfitto di *oggi* può ambire ad affermare le proprie ragioni, soltanto se *dall'oggi* e *nel domani* riesce a organizzare contro il vincitore una violenza ancora maggiore. Grazie alla violenza/controviolenza, si riesce a conquistare il vertice del potere, imponendo le idee e i regimi politici più convenienti. Le forme dell'anima sono calate in un vortice continuo che tende a riplasmare e riassettarle secondo la logica delle forme che detengono il potere. Violenza e controviolenza costituiscono le leve che azionano l'inabissamento dell'anima. Qui sconfitto e vincitore, attraverso la violenza, non fanno altro che scambiarsi la sovranità sull'anima. E non si tratta del weberiano monopolio della violenza legittima imputato allo Stato. La sovranità della

⁴¹ *Ibidem*, p. 16.

violenza e della controviolenza prolunga le sue traiettorie tentacolari sull'anima.

Siamo arrivati a un punto nevralgico del nostro discorso. Per poterlo coerentemente continuare, dobbiamo chiederci: cosa più della violenza/controviolenza distrugge simbolicamente e materialmente la gioia, in tutti gli interstizi della vita umana e delle relazioni intersoggettive? E cosa più della distruzione della gioia impedisce che il dolore agisca come leva della metamorfosi del vivere creativo? E quale aggregazione di fattori distruttivi può infliggere all'anima ferite quotidiane più laceranti? Qui la distruzione è scissa traumaticamente dalla creazione. Anzi, ha lo scopo specifico di bandirla dagli orizzonti quotidiani e temporali dell'esistere e del vivere della specie umana. Eraclito è fatto precipitare in una voragine, abilmente camuffata come normalità quotidiana/epocale. Con lui, finiscono nella voragine tutti i pensatori e gli esseri umani che hanno sempre coltivato l'amore per il mondo e per l'Altro che, in questo modo, vengono tacciati di idiotismo folle che li depriva del diritto e della dignità del vivere. Rimarchiamo una differenza rispetto alle tirannidi del passato (fino a tutto il nazionalsocialismo e oltre): la violenza più efferata non è quella che si nasconde; bensì quella che ha la spudoratezza di presentarsi come *forma di vita* che non teme di sbandierare i suoi crimini, mascherandoli come bene supremo dell'umanità. Il progetto estremo che qui prende luogo si può così sintetizzare: la violenza intende assumere la piena sovranità sulla controviolenza; altrettanto è intenzionata a fare la controviolenza a danno della violenza. Si ingenera una *doppia sovranità interattiva* che non ha il semplice scopo di interdire le parole e gli atti della libertà e della verità; il suo scopo primario è quello di inaridirli, ai primi germogli che ne annunciano la fioritura. È una forma di totalitarismo sull'anima che non fa unicamente ricorso alla sopraffazione fisica. L'irretimento materiale, emotivo e psicologico che si abbina alle strategie retoriche della narrazione massmediatica è la dimensione più destrutturante e insidiosa del flusso incessante di tale inganno seduttivo. Come sempre, più ancora di quella *visibile*, è la vio-

lenza *invisibile* (che ama sovente nascondersi dietro gli "stati di eccezione" di turno) a disseminare il suo cammino di una serie infinita di morti e feriti. L'attenzione ricorrente abilmente deviata verso la violenza visibile ha anche lo scopo precipuo di distogliere lo sguardo dalla violenza invisibile che, così, può imperterrita e indisturbata a continuare a mietere le sue vittime. Viene generata una proliferazione di narrazioni che fanno della verità un derivato dell'esercizio della violenza visibile/invisibile. Al contrario, dalla demistificazione di questo derivato veritativo falso, apprendiamo che la verità, per sua essenza, è *contro* la forza e la violenza, perché è per la *libertà*. Qui verità e libertà non compaiono come costrutti logici o prescrizioni etico-religiose; costituiscono modi dell'essere e del vivere in amicizia e fraternità, nell'inseparabilità dell'*Uno* e del *Tutto*. Tale indivisibilità dichiara esplicitamente che è l'anima l'*eccezionalità*. Sia i signori del mondo, sia i soggetti irretiti da poteri normali ed eccezionali tendono a glissare la *sovranità del bene*⁴², fino a sospenderla. Fuori dalla sovranità del bene, la legge è violenza; altrettanto lo è la trasgressione che mira a rovesciarla. La sovranità del bene indica la dimensione eccezionale dell'anima, non nel senso e nel significato di uno status interiore o di un ordine morale; bensì come straordinarietà che squarcia tutti gli status e gli ordini esistiti ed esistenti. Essa indica uno slancio interiore/esteriore cangiante, teso verso l'ininterrotta e gioiosa creazione.

Rifacendoci impropriamente a una espressione di Lukács, possiamo affermare che l'anima apre vita e destini della vita; possibilità, questa, preclusa alla scienza, alla religione,

⁴² Assumiamo, in proposito, come nostro riferimento principale Iris Murdoch, *La sovranità del bene sugli altri concetti*, in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura* (con introduzione di Luisa Muraro), Milano, Il Saggiatore, 2006. Occorre precisare che il nostro percorso non concorda in toto con quello della Murdoch. Sulla figura di Iris Murdoch ci siamo intrattenuti in *Wittgenstein e dintorni*, Biella, Zigzagando, 2019; segnatamente, nel secondo capitolo, § 5, pp. 82-90.

alla morale e alla politica⁴³. Al di là della condivisione, più o meno piena, degli assunti di Lukács, va rilevato un che di sostanziale in ciò che egli scrive a Leo Popper: le entità catalogatrici e computazionali, fossero anche divinità, sono lontane dalle realtà vive: dal dolore, dalla gioia, dai sentimenti e dalle emozioni. Eracle e Teseo — per richiamare gli eroi mitici a cui si riferisce Lukács — sono soli, anche quando godono della presenza degli Dèi. Di fronte hanno Dèi assenti o vendicatori. Non solo. La presenza degli Dèi è in funzione della proiezione dell'assenza dei mortali e degli stessi eroi semidivini. La solitudine cosmica scarica tutto il suo peso su mortali immiseriti e asserviti dagli Dèi; mentre, su un piano più elevato, gli eroi mitici sono fedeli agli Dèi, in cambio della concessione dall'alto di un potere condizionato e sotto controllo. Su tutti i fronti e a tutte le latitudini, l'anima e le forme, con tutti i loro slanci, sono compresse: tradite, oppure vittime della forza. Il motivo principale, secondo il punto di vista che qui si sta cercando di sviluppare, è che qui la compressione e il tradimento di cui si è appena detto, derivano da una scissione originaria: la sconnessione dei *modi di vivere* dell'anima. Lukács coglie bene la sconnessione e ne disegna i tratti minimi, riproponendo, però, una genealogia che rimane irretita nel dualismo originario delle *forme dell'anima*⁴⁴. La questione che ci pare focale è che sia

⁴³ Lukács: "Nella scienza ci impressionano i contenuti, nell'arte le forme; la scienza ci offre i fatti e le loro connessioni, l'arte ci offre invece anime e destini. Qui le due strade divergono, qui non ci sono né sostitutivi né transazioni. Se in epoche primitive, ancora indifferenziate, arte e scienza (e religione e morale e politica) erano un Tutto indistinto, non appena la scienza si è emancipata ed è divenuta autonoma, ogni agente preparatorio ha perduto il suo valore. Soltanto quando qualcosa ha sciolto tutti i suoi contenuti in una forma ed è divenuto pura arte, allora non può più diventare superfluo, allora la sua precedente scientificità è del tutto dimenticata e priva di significato" (*op. cit.*, p. 17).

⁴⁴ Facciamo solo due esempi:

Il primo: "Esistono dunque due tipi di realtà dell'anima: l'uno è la *vita* l'al-

un bene che le forme dell'anima non siano percepibili contemporaneamente. La mancanza/impossibilità di simultaneità è tra i fattori che obbliga a esperire tutti i continenti della vita dell'anima, attraversandoli e riattraversandoli; ma non per comporre una cristallizzante figura totale. Emerge con forza un obbligo: cercare e viaggiare nelle forme di vita e nelle forme dell'anima. Che equivale pressappoco a dire: saltare in continuazione dalle forme primigenie a quelle ultime; e da qui ricominciare con ricerche e viaggi di trasformazione che ci modificano. Il punto che ci sembra dirimente è questo: staccarsi dagli *universali*, dalle *categorie* e dalle *immagini* poetiche che riducono le parole a pure conferme, se non ricalco, degli ordini vigenti nel loro variabile ricostituirsi. Le categorie, la poesia e la poetica non sono, in sé, veicoli di stabilità orientata; al contrario, sono anche figure e motore di riposizionamento che squilibrano positivamente

tro è il *vivere*; entrambi sono ugualmente reali, ma non possono esserlo contemporaneamente. Nell'esperienza di ogni uomo sono contenuti i due elementi, anche se con intensità e profondità sempre diverse, anche nel ricordo, ora questo ora quello; soltanto in una forma possono essere percepiti contemporaneamente. Da quando esiste una vita e degli uomini che vogliono capirla e ordinarla è esistito sempre questo dualismo nelle loro esperienze. La controversia sulla priorità e la superiorità dell'una o dell'altra trovò per lo più il suo terreno di scontro nella filosofia e le grida di battaglia furono sempre diverse, quindi incomprese e incomprensibili per la maggioranza degli uomini. Nel Medioevo, come sembra, il problema fu posto con la massima chiarezza; i pensatori si divisero in due fronti: gli uni sostenevano che gli universali, le categorie (le idee di Platone, se vuoi) erano le uniche vere realtà, mentre gli altri le ritenevano soltanto parole, nomi riassuntivi delle uniche vere, singole cose" (*ibidem*, p. 19).

Il secondo: "Lo stesso dualismo divide anche i mezzi dell'espressione; qui il contrasto è tra immagine e «significato». Il primo principio è creatore d'immagini; il secondo di significati; per l'uno esistono soltanto le cose, per l'altro soltanto le loro relazioni, soltanto categorie e valori. La poesia in sé e per sé non conosce nulla che sia al di là delle cose, per essa ogni cosa è definitiva, unica e incomparabile" (*ibidem*, p. 20).

le stabilità strutturali e strutturate, aprendo itinerari inventivi e trasfiguranti. Diversamente da quanto assunto da Lukács, è nostro convincimento che non si dà poesia, se non partendo da un sovvertimento⁴⁵. L'ordine delle cose è un potente inibitore dell'invenzione che è il fulcro principale della libertà delle immagini⁴⁶ che assieme ai sentimenti rivela l'anima asserragliata dentro, fuori e oltre ognuno di noi. La libertà brucia l'anima, facendola ardere di dolore/desiderio per la vita che c'è e, ancora di più, per quella che manca. L'anima è sempre calata in un misto inestricabile di legami tra rifiuto, accoglienza e moltiplicazione delle forme. Ma, soprattutto, è il cardine della nobilitazione/mobilizzazione della vita, dalla quale essa stessa trae nutrimento, come i figli dalla madre e la madre dai figli. Tra urti, sussulti e capovolgimenti, l'anima ingaggia con la vita una complessa e

⁴⁵ Lukács: "[...] anche Socrate deve parlare per immagini del suo mondo senza forma e al di là di ogni forma; persino il termine dei mistici tedeschi, «afiguratività», è una metafora. Inoltre non esiste poesia se non c'è ordine nelle cose" (*ibidem*).

⁴⁶ T. Auriemma: "[...] non c'è esperienza dell'immagine senza desiderio, senza un bruciare dell'anima. Per tale motivo, non c'è controllo del desiderio che non passi per il controllo dell'immagine. Corpi desideranti e immagini sono legati, più di quanto si creda, al punto che l'immagine non si distingue dal respiro stesso dell'anima, dal suo corpo" (*Immagini e corpi. Da Deleuze a Sloterdijk*, Roma, Aracne, 2010, p. 9). Lo stesso Lukács, in un universo di senso che incrocia quello indagato da Auriemma, avverte: "[...] la separazione tra immagine e significato è essa stessa un'astrazione, poiché il significato è sempre avvolto in un velo di immagini e il riflesso di un migliore che sta dietro le immagini filtra attraverso ognuna di esse. Ogni immagine è di questo mondo e il suo sguardo brilla per la gioia di esistere; ma essa allude e ricorda a noi qualcosa che esisteva chissà quando, chissà dove, ricorda la sua patria di origine, quell'unica cosa che conta e pregna di significato nel fondo dell'anima. [...] E gli scritti dei critici, dei platonici e dei mistici sono quelli che con maggior decisione astraggono dalle immagini, che con maggior forza afferrano ciò che sta dietro le immagini" (*op. cit.*, p. 21).

aspra battaglia. Non certamente a caso, è costantemente assalita. Tutte le sue forme, immagini e significati sono saccheggiate, per essere posti in uno stato permanente di soggezione simbolica, emotiva ed esistenziale. L'anima non è una monade chiusa in sé: è il mondo che la spranga dall'esterno; mentre dall'interno, con un movimento complementare e simmetrico, alla chiusura provvedono l'Io e la moltitudine degli Io. Il doppio e incrociato movimento interno/esterno è governato da partizioni decisionali, in base ad alfabeti linguistici ed emotivi che si interconnettono, mantenendo aperto il campo della conflittualità tra la costellazione dell'autonomia e quella dell'obbligazione.

Cerchiamo di seguire meglio Lukács e, precisamente, nel punto di delineazione del *bagliore* che avvolge sempre il significato in un *velo di immagini*; ma il *riflesso* del bagliore che sta *dietro* le immagini *filtra* proprio attraverso *ogni* immagine. Prima di continuare la nostra ricognizione, però, ci preme fissare l'attenzione su un ulteriore e decisivo passaggio lukácsiano: le *immagini* sono di *questo mondo* e il loro *sguardo* brilla per la *gioia di esistere*. Ma, in Lukács, c'è dell'altro che ci sembra ancora più rilevante: le immagini *ricordano* la loro *patria di origine*; vale a dire, *l'unica cosa che conta* ed è *pregnante nel fondo dell'anima*. Ci sentiamo di concludere, "decostruendo" immagine e significato del discorso di Lukács, qui troviamo allocate le radici dell'immarscibile *fastidio* nutrito da tutti i dispositivi di controllo verso le forme artistiche, proprio per la loro capacità/vocazione di afferrare ciò che sta dietro le immagini e di allargare tanto le superfici quanto le profondità⁴⁷. Viene qui meglio alla

⁴⁷ Come avverte Lukács, soprattutto l'arte scritta (quella vera) penetra le immagini, cogliendone ciò che sta *dietro*. Ecco perché, tutte le volte che le forme artistiche si immergono nelle superfici e le ancorano al loro fondo, "noi avvertiamo sempre un fastidio. [...] Poiché ogni opera scritta tende sia all'unità che alla molteplicità, il problema stilistico generale è quello di mantenere l'equilibrio della molteplicità delle cose e di articolare con fantasia la massa di materia uniforme. Ciò che è vitale in una forma d'arte, è

luce la contraddizione strutturale tra forme artistiche e dispositivi di potere: per essere ancora più precisi, tra le forme dell'anima e le forme del potere. Con particolare riferimento alla poesia, vi sono espressioni assai esplicative, con le quali Lukács suggella sia le chiusure, sia le aperture del suo discorso; rinviamo in nota ad alcuni suoi passaggi essenziali⁴⁸. Possiamo, a questo punto, aprire un altro percor-

morto nelle altre: ecco una prova, palpabile, dell'interna divisione delle forme" (*ibidem*).

⁴⁸ "In breve: se paragonassimo le diverse forme della poesia alla luce del sole rifratta dal prisma, gli scritti dei saggisti sarebbero i raggi violetti. [...] Esistono dunque esperienze che nessun atteggiamento può esprimere, ma che aspirano tuttavia a trovare un'espressione" (p. 22).

[...] "L'esperienza intellettuale, concettuale, come esperienza sentimentale, come realtà diretta, come principio esistenziale spontaneo; la *Weltanschauung* come avvenimento dell'anima nella sua nuda purezza, come forza motrice della vita. La domanda diretta: che cos'è la vita, l'uomo e il destino? Ma solo in quanto domanda, perché la risposta anche qui non porta alcuna «soluzione», come nel caso della scienza o — in un'atmosfera più rarefatta — della filosofia; essa è piuttosto, come in ogni genere di poesia, simbolo, destino, tragicità. Quando l'uomo ha un'esperienza del genere, tutto ciò che v'è di esteriore in lui aspetta, con immobile fissità, la decisione che scaturirà dalla lotta delle potenze invisibili precluse ai sensi. Ogni atteggiamento con cui l'uomo volesse esprimere qualcosa di ciò che sente falserebbe la sua esperienza, ove non voglia poi sottolineare con ironia la propria insufficienza e quindi con ciò neutralizzarsi. Nulla di esteriore è in grado di fare forma a un uomo che fa questa esperienza — come potrebbe esserne capace la poesia?" (pp. 22-23).

[...] Per il critico, "il punto di arrivo di una poesia può diventare punto di partenza, inizio, e la forma, persino nella sua più astratta concettualità, gli appare come qualcosa di sicuramente, tangibilmente reale. Ma questa è soltanto la materia più tipica, del saggio, non l'unica, Il saggista ha bisogno della forma solo come esperienza, solo come vita vivente, ha bisogno di ciò che in essa è realtà vitale dell'anima. [...] la forma della vita non è più astratta della forma di una poesia. [...] Sarebbe superficiale distinguere le poesie assumendo come criterio il fatto che abbiano tratto dalla vita oppu-

so.

3. Soglia e confine delle scomposizioni dell'anima

Iniziamo questo percorso, con una penetrante osservazione di Siegfried Kracauer che rileva puntualmente un peculiare tratto positivo del "giovane Simmel", per il quale:

l'avvenimento più insignificante indica la via verso gli strati profondi dell'anima; ad ogni evento considerato da un certo punto di vista, può essere attribuito una luce rilevante. In Simmel, una luce che parte dall'interno fa risplendere i fenomeni, come le stoffe e le gemme in certi quadri di Rembrandt⁴⁹.

re altrove la loro materia, poiché la forza della poesia creatrice della forma frantuma e disperde comunque tutto ciò che è vecchio, che è già stato formato e nelle sue mani tutto diventa materia grezza e informe" (pp. 24-25).

⁴⁹ S. Kracauer, *La massa come ornamento*, Napoli, Prismi, 1982, pp. 62-63. Per un primo avvicinamento a Simmel, si rinvia a: (a) M. Vozza, *Introduzione a Simmel*, Bari, Giuseppe Laterza & Figli, 2003; (b) Maria Caterina Federici e F. D'Andrea (a cura di), *Lo sguardo obliquo. Dettagli e totalità nel pensiero di Georg Simmel*, Perugia, Morlacchi Editore, 2004; (c) A. De Simone, *L'inquieto vincolo dell'umano. Simmel e oltre*, Napoli, Liguori Editore, 2010; (d) V. Cotesta, M. Bontempi e Mariella Nocenzi (a cura di), *Simmel e la cultura moderna*, vol. I: "La teoria sociologica di Georg Simmel", Perugia, Morlacchi Editori, 2010; (e) Consuelo Corradi, Donatella Pacelli e A. Santambrogio (a cura di), *Simmel e la cultura moderna*, vol. II: "Interpretare i fenomeni sociali", Perugia, Morlacchi Editori, 2010. Ci teniamo a ricordare che, tra l'altro, De Simone è uno dei più attenti interpreti di Simmel, a cui ha dedicato saggi di rilievo, la cui bibliografia può essere ricostruita dal volume innanzi citato. Un'ulteriore considerazione, come fatto opportunamente rilevare da P. L. Marchi: "È stato Simmel ad introdurre nella giovane scienza sociologica l'idea di forma" (*Le metamorfosi: natura, artificio e tecnica*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 47). Con tutta evidenza, l'obiettivo polemico di Marchi è la sociologia tedesca post-kantiana, ruo-

Accanto all'osservazione di Kracauer ne vogliamo porre una di Antonio De Simone che ci pare ancora più importante:

Nel tempo presente Simmel si rivela sempre più "un nostro contemporaneo", proprio per l'"attualità" della sua filosofia e sociologia della *relazione*, ovvero dell'*azione reciproca* (*Wechselwirkung*), e del *conflitto*, cioè per la sua peculiare capacità fenomenologica di descrivere le dinamiche della *vita*, della *cultura* e della *socialità* nella loro pluralità e complessità, entro i *limiti*, i *confini*, i *frammenti* e i *conflitti* che ne fluidificano continuamente le loro *forme* esistenziali specifiche⁵⁰.

Indagando la relazione tra anima e forme, Lukács non si pone affatto questo tipo di problema. Meglio ancora: priva l'anima della sua *esteriorità* e le forme della loro *interiorità*. Da qui deriva il dualismo ingeneratosi tra anima e forme, recuperato soltanto a mezzo della cristallizzazione dell'anima come origine eterna di una trasformazione illusoria che non fa che replicare se stessa all'infinito. Il che, inoltre, trasforma la diade anima/forme nella relazione triadica anima/corpo/spirito, entro il quale lo spirito funge da *terzo assente*, assorbito e interamente incapsulato dall'anima. A prescindere dalle intenzioni di Lukács, va qui disegnandosi una geometria delle simmetrie, secondo cui:

- (a) all'anima è interdetto il sovvertimento dei confini dell'*immanenza*;
- (b) alle forme sono interdette le tracce della *trascendenza*.

Anima e forme sono tra i nuclei attivi delle metamorfosi del mondo. La loro conflittualità relazionale ha una natura metadimensionale⁵¹. Il che consente il rinnovamento del vi-

tante intorno agli apriori e agli idealtipi, di cui Max Weber è stato uno dei più autorevoli rappresentanti.

⁵⁰ De Simone, *op. cit.*, p. XV.

⁵¹ Sul carattere pluridimensionale del conflitto, sia consentito rinviare a

vere e dell'esistere, in un assiduo ri-abbraccio dei segmenti nascosti dell'anima e dei frammenti scomposti del mondo e della vita. È da qui che nasce/ri-nasce il dialogo della letteratura e della poesia con l'anima, nel loro distanziante compenetrarsi. A nostro avviso, sono queste regioni della vita e dell'anima a rimanere in ombra nella pur pregevole opera giovanile di Lukács. Come appare sin troppo chiaro, ci imbattiamo qui in alcuni dei rovi più spinosi della storia della filosofia occidentale⁵².

Già Anassagora ipotizza un rapporto di distinzione, non già di separazione tra intelletto e anima⁵³. Ma prima di questo, afferma con chiarezza che l'*infinito* è un'aggregazione di *infiniti* indivisibili che creano *differenze*. Il *nous* — la sua "categoria" centrale — è concepibile come *intelletto cosmico* che si genera e genera:

Tutte le altre cose partecipano a tutto, mentre l'intelligenza (*nous*) è qualcosa di illimitato e autocrate e non è mischiata a nessuna cosa, ma è sola, essa in se stessa.

Se non fosse in se stessa, ma fosse mescolata a qualcos'altro, parteciperebbe di tutte le cose, se fosse mescolata ad una qualunque.

Perché in ogni cosa c'è parte di ogni cosa, come ho detto in quel che precede: le cose commiste ad essa l'impedirebbero,

Pluridimensione del conflitto. Tracce e frontiere, Biella, Lavoro di ricerca, 2020.

⁵² Per una introduzione al complesso di questi temi, si rimanda a F. Valagussa, *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, Bologna, Il Mulino, 2020.

⁵³ Rilevante, sul tema, è Anassagora. *Frammenti e testimonianze* (a cura di G. Gilardoni e G. Giugnoli), Milano, Bompiani, 2002. Invece, per un prima collocazione della figura del filosofo nel quadro della filosofia greca antica, si rinvia a: (a) G. Reale (a cura di), *Storia della filosofia antica*, vol. I, *Dalle origini a Socrate*, Milano, Vita e Pensiero, 1987, 5a ed.; (b) M. Bonazzi (a cura di) *Storia della filosofia antica*, vol. I, *Dalle origini a Socrate*, Roma, Carocci, 2016.

di modo che non avrebbe potere su nessuna cosa come l'ha quando è sola in se stessa.

Perché è la più sottile di tutte le cose e la più pura: ha cognizione completa di tutto e il più grande dominio e di quante cose hanno vita, quelle maggiori e quelle minori, su tutte ha potere l'Intelligenza" (DK 59 B 12).

È l'indivisibilità dell'infinito a produrre/creare differenze entro e intorno le forme della vita, dell'anima, del mondo e del cosmo. Ciò è pienamente rilevato da Giorgio de Santillana, laddove osserva che la concezione di Anassagora comporta un numero *infinitamente infinito* e una *infinita varietà di semi originari*⁵⁴. Subito dopo, coglie l'essenza del pensiero del grande filosofo greco, affermando: "Ciò che *appare* è una visione dell'*invisibile*"⁵⁵. E cosa più dell'anima è *invisibile* e insieme *attiva*? È chiaro che, per la nostra ricerca intorno alle ferite dell'anima, la posizione di Anassagora è particolarmente interessante. Ma, prima di continuare, indugiamo, per così dire, su un'ultima "questione propedeutica". Come fa osservare Valagussa, proprio il rapporto di distinzione dall'anima consente all'intelletto di acquisire il *movimento*: "senza un rapporto con l'anima, l'intelletto non potrebbe avere accesso al movimento, né innescare la conoscenza: rimarrebbe nella sua *morta* separatezza"⁵⁶. Ma ogni cosa, ogni forma e ogni esistenza, separata da tutto il resto, non è origine e generazione di alcunché; e ciò vale soprattutto per il pensiero⁵⁷. Ora, però, la separazione non pare

⁵⁴ G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico. Da Anassagora a Proclo*, Milano, Sansoni, 1966, p. 117. Su questo asse di discorso è, parimenti, importante un altro libro di de Santillana: *Fato antico e fato moderno*, Milano, Adelphi, 1985.

⁵⁵ *Ibidem*, 118; corsivi nostri. Tuttavia, de Santillana considera che Anassagora finisca impigliato nello stesso equivoco della filosofia ionica, non individuando la *causa* vera del movimento (*ibidem*).

⁵⁶ Cfr. Valagussa, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁷ Aristotele, sul punto, è esemplarmente chiaro: "Il pensiero non muove

riducibile alla narcisistica adorazione dell'*Uno* nei confronti di se stesso, di cui pure è piena la storia della filosofia occidentale⁵⁸. Possiamo assumere il *nous* di Anassagora come motore della generazione cosmica e dell'azione delle differenze. È sempre *presente* e sempre *differente*, perché non viene mai meno alla sua multiformità in movimento⁵⁹.

Dobbiamo, ora, tornare a concentrarci sul nostro tema principale, riconiugando la lezione che Kracauer ha appreso da Simmel. È certamente vero che occorre battere le strade che ci fanno addentrare negli strati profondi dell'anima. Ma questa risulta un'inane fatica, se collochiamo le linee di partenza del nostro viaggio in una regione contemplativa e riflessiva provvista di un'immagine/rappresentazione che caratterizza l'anima come territorio interiore della sublime consolazione degli affanni, dei tormenti e delle atrocità della vita e del mondo. L'anima non può essere la pacificazione

nulla" (*Etica nicomachea*, VI, 2, 1139 a35-36 . Questo passaggio aristotelico è puntualmente fatto rilevare da Valagussa, *op. cit.*, nota n. 15, p. 54.

⁵⁸ Divergiamo, sull'argomento, dalle pur acute ricognizioni di Valagussa (*op. cit.*), il quale delinea come poli della sua critica Plotino (*Enneadi*) e Kant (*Critica della ragione pura*): cfr. p. 33 e note nn. 17 e 18, p. 54. Soprattutto nella filosofia presocratica (in primis Eraclito), l'*uno* è indivisibile dal *molteplice*: è *molteplicità vivente* in azione, giammai totalità chiusa; sia pure assai sinteticamente, abbiamo cercato di darne ragione nel § 1 del capitolo precedente.

⁵⁹ Osserva K. von Fritz: "... il *nous* mantiene in Anassagora il suo carattere di forza conoscitiva capace di conoscere tutto: ciò che è mescolato e ciò che non è mescolato, ciò che era, ciò che è e ciò che sarà" (*Le origini della scienza in Grecia*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 89). E aggiunge, sulla base della testimonianza fornita da Aristotele (*De anima*, A 2, 404, b, 1, ss.): "secondo questa testimonianza sembra che Anassagora non si sia espresso molto chiaramente a proposito del rapporto tra *nous* cosmico, anima e facoltà conoscitive degli esseri viventi" (*ibidem*, nota n. 37, p. 89). Non è, questo, lo spazio per approfondire questo controverso tema, su cui Fritz (nella nota successiva n. 38, sempre a p. 89) chiama in causa anche l'Aristotele della *Metafisica* (A 4, 985 a, 18 ss.).

dei conflitti interiori ed esteriori; al contrario, è il loro luogo sorgivo. Le sorgenti dell'anima costituiscono i luoghi di individuazione dei problemi e delle risoluzioni che non possono essere scissi. La concezione consolatoria dell'anima alimenta e giustifica il quietismo della posizione umana nel mondo, negando le contraddizioni esplosive dell'interiorità e della cognitività pure evidenti e ingiustizie storiche macroscopiche costantemente spinte al loro punto di collasso: nei loro confronti inalbera puntualmente bandiera bianca. Le consolazioni dell'anima sono qui un'autorappresentazione mimetica che trasforma la resa nei confronti del mondo e delle leggi di governo dell'anima nell'unica forma di vita ormai possibile. Prende qui luogo l'universo delle coincidenze commutabili tra io e mondo (da un lato) e anima (dall'altro); tra scrittura del mondo e inclinazioni dell'anima. Le leggi di governo dell'anima diventano l'inchiostro con cui si scrive su di essa e con cui l'anima stessa è costretta a scrivere. Non si tratta di un semplice furto dell'anima⁶⁰; ma del suo saccheggio, per uniformarla e sottometerla a fini che le sono estranei e che ne mutano e deturpano la natura. Siamo di fronte a una vera e propria *contraffazione*: vale a dire, una decifrazione/traduzione/interpretazione interessata, se non apertamente strumentale⁶¹.

L'inchiostro dell'anima non è semplicemente abilitato alla *scrittura interiore* del tempo; anche perché le interpretazioni/traduzioni a cui dà luogo non possono, di per sé, assurgere al rango di "forme di vita"⁶². È vero, però, che l'anima

⁶⁰ Sul furto dell'anima, si rinvia a P. Barcellona e T. Garufi, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Bari, Dedalo, 2008. Per lo svolgimento del nostro tema, rileva soprattutto la *Premessa* di Barcellona, pp. 5-11; tuttavia, le nostre analisi non sempre concordano con quelle di Barcellona.

⁶¹ Sul punto, si rinvia al pregevole E. Terrinoni, *Oltre abita il silenzio*, Milano, Il Saggiatore, 2019, in particolare, pp. 12-15; col quale, però, non sempre convergiamo.

⁶² Sull'argomento, concordiamo con Terrinoni (*op. cit.*, p. 13), per una supplementare ragione. Interrogiamo le "forme di vita", per aprire un varco

non soltanto è *trasformata* dal mondo; ma *trasforma* il mondo. E ciò avviene in tutti i sensi e i significati, nel bene e nel male. Non sempre il pensiero critico ha affrontato con rigore il problema, separando traumaticamente i moti dell'interiorità da quelli dell'esteriorità; così non cogliendo né i moti dell'anima, né quelli del mondo al loro cruciale livello di implicazione. Diversamente, il pensiero conservatore e quello teologico-politico hanno sempre avuto ben chiaro questo nesso, perlomeno da Hobbes in avanti; per non parlare degli imperi antichi, medievali e moderni. Un riferimento alla storia dell'ultimo quarantennio, forse, chiarirà meglio la nostra posizione. Margareth Thatcher, paladina dell'affermazione dell'ultraliberismo dagli anni '80 all'inizio del nuovo secolo, ebbe a dire con chiarissime parole:

L'economia è il *mezzo*, l'obiettivo è quello di *cambiare il cuore e l'anima*⁶³.

Le scritture interiori non sono separabili da quelle dell'esteriorità; così come non sono determinabili univocamente le une dalle altre. Nel caso appena ricordato della Thatcher, addirittura, la *scrittura esterna* (l'economia) viene esplicitamente impiegata, per programmare funzionalmente la *scrittura interna* (cuore e anima). Col che ci viene definitivamente chiarito che il fine vero del suprematismo economico è quello di soggiogare politicamente, emotivamente e socialmente il cuore e l'anima. Nella Thatcher e nel pensiero ultraliberista più avvertito, il governo politico è la congiunzione performativa tra economia, società, cuore e anima. E questo avviene con particolare virulenza nella transizione dal taylorismo/fordismo al postfordismo e all'ultraliberismo, fino al trionfo della riproduzione/comunicazione digitale. Ora, Margareth Thatcher (assieme a Ronald Reagan) è stata una dei protagonisti principali del passaggio all'ultraliberi-

che squarci le loro cerchie protettive. Si tratta qui dar vita a un vivente scavo archeologico-decostruttivo che ci riavvicina a Foucault e Derrida.

⁶³ Intervista al "The Sundays Times", 1 maggio 1981; corsivi nostri.

smo. Il sovrano ultraliberista incarna funzioni proteiformi, mandando in esecuzione nuove modalità di decisione e di governo dei mondi dell'anima e della vita, come la stessa Thatcher non esitò a confessare. Il pensiero critico, in linea generale, non ha adeguatamente decifrato e interpretato la tentacolarità e pervasività delle strategie più profonde e nascoste dell'ultraliberismo⁶⁴. Il deficit nasce a monte dalla mancata messa a fuoco della *questione antropologica* e segnatamente *dell'antropologia filosofica*⁶⁵. Ora, la questione

⁶⁴ Si apre qui il campo decisivo del *flusso semiotico* e del *commitment* che nelle società ultraliberiste asservono tempo, desiderio, lavoro, corpo e anima. Per l'accostamento a questo campo di problemi, si rimanda a: (a) E. Greblo, *Cambiare l'anima. L'ortopedia morale del neoliberalismo*, in "aut aut", n. 389/2021, pp. 182-184. (b) M. Nicoli e L. Paltrinieri, *Il lavoro come produzione di sé. Per una genealogia del «contratto psicologico»*, in "PSICHE", n. 2/2017, pp. 571-588; (c) F. Berardi, *L'anima al lavoro. Alienazione, estraneità, autonomia*, Roma, Derive/Approdi, 2016; (d) M. Nicoli e L. Paltrinieri, *Il management di sé e degli altri*, in "aut aut", n. 362/2014, pp. 49-74; (e) M. Nicoli, *L'organizzazione e l'anima*, in Beatrice Bonato (a cura di), *Come la vita si mette al lavoro. Forme di dominio nella società neoliberale*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 115-131; (f) G. Costa e M. Gianecchini, *Risorse umane. Persone, relazioni e valore*, Milano, McGraw-Hill, 2004, in part., il cap. 8: "Dal contratto al commitment".

⁶⁵ Sul tema, irrinunciabile è il riferimento a Simmel e Scheler. Per il primo, ci limitiamo a citare: (a) *L'etica e i problemi della cultura moderna*, Napoli, Guida, 1968; (b) *Filosofia dell'amore*, Roma, Donzelli, 2001; (c) *Forme dell'individualismo*, Roma, Armando, 2001; (d) *Frammento sulla libertà*, Roma, Armando, 2012; (e) *Il conflitto della civiltà moderna*, Napoli, Edizioni Immanenza, 2014; (f) *Filosofia del denaro*, Milano, Ledizioni, 2019. Anche per Scheler ci limitiamo all'essenziale: (a) *Sociologia del sapere*, Roma, Abete, 1976; (b) *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, Franco Angeli, 2004; (c) *Amore e odio*, Milano, Sugar, 1993; (d) *Amore e conoscenza*, Brescia, Morcelliana, 2009; (e) *L'eterno nell'uomo*, Milano, Bompiani, 2009; (f) *Essenza e forme della simpatia*, Milano, Franco Angeli, 2010; (g) *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano, 2013; (h) *Ordo amoris*, Brescia, Morcelliana, 2014; (i) *Il risentimento*, Milano, Chiare-

antropologica reca in sé una fitta rete di fenomenologie, di cui qui segnaliamo quelle che maggiormente fanno intersezione con il nostro oggetto di ricerca:

- (a) il rapporto tra umanità e ambiente;
- (b) il rapporto tra l'Io e l'Altro;
- (c) il rapporto tra umanità e tecnica/macchina;
- (d) il rapporto tra l'umano e l'artificiale;
- (e) il rapporto tra l'umano e l'animale⁶⁶.

Di queste fenomenologie v'è ne è una che ha un risvolto tanto oscuro quanto ancestrale e che riguarda direttamente la relazione di esclusivismo proprietario degli umani maschi con il logos e l'anima. Dall'antichità alla contemporaneità, nelle società civilizzate, le donne e gli animali sono stati ritenuti *privi* di logos e anima. Il dominio maschile trova qui alcuni dei suoi nuclei attivi, i quali compongono e mettono in azione la riconfigurazione del dinamismo delle sue architetture. Gli schiavi hanno condiviso con le donne questa forma di assoggettamento totale che si è andata evolvendo nel corso dei secoli. Dall'antichità e dal medioevo fino alle

lettere, 2019. Per la "questione antropologica", infine, si rinvia alle opere di U. Fadini citate alla nota successiva.

⁶⁶ Va tenuto in estremo conto il lungo e proficuo lavoro di U. Fadini sul tema. Rinviamo qui ad alcune delle sue opere più importanti: (a) *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*, Napoli, Liguori, 1991; (b) *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Mimesis, 1999; (c) *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Bari, Dedalo, 2000; (d) *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, Bari, Dedalo, 2009; (e) *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Verona, ombre corte, 2015; (f) *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità*, Verona, Ombre corte, 2016; (g) *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Firenze, Clinamen, 2018; (h) *Soggetto e fantasia. Per un'antropologia macchinica*, Firenze, Clinamen, 2020. Di Fadini ci piace segnalare un'opera che possiamo considerare una delle "basi fondative" della sua ricerca antropologica: *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, Franco Angeli, 1988.

attuali espressioni del capitalismo ultraliberista, entro il seno della quale:

- (a) la schiavitù è stata convertita nelle forme della servitù digitale;
- (b) il tacitamento coatto della voce femminile è progressivamente slittato verso il mascheramento distortivo della sudditanza; la "parità di genere", le "quote rosa" ecc. costituiscono le forme macroscopiche di questo processo⁶⁷.

Nel nostro presente, le nuove forme di schiavitù e sudditanza femminile costituiscono il cuore dolorante e gli estremi della servitù digitale. Sono state e permangono le fonti originarie da cui gronda il sangue delle ferite dell'anima. I soggetti tacitati e asserviti sono stati espulsi dalle regioni del *dissentire* e lasciate vivere nelle forme di un dissentire che *acconsente*. Un insieme di strategie retoriche e azioni lesive, dalla carica fortemente destrutturante, ha perseguito l'obiettivo primario di silenziare e occultare sfere ed esperienze entro cui si costituisce e trasforma il *co-sentire*⁶⁸. Il

⁶⁷ Eppure, il femminismo e quello italiano in particolare, dagli anni '70 (Carla Lonzi e "Rivolta femminile"), fino a tutti i '90 e ai primi due decenni del nuovo secolo, ("Comunità di Diotima", Luisa Muraro e Adriana Cavarero, tanto per fare solo alcuni nomi), si è posizionato contro la "istituzionalizzazione" della parola, del corpo e dell'anima delle donne. Fenomeno, quest'ultimo, che produce - anche suo malgrado - la neutralizzazione del discorso e delle pratiche femminili, congelandoli in un circolo asfittico, completamente in mano al potere degli uomini che, certo, non regalano niente a nessuno e meno che mai alle donne.

⁶⁸ Come è noto, si tratta, se così può dirsi, di un "costrutto" caro sia a Max Scheler che a Edith Stein e che, a sua volta, ruota intorno alla "categoria" di simpatia/empatia. Per Scheler, si rinvia a *Essenza e forme della simpatia*, cit.; per la Stein a *Il problema dell'empatia*, Roma, Edizioni Studium, 1998. Per un'acuta investigazione del *co-sentire*, si rinvia a P. Panitti, *Amore, simpatia e conoscenza in Max Scheler*, in part., pp. 5-18; il saggio è disponibile all'URL: <https://uniroma1.academia.edu/PietroPanitti>. Per un confronto tra Edith Stein e Max Scheler, invece, si rinvia a: P. Zordan, *Edith Stein e Max*

processo tanto più è andato dispiegandosi quanto più è riuscito a mimetizzarsi. Tuttavia, questa contro-azione mimetica permanente non è valsa a domare la resistenza e la critica delle pratiche sociali femminili.

In questo groviglio di fenomeni ed emozioni, la difficoltà principale nasce dal "fatto" che le parole dell'anima sono difficili da decifrare. E quelle femminili e dei "nuovi schiavi" lo sono in maniera particolare, per la decisiva circostanza che le manovre del dominio maschile le hanno tacitate⁶⁹. Il loro obbiettivo è raderle al suolo strada facendo, lungo tutte le rotte intanto aperte e riaperte, percorse e ripercorse. Se le parole dell'anima sono oscure e quelle femminili e dei "nuovi schiavi" sono state estromesse dalla sfera pubblica e da quella privata, l'anima è dolorante "in sé", dalla sua arcaicità al suo presente e fino al suo futuro. Entro questo volgere del tempo che muta per non mutare, si produce e riproduce una disperante genealogia della sofferenza che nella storia della civiltà umana ha dato vigore alle (maschili) società di potere. Ma va ravvisato un rovescio dell'azione di campo, per rimanere in prossimità del lessico di Bourdieu. All'interno del *campo* della genealogia disperante si apre e vive quello del *controcampo* del sollievo e della sollevazione che possiamo, forse, meglio definire come il *controcanto* della ricerca-azione transpersonale ed esistenziale della li-

Scheler. *Un confronto a partire dalle analisi del problema dell'empatia*, in "Segni e Comprensione", n.s., n. 54/2005, pp. 64-78. Per il contributo della Stein al rinnovamento degli studi sull'empatia, è irrinunciabile Laura Boella, *Empatia. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2018. Infine, per un accostamento all'opera di Edith Stein, può essere utile il sito a lei dedicato; URL: <https://www.edithstein.name/>.

⁶⁹ Sul punto, rimane fondamentale P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1998. Per una ricognizione più generale su Bourdieu e, in particolare, sul nesso Bourdieu/Foucault, si rinvia a *Bourdieu/Foucault: un rendez-vous mancato?* (a cura di G. Brindisi e O. Irrera), monografico di "Cartografie sociali", n. 4, 2017.

bertà⁷⁰. Il controcanto si spinge nei fondali della vita e si mette in dialogo con le emozioni e le parole dell'oscurità dell'anima. Già nel suo costituirsi, conta su una base solida: l'uscita dalle forme artistiche, letterarie, filosofiche e politiche, a misura in cui hanno partecipato alla degradazione delle forme di vita. Uscita che, in un certo senso, capovolge e completa il percorso compiuto da Lukács. Non solo e non tanto l'anima e le forme; piuttosto, l'anima *contro* le forme degradanti che le sono state imposte. Si generano qui le forme di un nuovo principio attivo, una nuova fine, un nuovo fine e una nuova storia, ricominciando dall'alba dei tempi

⁷⁰ Contraiamo un chiaro debito con Barbier: "È accaduto però che piuttosto che tendere a sviluppare lo spirito critico, nel corso degli anni la ricerca-azione purtroppo ha assunto una valenza molto più utilitaristica e strumentale. Per quanto mi riguarda mi sono evoluto, invece, verso una ricerca-azione del tipo esistenziale e transpersonale, cioè verso una dimensione di spiritualità laica e presente. Attualmente questa è la dimensione della ricerca-azione che concepisco e su cui lavoro" (R. Barbier, *La ricerca-azione*, Roma, Armando, 2007, p. 7; il libro è stato pubblicato in Francia, presso le Editions Anthropos, Parigi, 1996). Esempi pionieristici di ricerca-azione, conricerca e inchiesta operaia sono stati realizzati in Italia, all'interno dei sommovimenti che, nei primi anni '60, hanno iniziato a riconfigurare profondamente la composizione della classe operaia, delle lotte e dello stesso capitalismo. Sul tema della conricerca e delle questioni a essa collegate, la figura decisiva è certamente stata quella di Romano Alquati, da ritenere senza ombra di dubbio uno dei "padri fondatori" dell'operaismo italiano. Tracce inequivocabili le rinveniamo nelle sue analisi sulla Fiat (in "Quaderni rossi", n. 1/1961) e l'Olivetti (in "Quaderni rossi", n. 2/1962 e n. 3/1963), poi confluite in "Sulla Fiat ...". Di Alquati vanno qui ricordati perlomeno: (a) *Sulla Fiat e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1975; (b) *Per fare conricerca*, Milano, Calusca, 1993; (c) *Camminando per realizzare un sogno comune*, Torino, Velleità alternative, 1994. Su Alquati e la conricerca si può, da ultimo, leggere: (a) F. Bediani e Francesca Ioannilli, *Un cane in chiesa. Militanza, categorie e conricerca di Romano Alquati*, Roma, DeriveApprodi, 2020; (b) Emiliana Armano (a cura di), *Pratiche di inchiesta e conricerca oggi*, Verona, ombre corte, 2020.

e sfondando gli ingabbiamenti del presente e del futuro che ci erano stati riservati. Non siamo mai tutti morti e nemmeno mai tutti vittime; e sempre possiamo parlare con i morti e i vivi. L'anima è sempre il respiro che rende indimenticabile l'infelicità delle disavventure e la felicità delle avventure; l'impossibile mai accaduto e il possibile non ancora accaduto o non ancora invalidato. Il campo della sofferenza è indissociabile da quello della gioia e lo riattraversa di continuo, così come ne è riattraversato. Ciò che non vive non è semplicemente ciò che è morto o fatto morire; ma soprattutto ciò che non è stato ancora ingravidato dall'anima o che è stato abbandonato dal nostro cammino. Nell'anima sono depositate la vita e la memoria che ci spingono a vivere e lottare per vivere. L'anima è la nostra energia creativa. In essa e con essa possiamo vivere al confine tra sofferenza e gioia. L'anima ai suoi confini apre il varco che rende manifesta l'*anima del mondo*, nel cui seno anche il morire e il soffrire esprimono il valore incoercibile della vita⁷¹. Nella vita come nella morte, l'anima è l'occhio del silenzio e la parola che consente di guardare nel buio. Forse, i mistici più che parlare con Dio, hanno colloquiato col mondo, viaggiando attraverso le sue infinite anime. Essi ci hanno approssimato ai transiti dove il trasporto dei sentimenti è incontenibile, dischiudendo le linee di attraversamento degli enigmi dell'anima. Lasciandosi assorbire da questi orizzonti, il dolore e la gioia iniziano a dialogare tra di loro, promettendosi di non perdersi di vista, sabotando l'ontologia del fatalismo che ha sempre condannato l'anima a vani quanto interminabili viaggi dall'*essere* del nulla al *nulla* dell'essere. Non si conta il numero delle promesse che lungo questo itinerario non sono state mantenute. Ma l'importante è che non si perda l'esperienza di quei frammenti di vita ai limiti della conoscenza che l'anima vuole forzare, per penetrarne gli abissi e

⁷¹ Su questo snodo tematico, molto belle le osservazioni che fa Terrinoni sullo sciopero della fame a oltranza e sulla successiva morte in prigione di Bobby Sands (*op. cit.*, pp. 14-17).

solcarne i territori. Le barriere entro cui l'anima è imprigionata segnano e memorizzano l'invalicabile; ma, proprio per questo, risultano estremamente fertili. Rivelano i limiti da abbattere, memorizzando e disegnando il nostro viaggio con l'anima e dell'anima con noi. Qui l'anima è avvolta in un enigma, la cui soluzione in itinere è una delle basi portanti della sua libertà: la relazione intricata tra soglia e confine⁷². L'enigma della soglia e del confine non risparmia nemmeno l'anima; anzi, per certi versi, è dall'anima che prende avvio. Tra soglia e confine non esiste dualità. È vero, come felicemente sostiene Benjamin, che la soglia è la terraferma dei nostri attraversamenti. Ma come soglia è terraferma delle partenze e degli sconfinamenti. Sulla soglia si è in movimento: è la soglia il punto in cui il passaggio si trasforma in un nuovo viaggio che valica i confini. Gli stessi confini dichiarano il loro oltre e nei nostri confronti elevano un'incontenibile domanda di oltrepassamento di tutti campi della loro esistenza. Sulla soglia tutto può cambiare e il ristagno può essere sconfitto, proprio grazie al senso e alla vita creati nel valicamento dei confini. Varcare un confine significa aprire una soglia; aprire una soglia significa dare vita a un nuovo percorso che supera confini antichi e ne apre nuovi. Soglia e cammino costruiscono il campo di gioco dell'anima. Nel gioco, l'anima punta sempre tutto il suo dolore e tutta la sua gioia. E lo fa, non per fare scommesse; ma per segnare le piste di un nuovo e altro camminare, da una soglia all'altra e da un confine all'altro. La soglia non nega il confine; ma l'attraversa. Il confine non nega la soglia; ma la resuscita.

⁷² Sul punto, è tuttora fondamentale W. Benjamin, *Opere complete, IX, I «passages» di Parigi*, Torino, Einaudi, 2000; abbiamo fatto particolare riferimento alle pp. 94, 555, 935, 1008, 1109. Un'ottima introduzione a questa dimensione del pensiero di Benjamin è quella di Maria Teresa Costa, *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Macerata, Quodlibet, 2008. Come si vedrà nel corso dell'esposizione, su più punti non concordiamo con Benjamin, senza le cui dense analisi, però, non avremmo potuto nemmeno impostare le nostre.

ta e rimette in gioco. Confine e soglia, nella loro costitutiva connessione e reciproca autonomia, danno luogo alle metamorfosi degli incroci possibili che si parano innanzi e intorno a noi. Ciò che pare arrestarsi, transita per tutti i confini, passando tra soglie dischiuse a getto continuo dai conflitti che le solcano dall'interno e premono dall'esterno. Soglia e confine sono dotate di unicità e pluralità e, in quanto tali, sono elementi vitali della pluridimensionalità di conflitti che, in quanto tali, non possono essere duali⁷³; soprattutto nelle epoche di transizione, come già Platone aveva rilevato prima di Benjamin⁷⁴.

A nostro avviso, nessuno meglio di Margherita Porete ha testimoniato l'arduo rapporto tra soglia e confine, esprimendo l'indomabile desiderio di fare della soglia la dimora della sua incrollabile lotta a favore della propria anima e dell'anima del mondo. Come è noto, dopo un lungo processo, l'uno giugno del 1310 Margherita Porete fu condannata al rogo dall'Inquisizione, per aver scritto "Lo specchio delle anime semplici" e per essersi recisamente rifiutata di rinnegarlo⁷⁵. Il libro fu bruciato assieme a lei; ma anonimamente fu riscritto e in migliaia di copie fu diffuso in tutta Europa. Unica chance di salvezza concessa a Margherita fu la ritrattazione che suonava come una condanna a morte peggiore e più

⁷³ Sull'argomento, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *Pluridimensionalità del conflitto*, cit., 2020.

⁷⁴ Ciò è fatto pertinentemente osservare da Maria Teresa Costa, *op. cit.*, nota n. 7, p. 16.

⁷⁵ Cfr. Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici* (cura e "Prefazione storica" di Romana Guarnieri), Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1994. Si deve alla Guarnieri la riscoperta di questo prezioso e profondo testo, avvenuta nel 1946. Di Romana Guarnieri, su temi affini, rilevano anche: (a) *Il movimento del libero spirito*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965; (b) *Con gli occhi di beghina. Sguardi sull'oggi*, Casale Monferrato, Marietti, 2003. Un altro importante lavoro su Margherita Porete è quello di Alessandra Luciano, *Anime allo specchio. Le mirouer des simples ames di Marguerite Porete*, Roma, Aracne, 2011.

atroce di quella già irrogata dall'Inquisizione. Il rogo, invece, ha mantenuto in vita e custodito nel tempo Margherita e la soglia da lei difesa. La soglia non soltanto valica tutti i confini che su di essa prendono dimora; ma rifiuta recisamente di oltrepassare quelli che si ergono come *confine dei confini*, dentro e oltre cui si afferma l'imperio dell'oblio e della morte senza memoria. Persino in punto di morte, come Margherita, ognuno è *con sé*, con la sua anima e col mondo. E persino lì, come Margherita (e Bobby Sands, come abbiamo accennato), continua a cercare: siamo sempre alla ricerca di ciò che manca all'anima e che nella vita è mancante. Essere con sé non esaurisce la nostra vita e nemmeno la nostra anima:

Chi cerca è «con» sé, e perciò ha se stesso, e quindi gli manca qualcosa, visto che si mette a cercare⁷⁶.

Ma essere con sé, non indica ancora la completa partecipazione all'anima e al mondo. Resta sempre un che da cercare, nell'oscuro dell'anima e del mondo. E ciò che rimane da cercare è ancora più prezioso di ciò che si è già trovato. Se non si cerca il nuovo e l'oscuro, anche l'acquisito e il chiaro svaniscono. Del resto, ci ricorda anche James Joyce: "L'oscurità è nella nostra anima"⁷⁷. Quando tutto ciò viene meno, restiamo senza vita e, dunque, senza anima. Può soltanto subentrare l'illusione/inganno di avere il completo controllo dell'anima, come se ne fossimo i padroni. Viene allo scoperto la pulsione segreta di diventare gli incontrastati signori del mondo. Nell'ipotesi più benevola, l'essere *con sé* si ridurrebbe al *possesso* dell'essere dell'anima e del mondo. La vita e l'anima sarebbero ridotte a una prigionia; vale a dire: una soglia senza confine e un confine senza soglia. Per dirlo ancora con Margherita: significherebbe *credere di essere quello che non si è*⁷⁸; e credere che il mondo sia

⁷⁶ M. Porete, *op. cit.*, p. 35.

⁷⁷ J. Joyce, *Ulisse*, Roma, Newton Compton, 2012, p. 73.

⁷⁸ "Colui che è quel che crede, crede veramente; ma chi crede quello ch'e-

quello che non è. Quando, invece, si tratta di sospendere la volontà di essere e/o non-essere, vivendo senza voler imporre alcuna forma ai soggetti e alla realtà, attraverso l'azione delle proprie e altrui volontà di dominio. Quello dell'anima è un essere passivo che non subisce volontà estranee, ma si conforma sempre all'amore che lo mantiene integro e lo rinnova⁷⁹. Questo essere apparentemente passivo esprime la potenza dell'anima nel pieno della sua azione: chiede libertà per sé e lascia libertà a tutti. Pone tutti di fronte a scelte cruciali che ognuno è libero di decidere o sconfessare. Quella dell'anima è l'educazione suprema alla libertà. Il suo enigma più grande risiede proprio qui, esattamente nel flusso interconnettivo che si dipana tra soglia e confine, dove

gli non è, non vive quel che crede. Egli non crede veramente, poiché la verità del credere consiste nell'essere quel che si crede. E chi crede questo, è colui che è questo. Non deve curarsi più né di se stesso, né d'altri, né di Dio stesso, né più né meno che se non fosse, e invece è. Intendete bene il significato: è nella sua volontà che a lui non importa, per lui, di quel che è, né più né meno che se non fosse" (M. Porete, *op. cit.*, p. 380).

⁷⁹ Oltre che dalla Porete e dalle altre grandi mistiche dell'XII e XIII secolo, questo fenomeno è poeticamente e intensamente descritto da Giovanni della Croce, grande mistico del Cinquecento spagnolo, al pari di Teresa d'Avila. Riportiamo alcuni suoi versi che riassumono in maniera perfetta la dimensione mistico-spirituale-materiale della sua "postazione": "Ero così sommerso, / così assorto e straniato / che i miei sensi restarono / spogliati di ogni sentire / e la mente infusa/ intendeva senza intendere / ogni scienza trascendendo / Chi là giunge veramente / di se stesso è spossessato / quanto prima conosceva / cosa infima gli appare; / e tanto cresce la sua scienza / che egli resta in insipienza / ogni scienza trascendendo" (cit. da P. De Luca, *op. cit.*, pp. 24-25; cfr. Giovanni della Croce, *Poesie, in Canzoni fra l'anima e lo sposo* (cura e trad. di G. Agamben), Torino, Einaudi, 1974). L'orizzonte di senso della nostra riflessione interseca quello della grande María Zambrano nelle sue considerazioni su Giovanni della Croce, di cui qui ci limitiamo a ricordare l'*Appendice. San Giovanni della Croce. Dalla notte oscura alla più chiara mistica*, in *La confessione come genere letterario*, Milano, Abscondita, 2018, pp. 79-95.

tutto si origina, miscela, differenzia e co-origina. La posta in gioco è decisiva: la libertà *di Sé* e *da Sé*; *del* mondo e *dal* mondo; *dello* spirito e *dallo* spirito. L'anima, all'apice della sua libertà, chiede in perpetuo di liberarsi di sé, per conservare se stessa e il mondo a un più profondo livello di integrazione e trasformazione. L'anima è squarciata da conflitti e dilemmi, rigenerati di continuo proprio dalle *autometamorfosi* che la nobilitano e mobilitano e dalle *metamorfosi* che non cessano un istante di interrogarla. Di fronte a esse e dentro di esse, riparte il suo abbraccio col mondo delle interiorità/esteriorità singole e collettive. Cogliamo qui un fenomeno apparentemente paradossale e inspiegabile, ma di una coerenza assoluta: l'anima è vita del mondo, come il mondo è vita dell'anima. Da Platone in avanti, la scissione tra filosofia e poesia nasce dall'esigenza della rottura drastica di un legame ritenuto lesivo della libertà del pensare e vivere. Che altro non è che l'affermazione dell'imperiosa e furiosa esigenza di controllare l'umano e l'extraumano, il mondano e l'extramondano, fino a poterli determinarli e docilizzarli. Da qui in avanti, il controllo esautorante dell'anima si converte nel suo *esilio* permanente. Ma l'anima non è mai doma: *espatria dall'esilio* e riconquista la vita e la fraternità con la propria intimità e con l'umanità che, come lei, è stata esiliata. L'esilio, da motore di alimentazione delle ferite dell'anima, si converte nella patria generosa dal cui terreno può germogliare la cura delle ferite dell'anima. Il pensiero e la vita esiliata di María Zambrano ne sono uno dei tanti fulgidi esempi. I germogli dell'anima esiliata vincono la forza di gravità che li tengono schiacciati a terra. Si elevano, fronteggiando le necessità gravitazionali delle leggi fisiche e morali. Le cavalcano, come se fossero destrieri che si innalzano verso l'alto del concreto e il celestiale della materia. È lì che terra e cielo si incontrano, come forze generatrici che si ribellano contro il caos e l'ordine imposti allo scandire dei tempi e alle metamorfosi degli spazi. Questa è l'azione più naturale, più logica, più coerente e più concretamente viva possibile. Essa si solleva contro l'innaturale fattosi status normale senza cuore, vita deprivata di anima e sangue. En-

triamo qui nelle dimensioni del vivere e morire, sperare e soffrire che ci scuotono, per spingerci a uscire fuori dal sonno delle nostre parole e sentimenti sterili, entro cui abbiamo messo a dormire le verità dell'anima e della vita. È stata composta ed eretta un'architettura mobile che ha lo scopo precipuo di soggiogare l'anima e incatenare la vita, a volte in maniera soft e altre in maniera hard. Da questo stadio, che prevede più vita dell'anima, viene fatta svanire ogni forma di vita generatrice. La vita è snaturata: cioè, normalizzata. La normalizzazione si esprime, attraverso una catena infinita di ferite inflitte all'anima, per costringerla a una servitù sofferente e compiaciuta. L'anima è qui incorniciata in uno spettacolo che la costringe a festeggiare le miserie delle sue infinite morti quotidiane.

CAP. III DISLOCAZIONI DELL'ANIMA

1. Nella terra della desolazione dei corpi/anime

La separazione tra filosofia e poesia, di cui abbiamo sommariamente dato conto nel capitolo precedente, ha alle sue spalle la rimozione della cesura intervenuta nel VI secolo che trasformò in maniera radicale la spiritualità greca, per opera di pensatori del calibro di Anassimandro, Parmenide, Talete ed Eraclito, tanto per fare soltanto alcuni dei nomi più rappresentativi. Giorgio Colli, fin dalla sua Tesi di laurea, focalizzò la sua attenzione su questa cesura, per la rimozione della quale il ruolo primario fu esercitato dal pensiero logico, filosofico e scientifico definito classico. Entro tale processo l'azione determinante fu svolta da Platone e Aristotele, filosofi pur tanto diversi tra di loro. Dall'antichità alla contemporaneità, la filosofia e la storiografia filosofica classiche hanno traslocato e neutralizzato nel limbo della religiosità la svolta spirituale del VI secolo, affibbiandole una menomazione già nell'attribuzione del nome: *dionisiaco*¹. Al

¹ G. Colli, *Filosofi sovrumani* (a cura di E. Colli), Milano, Adelphi, 2010, seconda edizione. Il testo costituisce la prima parte della tesi di laurea di Colli, discussa a Torino con Gioele Solari, l'11 luglio 1939. Notizie più dettagliate sulla Tesi e su altro si trovano nell'Archivio Giorgio Colli, al seguente indirizzo web: <http://www.giorgiocolli.it/Benvenuti.html>. Utili informazioni sono reperibili anche nell'Introduzione di E. Colli a *Filosofi sovrumani*, Milano, Adelphi, 2010, pp. 12-17. Con una lettura che ne rivoluzionò il canone interpretativo, Colli dedicò ai presocratici una delle sue opere più significative, rimasta incompiuta per il sopraggiungere della sua morte, avvenuta nel 1979. L'opera recava il titolo *La sapienza greca* e fu pubblicata sempre da Adelphi. Si componeva di tre volumi, le cui edizioni originali sono così datate: vol. I 1977, vol. II 1978, vol. III 1980. Per una prima panoramica sulle religioni misteriche, si rinvia a: (a) P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, vol. I, *Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano, Fondazione Valla Mondadori,

pari del dionisiaco, alle filosofie presocratiche è stato conferito di autorità un connaturato carattere *misterico*. Ed è diventato agevole destituirle di ogni carattere di verità, espellendole dai campi di sapere deputati alla ricerca/detenzione della verità. Ciononostante, soprattutto in Platone e Aristotele, la filosofia ha amato cingersi dell'aureola della folgorazione davanti alla meraviglia².

Nella *Settima lettera*, Platone arriva a contraddire alcuni suoi assunti filosofici di base; ma proprio questo lo rende ancora più interessante, oltre che più complicato. Vediamone un passaggio che attira particolarmente la nostra attenzione:

La filosofia non è mai una disciplina che sia lecito pensare come le altre; solo dopo una lunga frequentazione e convivenza con il suo contenuto essa si manifesta come una luce che subitaneamente si accende a una scintilla di fuoco, per poi nutrirsi di se stessa (341 c-d)³.

2002; (b) Id., *Le religioni dei misteri*, vol. II, *Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, mitraismo*, Milano, Fondazione Valla Mondadori, 2002; (c) A.A.VV., *Orfismo in Magna Grecia*, Napoli, Arte Tipografica Napoli, 1975.

² Platone, *Repubblica*, Libro VII, 514-541; Aristotele, *Metafisica*, I, 982 b. Con particolare riferimento a Platone, l'evidente "doppiezza" è stata particolarmente rilevata da: (a) María Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996; (b) Id., *Filosofia e poesia*, Bologna, Pendragon, 2010; (c) Adriana Cavarero, *Platone* (a cura di Olivia Guaraldo), Milano, Raffaello Cortina Editore, 2018. A proposito del libro della Cavarero, una recensione su "il manifesto" del 28/10/2018 di Fulvia de Luise reca il significativo titolo: "*Il Platone smascherato*".

³ Come è noto, è assai controversa l'attribuzione a Platone delle *Lettere*; ma con riguardo alla *Settima* gli studiosi hanno raggiunto un sufficiente accordo nell'attribuirne la paternità a Platone. Sul punto, si rinvia ad (a) Adriana Cavarero, *Platone. Il filosofo e il politico. La lettera VII e l'epistolario*, Torino, SEI, 1976 (il testo contiene la traduzione della VII lettera); (b) U. Buldrighini, *Premessa a Lettere*, in Platone, *Tutte le opere*, vol. V, pp. 697-

Ma la scintilla che accende e ascende/discende altro non è che il soffio dell'anima impegnata a smontare il circuito di reificazione della/nella scrittura entro cui la si vuole vivisezionare, per espropriarla della sua luce. La scintilla dà luogo a una luce che finisce con l'essere cristallizzata nelle strutture flessibili del *logos*, le quali sovradeterminano pensiero e scrittura. In un certo senso, i presocratici avevano smontato in anticipo questo canone, opponendogli in linea generale quello definibile mistico in senso lato. Ora, ci fa osservare Colli, la storia della filosofia greca sta nell'*urto* esplicito/implicito e nella *coesistenza* patita/agita tra questi due modelli, ognuno dei quali preso in se stesso è la confutazione dell'altro. Il comparire del dionisiaco mette in subbuglio le acque del pensiero greco classicizzato. Esattamente da qui Colli fa partire la sua linea di indagine:

[...] senonché sinora il fenomeno dionisiaco è stato prevalentemente studiato nel suo aspetto artistico e religioso, e quasi mai è analizzata la sua relazione sostanziale con l'intera evoluzione spirituale greca, e soprattutto con la filosofia. Con un termine più filosofico si può chiamare misticismo questo movimento; mentre sin qui l'uomo aveva guardato il mondo e in questo aveva inserito come parte se stesso, ora si stacca da tutto, si volge alla propria interiorità, e ricercando se stesso vi trova il mondo e la divinità. Vediamo così coesistere nel VI se-

767 (la VII lettera si trova alle pp. 697-741). Sulla controversa questione, si rinvia a: (a) G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, Le Monnier, 1938, in specie p. 21; (b) A. Maddalena, *Platone. Lettere*, Bari, Laterza, 1948, pp. 77 ss.; (c) Maria Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli, Guida, 1970; (d) F. Forcignanò, *Introduzione a Platone. Settima lettera*, Roma, Carocci, 2020. Infine, per le problematiche di carattere filosofico collegate alla *Settima Lettera*, si rinvia a F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1993 (con successiva ed. digitale del 2004): alla VII lettera è dedicato il capitolo quarto, pp. 200-245. Infine, per l'edizione digitale del 2004, Trabattoni scrive una nuova Introduzione, pp. VII-XXVI.

colo in Grecia due visioni del mondo antitetiche, una politica e una mistica: dall'urto di queste forze nasce il miracolo della filosofia greca⁴.

Il miracolo della filosofia greca, dunque, sta nel *conflitto* e nelle metamorfosi ad esso correlate, le quali non stabiliscono gerarchie e ordini filosofici; bensì movimenti fluttuanti e complessi in permanente ridefinizione. Chiaro che nel conflitto — qualunque sia la sua tipologia — l'ordine dell'egemonia tende continuamente a surdeterminare i principi della libertà del confronto. Da qui l'esigenza perenne di uno sguardo empatico gettato dentro i sentimenti, le emozioni e le passioni, con una particolare attenzione al cuore delle singolarità e molteplicità. L'empatia lancia qui una sorta di imperativo a se stessa: essere sempre presente alle interiorità dell'umano e del mondo, così come alle esteriorità affermatesi nelle proiezioni storiche, politiche ed esistenziali a cui l'anima e il mondo via via danno capo. L'*arché* — il "principio buono che dà la felicità"⁵ — è anche un *fine* che ha geneticamente l'ambizione di essere esperienza di trasformazione. Possiamo, in accordo/disaccordo con Nietzsche e Colli, affermare che nella relazione *arché/fine* sia condensata la tensione a superare l'orizzonte dell'«umano troppo umano», ma anche del *mondo troppo mondo* e dell'*anima troppo anima*. Il superamento del dionisiaco si ricongiunge con il superamento quotidiano delle sembianze del mondo e dell'anima così come lo avevamo immaginato, conosciuto ed esperito. Il dionisiaco ha un carattere dissacrante che lascia con sé pensiero e filosofia; ma ricerca assieme a loro l'intensità degli equilibri perduti e di quelli da inventare. Ed è vero come sostenuto da Colli e anticipato da Nietzsche: qui mistici e filosofi sono talmente lontani dal mondo e da se stessi da essere indotti a desiderare e costruire un altro mondo e un'altra vita. A maggior ragione, si palesa l'inade-

⁴ G. Colli, *Filosofi sovrumani*, cit., p. 26.

⁵ *Ibidem*, p. 30.

guatezza e l'oscurantismo mostrati verso il dionisiaco e i pensatori presocratici più in generale⁶. Anima, natura, pensiero, storia e ragione non sono dissociabili; eppure, sono sempre distinguibili nel pluriverso creato dalle loro azioni e interazioni. È vero: nella solitudine dei pensieri più elevati si giunge a:

... sentimenti supremi nudi di immagini e razionalità, e talmente lontani dai sentimenti e dalle idee comuni dell'umanità che essi neppure saprebbero tradurli in parole, e quand'anche vi riuscissero, mai li renderebbero accessibili all'intelligenza umana⁷.

Ma la linea di svolta sta proprio qui: la sfida è quella di trovare le parole mai dette e i pensieri mai pensati, attraverso sentimenti ed emozioni mai provati. Non si può indietreggiare da questa frontiera di lotta e di vita, pena l'inabissamento nella piattezza della non-vita, a partire proprio dai pensieri, dai sentimenti e dalle emozioni più elevati. È qui che la vita e l'anima chiedono di soggiornare, lottare e ama-

⁶ Tra tutte le altre cose notevoli, G. Colli ha operato una rivoluzione genealogica e interpretativa, restituendo ai presocratici il ruolo primario che loro compete nella storia della filosofia occidentale. Ecco cosa dice a proposito dei "criteri di edizione" dei tre volumi della *Sapienza Greca*: "Si tenta qui, con una nuova edizione, di documentare in modo esauriente e quella che di solito viene chiamata – con riduttiva designazione cronologica - «la filosofia presocratica», ma che mi sembra più pertinente denominare «la sapienza greca». Coloro infatti le cui parole sono qui raccolte erano chiamati «sapiienti» dai loro contemporanei, e ancora Platone li indicava con tale nome. In quell'epoca «sapienza» significava anche abilità tecnica, oppure saggezza della vita, prudenza politica: ma sapiente «che non fosse tale in qualcosa e in qualcosa no», ma sapiente in assoluto – era uno che possedeva l'eccellenza del conoscere" (*La sapienza greca*, I vol., *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano, Adelphi, 2005, 4a ed., p. 9).

⁷ *Ibidem*, p. 32.

re. Si tratta di un attraversamento che ricongiunge l'attesa e la ricerca dell'indimenticabile con i cambiamenti di direzione e prospettiva dell'indicibile. Lungo questi tornanti, libertà, cura e salvezza dell'anima si incrociano senza interruzione⁸; così come incrociano le interdizioni interne ed esterne con cui sono chiamate a fare duramente i conti. Cosa può esserci di aiuto per questi impervi valichi? È la *rapidità dello spirito*. Essa sbarra le strade a tutte le *scappatoie*, per tenerne bene in vista e viva la necessità del superamento:

La *rapidità* dello spirito – tutto il resto che si dice dello spirito sono scappatoie che vogliono mascherare la sua assenza. Si vive per questi *istanti di rapidità* che zampillano come pozzi artesiani dalla desolazione dell'indolenza, e solo per amor loro si è indolenti e desolati⁹

Il punto è che l'indolenza dello spirito e dei corpi/anime è anche indotta e organizzata da codici morali, spirituali e politici che la moltiplicano, secondo una varietà di ceppi tra loro collegati che la fanno impunemente scorrere nel tempo e nello spazio. La presa crescente dell'indolenza assicura la venerazione dell'effimero, con la conseguente sottovalutazione della cura dei corpi/anime, a cui la filosofia antica aveva dedicato un'attenzione particolare. Se passiamo dalla filosofia antica ai mistici e alle mistiche del medioevo, ci

⁸ Riportiamo un'osservazione di M. Bettetini su Teresa d'Avila: «A un acuto studioso di Teresa d'Avila, fu un giorno domandato cosa più l'avesse colpito della santa carmelitana. "La sua laicità", fu la risposta, sicura e secca. "Perché", continuò lo studioso, "a lei interessavano solo le anime e la loro salvezza". Ecco: questo può essere considerato un buon riassunto della sua persona»" (*Saggio introduttivo a Teresa d'Avila. Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2018, p. IX). Dobbiamo aggiungere che *parte* del nostro percorso di ricerca incrocia l'itinerario di Teresa d'Avila e di tutti i mistici e le mistiche.

⁹ E. Canetti, *La rapidità dello spirito*, Milano, Adelphi ebook, 2018, p. 7; corsivo nostro.

rendiamo subito conto che l'amore e la ragione sono in dialogo con l'anima. Facciamo esemplificativamente ritorno a Margherita Porete, per la quale amore, ragione e anima diventano figure spirituali e carnali in conflitto e in dialogo tra di loro¹⁰. Si inizia qui ad aprire una breccia nella terra della desolazione dei corpi/anima, per far prendere forma viva all'animazione di tutti gli alfabeti linguistici ed emotivi. L'intento è chiaro: scongiurare che le parole e i sentimenti siano trasformati in locuzioni ed emozioni disincarnate, a cui estorcere progressivamente la vita, per farne un uso *improprio*. Ritornare alle varietà del *proprio*, richiede all'anima la tessitura di una relazione tutta particolare con il tempo e la memoria del tempo. Ed è a questo bivio che nasce nell'anima quella premura che la impegna a tuffarsi e girovagare *nel tempo* del *non-tempo*: cioè, quel *tempo negativo* la cui *passività* è stata convertita nell'inerzia dell'*adattamento*. Con l'ingresso nel tempo del non-tempo, l'anima fuoriesce dal *tempo unico*, alleggerendo il suo peso e i suoi confini: si offre ora al riconoscimento di sé e del mondo. L'esperienza *del* multitempo e *del* multispazio può finalmente sprigionarsi nell'interiorità dell'anima e del mondo. Passando attraverso incontri e conflitti, i sentieri dell'anima stabiliscono delle linee di confluenze con quelli del mondo, rafforzando il desiderio e l'esigenza reciproci di aprire e percorrere inedite prospettive per la loro vita. Poche cose sono così nomadi come quei sentieri dell'anima che abbracciano il mondo e che dal mondo sono riabbracciati. Nelle zone di confluenza così stabilite e rinnovate, un ruolo assolutamente cruciale lo ha la voce delle emozioni e dei sentimenti: cioè, i linguaggi e le parole dell'anima.

A questo punto, dobbiamo riattraversare con intensità e attenzione le domande che intorno all'anima e alle sue dislocazioni la filosofia occidentale, da Platone e Aristotele in avanti, si è andata facendo. Le narrazioni egemoniche ci hanno consegnato un'anima in fuga dal tempo, per sfuggire

¹⁰ Si rinvia a M. Porete, *Lo specchio delle anime ...*, cit.

alla morte e, per questo motivo, hanno escluso che nel "ciclo della natura" abitato dagli animali, non essendovi coscienza della morte, non potesse darsi alcuna esistenza dell'anima¹¹. Ora, il ciclo umano e quello animale, al pari di quello di tutte le altre specie viventi, sono componenti costitutive del *ciclo della natura* che, in quanto tale, ha un'anima *proteiforme*. Non casualmente, fin da Eraclito (e dallo stesso Platone), la filosofia occidentale ha elaborato i nuclei originari della categorizzazione dell'*anima mundi*; non casualmente, ancora, da allora in avanti sono andati meglio emergendo i mille rivoli dei collegamenti, delle connessioni e delle commistioni tra filosofie orientali e filosofie occidentali¹².

Se quanto siamo venuti accennando ha minimamente senso, ne deriva che le proprietà principali che qualificano l'anima sono *eternità* e *mutabilità*. L'anima è eterna, perché muta; e muta, perché è eterna. Perciò, non può e non intende affatto sfuggire al tempo della morte; tantomeno a quello della vita. Piuttosto, percorre continuamente il tempo dalla vita alla morte e dalla morte alla vita. Sa perfettamente che vita e morte sono le forme generatrici primarie del persistere e del variare dell'essere del mondo. Il tempo dell'anima è tempo del mondo. Il tempo umano non è che una

¹¹ Si veda, a titolo esemplificativo, U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, cit. Nel libro, peraltro assai stimolante, già all'abbrivio Galimberti afferma: "Probabilmente l'esperienza della morte ha generato la persuasione che nel tempo e nel mondo visibile non c'è salvezza né verità. L'anima è nata da questa persuasione, perciò è fuga dal tempo e dal mondo verso l'eternità e l'invisibile. Questa tensione oltrepassante che va dall'iper-uranio di Platone al super-uomo di Nietzsche è stata chiamata trascendenza di cui quella religiosa è solo una figura. Nel trascendere, nell'andare oltre, è rintracciabile l'essenza dell'uomo che non ha mai smesso di inventare eternità e temporalità del tutto diverse da quelle scandite da ciclo della natura abitata dall'animale che non sa della morte e perciò non ha anima" ("Parte prima: Storia dell'anima", p. 17).

¹² Sull'intrico di questi temi, si rinvia al capitolo precedente, §§ 1-2 e relative note, pp. 64-99.

parte infinitesima del tempo dell'anima e del mondo, e può finire divorato da un'inappagabile e inestinguibile brama di potere. Laddove e quando ciò accade, il tempo umano si trasforma in tempo/potere. A questo stadio, reagisce al suo essere infinitesimale, per portare a compimento il suo primordiale progetto di potere: imporsi come *tempo-mondo*. Dall'antichità alla contemporaneità, il tempo-mondo si svela come la forma eccelsa del dominio sull'anima e sul mondo, a cui impone dislocazioni eccentriche rispetto ai loro flussi vitali, ma centrali per la gestione espropriante delle loro concatenazioni energetiche. Contrariamente a quanto assunto da Platone (*Fedone*, 83 a-b), l'anima non ha un'essenza immutabile e incorruttibile e nemmeno si raccoglie e si concentra interamente in sé. Facendolo, continuerebbe, sì, ad avere fiducia in sé; ma contaminerebbe se stessa, sabotando il suo rapporto col mondo. L'anima non può coltivare la sua vita, separandosi dal mondo corrotto e corruttore, ma divenendone sempre più parte viva e attiva. Che il mondo sia corrotto e corruttore è la *normalità*; non già la *verità*. La verità non è mai l'equivalente del normale, ma dell'eccezionale e dello straordinario. L'anima costituisce lo straordinario e l'eccezionale del vivente e dei viventi e, dunque, la loro verità più profonda. I viventi umani possono negare le loro verità più profonde, negando il tratto qualificativo essenziale del loro essere e vivere. Nei secoli fin qui trascorsi, per lo più, il vivere e l'esistere umani hanno sempre ruotato intorno agli assi cartesiani di questa negazione, compiacendosi del *normale*. Ma nel normale prosperano le menzogne e quelle verità ontologiche paragonabili alle scappatoie di cui parlava Canetti, a proposito della "rapidità dello spirito". Gli umani possono veramente abitare il mondo, soltanto ricavando e costruendo l'eccezionalità delle sue verità. Intorno a esse non costruiamo *descrizioni*; ma proliferano le *parole* e i *linguaggi* dei sentimenti e delle emozioni. Le parole e i linguaggi non dislocano l'anima; è l'anima a dislocare le parole e i linguaggi della verità del pur imperfetto mondo. Per questo motivo profondo, la verità non può essere il normale, ma lo straordinario. Non v'è cosa più semplice e normale

che amare l'ideale o il concreto della perfezione. Il difficile e lo straordinario che ci viene chiesto è amare le imperfezioni di cui siamo sovraccarichi e di cui è sovraccarico il mondo, per imparare a staccarcene nel nostro cammino di vita. Non sono le parole a poter rendere stabile l'assetto del mondo; e meno male. Stabilizzare il mondo e noi stessi significa rendere cieco il nostro sguardo e falciare le verità nostre e del mondo. I confini dell'essere e del vivere coinciderebbero con il nostro sguardo cieco e le nostre certezze prive di verità. I nostri confini altro non sarebbero che confini finti che ci rinchiodano nella vita sconfinata dell'infinita ripetizione, senza più alcuna immaginazione e alcun vero sentimento d'amore. I confini qui dislocano la nostra vita, imprigionandola nella luce accecante del suicidio della verità. La dislocazione della terra della desolazione dei corpi/anima non poteva essere approssimata con una perfezione maggiore. Qui è assente perfino la più vaga promessa di salvezza, surrogata dall'eterno cicaleggio di un presente ormai orfano del tempo. Per questa via, alla storia si vuole strappare il tempo ed è l'eclisse del tempo il sudario che ora tutto avvolge. La cosmologia e l'antropologia del vuoto e del sempre eguale ci assalgono e assediano, coprendo i misfatti da cui sono sorte e che, a loro volta, hanno riprodotto su scale sempre più ampie. Questa cosmologia e questa antropologia sono né più e né meno che strumenti di appropriazione dell'anima, a cui viene succhiato lo slancio vitale, per sottometerla a un'infinita schiavitù. La dislocazione del *qui e ora* salta del tutto: *il qui divora l'ora e l'ora divora il qui*. Tempo e spazio si avvinghiano, per togliere il respiro alla vita dell'anima. Nel mutare dell'ordine dell'universo, muta l'ordine delle parole. Le parole sono ora ordinate da universi che le evirano, per impedire loro di aprirsi al sentimento del tempo, esemplarmente cantato da Giuseppe Ungaretti¹³. L'anima è smarrita e quando ritrova la propria casa la sente estranea. Ormai, è

¹³ G. Ungaretti, *Sentimento del tempo*, in *Poesie*, Milano, RCS, 2004, pp. 105-202.

un congegno che risponde a impulsi remoti, deprivati di sentimenti ed emozioni. Un disseccato silenzio: questa è la condizione preconfezionata per l'anima. Persino l'allegria è resa un evento automatico che si compiace di vestire i panni della gioia seriale. Non v'è più casa vera per l'anima: quelle che per lei vengono allestite sono stanze di tortura, intrise di disperazione infinita. Ma questo disegno non è riuscito a domarla. Nemmeno conflitti armati continui, due guerre mondiali, Auschwitz e il Gulag sono stati capaci di prosciugarne la vita: la poesia lo ha testimoniato/dimostrato abbondantemente. Giuseppe Ungaretti Scrive: "Mi illumino / di immenso", tra le trincee del primo conflitto mondiale¹⁴; Paul Celan ha composto versi potenti e profondi contro/dopo Auschwitz, quando non lo si riteneva più possibile¹⁵. Riportia-

¹⁴ G. Ungaretti, *Mattina*, in *L'Allegria*, in *Poesie*, cit., p. 66.

¹⁵ È nota l'affermazione di Adorno: "scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie, e ciò avvelena la stessa consapevolezza del perché è divenuto impossibile scrivere oggi poesie" [*Critica della cultura e società*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi, 1972 (ma 1949), p. 22]. Paul Celan, con la sua vita e la sua opera, smentì questa sentenza e lo fece soprattutto con una sofferta e vibrante poesia sui campi di sterminio, scritta nel 1945 (iniziata a Czernowitz e portata a termine a Bucarest): *Fuga della morte*, in *Poesie* (a cura e con saggio introduttivo di G. Bevilacqua), Torino, Einaudi, 1998, pp. 61-65). Adorno successivamente mitigò la sua posizione, ma non confutò: "Forse dire che dopo Auschwitz non si può più scrivere una poesia è falso: il dolore incessante ha tanto il diritto ad esprimersi quanto il martirizzato ad urlare. Invece non è falsa la questione, meno culturale, se dopo Auschwitz si possa ancora vivere, specialmente lo possa chi vi è sfuggito per caso, e di norma avrebbe dovuto essere liquidato" (*Meditazioni sulla metafisica*, in *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 2004, p. 327). Assai significativo è che Celan, per rispondere a ricorrenti e immotivate critiche e allo stesso Adorno, il 19 maggio 1954 scrisse una poesia dal titolo *Cenotafio* che è una tomba che non ospita la persona per la quale è stata costruita. Così è per l'anima, per la quale molte sono state le tombe entro cui non è entrata e non entrerà mai. Sulla differenza Adorno/Celan a proposito di Auschwitz, cfr. Paola Gnani, *Scrivere poesie dopo*

mo i versi di *Cenotafio*, l'importante e assai bella poesia di Paul Celan, a cui si è fatto prima cenno:

Spargi pure i tuoi fiori, o straniero, spargili:
tu li dai, giù, alle profondità,
ai giardini.

Colui che qui dovrebbe giacere, non giace
in alcun luogo.
Ma giace il mondo
accanto a lui.
Il mondo, il cui sguardo s'aprì
a tanti e tanti fiori.

Egli invece, molto avendo visto,
si schierò coi ciechi:
egli andò e raccolse troppo:
il profumo, raccolse —
e non gli fu perdonato da quelli che lo videro.

Allora andò e bevve una strana goccia:
il mare.
I pesci —
con lui si schierarono, i pesci? ¹⁶

La poesia non entra mai nel sepolcro che le è stato pre-

Auschwitz. Paul Celan e Theodor W. Adorno (prefazione di P. Stefani), Firenze, Giuntina, 2010. È indicativo che nella poesia *Parla anche tu* (immediatamente successiva a *Cenotafio*, riportata in questa pagina e in quella che segue), Celan risponda in versi a critiche strumentali e a false accuse di plagio, rivendicando il diritto e l'urgenza della poesia di riprendere la parola, soprattutto su e dopo Auschwitz.

¹⁶ P. Celan, *Cenotafio*, in *Di soglia in soglia*, in *Poesie*, cit., p. 229.

parato e — come ricordano i versi di Celan — proprio per aver visto molto, si schiera con i ciechi: con coloro che si rifiutano di vedere ciò che si voleva loro imporre di vedere. Quegli occhi ciechi sono gli unici occhi che vedono; mentre non vedenti sono gli occhi che con il loro sguardo deturpano anima e mondo¹⁷. Gli occhi dell'anima non *riposano* in alcun luogo; ma si *posano* e vivono nel mondo che giace intorno a loro. E sono essi ad aprire alla vita vera lo sguardo del mondo. Come esortano Benjamin e Celan, non rimane che andare di soglia in soglia e di confine in confine¹⁸, per ritrovare gli occhi dell'anima e del mondo.

Anima e mondo hanno il loro angolo di confluenza in quello sguardo in cui scorre il fluido spiazzante e luminoso dei sentimenti e delle emozioni. Gli spiazzamenti dell'anima disegnano percorsi inediti, dai quali nessuno è escluso. *Trovare* fa qui tutt'uno con *cercare*. Trovando si è sempre a casa; cercando si fa sempre nuova la casa, senza mai terremotarla, ma seguendone le ridislocazioni interne e quelle originate dal cammino intanto percorso. Il viaggio nella terra della desolazione ha sempre tappe obbligate, con al suo interno una serie innumerevole di incognite. Camminare nella propria e altrui casa desolata significa fare i conti con lo spaesamento che vi regna sovrano; ma anche fare dello spaesamento una guida pragmatica e sentimentale, per il riorientamento radicale dei propri passi e della casa. Spostarsi nel proprio spaesamento, ha un senso profondo e molto preciso: sentirlo proprio e prenderne le distanze, senza perdere le proprie radici, ma rinnovarle e piantarne altre più rigogliose. Con un azzardo possiamo dire: quella dell'anima è una pratica poetica e spirituale, per la fioritura materiale delle radici, decontaminandole e arricchendole con nuovi innesti. La fioritura è difficile e non sempre riesce; an-

¹⁷ Sul problema del vedere, del non vedere e della cecità, si ritornerà nel secondo paragrafo dell'ultimo capitolo, pp. 203-230.

¹⁸ Per Benjamin, si rinvia al secondo capitolo, § 3, pp. 100-119; per Celan, si rinvia a *Di soglia in soglia*, cit., pp. 136-243.

zi, sovente rimane avvizzita nel freddo raggelante dei nostri sentimenti, dei nostri slanci e dei nostri ripiegamenti. L'anima non stabilizza i sentimenti e gli slanci; ma li scuote. Non è fatta per gli stati di quiete che, al contrario, ne certificano la morte. Ma, non di rado, stipuliamo accordi pace fittizi con l'anima, tentando di anestetizzarla. Né i veleni, né gli anestetici e né gli anatemi, però, possono intossicare, anestetizzare e colpevolizzare l'anima: lei è sempre lì, al centro del mondo e della nostra vita che lo vogliamo o no; che lo sappiamo o no. La terra della desolazione non è la terra della morte; ma il tempo/luogo dove l'anima è maggiormente viva, perché è lì che è più in sofferenza. Le dislocazioni della gioia si innestano proprio su quelle della sofferenza. Per quanto il corpo tenti di sbarazzarsi dell'anima e per quanto gi venga ordinato di disfarsene, non si potrà mai imporre a corpo e anima di dividersi eternamente tra un paradiso, un purgatorio e un inferno naturali e soprannaturali. In terra, finanche lo straniero è destinato al riconoscimento, col sopraggiungere della morte; così è per i nemici. La morte ci riconduce allo stato naturale della fratellanza, quando non ancora lo sapevamo, ma fratelli e sorelle già lo eravamo. La fratellanza delle origini smonta tutte le barriere e le barricate costruite dall'umanità, sin dalle epoche primitive. Ad un certo punto, i comuni mortali e i potenti non hanno voluto vedere e ascoltare la fratellanza, accecando gli occhi dell'anima, iniziando con i loro. Da lì in avanti, al fratello e alla sorella hanno preferito l'utile, anche quando lo avevano rubricato come nemico da combattere: sovente si combatte non il nemico, ma il simile che si intende scalzare o derubare. Emerge qui, ancora meglio, che l'utile dichiarato e perseguito, in realtà, è *l'inutile* che rende i viventi degli esuli nelle loro stesse dimore, da cui muovono per scorribande belliche di ogni genere. L'anima e la poesia sono in una posizione di naturale tensione contro *l'inutilità dell'utile*, di cui smascherano sterilità e strumentalità¹⁹. Non casualmente,

¹⁹ Sulla relazione di incompatibilità tra poesia e utile, rimane importante G.

sono state sempre fatte segno a critiche intransigenti da parte di ordini morali, civili, culturali e politici disciplinati da una ferrea "volontà di sistema", impegnata a distribuire narrazioni menzognere, sotto forma di verità irrefutabili²⁰. La catena delle menzogne produce dei sortilegi in serie che gli umani non riescono nemmeno lontanamente a decifrare. Il più grande dei sortilegi che a loro capita è quello di incontrare continuamente se stessi, senza mai riconoscersi. Ridotti a fantasmi, replicano all'infinito l'incontro con se stessi e all'infinito non se ne avvedono. Come incontrare e riconoscere l'Altro, quando si è estranei a se stessi e dopo essere scappati dalla propria anima? Qui non sono gli Altri a non essere presenti; ma sono l'Io e il Noi che con la loro assenza hanno cancellato il tempo dell'anima e dell'esistere, oscillando in un immutabile e muto presente che gira a vuoto su se stesso. Tutto si presenta come lo scintillante inizio che dovrebbe rimettere a nuovo il mondo; ma invariabilmente è il sempre eguale che muta le sue forme e degrada la sua interiorità.

Non siamo prigionieri dei nostri corpi/anima, ma è dalla loro prigionia che prende inizio e si estende la costruzione di un mondo di prigionieri. È quando il tempo viene meno nelle prigioni entro cui lo hanno segregato che l'urgenza di tempo si fa pressante e umani e Dèi sono scossi dal dubbio e messi in faccia ai loro errori e sogni infranti, alle cui responsabilità

Bataille, *La parte maledetta* (Introduzione di F. Rella), Torino, Bollati Boringhieri, 1992. Molto importante è anche *La nozione di dépense*, saggio originariamente pubblicato in "La Critique sociale", n. 7/1933 e ospitato ne *La parte maledetta*, pp. 3-22. Molto bella, infine, l'Introduzione a *La parte maledetta* di F. Rella, *Lo sguardo ulteriore della bellezza*, pp. XI-XXXVIII. Più ancora nello specifico, sull'utile di Bataille rileva *Il limite dell'utile*, Milano, Adelphi, 2000.

²⁰ Assolutamente chiaro, al riguardo, è Nietzsche: "Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di sistema è una mancanza di onestà" (*Crepuscolo degli idoli. Detti e frecce*, sentenza 26, in *Opere 1870/1895*, vol. II, 1882/1895, Roma, Newton Compton, 1993, p. 708).

non possono sfuggire: sia che si rifugino nelle paludi della rimozione, sia che tentino l'effrazione delle celle entro cui si sono forzosamente adagiati. Il tempo della prigionia stringe e costringe, in tutti i sensi; come stringe e costringe il tempo dell'abbandono e della fuga. Eppure, non esistono vie di uscita diverse dall'assunzione di responsabilità nei confronti del proprio tempo e del tempo del mondo: quanto più l'abbiamo offeso ed è stato offeso dal mondo. È al tempo stretto e costretto che occorre guardare: ripercorrerlo e uscirne. Nel farlo, è dalla propria anima in cattività che si deve cominciare. Riconoscere il proprio diritto a vivere in libertà ha come primo passo il riconoscimento che non si ha alcun diritto e che tutti i diritti vanno conquistati e riconquistati, con pratiche interiori e pratiche sociali che non sono mere esercitazioni in ossequio all'ego maschile²¹. Le ferite più gravi e

²¹ Importante è Comunità di Diotima, *Non credere di avere dei diritti*, Torino Rosenberg & Sellier, 1987; in proposito, si rinvia anche al secondo capitolo, p. 109, nota. n. 67. Ma ci preme ora ricordare che il titolo ricalca un'espressione di Simone Weil che qui riportiamo: "Non credere di avere dei diritti. Cioè non offuscare o deformare la giustizia, ma non credere che ci si possa legittimamente aspettare che le cose avvengano in maniera conforme alla giustizia; tanto più che noi stessi siamo ben lungi dall'essere giusti" (*Quaderni*, vol. II, Milano, Adelphi, 1985, p. 41). Ci piace qui ricordare anche alcune corrosive ma puntuali considerazioni di Carla Lonzi: "La chiave femminista operava come una rivelazione. Il bisogno di esprimersi è stato da noi accolto come sinonimo stesso di liberazione. [...] L'uomo non è il modello a cui adeguare il processo della scoperta di sé da parte della donna. La donna è l'altro rispetto all'uomo: L'uomo è all'altro rispetto alla donna. L'eguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli. Identificare la donna all'uomo significa annullare l'ultima via di liberazione. [...] La donna come soggetto non rifiuta l'uomo come soggetto, ma lo rifiuta come ruolo assoluto. Nella vita sociale lo rifiuta come ruolo autoritario" (*Manifesto di Rivolta femminile* (1970), in *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Milano, Gamma Libri, 1982, pp. 7, 13, 14). Da *Sputiamo su Hegel* (1970), invece, riportiamo: "Il dissidio donna-uomo non è un dilemma: ad esso non si prevede soluzione in quanto non

permanenti inflitte all'anima hanno come loro causa proprio l'ego maschile e solo con voce di donna possono essere stannate, raccontate e sanate. Ci limitiamo a riportare un'altra bruciante osservazione di Carla Lonzi:

Noi diciamo all'uomo, al genio, al visionario razionale che il destino del mondo non è nell'andare sempre avanti come la sua brama di superamento gli prefigura. Il destino imprevisto del mondo sta nel ricominciare il cammino per percorrerlo con la donna come soggetto²².

Possiamo ulteriormente allargare il raggio di azione. La tradizione consolidata della filosofia classica occidentale ha pacificamente ritenuto che le donne e gli schiavi siano privi di logos e anima. Non ci resta, quindi, che ricominciare il percorso, per continuarlo assieme alle donne e agli schiavi di ieri e di oggi, senza più carpire e monetizzare la loro soggettività. Ciò può avvenire, spezzando tutte le dialettiche più o meno raffinate e più o meno autoritarie dei meccanismi di sottomissione servo/padrone e donna/uomo. A queste condizioni, si può effettivamente sperare che possa prendere inizio un cammino di gioia e libertà che, passo dopo passo, tenti di lasciarsi alle spalle la desolazione da cui il tempo di vita e l'esistere sono stati banditi. Il tempo dominato fa urto con la vita e i soggetti che si ribellano al dominio e che tentano di aprire un nuovo percorso che, però, una volta dischiuso non è privo di imperfezioni e defezioni. Niente assicura che il cammino appena inaugurato non sia,

viene posto dalla cultura patriarcale come un problema umano, ma come un dato naturale. Esso discende dalla gerarchia tra i sessi ai quali viene attribuita come essenza il risultato della loro opposizione: una definizione di superiore e inferiore nasconde l'origine di un vittorioso e di un vinto. [...] La donna è l'altra faccia della terra. [...] La donna non è in rapporto dialettico col mondo maschile. Le esigenze che essa viene chiarendo non implicano un'antitesi, ma un *muoversi su un altro piano*" (pp. 28, 51, 53).

²² Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p, 57.

a sua volta, generatore di desolazione. Occorre scompigliare tutte le carte in gioco: non v'è meta da raggiungere; è l'orizzonte la meta. Ma l'orizzonte cambia continuamente e con esso muta il paesaggio. Con la conseguenza che l'esperienza visiva e quella interiore sono sottoposte a rimescolamenti continui, tra le forme del deserto e gli squarci generosi aperti dalla gioia.

Il genio poetico di Baudelaire già nell'Ottocento e le avanguardie artistiche del primo Novecento tentano di agire/reagire contro l'incombente della distruzione; ma tutto indugia e si riflette nello specchio di un reale pur contestato aspramente. Occorreva attaccare la desolazione insaziabile in cui era precipitato il tempo del vivere. Chi, nel primo Novecento, più di ogni altro l'ha fatto è stato Thomas Stern Eliot, in particolare nelle sue due opere probabilmente più rappresentative²³.

[...] io non sapevo
nulla mentre fissavo il cuore
della luce, il silenzio. [...] ²⁴

Come e cosa sapere, fissando il cuore della luce e il silenzio? Fissare o entrare nel cuore della luce e nel silenzio? Ma è possibile farlo, quando luce e silenzio sono annunci di distruzione?

Proviamo a rovesciare la prospettiva con pochi essenziali passaggi, anche decostruendo/distorcendo la "lettera" e il "merito" dei versi di Eliot:

[...] Penso che siamo nel vicolo dei topi
dove i morti hanno perso le ossa. [...] ²⁵

La luce nasce combattendo la distruzione; ma anche il silenzio può diventare una fonte di luce. Dai morti che hanno

²³ T. S. Eliot, *La terra desolata. Quattro Quartetti* (traduzione e cura di A. Tonelli), Milano, Feltrinelli, 2016.

²⁴ Eliot, I. *La sepoltura dei morti*, in *La terra desolata*, cit., p. 29.

²⁵ Id., II. *Una partita a scacchi* (*ibidem*, p. 33).

perso le ossa si può risalire ai vivi, alla carne che si modella proprio sulle ossa ed è esattamente qui che si è vivi e morti. In vita per uscire dal vortice della morte che incombe come spettro del tempo; morti al tempo spettrale, privo perfino di ossario; morti al tempo estenuato e distrutto e precipitarsi nelle pulsazioni del presente. Nel tempo degli spettri, vale il motto, ripetuto come una cantilena:

SBRIGATEVI PER FAVORE CHE È ORA
SBRIGATEVI PER FAVORE CHE È ORA [...] ²⁶.

La cantilena ricorda ossessivamente che è scoccata l'ora della morte, al cui appuntamento non si deve assolutamente mancare. Ma se l'appuntamento è disertato, la morte si contorce intorno a se stessa e deve accontentarsi di rimanere in agguato.

Dopo la luce delle torce rosse su volti sudati
dopo il silenzio gelido nei giardini
dopo l'agonia in luoghi di pietra
il clamore e il pianto
la prigione il palazzo l'echeggiato
schianto del tuono primaverile su monti lontani
colui che era vivo adesso è morto
noi che eravamo vivi stiamo morendo
adesso, con un po' di pazienza

Qui non c'è acqua, ma soltanto roccia
roccia e non acqua e la strada di sabbia
la strada che si snoda lassù tra le montagne
montagne di rocce e niente acqua
se qui ci fosse acqua ci fermeremmo a bere
tra la roccia non ci si può fermare o pensare
il sudore è asciutto, i piedi nella sabbia
ci fosse almeno acqua tra la roccia [...]

²⁶ *Ibidem*, p. 35.

se ci fosse roccia
e anche acqua
e acqua
una sorgente
una pozza fra la roccia
se soltanto ci fosse suono d'acqua
non la cicala
e il canto dell'erba secca
ma suono d'acqua sopra una roccia
dove il tordo eremita in mezzo ai pini canta
drip drop drip drop drop drop drop
ma niente acqua²⁷ [...]

Colui che era vivo, adesso è morto; *noi* che eravamo in vita stiamo morendo. Vita e morte si accartocciano l'una sull'altra e il silenzio e il pianto sono la loro materia prima. Il dramma è che, afflitti e carichi di desolazione, possiamo morire *tutti* e *adesso*. Se è vero questo, è altrettanto vero il contrario: si può vivere *da adesso*, impedendo alla desolazione di maledire la nostra anima. È vero: l'acqua non c'è in superficie; ma niente vieta di scavare e cercarla. È vero: tra la rocce non ci si può fermare, per pensare comodamente. Ma non è della comodità che siamo alla ricerca. Niente impedisce che tra le rocce possano lievitare pensieri luminosi.

Amico mio, sangue che agita il mio cuore
l'ardimento terribile di un attimo di abbandono
che un secolo di prudenza non potrà mai ritrattare
per questo, e questo soltanto noi siamo esistiti
che non si troverà nei nostri necrologi
o sulle iscrizioni ammantate dal ragno benevolo
o sotto i suggelli infranti dal notaio scarno
delle nostre stanze vuote [...]²⁸.

²⁷ *Ibidem*, V. *Ciò che il tuono disse*, pp. 43-44.

²⁸ *Ibidem*, p. 46.

Il coraggio per voler abbandonare o aver abbandonato la terra desolata non può essere cancellato e tantomeno ritrattato. Il Novecento²⁹, secolo di prudenza e orrori, nel suo offendere e sterminare, non è riuscito ad annullare ciò per cui siamo nati e abbiamo vissuto: il coraggio di vivere. Può depennarlo dai necrologi e celebrare messe funebri davanti a spettri penitenti; ma mai riuscire a riempire di folla animata tutti gli interstizi delle stanze vuote. Resta sempre il vuoto dell'anima: solo essa può occupare questo vuoto. Anzi, lo occupa sempre contro le nostre stesse volontà, perché è il risveglio e il respiro della vita. Più è inascoltata e insultata, più la sua fiamma rimane desta e luminosa. Rimane con noi e dentro di noi, soprattutto quando le voltiamo le spalle e tentiamo di allontanarcene. L'insulto, l'abbandono e l'offesa sono forme di misconoscimento dell'anima; ma, senza nemmeno sospettarlo, ne sono l'estremo e dilaniato riconoscimento. Così come il male è il dilaniante riconoscimento del bene e il bene il dilaniante riconoscimento del male.

Nel nostro continuo zigzagare, operiamo un altro trasloco. Spostiamoci a Kafka, immergendoci in un pianeta circoscritto, ma acuminato della galassia della desolazione: lo smarrimento. Siamo, così, tremendamente vicino ai mondi della distruzione e creazione, tanto da urtarli.

La distruzione di questo mondo sarebbe il nostro compito solo se: primo, questo mondo fosse cattivo; secondo, se noi fossimo in grado di distruggerlo. La prima cosa ci sembra esatta, ma la seconda non siamo in grado di effettuarla. Noi non possiamo distruggere questo mondo, perché non l'abbiamo costruito come qualcosa a sé stante, ma vi ci siamo perduti den-

²⁹ Eliot inizia a scrivere *La terra desolata* a Londra nel 1921-1922, pubblicandola nel 1922, nella rivista "The Criterion". Sempre nello stesso anno, ma a New York, ne pubblica la prima edizione in volume, con l'aggiunta di note di chiarimento. L'opera è suddivisa in cinque sezioni tra loro concatenate: 1) *La sepoltura dei morti*, 2) *Una partita a scacchi*, 3) *Il sermone del fuoco*, 4) *Morte per acqua*, 5) *Ciò che il tuono disse*.

tro, più ancora: questo mondo è il nostro stesso smarrimento , ma come tale è, esso medesimo, un'entità indistruttibile, o meglio qualcosa: qualcosa che può essere distrutta solo col portarla sino in fondo, non col rinunciarvi, dove occorre osservare, peraltro, che anche il portarla sino in fondo non può essere altro che un seguito di distrazioni, sempre però nell'ambito del mondo stesso³⁰.

È vero: non abbiamo per compito la distruzione del nostro mondo; ma proprio per questo tentiamo di distruggerlo, giorno dopo giorno. Se avessimo avuto il compito di distruggerlo, non ci saremmo mai permessi di essere distruttivi contro di esso; l'avremmo indispettito e, insieme, blandito con "buone azioni". In uno scenario cosiffatto, che questo mondo sia cattivo o buono diventa irrilevante; ancora più irrilevante è avere o meno la possibilità di distruggerlo. La nostra crescente inconsapevolezza della nobiltà e della miseria del mondo è l'arma letale che maneggiamo con grande noncuranza. Come dice Kafka, non possiamo distruggere il mondo, perché non siamo stati noi a costruirlo, ma vi siamo stati precipitati dentro. Al punto che Kafka percepisce il mondo come l'essenza stessa del nostro smarrimento che, in questo modo, rivela tutto intero il carattere della sua inamovibilità. Chiaro che se si rimane dentro lo smarrimento, lo si può mettere in crisi, soltanto portandolo all'estremo compimento; così, raggiungendo il punto di rottura. Però, per far questo, dobbiamo distrarci dai fini volontari e involontari che, per prudenza malevole, ci siamo dati, vivendo nell'indolenza e nella dissipazione. Il fatto è che questa previsione non fa ancora adeguatamente i conti con l'astuzia delle distrazioni e con le loro conseguenze logiche e involontarie. L'elementare dato del dislocamento all'interno del mondo, con tutte le naturali e subdole distrazioni che questo può comportare, di per sé, non conduce all'auto-

³⁰ F. Kafka, *Quaderni in ottavo. Quarto quaderno*, Milano, Feltrinelli ebook, 2018, p. 46; la notazione è del 5 febbraio 1918.

distruzione del mondo; ma all'impiego dissennato dell'utile che del mondo sempre più marcatamente viene fatto. Nella catena motivazionale e previsionale di Kafka manca un anello: è l'internità al mondo che può costruire una risolutoria fuoriuscita dai suoi limiti; così come soltanto l'esternità può penetrarne ancora più profondamente l'interno. Scatta qui il passaggio dall'auto-distruzione all'auto-liberazione. La dislocazione, a questo punto, non avviene sul piano dell'idea e della ragione che si auto-avverano; ma su quello delle pratiche che non sono dislocate in cielo e nemmeno in terra. I corpi/anime delle pratiche di verità non separano più cielo e terra e, perciò, danno voce ai sentimenti e alle emozioni del dolore e della gioia. Esperire il cielo e terra è ora l'orizzonte dell'esistere umano. Il molteplice del corpo/anima raccoglie sempre e sempre lancia il molteplice del cielo/terra. A riflettere con più attenzione, questo è l'orizzonte che, in una qualche misura, accompagna tutti noi. Come i viandanti, tutti siamo sempre a casa: sia che viaggiamo, sia che siamo in soggiorno stanziale. Come i viandanti, siamo sempre a casa: uno, perché la casa è sempre con noi; due, perché ogni angolo del mondo e ogni confluenza di terra e cielo costituisce la casa di ognuno e di tutti. L'evidenza indica molto semplicemente che come è necessario il viaggio fuori di noi, altrettanto lo è quello dentro di noi. Il mondo, possiamo dire, è abitato da viandanti dei *mondi interiori* e viandanti di quelli del *fuori*; e da viandanti del *fuori* e del *dentro*. Per tutti e tre i casi, vi sono viandanti eccellenti; ma rimane indubbio che i viaggi più profondi e ricchi di trasformazione siano quelli che attraversano e riattraversano senza interruzione i mondi interiori e quelli esteriori.

V'è, però, un caso che merita di essere sottolineato per la sua particolarità assoluta: quello di Joë Bousquet³¹. Partia-

³¹ J. Bousquet, *Tradotto dal silenzio*, Genova, Marietti, 1987. Come è noto, durante la prima guerra mondiale Bousquet, a soli 21 anni, Bousquet subì una grave ferita nella battaglia di Vally, a causa della quale rimase per tutta la vita paralizzato alla parte inferiore del corpo. Morì a 52 anni, vivendo

mo dall'avvio di *Tradotto dal silenzio*:

Dopo un certo numero di anni mi sono reso conto che la natura delle cose mi offriva una legge per aspirare alla morte. E non perché sono io, ma perché sono un uomo. [...] Attraverso la percezione di un oggetto qualunque ho la sensazione che il pensiero sia colpito da una specie di pregiudizio. Il mondo in cui vivo è oppresso dal peso della luce, di quella luce in cui non posso penetrare senza che tutti i pensieri che porto in me divengano trasparenti ed evanescenti come spettri. Questo mondo è grottesco e bisogna pure che porti in volto la sua assurdità, poiché senza conoscerne altri, io possa giudicarlo imperfetto. Non si può dimorare nell'orrida luce, sotto l'orrenda pioggia dei raggi; se qualcuno, pervenuto quanto me, vi resta ancora, è perché non sa da che parte afferrare la notte³².

Tra lo stato del mondo e quello di Bousquet vi è la coincidenza assoluta del grottesco. E lo coglie perfettamente Simone Weil:

Caro amico,
prima di tutto, grazie ancora per quello che ha fatto per me. Se, come spero, sarà efficace, loavrà fatto non per me, ma attraverso di me, per altri, per dei giovani fratelli che, presi nello stesso destino, devono esserle infinitamente cari. Forse alcuni di loro le saranno debitori, nell'approssimarsi dell'istante supremo, della dolcezza di uno scambio di sguardi. Lei è privilegiato tra tutti perché lo stato attuale del mondo è per lei una realtà. Ancora di più, forse, che per coloro che in questo momento uccidono e muoiono, feriscono o vengono

sempre chiuso nella sua stanza da letto. Fece della letteratura e della poesia la sua seconda anima e la sua vita. Tra i suoi corrispondenti vi furono Paul Éluard, Max Ernst, Jean Paulhan e Simone Weil che gli fece visita nella sua casa di Carcassone.

³² J. Bousquet, *Tradotto dal silenzio*, cit., p. 1.

feriti, e che, smarriti, non sanno dove sono né quel che accade loro, e che, come fu un tempo per lei, non si rendono conto di questa situazione. Per tutti gli altri, ad esempio per la gente di qui, quel che sta accadendo è percepito da pochi, anzi pochissimi, come un incubo confuso, dai più come uno sfondo indefinito, uno scenario teatrale, in entrambi i casi come irrealità³³.

Possiamo dire, con Bousquet e Simone Weil, che lo smarrimento non fa altro che mettere in forma e in vita l'irrealità del grottesco, di cui la guerra è una delle espressioni più intense e sconvolgenti. Ciò ci fa riflettere su un dato ancora più sconvolgente: *l'irrealità della realtà* è quella in cui tutti ci troviamo gettati ogni giorno. E sono pochi coloro che, come Bousquet e Simone Weil, sono capaci di vederla esattamente per quello che è, estrapolandola dagli orrori e dal grottesco quotidiani. Le più grandi sventure dell'umanità, la guerra, la peste, la Shoah, i genocidi e ora la pandemia, hanno tra i loro scopi principali rendere ciechi l'animo e lo sguardo umani, per narcotizzarli in sequenze storiche, via via temporalizzate. L'irrealità della realtà rende ciechi gli sguardi dell'anima e da qui prende origine l'eclisse della luce interiore, del mondo e della stessa ragione³⁴.

Il materializzarsi dell'irrealità è l'effetto visibile di una scomposizione nascosta ma profonda, la quale scinde l'essere individuale in due parti, tra le quali la relazione è sospesa, in vista di una surdeterminazione avente marcate finalità di potere. Il fenomeno è ben chiaro a Simone Weil:

Io sono sempre due esseri, da un lato l'essere passivo che subisce il mondo, dall'altro l'essere attivo che ha presa su di esso;

³³ Simone Weil, *Lettera a Joë Bousquet*, in A. Marchetti, *Simone Weil. Poetica attenta*, Napoli, Liguori, 2010, p. 143; la lettera è del 12 maggio 1942.

³⁴ Sul tema della crisi della ragione strumentale rimane ineludibile M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino Einaudi, 2000. In una qualche maniera, la critica di Horkheimer ha punti di convergenza con la critica dell'utile di Bataille.

la geometria e la fisica mi fanno capire come questi due esseri possano ricongiungersi, ma non li ricongiungono. Non posso raggiungere la perfetta saggezza, in atto che potrebbe raggiungere i due tronchi di me stessa? Certo io non posso unirli direttamente, poiché è in questa impotenza che consiste la presenza del mondo nei miei pensieri, ma posso ricongiungerli indirettamente dato che l'azione consiste proprio in questo. Non l'apparenza d'azione con la quale la folle immaginazione mi fa mettere sottosopra il mondo, ciecamente, a causa dei miei desideri sregolati, ma l'azione vera, l'azione indiretta, quella conforme alla geometria, o meglio, con il suo vero nome, il lavoro³⁵.

È fin troppo chiaro che le relazioni di potere, a tutti i loro livelli di espressione, favoriscono la proliferazione dell'essere passivo, attribuendogli persino la titolarità dell'essere attivo, dopo averlo ridotto all'esternalizzazione materiale del suo esatto contrario: l'azione disattivata. In altri termini, i titolari dell'azione operano sotto comando: non *agiscono*, ma *eseguono* ordini che si palesano in tutta la loro catena motivazionale soltanto agli strati terminali dell'obbedienza. Il processo si esplicita particolarmente nelle istituzioni politiche e religiose e nell'organizzazione del lavoro che addomesticano persino la geometria e la fisica, pur di impedire che l'essere attivo e l'essere passivo si ricongiungano. La docilizzazione consiste proprio nel ricomporre i due esseri scomposti, affinché l'uno tradisca l'altro e tutti e due insieme tradiscano la libertà dei corpi/anima. La geometria e la fisica della ricomposizione si dislocano lungo due direttrici disgiunte. La prima ruota intorno all'asse comando/obbedienza; la seconda, intorno all'asse disobbedienza/libertà. Non a caso, in Simone Weil l'etica, la religione, la libertà e il lavoro costituiscono i fuochi centrali della sua vita e del suo pensiero, poiché configurano l'architettura dell'*azione vera*; cioè, l'a-

³⁵ Simone Weil, *Sulla scienza*, Torino, Borla, 1971, p. 83.

zione indiretta: quella conforme al *lavoro*. Ma non più il lavoro passivo dell'eterna subordinazione; piuttosto, quello della rinascita libertà. Simone Weil non è mai stata lambita dall'etica lavorista e produttivista. Ha fatto, invece, del lavoro uno dei suoi campi di battaglia, in qualità di semplice operaia, presso le officine della società elettrica Alsthom di Parigi, da cui era stata assunta il 4 dicembre 1934³⁶. Il lavoro di esecuzione, di qualunque tipo sia, è un anello duro e ineliminabile del lavoro servile³⁷. Il motivo è presto detto:

Perché è governato dalla necessità, non dalla finalità. Lo si esegue per un bisogno: non in vista di un bene: "perché bisogna guadagnarsi la vita", come dicono quelli che in quel genere di lavoro consumano la propria esistenza. [...] Si fornisce uno sforzo alla fine del quale, sotto ogni punto di vista, non si avrà nulla di più di quello che si aveva. Senza quello sforzo, si perderebbe quello che si ha³⁸.

Ma il lavoro non è unicamente segnato dalla costrizione; v'è da registrare assai di peggio:

- (a) il male senza velo in cui precipita il desiderio;
- (b) il baratro di orrore in cui è gettata l'anima;
- (c) la demoralizzazione che proprio nel lavoro ha la sua causa congenita.

Ma nella natura umana l'unica ragione d'energia per fornire uno sforzo è il desiderio. E l'essere che può desiderare quello che ha, non è l'uomo. Il desiderio è un orientamento, l'inizio di

³⁶ È sufficiente qui rinviare a due dei suoi "libri di battaglia": *La condizione operaia* (trad. di F. Fortini), Milano, SE, 1994; *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (a cura di G. Gaeta), Milano, Adelphi e-book, 2015.

³⁷ Sul tema specifico, si rinvia a: *Prima condizione per un lavoro non servile*, ultima parte de *La condizione operaia*, cit., pp. 195-209. Il testo fu scritto a Marsiglia nel 1941 e parzialmente pubblicato in "Cheval de Troie", n. 4/1947.

³⁸ *Ibidem*, p. 195.

un moto verso qualcosa. Il moto è verso un punto nel quale non si è. Se il moto appena iniziato si ripiega sul punto di partenza, si gira come uno scoiattolo nella gabbia, come un condannato nella cella. Girare sempre genera sempre la desolazione.

La desolazione, la stanchezza, il disgusto, sono la grande tentazione di chi lavora, soprattutto se lavora in condizioni inumane: e anche se lavora in altre condizioni. Talora questa condizione morde, più degli altri, i migliori³⁹.

Esistere non è un fine per l'uomo, è solo il supporto di tutti i beni, veri o falsi. I beni si aggiungo all'esistenza. Quando scompaiono, quando l'esistenza non è più ornata da alcun bene, quando è nuda, essa non ha più rapporto con il bene, è persino un male. Ed è questo il momento nel quale il male si sostituisce a tutti i beni assenti, e diventa in se stesso l'unico fine, l'unico oggetto del desiderio. Il desiderio dell'anima si trova legato a un male nudo e senza velo. Allora, l'anima vive nell'orrore⁴⁰. [...]

Non bisogna cercare cause alla demoralizzazione del popolo, la causa è qui; è permanente; è congenita alle condizioni del lavoro⁴¹.

Attraverso metodi organizzativi tanto capillari quanto subdoli, il desiderio viene spogliato della sua anima. Ma proprio qui nasce e insorge il *desiderio di uscire*, da soli o assieme a tutti i propri compagni di lavoro, dalla *condizione operaia*⁴². A tutto ciò non v'è che un unico rimedio:

Non c'è scelta nei rimedi. Non ce n'è che uno solo. Una sola cosa rende supportabile la monotonia: una luce d'eternità. La

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 195-196.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 196-197.

⁴² *Ibidem*, p. 198.

bellezza⁴³.

In condizioni completamente diverse da quelle in cui ha vissuto Bousquet, anche qui si tratta di *tradurre dal silenzio* la gioia dell'umano e l'amore per il mondo, dal cuore straziato delle miserie umane. Di afferrare e riafferrare la luce eterna della bellezza e della verità, non alzando mai il drappo bianco della resa. Proprio come Simone Weil. Lungo questi sentieri molto arrischiati, l'appuntamento con la poesia è ineluttabile. La poesia, come il desiderio e l'amore, è la tentazione che fa saltare il mondo, evitare le scorciatoie, sanare le ferite. Ci sono dei versi di Antonia Pozzi che rendono splendidamente questa condizione dell'essere:

Oh, tu bene mi pesi
l'anima, poesia:
tu sai se io manco e mi perdo,
tu che allora ti neghi
e taci.

Poesia, mi confesso con te
che sei la mia voce profonda
tu lo sai,
tu lo sai che ho tradito,
ho camminato sul prato d'oro
che fu mio cuore,
ho rotto l'erba,
rovinato la terra —
poesia — quella terra
dove tu mi dicesti il più dolce
di tutti i tuoi canti,
dove un mattino per la prima volta
vidi volar nel sereno l'allodola
e con gli occhi cercai di salire —

⁴³ *Ibidem*, p. 199.

Poesia, poesia che rimani
il mio profondo rimorso,
oh aiutami tu a ritrovare
il mio alto paese abbandonato —
Poesia che ti doni soltanto
a chi con occhi di pianto
si cerca —
oh rifammi tu degna di te,
poesia che mi guardi⁴⁴.

2. Alceste: quello che resta oltre il vivere e il morire

Uno dei luoghi classici delle dislocazioni dell'anima è certamente l'*Alceste* di Euripide, la cui trama prevede la partecipazione incrociata di immortali, mortali e semidei all'attribuzione della morte e della vita⁴⁵. Il terreno principale su cui la critica si è esercitata è stato il tentativo di dare soluzione al seguente dilemma: l'*Alceste* è una tragedia oppure no?⁴⁶

⁴⁴ Antonia Pozzi, *Preghiera alla poesia*, in *Poesie* (a cura di Alessandra Cenni e Onorina Dino), Milano, Garzanti, 1989, pp. 224-225; la poesia è stata scritta a Pasturo, il 23 agosto 1934.

⁴⁵ Euripide, *Alceste*, in *Le tragedie* (traduzione e cura di A. Tonelli), Venezia, Marsilio epub, 2014.

⁴⁶ È ben nota la controversia sviluppatasi intorno a questa tragedia di Euripide, "classificandola" ora come satira, altre volte come tragedia e altre ancora come un mix di satira e tragedia. A nostro avviso, la diatriba smarrisce le qualità essenziali della tragedia e dell'arte poetica di Euripide, incardinate sulla "sovversione" della tradizione, facendo saltare tutte le differenze canoniche fra tragedia e satira. Per un'indagine orientata secondo campi tra di loro non sovrapponibili, si rinvia a: (a) A. Neri, *Per una lettura antropologica dell'Alceste*, in "Lexis", n. 9-10, 1992; (b) Maria Pia Pattoni e Roberta Carpani (a cura di), *Sacrifici al femminile. Alceste in scena da Euripide a Raboni*, Milano, Vita e Pensiero, 2004; (c) Maria Pia Pattoni (a cura di), *Euripide, Wieland, Rilke, Yourcenar, Raboni. Alceste. Variazioni del mito*,

Nella tragedia euripidea il ciclo della vita e della morte si ricompone; ma rovescia l'asse valorativo del canone tragico. Alceste è l'unica che si offre alla Morte, per far rimanere in vita il marito Admeto. Con questo, la gerarchia del primato viene invertita. La donna occupa il centro della scena e dell'azione, mentre l'uomo si ritira tremebondo e accetta il sacrificio della moglie, senza nulla obiettare; anzi, sollecitandola e accettandola. L'inversione di ruolo rivela ciò che era stato fino ad allora accuratamente coperto: tra gli umani, la donna è la sorgente principale della vita, della generosità e del coraggio. L'uomo la riduce a una figura servile, proprio per rendere incontrastate le sue sfere di comando: può/deve competere e confliggere con altri uomini; ma mai con una donna, nata per servire.

La misoginia profonda della società greca antica⁴⁷ trova nella servitù della donna un baricentro, intrecciato saldamente con la schiavitù, di cui costituisce un ampliamento e uno sviluppo. Il velo con cui Eracle ricopre il volto di Alceste, dopo averla liberata dal regno della morte, è un espediente momentaneo, per mascherare ancora per poco l'infrazione assoluta compiuta da Alceste, dandole il tempo di deflagrare con tutta la sua dirompenza. Il ritorno in vita di Alceste costituisce la violazione del diritto di vita e di morte, attribuito in esclusiva alla potenza divina e, in subordine, a quella dei sovrani che devono, comunque, attenersi alla volontà e alle decisioni degli Dèi.

Venezia, Marsilio, 2006; (d) Fabienne Blaise, *L'Alceste di Euripide: non si scherza con la morte*, in "Annali on line dell'Università di Ferrara", Vol. 2, 32/53, 2008; (e) Marguerite Yourcenar, *Il mistero di Alceste*, in *Tutto il teatro*, Milano, Bompiani ebook, 2014; (f) Martina Treu, *Il ritorno di Alceste*, in "Stratagemmi. Prospettive teatrali", n. 32, 2015; (g) Anna Beltrametti, *Alceste non aveva il velo. L'oggetto assente che genera i suoi sostituti*, in Alessandra Coppola, Caterina Barone e Monica Salvadori (a cura di), *Gli oggetti nella scena teatrale ateniese*, Padova, Cleup, 2016.

⁴⁷ Cfr. Eva Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Milano, Feltrinelli ed. digitale, 2013.

Quando ad Alceste viene tolto il velo, appaiono evidenti due "fatti" incontrovertibili: il primo: Alceste ha deciso di morire, per salvare la vita del marito; il secondo: con il suo ritorno alla vita, Alceste sconfigge la morte, attraverso l'azione congiunta di Apollo ed Eracle. Che Apollo ed Eracle abbiano agito per raggiungere i propri scopi personali, non svaluta affatto le decisioni e le azioni di Alceste, senza le quali né il Dio e né il semidio sarebbero stati indotti all'azione. Dunque, non ci troviamo di fronte a un *lieto fine*, ma ad una realtà conflittuale che *premia* Alceste e *punisce* Admeto. Sono scompigliati tutti i piani degli Dèi e della stessa Morte, costretta suo malgrado a rinunciare alla vita di Alceste, la cui morte, pure pretesa, viene improrogabilmente differita.

L'ordine delle armonie supreme ha subito uno scossone che lo stesso Zeus alla fine è costretto ad accettare. In vita e in morte, Alceste — la donna — si mostra come la vera figura generatrice; mentre Admeto appare per quello che veramente è: un uomo riluttante a farsi carico della vita dei suoi cari, a cui chiede, invece, il sacrificio della morte. A dire il vero, anche la madre di Admeto non accoglie l'invito del figlio di morire al suo posto, per salvargli la vita; ma al di là del rifiuto della madre, è la domanda di Admeto che è improponibile: palesa una volontà omicida nei confronti dell'Altro (e qui si tratta della madre e del padre!), pur di salvare la propria vita. Nell'identità egotica, la presenza del Sé impone l'assenza dell'Altro, di cui viene fatto un uso personale. In Admeto, l'Altro è ridotto ad assenza effettuale ed emotiva e, quindi, fatto oggetto della richiesta di lasciarsi morire, per consentire al Sé di continuare a vivere. La richiesta di Admeto fa perdere orizzonte e forma alla presenza e al tempo, trasformandoli in assenza⁴⁸.

⁴⁸ Come è ben noto, E. De Martino ha particolarmente insistito su questo tema in *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, su cui ritorneremo sul finire del secondo paragrafo del quarto capitolo, pp. 203-230. Con un richiamo esplicito a De Martino, A. Neri, in maniera assai stimolante, associa

Come ci ricorda bene De Martino, la crisi del cordoglio e della presenza non è superabile, facendole *percorrere* ciò che passa; ma impegnandola a *far passare* ciò che passa, per farne il *centro* della conversione di valore⁴⁹. Applicando le "categorie" di De Martino, Admeto costituisce una presenza antropologica negativa; anzi, personifica il permanere del negativo che si rintana in una passività egotica che si condanna e condanna a mimare la vita nei vortici delle apparenze. È più viva Alceste *morta* di Admeto *vivo*. A guardar bene, la pulsione egotico-funeraria di Admeto non nasce dall'imperiosa esigenza di avere il completo comando sulla vita della moglie; ma, ancora di più, di avere in pugno il controllo totale della propria vita e della propria morte. Più che alla vita e alla morte della moglie, del padre e della madre, Admeto è interessato alla difesa a oltranza della propria vita, per scongiurare la sua morte. L'istanza del dominio sulla vita si estende al dominio sulla morte, in una forma di *hybris* profondamente interiorizzata, fino al punto di essere stata automatizzata in maniera inconsapevole; come è automatico l'impulso maschile al dominio, in particolare sulle donne, gli schiavi e gli animali⁵⁰.

direttamente la figura *Alceste* alla "crisi della presenza", *op. cit.*, pp. 93-97.

⁴⁹ De Martino, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁰ Sull'animalità, il divenire animali e il ruolo assegnato agli animali dagli uomini è estremamente chiarificatrice la polemica svolta da Heidegger nei confronti di Rilke. La prospettiva ontologicamente chiusa di Heidegger confligge con l'orizzonte aperto della poetica rilkeana che è da lui sottoposta a un attacco frontale. Sul punto, si rinvia ai luoghi centrali della polemica heideggeriana: (a) M. Heidegger, *Parmenide*, Milano, Adelphi, 1999; in particolare, la Parte Seconda, Quarta Indicazione: "L'essenza senza fondo dell'aperto. L'estraniamento dell'uomo", pp. 237-288; (b) R. M. Rilke, *Elegie duinesi* (Introduzione di A. Destro e Traduzione di E. ed Igea Destro), Ottava Elegia, Torino, Einaudi, pp. 49-53. In un certo senso, Rilke può essere assunto come il precursore di quel filone di pensiero che si è discostato dall'approccio antropologico "classico" (Scheler, Plessner e Gehlen). Da questo lato del discorso, l'Ottava Elegia: (a) ha anticipato e preparato il

Ciò che rileva e stride è la lesione che rinserra la vita nel circolo chiuso dello scambio simbolico e materiale con la morte; lo stesso dicasi della morte nei confronti della vita. Come avverte Fabienne Blaise: "non si scherza con la morte"; e noi aggiungiamo: nemmeno con la vita. Sulla morte di Admeto, possiamo far impiego anche degli incalzanti versi di Rilke:

Allora riconobbero il dio, l'agile dio,
che stava, pieno della sua missione,
implacabile, — e quasi si comprese.
Pure, quando fu detto, parve più
d'ogni scienza, non cosa da comprendere.
Deve morire Admeto. Quando? Adesso⁵¹.

Admeto supplica il suo più caro amico, il padre e la madre di offrire la loro propria vita, per salvare la sua; ma tutti si rifiutano. Non rimane che Alceste, ma non è all'implorante marito che ella si rivolge:

Ma Admeto attende ed ella non a lui
si volge. Parla al dio che la comprende,
e tutti la comprendono nel dio.
Nessuno è a lui compenso. Io solamente.
Io lo sono. Perché nessuno è al fine
come me. Cosa resta a me di quello
ch'ero qui, cosa resta oltre il morire?
Lei non ti ha detto nel mandarti a noi

salto di rottura di G. Deleuze e F. Guattari (*Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit.); (b) favorendo il superamento definitivo dell'approccio heideggeriano sulla "distanza incolmabile" tra uomo e animale (cfr. U. Fadini, *Principio metamorfosi*, cit.); (c) da cui è andato via via generandosi il paradigma *post-umano* (cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002).

⁵¹ R. M. Rilke, *Alceste*, in *Poesie* (Introduzione di F. Fortini e Traduzione di G. Pintor), Torino, Einaudi, 1955, p. 16.

che quel giaciglio che di là ci aspetta
è d'oltretomba? Io già presi commiato,
io presi ogni commiato.
Nessun morente più di me, che vengo
perché tutto, sepolto sotto quello
che è il mio sposo, svanisca, si dissolva.
Prendimi dunque: prendimi per lui⁵².

L'*Alcesti* di Rilke è, di fatto, un'immersione profonda nell'*Alcesti* di Euripide. Chi è che decide veramente? Il Dio? La Morte? Il Fato? Gli Uomini? No, chi decide l'azione che dà il senso e il significato alla trama della tragedia è Alcesti: una donna. È un vero e proprio scandalo, a cui solo il genio poetico di Euripide poteva dare forma. Grazie a Euripide, Alcesti acquisisce una visibilità che prima non aveva, una voce con cui fa parlare l'anima: voce e anima, parola e sentimenti finalmente si ricongiungono. È la prima a scendere nei fiumi sotterranei dei suoi silenzi e delle sue parole, varcandone i confini, in intimo contatto con la morte e la vita. Ci sono giorni che non sono nati ancora; altri che tardano a nascere e altri ancora che non vedranno mai la luce. Questo andirivieni smaglia la vita di tutti e nelle smagliature non è sorprendente veder confluire la vita di Alcesti e quella di Cesare Pavese, per aver ambedue aperto profondi e dilaceranti dialoghi con se stessi e il mondo. Un'esemplificazione è offerta proprio da Pavese:

- Achille: Ci sono giorni che dovranno ancora nascere e che noi non vedremo.
- Patroclo: Non ne abbiamo già veduti molti?
- Achille: No, Patroclo, non molti. Verrà il giorno che saremo cadaveri. Che avremo tappata la bocca con un pugno di terra. E nemmeno sapremo quel che abbiamo veduto.
- Patroclo: Non serve pensarci.
- Achille: Non si può non pensarci. Da ragazzi si è come immorta-

⁵² *Ibidem*, pp. 17-18.

li, si guarda e si ride. Non si sa quel che costa. Non si sa la fatica e il rimpianto. Si combatte per gioco e ci si butta a terra morti. Poi si ride e si torna a giocare.

Patroclo: Non abbiamo altri giochi. Il letto e il bottino. I nemici. E questo bere di stanotte. Achille quando torneremo in campo?

Achille: Torneremo. Sta' certo. Un destino ci aspetta. quando vedrai le navi in fiamme, sarà l'ora.

Patroclo: A questo punto?

Achille: Perché ti spaventa? Non ne hai viste di peggio?

Patroclo: Mi mette la smania. Siamo qui per finirla. Magari domani.

Achille: Non avere fretta, Patroclo. Lascia dire «domani» agli dei. Solamente per loro quel che è stato sarà⁵³

Avere fretta, ammonisce Achille, non serve a nulla: il tempo cigola sempre intorno ai suoi cardini e solo per gli Dèi quello che è già stato sempre sarà: la loro superiorità e la loro dominanza sul mondo è e sarà. Per gli umani, quello che è stato non è sicuro che sarà, nel bene come nel male: così è la vita, così la morte. Ed è un bene per loro, perché così almeno possono coltivare progetti di cambiamento. Non bisogna mettere fretta al tempo, ma lasciare che scorra, nutrendosi delle sostanze vitali che esso dona; così come occorre proteggersi dalle sciagure che proprio il tempo sprigiona, anche per nostre gravi responsabilità e colpe. Non è dato smarrire la consapevolezza della profonda differenza tra tempo degli Dèi e tempo degli esseri umani, dalla quale sgorga una sapienza pratica che l'Achille di Pavese ben custodisce e della quale, invece, Patroclo difetta. Come gli umani non possono elevarsi al soglio degli Dèi, così gli Dèi non possono abbassarsi alla condizione di mortali: tutt'al più, possono mascherarsi sotto sembianze mortali, per il

⁵³ Cesare Pavese, *Dialoghi con Leucò*, in *I capolavori* (a cura di Paolo di Paolo), Roma, Newton Compton ebook, 2021, p. 101.

loro diletto. È vero: "non si scherza con la morte". Ma Alcesti sa bene — e dolorosamente — cosa significa *vivere, morire* e continuare a *vivere per morire*. Sa talmente bene tutte e tre le cose che non è mai sfiorata dal pensiero che l'amore sia *sacrificio*. Ella sa bene che solo chi ama è pronto a morire e, per questo, è onorata da Platone e dagli stessi Dèi (*Simposio*, 179 b-d). Si può morire per amore; così come si può vivere per amare. Alcesti è stata capace di fare ambedue le scelte: per *generosità*, non per *sacrificio*. Al contrario, Admeto non ha saputo/voluto veramente vivere nell'amore e, così, si è condannato a una vita giocata sulla morte di chi pur diceva di amare. Come non ha saputo vivere, così non ha saputo morire, finendo col disperarsi delle sue stesse scelte. Al contrario, Alcesti come ha saputo morire, così ha saputo vivere. Admeto è stato invaso non dalla colpa di *eserciti* ancora; bensì dal tormento di aver abbandonato Alcesti alla morte, unicamente per aver salva la sua propria vita. Il suo essere si è fondato sul non-essere della moglie. Ma non aveva calcolato un effetto indesiderato che ben presto si riverbererà in tutta la sua evidenza. L'aver barattato la sua vita con la morte della moglie, lo precipita in uno stato perenne di non-vita. In questa condizione, egli non perde soltanto la stima degli altri; ancora prima perde la stima di se stesso, per essersi sottratto innaturalmente al suo destino di morte. E se ne avvede ben presto, già quando Alcesti sta per morire

Amici, penso che la mia sposa
sia stata più fortunata di me, anche se non sembra,
perché non la sfiorerà mai più nessun tormento,
e ha messo fine e a molte sofferenze nella gloria.
Io, invece, che non avrei dovuto vivere,
vivrò una vita di dolore, dopo aver eluso il mio destino:
ne sono consapevole adesso. [...]
Che strazio, per me, vedere le coetanee della mia sposa!
E tutti i miei nemici mi diranno:
«Eccolo, quello che vive nell'infamia,

quello che non ha avuto il coraggio di morire,
e nella sua codardia si è sottratto all'Adè
barattando la vita della sua sposa.
E si illude di essere ancora un uomo?» [...]
Che cosa ci guadagno a vivere, amici,
se dovrò vivere nell'infelicità?⁵⁴.

La nostra volontà di vivere è un bene prezioso; ma non un bene in sé; è un bene, se non assume la forma di un'imposizione (che sia interna o esterna). Il vivere e il morire segnano i cicli dello stare *a/* mondo e dello stare *del* mondo. Vanno, dunque, sempre rispettati con scelte appropriate. Se è vero che il morire, in qualche caso, segna un'offesa al vivere, è altrettanto vero che il vivere non può arrecare offesa al morire. Vivere e morire costituiscono: a) il prima, il dopo e il sempre del mondo; b) il modo specifico di abitarlo e modificarlo. I vivi non possono realizzare il senso e i significati dei morti, se vengono dissolte le sfere della responsabilità e della libertà. È in tali sfere che si può e deve mantenere viva la memoria e la presenza nel mondo di chi è ancora vivo e di chi è morto. Animare il mondo e il proprio vivere e morire significa esattamente questo.

Ora, come in Admeto, il punto decisivo è che la volontà di vivere e di non morire è incardinata sull'imposizione della morte dell'Altro. È come una sorta di roulette russa, attraverso cui ognuno punta sulla morte dell'Altro, per evitare la propria. Già sulla scala micro, qui non è la vita puntata contro la morte; ma la morte contro la vita. Sulla scala macro — che è anche l'ibridazione delle scale micro — la morte contro la vita trasforma: a) il vivere in una carneficina quotidiana; b) il morire nell'eclisse del vivere. Il vivente e il moriente sono trasformati in fantasmi che si nutrono dell'anima, dissezionata su un tavolo anatomico. Il fine è carpirle i segreti e farne un profittevole e narcisistico impiego, in vita e in morte, avendo ridotto la vita a proiezione macchinica di

⁵⁴ *Alcesti*, cit., p. 227.

sopravvissuti. Tuttavia, la vita non può mai essere sgretolata nell'ombra filtrata dallo specchio artificiale dei morti. È l'irriflessivo mondo dei vivi che allunga i suoi tentacoli sul morente e sul vivente, illudendosi di detenere una potenza che altro non è che potere spicciolo sugli orrori. Tale potere spicciolo, ma diabolico, si regge su un archetipo atavico: l'incapacità da parte degli umani di accettare la morte, contro cui innalzano il diritto alla vita, in un eterno duello contro la morte, ritenuta nemica estrema e implacabile. Il diritto alla vita viene qui convertito in potere sulla vita e sulla morte. La molteplicità dell'unità del cosmo e dell'anima viene polarizzata: di qui il bene: la vita; di là il male: la morte. Alcesti rompe questa dicotomizzazione; all'opposto, Admeto ne è la principale vittima: lui che ambiva al differimento della vita oltre il limite concesso, viene ridotto e si riduce all'impotenza estrema del sopravvissuto che ha vergogna di se stesso. Oltre la vita, Admeto ritrova la morte quotidiana. Oltre la morte e la vita, invece, Alcesti ritrova la rinascita del suo essere, al di là dei limiti e tormenti antichi che come donna e creatura vivente aveva ampiamente sperimentato. Diventa quello che veramente era e le era negato: non la *regina* della casa, ma l'*anima* vivente. A questo livello di interconnessione, è ancora più chiaro che la tragedia non si chiude con un lieto fine, ma con un sommovimento virtuoso delle "regole del gioco". A meno che non si ritenga che il lieto fine non risieda proprio in tale sommovimento. Ma questa pare una lettura eccessivamente ottimistica e, in ogni caso, non realizzabile dall'alto. Dobbiamo sempre ritornare e partire dalla massima: "non credere di avere dei diritti"⁵⁵ che vale non solo per le donne, ma per tutti. Il disvelamento dei rapporti di potere uomo/donna, tuttavia, non costituisce, a nostro avviso, la qualità principale della tragedia di Euripide: è la riemersione dei principi del dono d'amore (non del sacrifico) il fulcro attivo della tragedia che, alla

⁵⁵ Si rinvia alle considerazioni della "Comunità di Diotima" e di Simone Weil richiamate nella nota n. 20, p. 134.

fine, ha ragione di tutte le resistenze e i comandi. Euripide, ne sia consapevole o meno, fa incamminare Alcesti verso quello che esiste oltre il vivere e il morire: lì Alcesti soggiorna e invita a soggiornare, perché è lì che dimora e vive l'amore. Possiamo, pertanto, affermare: quello che c'è *dopo* la morte, c'era già *prima*: l'amore. Alcesti ne è la testimonianza vivente: dobbiamo solo farne tesoro e reimpararlo in ogni nostro percorso di vita. Il problema non è quello di recuperare una perdita; ma fare della perdita un terreno da esplorare, alla ricerca del non ancora vissuto, con il quale aprire una relazione di pace con la morte, fino al momento in cui essa sopravviene. La pace con la morte ci consente di andare oltre di essa: se si riesce a vivere in pace con la morte, si riesce a essere in pace con la vita. È *questa* pace ciò che rimane oltre il vivere e il morire. La perdita soltanto parzialmente è recuperata dall'elaborazione del lutto⁵⁶ che rimane inchiodata alla sua croce che, in un modo o nell'altro, è condannata a portare in giro. Il lutto scandaglia le profondità degli affetti e le caverne del dolore, inondando con le sue lacrime il vuoto delle vite strappate e delle morti sovrappiunte. Fino all'ultimo, morte e vita comunicano; così come fin dall'inizio hanno abitato lo stesso abbraccio, respirandolo ed espandendolo per tutto il tempo a loro concesso. Più che elaborato, il lutto va spazzato e rinavigato, come se fosse inizio e fine di mondi nuovi che si concatenano anche dopo la nostra dipartita che, in ogni caso, è rinascita del mondo. Il lutto non è solo deserto, ma anche luogo e tempo del dolore che sperimenta la morte come presenza e rinasci-

⁵⁶ Sulla sterminata bibliografia intorno all'elaborazione del lutto, ci limitiamo qui a rinviare al classico S. Freud, *L'elaborazione del lutto. Scritti sulla perdita* (a cura di A. Lucchetti), Milano, Rizzoli ed. digitale, 2013. Il libro raccoglie i seguenti testi di Freud: (a) *Minuta G: Melanconia* (1895); (b) *Lutto e melanconia* (1915); (c) *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (1915); (d) *Caducità* (1915); (e) *Angoscia, dolore e lutto* (1925). I contributi sono raccolti anche in S. Freud, *Opere complete* (a cura di C. Musatti), Torino, Bollati Boringhieri ed. digitale, 2013.

ta del vivere attraverso il morire. Anche in questo senso — o soprattutto in questo senso — la morte è il superamento e, insieme, lo sbocco del vivere. Questo non significa affatto che dobbiamo dimenticare i morti; ma nemmeno che dobbiamo accontentarci che siano vivi dentro e intorno a noi. In tutti e due i casi, ci ergeremo a loro padroni dispotici. Dobbiamo, invece, lasciare che vivano la loro morte che noi, al contrario, dobbiamo vivere come presenza: cioè, vivendo, aggiungendo nel solco delle loro tracce le nostre, iniziando un cammino nuovo. Solo iniziando un cammino nuovo, possiamo portare sempre con noi i nostri morti e i morti del mondo. Soltanto dentro la nostra vita nuova essi possono rivivere, facendo ancora palpitare il mondo, i nostri cuori e la nostra anima. Il ricordo da solo non basta, se l'angolo temporale da cui è attivato non pulsa di vita attuale e futurante. Di ricordi si può morire, se si resta prigionieri della vita già vissuta. C'è sempre qualcosa che eccede il vivere e il morire ed è in questa eccedenza che si inizia non a *rivivere* (il passato), ma a *vivere* l'intensità di passato, presente e futuro. Il pianto è quel cordoglio e quel dolore del vivere che non dimentica il passato, ma che si lascia conquistare dallo slancio del tempo. Qui lo sguardo umano, al pari di quello animale, come nell'Ottava Elegia di Rilke, abbraccia l'orizzonte in tutta la sua estensione, qualunque sia il suo punto di osservazione⁵⁷. Solo la simultanea apertura di tutti gli orizzonti consente di non perdere mai ciò che rimane sempre oltre il vivere e il morire.

Come osservato da Benedetto Croce e ricordato da Ernesto De Martino, il tempo non dimentica mai; siamo noi a dimenticare⁵⁸. De Martino individua con estrema lucidità la

⁵⁷ È noto che Heidegger proprio sull'Ottava Elegia incardina la sua polemica con Rilke, per aver egli considerato gli animali creature viventi, al pari degli umani. Si rinvia alla nota n. 49, p. 152.

⁵⁸ "E l'uomo dimentica. Si dice che ciò è opera del tempo; ma troppe cose buone, e troppe ardue opere, si sogliono attribuire al tempo; cioè ad un essere che non esiste. No: quella dimenticanza non è opera del tempo; è

questione, allorché descrive il rischio letale che comporta la perdita di un affetto caro:

Il rischio di non potere oltrepassare tale situazione, di restare fissati e polarizzati in essa, senza orizzonti di scelta culturale e prigionieri di immaginazioni parassitarie costituisce la seconda decisiva morte che l'evento luttuoso può trascinarsi dietro; perciò nella morte della persona cara siamo perentoriamente chiamati a farci procuratori di morte di quella stessa morte, sia destinando a una nuova riplasmazione formale la somma di affetti, di comportamenti, di gratitudini, di speranze e di certezze che l'estinto mobilità in noi finché fu in vita, sia facendo nostra e continuando e accrescendo nell'opera nostra la tradizione di valori che l'estinto rappresenta [...] La fatica di «far passare» la persona cara che è passata in senso naturale, cioè senza il nostro sforzo culturale, costituisce appunto quel vario dinamismo di affetti e di pensieri che va sotto il nome di cordoglio o lutto: ed è la «varia eccellenza» del lavoro produttivo e differenziato a tramutare lo «strazio» — per cui tutti gli uomini rischiano di piangere «ad un modo» — in quel saper piangere che reintegra l'uomo nella storia umana⁵⁹.

Siamo, così, pervenuti al *saper piangere*: cioè, al pianto che *reintegra* l'essere umano nella *storia*. Ma prima di continuare, facciamo un rapido ritorno al rapporto tra noi, tempo e memoria.

Nemmeno quando ce ne dimentichiamo, il tempo si scorda di noi, assegnandoci il bene e il male, anche al di là dei

opera nostra, che vogliamo dimenticare e dimentichiamo". Qui De Martino cita B. Croce, *Frammenti di etica*, Bari, Laterza, 1922; la citazione è in *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, cit., p. 8. De Martino, infine, osserva: "Questo acuto — per quanto occasionale — pensiero del Croce merita di essere svolto e approfondito nella concretezza di una ricerca storico-religiosa" (*ibidem*, p. 9).

⁵⁹ De Martino, *op. cit.*, pp. 8-9.

nostri meriti e demeriti. Non tutto scorre lungo il filo della verità e delle virtù; anzi, nel mondo umano ben poche cose viaggiano su questi binari. La morte e la vita, quali eventi straordinari dell'avventura umana, memorizzano con assoluta fedeltà le nostre mancanze: soprattutto, le nostre dimenticanze che, sovente, non sono affatto dimenticanze; ma scelte ben ponderate. Non riuscire a staccarsi dalla persona cara morta fa emergere un malessere del vivere, coltivato proprio nel corso della vita passata assieme a lei. Sono tante le forme entro cui tale malessere può venire alla luce o trincerarsi. Si può procedere al surgelamento della persona perduta nelle profondità più recondite del nostro essere, mantenendola in vita soltanto per noi stessi, finendo in pasto alla finzione che soltanto così possiamo ancora farla vivere nel mondo. Ci dimentichiamo che assieme al tempo scorrono la vita e la morte e che soltanto se usciamo da questa dimenticanza, siamo in grado anche noi di far scorrere il tempo secondo le sue coordinate e non le nostre. Ma uscire dalla dimenticanza esattamente significa: vivere nel rispetto della vita e della morte. In questo senso, ha ragione De Martino, quando afferma che dobbiamo farci "procuratori di morte della stessa morte". Si tratta di percorrere l'itinerario che dalla vita va verso la morte, partendo dalla morte, proprio *per farla morire*. Dopodiché occorre ripartire dalla vita e ritornare verso la morte: la morte può morire, solo se inseminata e disseminata dalla vita. Fino a quando è alimentato, questo percorso incrociato mantiene sempre acceso il fuoco della vita e non congela mai il respiro della morte nel bunker del dolore. Il bunker, proprio in quanto fortificazione, è il luogo dal quale, per vendicarci della morte, vogliamo disporre di tutto e tutti, a partire dai vivi di cui abbiamo subito la perdita. È un disegno di lucida follia, col quale tiriamo le fila di una spietata guerra silenziosa dei morti contro i vivi e dei vivi contro i morti. L'apparente passività è, in realtà, una sfrenata pulsione di comando: conformare il mondo secondo i propri desideri, mantenendo in vita artificialmente chi è morto naturalmente. Tutti i vivi, a questo punto, sono trasformati in creature apparenti, prive

di significato e senso: sono soltanto i morti che ora hanno significato e senso. Il *sogno* di onnipotenza qui si schianta contro gli scogli della più completa derealizzazione e si trasforma in *sonno* a occhi aperti. Possiamo qui individuare tre situazioni limite. Le prime due sono in aperto contrasto tra di loro:

(a) *io sono tutto*;

(b) *io non sono niente*.

La terza prevede una reciprocità che delimita uno spazio chiuso:

(c) a volte, mi sento potente come un *tutto*; altre, impotente come un *niente*.

Viene disteso un filo che continuamente assembla e continuamente fortifica una gabbia, entro cui autoesaltazione, malinconia e depressione si barricano, scambiandosi continuamente di posto e ruolo. È un ritrarsi nell'individualità perduta che, dalla seconda metà degli anni Cinquanta in poi, ha assunto un carattere di massa, in forme sempre più evolute. Fino ad arrivare al nostro presente, in cui la massificazione crescente del ripiegamento ha acquisito la forma rovesciata dell'esternazione arrabbiata e/o narcisista, attraverso i social media. Il ripiegamento viene socializzato, diventando una delle principali forme dell'autoriconoscimento e del riconoscimento. L'*oltre* che l'orizzonte del vivere e del morire si trova ora davanti a sé è un immenso e desolante schermo multicolore, di fronte al quale la parola vera e la scrittura viva non possono fare altro che ammutolire, essendo stata loro estorta energia creativa e libertà.

Un'esperienza di altro segno e altro significato è possibile. Alceste ce ne offre una possibile. È proprio in ciò che resta oltre l'orizzonte del vivere e del morire che ella situa la sua vita e i suoi affetti, spezzando il ciclo lineare della vita e della morte. Riesce a vivere persino attraversando le linee della morte: muore per le sue qualità; rivive proprio per le sue qualità che, ora più che mai, nessuno potrà disconoscere oppure ledere. Alceste fronteggia l'istinto di morte, de-

viando dalla linea freudiana, affrontandolo e superandolo sia sul piano simbolico, sia su quello dell'effettualità storica⁶⁰. Non è un trauma che la spinge a donare la sua vita per salvare quella del marito; tantomeno, abdicando come centro di decisione e di scelta secondo valori, si avvia a cancella dall'esiste ciò che esiste, in preda a un impulso distruttivo⁶¹. Qui Alcesti sfugge alla tenaglia della battaglia Eros/Thanatos⁶². Alcesti supera il dualismo Eros/Thanatos, preservandone e valorizzandone le differenziazioni interne e le forme di vita: esce dal campo di battaglia e sposta il confronto su piani completamente diversi. Con le sue scelte, dimostra che il piano collisivo della relazione Eros/Thanatos arresta il gioco alla soglia del *pre-vivente* e del *post-vissuto*, più che svilupparli. Il vivente e il morente sono qui separati, così come la vita dalla morte: la vita è contro la morte e la morte contro la vita. Così, niente vive; meglio ancora: tutto è totalmente pietrificato dalla vita della morte. In realtà, la battaglia tra Eros e Thanatos si risolve nella dissolvenza di ambedue. Alcesti attraversa il campo di battaglia: prima convince Eros a solcare i sentieri di Thanatos; successivamente conduce Thanatos al fulgore di Eros. La discesa nel regno della morte riconcilia Eros con Thanatos e Thanatos con Eros. Il conflitto tra di loro permane; ma ora avviene in una dimensione che riconosce apertamente alla morte e alla vita un valore di rinascita, se non di resurrezione⁶³. Alcesti è

⁶⁰ E. De Martino, *Furore, Simbolo, Valore*, Milano, Il Saggiatore, 2013, pp. 130-131.

⁶¹ «L'etnologia e la storia delle religioni confermano largamente la tesi secondo cui una delle funzioni fondamentali della civiltà nel controllo e nella risoluzione di ciò che Freud chiamò "istinto di morte", cioè l'abdicazione della persona come centro di decisione e di scelta secondo valori, la tendenza a cancellare dall'esistenza quanto esiste, la cieca tentazione della eversione e del caos, la nostalgia del nulla» (*ibidem*. p. 130).

⁶² La battaglia Eros/Thanatos è da Freud magistralmente descritta in *Il discorso della civiltà* (1929), in *Opere complete*, cit., pp. 7955-8068.

⁶³ Il tema della resurrezione e del sacrificio si inserisce nelle leggende che

il tramite che incarna la reciprocità del riconoscimento avvenuto tra Eros e Thanatos. Ella prima sfida la vita per amore; dopo sconfigge la pulsione di morte, sempre grazie all'amore. Il sentimento d'amore che le aveva fatto scegliere la morte è lo stesso che la salva, facendola rinascere. Rinascendo, Alcesti allunga i suoi passi nel vero vivere: tra la vita e la morte e per la vita e la morte. Accettando le sfide della vita e della morte, muove dalle forze *disintegranti*, azionando la leva integrante dell'amore; ma le *riaggrega* in una composizione nuova che non ha più nella sopraffazione il suo principale campo di espressione. Il *furore*, per ritornare ancora a De Martino, perde la sua carica velenosa e annientante⁶⁴; ma, oltre lo stesso orizzonte delineato da De Martino, perde la sua stessa impronta rituale. I riti del furore, grazie ad Alcesti, sono rimpiazzati dagli eventi dell'amore. Un ultimo riferimento a De Martino che, con uno sguardo all'orientamento oltremondano, ha modo di osservare:

Chi cerca solo l'umano, lo perde, perché trova invece il sub-umano e l'antiumano; per trovare il mondo, occorre perderlo⁶⁵.

Ecco: Alcesti ha ritrovato il mondo, perché ha saputo perderlo. E lo ha perso per amore; il che significa: non l'ha

fin dal neolitico hanno accompagnato il vivere degli umani sulla terra. Lo ricorda anche Marguerite Yourcenar, *Il mistero di Alcesti*, in *Tutto il teatro*, Milano, Bompiani ed. digitale, 2014, pp. 190-191. Più in generale, sull'intreccio di resurrezione e sacrificio nelle epoche antiche, per un primo approccio si rinvia a: (a) E. Zolla, *Uscire dal mondo*, Milano, Adelphi, 1992; (b) Id., *Destino itinerante* (dialogo-intervista con D. Fasoli), Venezia, Marsilio, 1995; (c) Id., *Discesa all'Ade e resurrezione*, Milano, Adelphi, 2002; (d) D. Susannetti (a cura di), *La felicità degli antichi*, Milano, Feltrinelli, 2018. Ai fini di una migliore focalizzazione del campo tematico, non trascurabili sono gli studi di Pierre Hadot sulla filosofia in epoca greco-romana, di cui qui ricordiamo almeno: (a) *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988; (b) *Studi di filosofia antica*, Pisa, ETS, 2014.

⁶⁴ De Martino, *op. cit.*, pp. 132-134.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 134.

mai perduto. Ora, la secolarizzazione e la laicizzazione delle forme del vivere, del pensare, del sentire e del governare non tanto hanno smarrito l'oltremondano, quanto il rapporto cruciale tra mondano e oltremondano. L'un termine ha finito con lo schiacciare l'altro; così come è accaduto alla relazione intricata tra Eros e Thanatos.

CAP. 4 LO SGUARDO E L'ANIMA

1. I fuori-campo dell'anima

Spostiamo il nostro cammino verso regioni che possono apparire impalpabili, ma che, proprio per questo, esigono un attento scandaglio. La nostra riflessione prende impulso da Plotino, un grande filosofo antico la cui profondità di pensiero non sempre è stata adeguatamente apprezzata, soprattutto nell'epoca moderna e contemporanea¹. Prendiamo il via da una sua osservazione che situiamo tra i punti centrali dello svolgersi della nostra riflessione:

[...] se l'anima ha passato in rassegna tutte le verità e noi vogliamo che le esprima e le articoli in maniera discorsiva, ella fugge dalle verità alle quali partecipiamo, perché il pensiero

¹ Nelle pagine successive, emergerà tutta la vicinanza e la distanza tra il nostro discorso e la filosofia di Plotino. Per una prima ricognizione sulle differenti letture che di Plotino sono state fornite, oltre al libro di Pierre Hadot citato nella pagina successiva, rinviamo a: (a) Maria Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Bari, Laterza, 1984; (b) L. Pelloux, *L'assoluto nella dottrina di Plotino* (Prefazione di A. Bausola), Milano, Vita e Pensiero, 1994; (c) J. M. Rist, *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene* (Prefazione di W. Beierwaltes), Vita e Pensiero, 1995; (d) M. Andolfo, *L'ipostasi della "psyche" in Plotino* (Introduzione di G. Reale), Milano, Vita e Pensiero, 1996; (e) R. Arnou, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino* (Presentazione di G. Reale), Milano, Vita e Pensiero, 1997; (f) T. A. Szlezák, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano, Vita e Pensiero, 1997; (g) A. Trotta, *Il problema del tempo in Plotino* (Introduzione di W. Beierwaltes), Milano, Vita e Pensiero, 1997; (h) R. Caradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005; (i) M. Fattal, *Ricerche sul logos da Omero a Plotino* (a cura di R. Radice), Milano, Vita e Pensiero, 2005; (l) D. Susannetti (a cura di), *Plotino. La bellezza, l'anima e l'uno*, Milano, Feltrinelli, 2021.

discorsivo, per esprimere qualcosa, deve cogliere un concetto dopo l'altro. In ciò consiste il percorso. Ma quale «percorso» può esservi in ciò che è assolutamente semplice?²

Il pensiero discorsivo attraverso cui la filosofia è solita esprimersi *fugge* dalle verità a cui *partecipa*, poiché le *complica*, per addomesticarle. Col risultato semiparadossale di fare diventare incomprensibile il semplice, rendendo inattigibili le verità che nella vita ognuno ininterrottamente deve affrontare e attraversare, per respirare la libertà dell'anima. Pierre Hadot coglie prontamente la tensione assoluta che guida la vita e il pensiero di Plotino:

In che cosa consisterà fare il ritratto di Plotino se non nel descrivere questa ricerca infinita della semplicità assoluta?

[...] l'anima deve cercare di dotarsi da sola della forma spirituale, respingendo tutto ciò che non è lei stessa.

[...] Come fare il ritratto spirituale di Plotino senza adottare questo movimento di purificazione, attraverso il quale l'io, separandosi da tutto ciò che non è veramente lui stesso, abbandonando il corpo, la coscienza sensibile, i piaceri, i dolori, i desideri, i timori, le esperienze, le sofferenze, tutte le particolarità individuali e contingenti, si innalza la pensiero puro, prima di trascendersi nell'estasi³.

Spogliarsi del corpo, per riavere il *proprio*; spogliarsi del-

² Cit. da P. Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino, Einaudi, 1999, p. 6; la citazione è tratta dalle "Enneadi" (V 3, 17, 15-25). Come è noto, le *Enneadi* contengono tutti i 54 libri scritti da Plotino, suddivisi in sei gruppi di nove ciascuno dal discepolo Porfirio. Indichiamo tre edizioni italiane delle *Enneadi*: a) la prima (Prefazione di F. Adorno), Torino, UTET, 1997; b) la seconda (Introduzione, Traduzione, Note e Bibliografia di G. Faggini e Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale), Milano, Bompiani, 2004, III ed.; c) la terza (Presentazione di G. Reale), Milano, Mondadori, 2008.

³ P. Hadot, *op. cit.*, pp. 6-8.

la coscienza sensibile, per riavere la *propria*; spogliarsi di piaceri, dolori e desideri, per riavere i *propri*; spogliarsi delle esperienze, delle sofferenze, delle particolarità individuali e contingenti, per riavere le *proprie*. Il *proprio*, la *propria*, le *proprie*: non si tratta di una riabilitazione; ma della riacquisizione di ciò che siamo, di ciò abbiamo smarrito, di ciò che non ancora eravamo e di ciò che avevamo intenzionalmente schivato. Frequentemente, si finisce intubati in percorsi ingannevoli che attraggono i nostri *passi falsi*, lusingandoli. Ritornare assiduamente alle profondità del proprio essere e agire nel mondo, significa disporsi ad accogliere le metamorfosi e agirle nel nostro vivere. Essere se stessi significa *trasformare* la propria vita; trasformare la propria vita significa *diventare* ogni giorno se stessi in maniera nuova. Questo e non altro sono il vivere e il morire. Non si dà rinascita e mutamento, se non piantando e facendo fiorire la propria vita e i propri mondi nelle terre dell'essere, del *diventare* e del *passare oltre*. Si tratta di un cammino che non traccia passo dopo passo l'elevazione al pensiero puro; ma rende il pensiero un compagno di viaggio. Come il viaggio purifica il pensiero, così il pensiero purifica il viaggio. Pensiero e viaggio, nel compiersi e ricominciare dei loro sentieri, sono partecipazione della propria anima all'anima del mondo. Seguendo le loro tracce, possiamo uscire dalle acque entro cui ristagnano le congruenze e incongruenze delle astrazioni, delle sistemazioni logiche, delle prassi e delle contemplazioni ansiose di rifulgere nel loro autorispeccamento. Nasce lungo questo cammino una scoperta che si rinnova: dalla soglia dell'autorispeccamento, bussano e rimangono in attesa l'entusiasmo e l'estasi. La soglia è riattraversata e superata quanto più si rifugge dal puro trascendimento, dalla pura contemplazione o dalla pura visione interiore. L'abbattimento della soglia e lo sconfinamento di limiti antichi, persistenti e inediti scongiurano la capitolazione, le cui strategie non fanno altro che cristallizzare e diffondere le tecniche della disgregazione e della sconfitta. All'aprirsi di questa dimensione, contemplazione, trascendimento e visioni interiori si costituiscono come *atti creativi e pratiche creative*.

Atti e pratiche che si ravvivano materialmente e spiritualmente, per rinvigorire unità e molteplicità del mondo, attraverso la puntuale e costante modificazione di valori e comportamenti. Fin dall'antichità più remota, follia e dismisura sono strettamente legate al denaro, quale segno materiale e spirituale dell'*hybris* che domina il mondo. Come ricorda Jean-Pierre Vernant, la critica della dismisura aristocratica del danaro ricorre particolarmente nel pensiero morale del VI secolo. Alla *dismisura* le classi medie contrappongono la saggezza della *giusta misura* che si va a incarnare nell'*eunomia*, col chiaro obiettivo di porre dei limiti all'*hybris* aristocratica del denaro e del possesso⁴. È particolarmente Solone a porre l'*eunomia* come limite invalicabile delle forme di governo e dei comportamenti sociali, attraverso leggi che, in quanto *comuni* a tutti, dichiarano la loro *superiorità* sulle parti in conflitto⁵. È con Solone, come puntualizza Vernant, che nelle architetture politiche della sovranità va delineandosi la stretta implicanza tra *nomos* e *dike*⁶. Viene qui prospettandosi, come già ricordato da Vernant, il rapporto tra *polis* e *kosmos*, secondo l'ordine della *giustizia cosmica*⁷. Va

⁴ J.-P. Vernant, *L'organizzazione del cosmo umano*, sesto capitolo de *Le origini del pensiero greco*, Milano, Feltrinelli, 2017; in part, cfr. pp. 84-85.

⁵ *Ibidem*, pp. 85-86.

⁶ *Ibidem*, pp. 86-87.

⁷ Sul punto specifico, si rinvia a N. Reggiani, *La giustizia cosmica. Le riforme di Solone tra polis e kosmos*, Firenze, Le Monnier, 2015. Reggiani tenta di strappare pensiero e azione di Solone alle riduttive interpretazioni novecentesche. Egli fa osservare che emerge: «Un Solone, come già notava Werner Jager, in cui politica, religione, mitologia, sociologia, etica ed economia si fondono insieme per produrre una delle più grandi "rivoluzioni" della storia antica: la nascita della categoria del 'politico' come campo di applicazione umana di un'idea astratta e sacrale di Giustizia» (p. 11). Nello specifico, Reggiani si riferisce al seguente libro di Jager: *Paidea. La formazione dell'uomo greco*, vol. I, *L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico* Firenze, La Nuova Italia, 1963, terza ristampa. Per i temi qui discussi, del libro di Jager rilevano i capp. VIII-IX: "Solone e gli inizi della cultura politica

ricordato che la riforma di Solone:

- (a) divideva la popolazione in quattro classi, secondo il reddito;
- (b) soltanto le tre classi con reddito annuale da 500 a 200 medimmi godevano del diritto elettorale;
- (c) i nullatenenti erano esclusi dal voto;
- (d) le donne non avevano il diritto di partecipare alla vita pubblica ed erano escluse dall'assemblea popolare (*Ecclesia*); e, quindi, non godevano del diritto di voto⁸.

Il risultato che ne conseguì fu l'esclusione dei poveri e delle donne dalle protezioni costituzionali. L'eunomia fu l'ago della bilancia della riforma soloniana, il cui intento era duplice. Il primo: scongiurare la tirannia; il secondo: impedire la creazione di una cittadinanza universale. La riforma di Solone era apertamente finalizzata alla costruzione di un ordine che recepiva e regolava il conflitto; nel contempo, fungeva come centro di emissione dell'esclusione delle classi povere e delle donne dalla costituzione. Si generarono, in questo modo, sbarramenti al pieno esercizio dei diritti ed esclusioni dall'accesso al 'politico'⁹. Con tutti i suoi meriti e le sue potenti anticipazioni, il rapporto tra *polis* e *cosmo*¹⁰

d'Atene" e "Il pensiero filosofico e la scoperta del cosmo", pp. 257-342.

⁸ Su Solone poeta e legislatore, si rinvia a *Solone. Frammenti dell'opera poetica* (Introduzione e commento di Maria Noussia), Milano, Rizzoli, 2001. Per quanto riguarda l'azione legislativa e politica di Solone si rimanda alla *Introduzione* della Noussia, §§ 2 e 3, pp. 18-43. Sul tema, cfr. anche Cintia Faraco, *Solone*, in "Heliopolis – Cultura civiltà politica", n. 2, 2015, pp. 121-130.

⁹ Sulla costituzione del 'politico' nella Grecia antica, si rinvia alle importanti opere di Christian Meier: (a) *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, Il Mulino, 1988; (b) *Da Atene ad Auschwitz*, Bologna, Il Mulino, 2004; (c) *Cultura, libertà e democrazia. Alle origini dell'Europa. L'antica Grecia*, Milano, Garzanti, 2011.

¹⁰ Sul tema, si rinvia a N. Reggiani, *La giustizia cosmica. Le riforme di Solone tra polis e kosmos*, cit.; Id., *Giustizia e misura. Le riforme di Solone tra polis*

fissato da Solone rimane circoscritto in un ambito che non è oltrepassabile in avanti e questo è un elemento caratterizzante negativo; e nemmeno all'indietro e questo rimane un elemento strutturale positivo. La costituzione soloniana crea una lacerante divaricazione: da un lato, l'ordine che aspira alla *giustizia*; a quello opposto, l'ordine dell'*esclusione*. Mentre *dike* aspira alla *misura giusta*, *nomos* sancisce l'ingiustizia: tra *dike* e *nomos* non v'è mai pace. Contrariamente a quanto rinveniamo in Eraclito, *polemos* non può mai rendere giustizia e il suo incontro con *dike* perpetua la somma ingiustizia, in luogo della somma giustizia. Ma l'esegesi filosofica che per sommi capi abbiamo abbozzato è appesa a fili che dobbiamo spezzare, per mostrarne e farne cadere l'impalcatura che la sorregge. L'obiettivo è conseguibile mediante una manovra aggirante: a) puntare l'attenzione sugli sforzi discorsivi di sistematizzazione e conciliazione filosofica della riforma soloniana; b) assecondare l'*originalità individuale* che ad essi si oppone¹¹. Ora, proprio l'originalità individuale funziona come ancora di salvezza e, inoltre, possiede la qualità di sezionare con precisione chirurgica il campo della *professione* di filosofo¹². Scendendo più nel dettaglio, il richiamo all'originalità creativa nega la *professione* di filosofo e afferma, invece, la *libertà* del filosofare, in quanto eserci-

e *cosmo*, Milano, Edizioni Saecula, 2013.

¹¹ " In quanto esegesi, la filosofia si limiterà a commentare i testi di Platone e Aristotele, e cercherà soprattutto di conciliarli tra di loro, quando sembreranno contraddirsi. È nel corso di tali sforzi di sistematizzazione che l'originalità individuale potrà entrare in gioco. In quanto predica la filosofia consisterà in un'esortazione alla vita virtuosa e verrà condotta, anche in questo caso, sulla base di temi e canovacci secolari" (P. Hadot, *op. cit.*, p. 4).

¹² "Il filosofo è un professore e un direttore di coscienza che non mira a esporre la propria visione dell'universo, ma a formare discepoli attraverso esercizi spirituali. Gli scritti di Plotino sono quindi, prima di tutto, discussioni o esortazioni, spesso in strettissima relazione con i suoi corsi tenuti pubblicamente" (*ibidem*).

zio critico-autocritico: a) del pensiero attraverso il vivere e b) della vita attraverso il pensare. Chiaro che ogni filosofo e ogni essere umano rimane libero di fare le proprie scelte; ma sono i modi teorici e pratici con cui le opzioni si attuano che ne qualificano i caratteri di eticità, giustizia e politicità. Ne discende che dentro e fuori l'accademia si può essere tanto professionisti della filosofia quanto pensatori originali.

Facciamo ora ritorno a Plotino. Ci pare che la qualità fondamentale dei suoi esercizi filosofici e spirituali sia il loro essere *fuori-campo*. Plotino, come ben pochi prima e dopo di lui, materializza il fuori-campo del pensiero ed è da qui che nasce la sua grandezza. Con lui, possiamo imparare che il *fuori-campo* è ancora più importante del *campo*, perché apre l'orizzonte dell'esperienza a ciò che non è immediatamente percepibile e, tuttavia, è già nell'orizzonte temporale e spaziale che permea i nostri giorni. L'angolo visuale e di esperienza del *fuori-campo* apre la vita vissuta che il *campo* non vede e non vuole vedere, perché è soffocato nella e dall'immediatezza che l'assorbe. Lungo la linea di orizzonte del fuori-campo si snoda la dialettica tra visibile e invisibile che è tra le dimensioni fondamentali del nostro vivere e pensare. Essere fuori-campo, dal nostro punto di vista, significa affrancare il vivere e pensare, strappandoli ai disanimati processi che li governano interiormente ed esteriormente. Il valore, per Plotino, sta nella verità dell'anima, vero centro motore dell'universo e della vita. Tutte le costituzioni e le riforme dell'ordine politico che entrano in conflitto con queste linee primordiali di esperienza e riflessione, imponendo leggi contro la giustizia dell'anima, sono colpi di ascia con cui si tenta di amputare e dissanguare il vivere e morire. *Essere* fuori-campo significa anche *riposizionare* di continuo il campo, per strapparli dalle fauci dell'autodissolvimento. Soltanto a questa condizione, la ricerca delle verità dell'anima non avrà mai un termine e potrà arricchirsi, arricchendo tutto ciò che ha scoperto e incontrato lungo il suo tragitto. Nei *fuori-campo* sono tracciate palmo a palmo le esperienze delle verità a cui siamo chiamati a partecipare, depurandole delle loro mancanze e dei loro vizi. Ecco

perché possiamo concludere che i *fuori-campo* della verità non sono zone di guerra: segnano le vie della salvezza, non quelle della dissoluzione.

Innestando il nostro discorso su quello di Plotino e da esso andando progressivamente divaricando, opereremo il tentativo di illustrare meglio, seppure in forma sintetica, il termine/concetto di fuori-campo a cui abbiamo fatto ricorso. Come è noto, Plotino sviluppa il suo pensiero sull'anima *in-divisa e indivisibile* che non ammette alcuna *estensione* (nemmeno a mezzo del *pensiero*) e che, per questo, non ha bisogno di *luogo*¹³. Ecco: il fuori-campo costituisce una proiezione e, insieme, una deviazione dal pensiero plotiniano sull'anima. Allo stesso modo dell'anima di Plotino, non ha un'unicità di luogo e non si lascia dividere. Ma, inoltre, genera partizioni che inanellano il diviso, l'invisibile e il silenzio, restituendoli alle loro coerenze e incoerenze. In altri termini, il fuori-campo porta alla luce il pensato e l'impensato, il visibile e l'invisibile, le virtù e gli inganni, il certo e l'incerto¹⁴. Offre loro la possibilità di fare esperienza non soltanto del lato ai margini del vivere; ma anche degli spazi e dei tempi in cui il vivere oscuro e quello manifesto si code-terminano, proprio nel loro scoprirsi diversi, eppure uniti nella multidimensionalità a cui appartengono. Il fuori-campo è la discontinuità che pulsa nella continuità, l'ignoto che pulsa nel noto, l'invisibile che pulsa nel visibile; e viceversa. Solo che bisogna diventare esseri sempre più sensibili e farsi l'occhio e l'anima, per vivere anche in superficie la bellezza di queste profondità. Non raramente, i fuori-campo sono i luoghi privilegiati della profondità delle verità, aiutandoci a

¹³ Plotino, *Enneadi*, IV, 1, 16-20; assumiamo come riferimento l'edizione curata da G. Faggin.

¹⁴ Un esempio molto interessante di fuori-campo è quello fornito in Italia da "Medici senza frontiera". I due rapporti relativi all'esperienza (il primo del 2016; il secondo del 2018) sono liberamente scaricabili sul web all'URL: <https://www.medicisenzafrotiere.it/cosa-facciamo/progetti-in-italia/fuori-campo/>.

spezzare le apparenti dicotomie tra luoghi e non-luoghi. Ancora meno raro è che i non-luoghi, cercando di nascondersi, si mostrano e che i luoghi, cercando di mostrarsi, si nascondono. E non ci riferiamo soltanto a luoghi e non-luoghi fisici, ma anche immateriali. Esistono anche dimensioni dei fuori-campo che sembrano sfuggire a problematiche di tipo etico, politico ed esistenziale. Ma così non è; come ben sanno gli appassionati, i teorici e i tecnici del cinema che dei fuori-campo fanno un'esperienza non soltanto estetica, ma anche etica ed emotiva assai intensa¹⁵. Come ci hanno insegnato Bergson e Deleuze, l'immagine è situata nel tempo istantaneo che dura e cambia; mentre il tempo si situa nell'immagine in movimento che resta, per rinnovarsi. Possiamo, a questo punto, osservare che i fuori-campo sono passerelle spazio/temporali che si spostano, prolungano e interiorizzano, per consentire il passaggio del periferico rigettato dal

¹⁵ Sulla relazione tra fuori-campo e cinema, si rinvia propedeuticamente a C. Dalpozzo, *Fuori campo. Dentro e oltre l'immagine fotografica*, Padova, libreriauniversitaria.it edizioni, 2012. Per il rapporto tra cinema e filosofia restano imprescindibili i lavori di G. Deleuze: (a) *L'immagine-movimento. Cinema 1*, Torino, Einaudi Ebook, 2016; (b) *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Torino Ebook, 2017. Deleuze stesso, nella Premessa del suo libro del 2016, dà conto del contributo di rottura fornito da Bergson con le sue ricerche sull'immagine-movimento e sull'immagine-tempo, al quale esplicitamente si riferisce. Il libro di Bergson che Deleuze correttamente valorizza è *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito* (a cura di A. Pessina), Roma-Bari, Laterza, 1996. Nel primo capitolo de *L'immagine-tempo* (pp. 5-31), Deleuze si propone specificamente di andare al di là dell'immagine-movimento. Deleuze aveva già dedicato una particolare attenzione a Bergson, con *Il bergsonismo*, Milano, Feltrinelli, 1983. Non abbiamo lo spazio, per ripercorrere qui le suggestive e rigorose analisi che, sulla scorta di Bergson, Deleuze propone sul legame che si instaura tra tempo, memoria e immagine, a cui il medium cinema attribuisce una prospettiva nuova e fino ad allora impensabile. Comunque, le assumeremo come riferimento irrinunciabile. Sul nesso tra filosofia e cinema, infine, inviamo a U. Curi, *Un filosofo a cinema*, Milano, Bompiani, 2013.

centro e del centro trascurato dal margine. Possiamo ritenere i fuori-campo come l'ibridazione intelligente di immagini-movimento e immagini-tempo che apre sentimenti, decisioni e atti allo sguardo dell'anima e alle leggi del cuore. I fuori-campo non consentono semplicemente la *circolazione* dei corpi, ma l'*entrata* dell'anima nei corpi, proprio perché, come dice Plotino, essa:

non ha grandezza eppure è in ogni grandezza [...] la divisione è un'affezione dei corpi, non dell'anima¹⁶.

[...]

L'anima è una e molteplice¹⁷.

[...]

Ogni anima è e diventa ciò che guarda¹⁸.

Ora, questi concetti plotiniani possono essere ripensati come immagini, facendo nostre e applicando le analisi di Deleuze sul cinema. Con Deleuze trova sanzione formale lo stato di crisi storica della psicologia. Scompaginati sono gli assi teorici e gli assetti equivalenti che situano le immagini nella coscienza e i movimenti nello spazio¹⁹. Eppure, fa notare Deleuze, anche le immagini producono spazio, come i movimenti generano coscienza. Il che, chiarisce ancora, rende possibile l'interscambio continuo di un ordine con l'altro e della qualità con la quantità. Se ora interpretiamo da questa angolazione la citazione di Plotino: "Ogni anima è e

¹⁶ Plotino, *Enneadi*, IV, 1, 70-76.

¹⁷ *Ibidem*, IV, 2, 49-50.

¹⁸ *Ibidem*, IV, 3, 8, 15-16.

¹⁹ Cfr. G. Deleuze, *L'immagine-movimento. Cinema 1*, cit., p. 77. Sul rapporto tra cinema e filosofia in Deleuze, con i relativi collegamenti a Hume e Bergson, si rinvia all'assai interessante Tesi di dottorato di A. Tommasoli, *Cinesofia: pensare per immagini. Per una pratica filosofica attraverso il cinema*, Università Europea di Roma, Anno 2015; disponibile all'URL: https://www.academia.edu/39921581/Cinesofia_pensare_per_immagini_Una_pratica_filosofia_attraverso_il_cinema.

diventa ciò che guarda", facciamo fare un ulteriore passo in avanti all'indagine. In primo luogo, ogni anima non soltanto è; ma *diventa*. In secondo, è e *diventa* ciò che *guarda*. Ora, è chiaro che si è e si *diventa* non soltanto nella coscienza, ma simultaneamente nel tempo e nello spazio. Lo sguardo dell'anima è e apre in contemporanea tutti questi mondi. L'anima, per così dire, è implicata in essi e li attraversa: che essi lo vogliano o no, lo sappiano o no. Certo, vi sono ribellioni continue opposte ai movimenti e alle immagini dell'anima, quanto più si mostrano e vengono mostrati nella loro indissociabilità. È lungo questi crinali spazio/temporali che intervengono le passerelle dei fuori-campo: esse offrono la possibilità materiale — e persino tecnica — di aprire tutti gli orizzonti dello spazio, del tempo e della coscienza. Lo sguardo si fa esperienza che ricongiunge i movimenti di anima e mondo. Di sicuro, non tendono propriamente a questi approdi gli esercizi spirituali di Plotino e nemmeno gli audaci studi di Deleuze. Nondimeno, traiamo dal pensiero di entrambi questa convinzione: l'ancora mobile dello sguardo costituisce *un* movimento *dei* movimenti dell'anima. Tranciando le passerelle dei fuori-campo, l'anima viene stabilizzata nella sua immobilità eterna: cioè, cancellata come forma essenziale del vivere e morire. Se riversiamo lo sguardo di Plotino in quello di Deleuze, ci rendiamo meglio conto che lo *sguardo* è qualcosa che non ha semplicemente a che fare con l'ammirare ed esperire le immagini e nemmeno con lo scrutare l'orizzonte visibile. Ancora di più, esso è attratto da ciò che gli orizzonti visibili non riescono a racchiudere in essi. Lo sguardo è un'esperienza interiore lanciata verso l'esterno e, nel contempo, un'esperienza esteriore proiettata verso l'interno. Trova qui conferma che tra interiorità ed esteriorità non esistono separazioni, ma ricombinazioni continue. Plotino, tra le altre cose, spezza le gerarchie secondo le quali l'anima è situata tra:

- (a) le dimensioni inferiori della materia e della vita del corpo;
- (b) e quelle superiori dell'intelligenza suprema, principio di tutte le cose.

Nell'equilibrio in movimento coniugato da Plotino, tra dimensioni inferiori e dimensioni superiori si danno nascita e formazione dell'io vero. Vale a dire: a) dell'*io in Dio* che è dentro ognuno di noi e b) dell'*io ubiquo* che è dappertutto e in ogni cosa²⁰. Secondo queste linee argomentative, il divino è impresso in ognuno di noi, così come ognuno di noi è toccato dal divino. Avvicinandoci al lessico filosofico-religioso, possiamo esprimerci anche così: siamo sempre gettati in un cammino tra l'*anima vivente* e il *divino del mondo*. Un'impostazione di questo tipo, come puntualizzato da Deleuze, rigetta il convincimento che si possa ricostituire il movimento con *posizioni nello spazio* o con *istanti nel tempo*: vale a dire, con *sezioni immobili*²¹. Sempre da Bergson, Deleuze trae un insegnamento di capitale importanza che capovolge alcuni dei "fondamenti" della filosofia occidentale. L'assunto basilare rovesciato da Bergson è, così, riassunto da Deleuze: è necessario porre la questione del *nuovo*, anziché quella dell'*eternità*, poiché all'inizio la vita è costretta a imitare la materia²². Il fatto essenziale è che né l'anima e né il

²⁰ Su questo snodo del pensiero di Plotino, si rinvia a P. Hadot, *op. cit.*; in part., pp. 12-16.

²¹ Deleuze, sul punto, è estremamente chiaro: "... non si può ricostituire il movimento con posizioni nello spazio o con istanti nel tempo, cioè con delle «sezioni» immobili. Tale ricostituzione può avere luogo solo congiungendo alle posizioni o agli istanti l'idea stratta di una successione, di un tempo meccanico, omogeneo, universale e ricalcato dallo spazio, lo stesso per tutti i movimenti. E allora perdiamo il movimento in due modi. Da un lato, avremo un bel ravvicinare all'infinito due istanti o due posizioni, il movimento avrà sempre luogo nell'intervallo tra loro due, dunque alle nostre spalle. Dall'altro, avremo un bel dividere e suddividere il tempo, il movimento avrà sempre luogo in una durata concreta, ogni movimento avrà dunque la propria durata qualitativa" (*op. cit.*, p. 8).

²² Con nuovo aperto richiamo a Bergson, Deleuze continua e porta a compimento il suo ragionamento: "... la novità della vita non poteva apparire agli inizi, perché all'inizio la vita era assolutamente costretta a imitare la materia" (*ibidem*, p. 10).

mondo sono ricalco di pura materia; e sono proprio il cinema e la "filosofia del cinema" a negarlo in maniera inoppugnabile. Il ruolo decisivo giocato dal cinema, con rilievi e conseguenze che vanno ben oltre il suo ambito ristretto di medium, è emerso in tutta la sua rilevanza proprio grazie alle indagini di Deleuze.

Ma non basta ancora. Il confronto con Bergson consente a Deleuze di mettere il dito nella piaga di tutta la scienza moderna (Keplero, Galileo, Cartesio, Newton e Leibniz), pur riconoscendone tutti gli enormi meriti. Limiti che proprio Bergson perfettamente esemplifica:

Concludiamo che la nostra scienza si distingue dalla scienza antica non solo in quanto ricerca delle legge, e neanche in quanto le sue leggi enunciano delle relazioni fra grandezze. Bisogna aggiungere che la grandezza alla quale vorremo poter riportare tutte le altre è il tempo, e che la scienza moderna deve definirsi soprattutto per la sua *aspirazione ad assumere il tempo come variabile indipendente*²³.

Se il tempo è la variabile indipendente, l'immagine perde il suo spazio e con essa lo perde anche la coscienza. Per l'immagine, lo spazio si riduce esclusivamente all'occhio; per la coscienza, alla pura e semplice interiorità. L'immagine-spazio si riduce a tempo-immagine; l'immagine-coscienza a tempo-psichico che trova appiglio unicamente in se stesso. Si fronteggiano due sistemi-gabbia che si confrontano unicamente per elidersi, attraverso l'affermazione gratificante del loro vuoto morale e intellettuale. Plotino ci invita-

²³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (a cura di Marinella Acerra), Milano, Rizzoli ebook, 2012, p. 343. Va sottolineato come Bergson in quest'opera, che gli valse nel 1928 il premio Nobel per la Letteratura, apra un confronto costante col *metodo cinematografico*, da lui ritenuto l'unico "metodo pratico" (cfr. pp. 318-319, 327, 337-338, 348-349, 351, 353, 401-402). L'evoluzione creatrice è stata pubblicata nel 1907.

va ad una *metamorfosi della percezione interiore*²⁴. Oggi potremmo dire, facendo ancora uso di un tale lessico, che non basta percepire correttamente un soggetto/oggetto della realtà esterna, per dire che la nostra elaborazione conoscitiva sia compiutamente andata a segno. E ciò non è sufficiente, neanche se facciamo rientrare nei soggetti/oggetti reali anche i fatti mentali e spirituali. Si pone qui il problema del rapporto tra interiorità ed esteriorità. In ogni caso, abbiamo a che fare con l'anima, secondo linee di ricognizione che ci spingono assai più in là delle riflessioni di Plotino, della psicologia e non solo. Il punto essenziale è chiarire, come dice Wittgenstein, se l'introspezione sia o no un effettivo vedere o, invece, un interpretare. In sintesi, i problemi che pone Wittgenstein sono i seguenti:

- (a) è l'introspezione che mi dice, se ho a che fare con un vero vedere, oppure con un interpretare?
- (b) quale caso è definibile un caso di interpretazione?
- (c) da che cosa è possibile distinguere un caso di visione da uno di interpretazione?²⁵

Il problema principale che qui ci viene posto non è tanto trovare le risposte che Wittgenstein trova a queste domande, quanto trovare noi le risposte alle domande di Wittgenstein, per formulare nuove domande in dialogo con Wittgenstein. Per molti versi, intersechiamo le problematiche sollevate da Bergson e Deleuze: in particolare, riguardo alla relazione tra parola e immagine. Wittgenstein fa osservazioni molto interessanti; ricordiamone alcune:

- (a) la fisionomia familiare di una parola trasmette la sensazione che la *parola* assorba in sé il suo *significato*;
- (b) può esserci un *linguaggio* al quale tutto questo è *estraneo*;

²⁴ Cfr. P. Hadot, *op. cit.*, p. 23.

²⁵ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Milano, Adelphi ebook, 2016, pp. 10-11; Id., *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia* (a cura di M. Trincherò), Torino, Einaudi ebook, 2007, p. 86.

- (c) nasce da qui l'attenzione intorno al *come* esprimiamo le *sensazioni*;
- (d) quando noi *interpretiamo* facciamo una *congettura*: cioè, esprimiamo un'*ipotesi* che può risultare *falsa*;
- (e) se la conoscenza avviene attraverso l'*introspezione* che *vede* la *risposta*;
- (f) ma, così, rimane irrisolto il *significato* dell'introspezione: la risposta non sa cosa la domanda intende per *introspezione* e viceversa²⁶.

Wittgenstein afferma, con chiarezza, la possibilità che vi sia un linguaggio a cui i nostri significanti e significati sono estranei. Un linguaggio, cioè, che si muove al di sopra e al di sotto delle *parole* e delle *cose* e che, quindi, le registra e cataloga, separandole. In questo modo, parole e cose sono assegnate arbitrariamente in archivi che le stoccano, proprio in ragione della loro separazione. Ma la relazione tra parole e cose è implicitamente e materialmente una connessione che è estesa attraverso i modi espressivi con cui trasmettiamo e captiamo le sensazioni. La dimensione a cui tutto questo è stato reso estraneo è linguaggio sabotato, occultato o manipolato. Impattiamo qui non un linguaggio che non esiste; bensì un linguaggio a cui è stata vietata l'esistenza. Le domande/risposte intorno al linguaggio ci ricordano, appunto, che si tratta di inventare continuamente nuovi linguaggi, nuovi significanti, nuovi significati e nuove parole. Le congetture sono formulate, affinché il loro libero fluire nella realtà sia alla ricerca di nuove verità del vivere (non soltanto del linguaggio), pregnanti negli orizzonti spazio/temporali a cui accedono e che contribuiscono ad aprire. L'introspezione medesima, prima di tutto e prima di essere una risposta, è una domanda a se stessa, per camminare nei mondi soggettivi e oggettivi, affinando i suoi modi d'essere, cercare, trovare e incontrare. La conoscenza attraverso l'introspezione *non vede* la risposta; tutt'al più, la *cerca*

²⁶ Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit.; si tratta delle proposizioni 6, 7 e 8, pp. 11-12.

dentro e fuori di sé e ne fa anche esperienza estroflessiva. E cerca anche i modi espressivi di tutte le introspezioni che incrociano il suo campo visivo e il suo orizzonte di vita. Non si tratta di accordarsi reciprocamente sui diversi modi di intendere l'introspezione; ma di aprire la propria introspezione al mondo. Non vi sarà mai certezza sui modi di intendere l'introspezione e meno che mai si può far ricorso a un vocabolario che la spieghi a tutti. L'impossibilità di risolvere i problemi dell'introspezione da dentro l'introspezione ha un esito virtuoso. Non azzera il linguaggio e tantomeno il dialogo; anzi, li scuote, affinché stabiliscano dentro e fuori di loro nuovi appuntamenti, soprattutto quelli che languono o sono avversati. Occorre uscire dai labirinti che dividono il *vedere* e l'*interpretare*: al loro interno viene costruito un dilemma spurio. Nel labirinto, sciogliere i dilemmi è ben difficile: nel nostro caso, l'*interpretazione* è espressione dell'*esperienza* e, allo stesso tempo, dell'*esperienza* l'*interpretazione* è l'espressione *primaria*²⁷. Sino a che non mettiamo apertamente e risolutivamente in discussione il campo delle verità concordanti così costruito, non potremo uscire dal dilemma, se non generandone altri in forma di catene. Ora, tali catene hanno una coerenza devastante: nel mentre si rendono invisibili, manifestano con intensità crescente il loro controllo, minacciando ritorzioni su scale differenziate, a ogni sia pur minimo accenno di critica. È un modo teologico-politico di costruire mondi impernati su credi fideistici²⁸, utili soltanto a ristrette oligarchie e neo-oligarchie. Per queste vie, religione, economia, politica e media potenziano il loro governo sull'anima.

La sfida che dobbiamo raccogliere dagli insiemi degli ordini del discorso oligarchici e neo-oligarchici sta nello spezzare l'albero genealogico discutibile che è stato costruito

²⁷ *Ibidem*, p. 16; si tratta della proposizione n. 20.

²⁸ J. Hillman ha focalizzato questo tema in *La vana fuga dagli Dei*, Milano, Adelphi, Milano, Adelphi Ebook, 2015.

intorno al *retto pensare* e al *ragionamento rigoroso*²⁹. Inoltre, come Hillman ha avuto modo di individuare puntualmente, esiste un preciso collegamento con la *paranoia* sia da parte del retto pensare che del ragionamento rigoroso³⁰. Non meno importanti, anzi, sono le considerazioni sulla paranoia svolte da Elias Canetti³¹. È abbastanza tipico che i governanti sigillino in un fuori-campo le loro menzogne e le loro pratiche immorali. Ora, la paranoia è uno dei portati ineliminabili del potere: quanto più questo è liberticida e immorale tanto più quella ama svelarsi ed esibirsi. I fuori-campo vanno, così, trasformandosi in un campo di battaglia che ha il pregio di rendere ben individuabile la posta in gioco. In una situazione del genere (che non è né rara e né casuale), l'anima si trova accerchiata dal filo spinato di campi e fuori-campo. È sollecitata ad aprire e condurre conflitti dolorosi dentro e fuori di sé. Da un lato, il *suo* fuori-campo è apertura e riapertura al mondo; dall'altro, questo aprirsi e riaprirsi è anche l'iscrizione di una nuova esperienza interiore che sfocia in pratiche di verità che ravvivano l'amore per

²⁹ Quest'albero genealogico ha fatto interagire in maniera spuria: a) il "retto pensare" [Platone, *Teeteto*, 195 a] e b) il "ragionamento rigoroso" [Plotino, *Enneadi*, VI, VIII, 13].

³⁰ *Ibidem*, p. 7. Il tema, è specificamente affrontato nel primo capitolo: "Sulla paranoia", pp. 7-69.

³¹ E. Canetti, *Massa e potere* (traduzione di Furio Jesi), Milano, Adelphi e-book, 2016, pp. 507-542. Al tema della paranoia Canetti dedica il capitolo "Sovranità e potere" incentrate sul "caso Schreber", pp. 478-550. Come è noto, Paul Schreber fu Presidente della Corte d'appello di Dresda e nel 1903, dimesso dalla clinica psichiatrica di Lipsia in cui dal 1893 era stato più volte ricoverato, pubblicò a sue spese un libro sulla sua esperienza paranoica. Per la trad. it. del libro, si rinvia a *Memorie di un malato di nervi* (a cura di R. Calasso), Milano, Adelphi, 2007. Freud si occupò di Schreber in *Osservazioni su un caso di paranoia descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, in *Casi clinici*, Milano, Bollati Boringhieri, 1981, pp. 333-406. Anche J. Hillman, nel capitolo: "Sulla paranoia", si è occupato del caso Schreber (*La fuga dagli dei*, cit., pp. 23 ss.).

il mondo. Come si evince dai casi esaminati da Freud, Canetti e Hillman, la paranoia è alla base dell'uccisione dell'anima propria e di quella degli altri. Perveniamo qui alla declinazione di un particolare tipo di assassinio: l'*assassinio dell'anima*³². Sia Canetti che Hillman rilevano come Schreber faccia vivere intensamente questa psicopatologia. Dobbiamo registrare, però, il carattere multiplo e ambiguo della paranoia che ama sia nascondersi che esibirsi, aprendo il campo di azione che mette in rapporto genio e follia³³. Esattamente come il potere, nei suoi fuori-campo la paranoia cela l'anima e, nel contempo, ne riscrive le trame e le mette in scena. Nel creare e riprodurre le proprie estasi, non riesce a fare a meno di visibilizzare i tormenti dell'anima, finendo immancabilmente con lo svelarsi senza pudore. Tende a trasformare i suoi fuori-campo in abitacoli da dove assassina l'anima, perché vuole *domarla*, facendola diventare docile strumento del suo potere. Niente di strano che la paranoia diventi un mezzo *normale*, in mano a esseri umani *normali* che se ne servono, per trasformare il buio della loro vita in (scricchiolante) potere sul mondo. La regolarizzazione del potere della paranoia intende normalizzare il mondo, impedendogli il *retto pensare* del cuore e il *ragionamento rigoroso* dell'anima. La paranoia più fa scricchiolare il mondo, più si barrica nella fortezza della sua follia geniale e più si sente sicura nell'insicurezza del mondo, annidandosi nella vita di tutti noi. Soltanto se apriamo lo sguardo e l'anima ai loro fuori-campo, possiamo stanarla e farne un'esperienza

³² Partendo da Schreber, ci siamo avvicinati a un tema particolarmente caro a Ingeborg Bachmann, intorno cui sia lecito rinviare a *Per Ingeborg Bachmann. Terra elettiva e verità*, Biella, Zigzagando, 2019; in part., il secondo capitolo: "Poesia, verità e mondo", pp. 33-128.

³³ Sul tema, oltre ai libri di Canetti e Hillman citati alla nota precedente, si rimanda a un gran bel libro di K. Jaspers, *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh* (Prefazione di U. Galimberti), Milano, Raffaello Cortina Editore, 2001. Il libro contiene anche una Postfazione di M. Blanchot, *La follia dell'eccellenza*, pp. 189-214.

emancipante. Paranoia e anima giocano il loro innalzarsi e la loro caduta trascinate in vortici che tendono a sfiancarle, quanto più ognuna vuole affermare il proprio dominio sull'altra. Lo sfiancamento viene alla luce in modo oltremodo evidente, anche con riferimento alle strutture della relazione che si instaura tra schizofrenia, manie di persecuzione e genio creativo-visionario e metamorfosi³⁴. Jaspers ha esaminato tali strutture, analizzando particolarmente i casi di Swedenborg, Hölderlin, Van Gogh³⁵.

Swedenborg inizia ad avere le sue visioni nel 1736 e dal 1747 le considera come delle *rivelazioni* di Dio che gli indicano il retto cammino e la missione che nella vita ha da svolgere. Il passaggio di fase è colto con acume da Paul Valéry:

[...] dalla fase teorica e speculativa, occupata da ragionamenti

³⁴ Sul complesso nesso tra paranoia e metamorfosi cfr.: (a) B. Spoto, *Il segreto della metamorfosi*, in "Società, Mutamento, Politica" n. 6, 2012, pp. 142-153; (b) U. Fadini, *Soggetto e fantasia*, cit., in part.: (b 1) il cap. 1: "Una passeggiata con tratti avventurosi", pp. 19-28; (b2) il cap. 3: "Metamorfosi antropologiche", pp. 43-54. Non casualmente, i due saggi di Spoto e Fadini assumono come loro principali riferimenti Canetti e J. von Uexküll. Il discorso di Fadini appare particolarmente interessante, anche perché alla metamorfosi associa i temi dell'avventura e della parabola, collegandoli a un gran bel libro di molti anni fa di F. Masini (1928-1988): *La mano tronca*, Bari, Dedalo, 1975; del libro, la *Parabola dell'avventura* è, in un certo senso, il cuore (pp. 9-75). Per i temi che stiamo qui affrontando, rilevano due altri importanti libri di Masini: (a) *Gli schiavi di Efesto*, Roma, Editori, Riuniti, 1981, in part. il capitolo: "Dissoluzione e metamorfosi", pp. 3-28; (b) *Kafka. La metamorfosi del significato* (a cura di C. E. Corriero), Torino, Ananke, 2010. Va ricordato, infine, che Fadini è tra i pochi a mantenere vivi la memoria e l'attualità dell'opera di Masini, contro un oscuramento pressoché totale. Sui problemi avuti da Masini soprattutto con l'intellettualità vicina al Pci, cfr. C. E. Corriero, *La 'signature' di Kafka*, Introduzione a Masini, *Kafka. La metamorfosi del significato*, cit., pp. 26-28.

³⁵ K. Jaspers, *Genio e follia*, cit., pp. 105-172.

sul dogma della caduta o sulla natura degli Angeli, Swedenborg procede verso un altro stato, nel quale *non sono più le sole idee a essere messe in causa, ma la conoscenza stessa*. Alla fase teorica succede una fase nella quale si producono degli eventi interiori, i quali non hanno più il carattere puramente transitivo e possibile del pensiero ordinario, ma introducono nella coscienza dei *sentimenti di potenze e di presenze* che sono altre da quelle dell'Io, che a lui si oppongono non come risposte o argomenti o intuizioni ordinarie, ma come dei fenomeni. [...] Ecco perché questa introduzione di potenze e di presenze di cui ho appena parlato può essere considerata come la formazione di una seconda "realtà" o del secondo ordine, e il possesso di una simile doppia molteplicità di fatti definisce lo stato del mistico³⁶.

In Swedenborg, osserva Valéry, la messa in causa della realtà discende dalla messa in causa della conoscenza; e, quindi, le idee che la compongono e costruiscono vengono smontate, non essendo né riconosciute e né riconoscibili. In Swedenborg irrompe un altro *stato*, il quale muove gli *eventi interiori* e introduce nelle coscienze sentimenti di *potenze e presenze* estranee all'Io che diventano la sua *seconda realtà*. Qui, conclude Valéry, lo schizofrenico è detentore di una *doppia e molteplice* realtà che pullula di sentimenti, emozioni e fatti concordanti nella loro discordanza visionaria. Secondo Valéry, questi transiti conducono Swedenborg

³⁶ P. Valéry, *Swedenborg* (cura e postfazione di Barbara Scapolo), Milano, Mimesis, 2018, pp., 10-11. Sui temi qui trattati, di Barbara Scapolo rilevano: (a) *Comprendere il limite. L'indagine delle choses divines in Paul Valéry* (prefazione di J.-M. Rey), Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2007; (b) *Linguaggio, sensibilità ed emozioni in Paul Valéry*, in F. Cimatti (a cura di), *Linguaggio ed emozioni*, Roma, Aracne, 2009, pp. 238-259. Osserviamo, infine, che il profondo interesse di Valéry per Swedenborg nasce dalla lettura del libro di M. M. Lamm, *Swedenborg*, Paris, Stock, 1936, la cui prefazione scritta da Valéry è proprio il saggio che stiamo qui commentando.

allo *stato del mistico* che convive con lo *stato normale*: entrambi si trasvalutano e rafforzano vicendevolmente. Come puntualizzato da Valéry, il misticismo non impedisce a Swedenborg di discernere mondi, fatti e valori; al contrario, li rende più vivi alla sua coscienza e intelligenza: insomma, il *misticismo* non è un *delirio*; anzi³⁷. Ma quello che più ancora conta è questo: il misticismo conduce all'*inaccessibile*, dove cessano le distinzioni tra l'*essere* e il *conoscere*³⁸. Viene nuovamente alla luce e si afferma una verità che non è solo mistica: tutte le "doppie realtà" permangono e si sviluppano nell'abbraccio del molteplice³⁹.

Per comprendere meglio la complessità e l'articolazione delle dimensioni in cui ci stiamo immergendo, è opportuno fare un passo indietro, per ricondurci verso il respirare della poesia, inteso come reincarnazione del mondo. Ci viene in aiuto l'intensa bellezza sprigionata dalla traduzione di Ferruccio Masini di una splendida poesia di Rilke⁴⁰. La poesia in

³⁷ Valéry, *op. cit.*, pp. 11-12. Come precisa Barbara Scapolo in nota, di Swedenborg è fondamentale *Arcana Coelestia* (8 tomi), scritta tra il 1746 e il 1747, in cui "viene posta a tema la celebre «Teoria» o «Dottrina» delle Corrispondenze, a cui Valéry stesso si richiama in più occasioni in questa Prefazione, concezione che sta alla base del pensiero mistico-teologico dell'illuminato svedese, secondo la quale ogni cosa del mondo materiale ha un suo corrispettivo nel mondo spirituale, a partire dalla natura umana, che è l'espressione naturale di Dio" (p. 31).

³⁸ *Ibidem*, p. 12.

³⁹ Non seguiamo in toto Valéry sulla tematizzazione dello "stato mistico" e della divaricazione che va delineando tra *mondo sensibile* e *mondo spirituale* (in part., pp. 13-14). Per una chiarificazione delle linee di indagine su cui si basano le considerazioni che qui abbiamo semplicemente evocato, rinviamo a *Infiniti quotidiani*, cit., §§ 2-3 del primo capitolo.

⁴⁰ La traduzione di Masini è in *La mano tronca*, cit., p. 29. Ne *I sonetti a Orfeo* (traduzione di M. Ajazzi Mancini), Roma, Newton Compton, 1997, si trova a p. 79. La traduzione più antica di questa poesia è è quella di V. Errante, il primo grande traduttore italiano di Rilke, negli anni Venti e Trenta. La casa editrice Sansoni raccolse tutte le traduzioni di Errante in un volume

questione — come l'intera opera poetica di Rilke — ci cala in uno spazio che il mondo, secondo il diapason di un tempo che non è meno esteso: spazio e tempo non sono misurabili se non dal respirare che va oltre ogni nascita e ogni morte. L'anima porta in viaggio nello spazio e nel tempo proprio il respirare ed è dallo spazio e dal tempo ritemperata e rinnovata proprio perché essa non può cessare di respirare. Con essa e grazie a essa noi siamo gettati in tutti i tempi e in tutti gli spazi. Grazie all'anima, noi non *sopravviviamo*, ma *viviamo* il tempo e lo spazio, come se fosse sempre la prima di innumerevoli altre volte, in una sequenza che sfuggi al nostro e all'altrui comando. Ci viene "semplicemente" chiesto di non controllare il tempo, lo spazio, il corpo e l'anima e di affrancarli da qualunque altro tipo di comando. Rilke e Masini ci ricordano che ogni respiro chiude e apre un altro spazio/tempo dell'essere, entro cui si è *unica onda* di un *mare crescente*. Ma essere unica onda significa essere sempre *nuova onda*; e il mare crescente è sempre il *mare che non c'era* e che *ora c'è*. Siamo sempre in uno spazio/tempo *puro*, ogni qualvolta esso risorge, attraversando tutte le contaminazioni e la luce stessa, liberandosi dai depositi contaminanti nei quali si è imbattuto. La poesia è proprio questo ed è questo che i grandi poeti — come Rilke e Masini — hanno sempre celebrato e trasmesso. È nella sua invisibilità *attraversante* che sta il potere *creativo e affratellante* della poesia. Le regioni vecchie e nuove dello spazio e del tempo sono dentro e fuori di noi. C'erano già prima, ci sono, ci saranno e mutano il loro essere con noi, se passo dopo passo e con tormento noi riusciremo a essere fedeli a noi stessi e a loro. Proprio qui Masini ci fa sobbalzare oltre i versi di Rilke: la notte e il giorno si uniranno, come si uniranno il tempo e la notte; ma è l'unione notturna quella che fa esplodere l'amore con una passione che non muore:

unico, avente per titolo: *Rilke. Liriche e prose*, Firenze, 1956; la poesia *Respiro* si trova a p. 447. Le traduzioni di Masini ed Errante differiscono nell'impostazione, nel suono musicale e nell'energia poetica.

Ogni parola sarà condannata e riarso ma non quella della notte
Non chiedermi chi sono — Io ero prima che la terra
si dividesse dal mare ero l'onda che ti esprime sul declivio
dell'autunno come il presagio della vertigine
Ho modellato il tuo fianco ho riempito fino al silenzio della morte
la musica del tuo corpo
Ogni parola sarà cancellata ma non quella della notte⁴¹.

Ed è in quel momento terribile e puro che si avverte con
chiarezza che la parola non solo non sarà cancellata, ma
nemmeno *condannata*:

Con quel grido terribile ci siamo chiamati
quel grido della mescolanza
quando il nostro respiro non duplice ma uno
era il muggito del mare
che scrolla le mura del mondo
Ogni parola sarà condannata ma non quella della notte⁴².

Nessuna cancellazione e nessuna condanna può essere
elevata contro le parole, sia che siano d'amore e sia che siano
d'odio: esse soltanto possono sfidare con rispetto la morte,
senza temerla e senza nemmeno volerla imbrigliare. Del
resto, la morte è nostra compagna di vita. Da essa rinasciamo
in ogni istante, fino a *quando* ci sarà concesso di *vivere-e-morire*
tra le gioie, le pieghe e le piaghe dell'amore⁴³. Per parte loro,
le parole — anche o soprattutto quelle poetiche — soltanto se
si immergono nel turbinio che le circonda possono nutrire
l'aspirazione a vivere-e-morire. È lo sguardo sulla vita e sulla
morte che ci conduce alla rinasci-

⁴¹ F. Masini, *La mano tronca*, cit., p. 31.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Sul tema, si rinvia alla intensa poesia di F. Masini *Quando*, in *Per le cinque dita. 1958-1980*, Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 1986, p. 19. Avvertiamo che il senso delle nostre considerazioni non converge per intero con quello dei versi di Masini.

ta, squarciando l'univocità dei *campi* nel punto di confluenza con l'orizzonte dei *fuori-campo*. Possiamo anche porre la relazione fra *campo* e *fuori-campo* come una questione di conoscenza che cessa di dibattersi tra *esistenziali* e *problemi ontologici*. Per cercare di chiarire meglio i termini della questione, facciamo ricorso ad alcune semplici, ma penetranti osservazioni di Ferruccio Masini, in merito alla *parabola dell'assurdo* così come maturata nella scrittura e nella vita di Kafka:

Il problema Kafka è una questione sempre aperta.

Forse è necessario che sia così; forse, se Josef K. stesso potesse risponderci ci direbbe che non è tanto necessario trovare una soluzione interpretativa per via di conoscenza, quanto divenire noi quella soluzione.

Non si conosce se non a condizione di realizzare in noi ciò che vogliamo conoscere, non si ottiene se non si diviene ciò che si vuole ottenere⁴⁴.

Ritenere tutte le questioni che riguardano la vita e la conoscenza — non solo Kafka — delle *questioni* aperte, significa non lasciarsi spaventare dalle antinomie, per quanto assurde e paradossali possano sembrare. All'opposto, quanto più assurde e paradossali sembrano e/o sono, tanto più bisogna attraversarle, animati da un insopprimibile slancio vitale di conoscenza. L'assurdo e il paradossale sono una preziosa riserva di conoscenza ed esperienza e affinano le nostre pratiche di verità. Seguendo la scia di Ferruccio Masini, v'è un altro insegnamento che dobbiamo apprendere da Kafka: non rinunciare mai a essere degli *immensi sognatori*, con gli occhi *aperti* nei nostri *sogni*⁴⁵. Conquistare al sogno una dimensione vitale, ci impedisce di precipitare nell'uniformità delle convenzioni morali e sociali. Lo slancio vi-

⁴⁴ F. Masini, *Franz Kafka. La metamorfosi del significato*, cit., p. 33.

⁴⁵ "Perché egli [Kafka] è un *immenso sognatore* che vede ad occhi ben aperti dentro il suo sogno" (*ibidem*, p. 37).

tale dell'*assurdo sognante* innesca pratiche di disoccultamento e di creazione/invenzione di nuove strade conoscitive e nuove esperienze di libertà. Queste nuove pratiche e nuove esperienze sono nutrimento per le nostre anime sognanti che, così, possono piantare sempre meglio i loro passi nel reale e nell'immaginario. Si dà qui la possibilità del sovvertimento delle leggi del mondo; possibilità che in Kafka rimane inattiva, se non fattualmente disattivata. Tuttavia, proprio a questo transito, le leggi umane e divine possono essere rimesse totalmente in discussione. Riemerge l'antica verità che il *peccato*, la *colpa* e il *dolore* non plasmano il terribile destino che implacabilmente sovrasta l'umanità e la società, non concedendo loro mai alcuna *chance*. Al pari dei personaggi di Kafka, finiamo intrappolati nella perseverante proiezione dei fasci della negazione e dell'offesa: l'essenza della divinità e della legge *deve* spargere l'umiliazione dell'umano⁴⁶. Non è, questo, il destino *dell'essere* al mondo; ma, ci dice Kafka, il destino *dell'essere nati*. Qui è la *nascita* che dà inizio all'inferno che la *morte* proietta fino all'estremo limite. Qui si nasce non alla vita; ma alla morte. Qui la morte condanna se stessa e la vita alla perenne assenza della rinascita, della svolta, della metamorfosi. Eppure, è proprio la *metamorfosi* di Gregor Samsa in un enorme e orrendo scarafaggio a portare allo scoperto il destino perverso dell'essere nati e dell'essere consegnati alla morte, poiché inobliviabili segni dell'offesa⁴⁷. *Gregor-insetto*, abbandonato alla morte, mette in scena *Gregor-uomo* che non ha perduto la *vita*, bensì la *morte*. Rimane la memoria della vita di Gregor-uomo che ha dovuto patire anche le offese mortali di

⁴⁶ "Si è detto che egli [Kafka] deforma e nega l'umanità (a proposito della *Metamorfosi*) per l'affermazione paradossale della divinità, ma non è così. Egli trova già negata e offesa l'umanità: è un dato, questo, ineliminabile, e la sua *Geworfenheit*. Si direbbe quindi il contrario, che l'essenza stessa della divinità implichi l'annientamento dell'uomo" (*ibidem*, p. 39).

⁴⁷ Con tutta evidenza, il riferimento è a F. Kafka, *La metamorfosi*, in *Tutti i racconti*, Roma, Newton Compton, 1995, pp. 47-83.

Gregor-insetto, ricomprendendolo in se stesso. Soltanto lo sguardo dell'anima può attraversare e sanare le offese del vivere e del morire. Come in più punti ci rammenta Masini, forse, Kafka ci conduce in prossimità delle porte dove hanno inizio i viaggi dell'anima. Lui quelle porte non ha mai potuto e voluto aprirle; ma le indica a noi. Non può che navigare incessantemente tra i paradossi, le contraddizioni e l'assurdo della vita offesa. Egli sa che oltre quelle porte mai aperte pulsa la vita vera. Come sa che per lui vita vera non ci poteva e non ci potrà essere. Come sa che non ci poteva essere amore, dal quale ha finito sempre col ripiegare. Ha condotto un'inarrestabile battaglia contro la vita offesa, resistendo come poteva all'infelicità quotidiana. Gli infelici personaggi dei suoi romanzi e dei suoi racconti non sono lo specchio della sua anima, ma quello di un'umanità dolorante dimentica di se stessa. Kafka non avrebbe mai potuto mostrarci le tenebre della vita offesa, se contro di essa non avesse impegnato tutte le energie possibili, non disponendo di quelle necessarie. La sua non è stata una resa; ma una lotta fino al limite estremo a lui accessibile. Egli è e rimane, come colto da Masini, un *uomo alla ricerca della sua anima*, dopo aver, come Giobbe, perduto la legge divina⁴⁸. La lotta di Kafka è stata titanica. E non l'ha condotta, per conseguire il proprio esclusivo vantaggio. È stata una ribellione che ha aperto porte rimaste a lungo sbarrate. Qui pace e guerra, vittoria e sconfitta, umanità e disumanità non entrano nel conto e nemmeno nel gioco: non sono altro che fantasmi, sperduti in glaciali sale di castelli inaccessibili o in messaggi/messaggi che non arrivano mai a destinazione. La legge umana è ancora più indecifrabile e misteriosa di quella divina: è ordine coercitivo che esige pronta obbedienza e non è obbligata a fornire alcuna giustificazione alle sue scelte e alle sue azioni. Ne *Il processo*, a Josef K. è notificato un ordine di arresto rivo di motivazione e nemmeno i poliziotti che lo prelevano da casa sanno se è o meno colpevo-

⁴⁸ Masini, *op. cit.*, pp. 42-43.

le⁴⁹. Disvelando il meccanismo qui azionato, del quale mosse e trama sono invarianti inconoscibili e inamovibili, Kafka rende chiaro che il gioco consta proprio nella *manca*za di *gioco vero*. L'attore è unico: l'impersonalità della legge, intorno cui ruotano gli ingranaggi della scala piramidale, dall'alto dei decisori fino al basso dei meri esecutori di ordini. Quello che accade resta avvolto in una nebbia tetra, impalpabile e inespugnabile, se non nelle sue conseguenze estreme e immodificabili. L'anima è ferita e sanguigna; ma non sa *perché* e *chi* ordina la ferita. L'impersonalità dell'ordine della legge *personifica* ed *eternizza* la meritevolezza della colpa e della ferita. Chi è ferito, è colpevole perché è stato *colpito*; non già perché ha *colpe*. Nessuno meglio di Kafka ha mai messo in scena la spietatezza e l'impersonalità del potere e della legge⁵⁰. Qui per la legge divina e umana tutti sono colpevoli e, in quanto tali, tutti meritevoli di essere colpiti. Nessuno può salvarsi dalla legge e dal potere e, dunque, tutti sono soggiacenti al loro volere e al loro arbitrio. Legge e potere non possono esistere e riprodursi, se non come forme di arbitrio estremo. Non è la norma che li rende potenti, ma la possibilità di sconfinare da essa a loro proprio piacimento; a volte, senza nemmeno fare ricorso a nuove norme. Per la loro stessa essenza, l'ordine e il potere della legge devono liberare il proprio cammino da ogni intralcio, quanto più rappresenta una minaccia o un pericoloso modello nascente. Josef K. è incolpevole; ma fa osservare Masini:

È importante tuttavia sottolineare come questo «incolpevole» *parli il linguaggio della colpa*: il labirinto della colpa è il labirinto delle parole⁵¹.

Per l'incolpevole non esiste nessun altro linguaggio, se

⁴⁹ Kafka, *Il processo*, in *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, Roma, Newton Compton ebook, 2012, pp. 216-365.

⁵⁰ Sia concesso, sul punto, rinviare a *L'interminabile cammino. Kafka, il potere, la legge e noi*, Biella, Zigzagando, 2017.

⁵¹ Masini, *op. cit.*, p. 123.

non quello della colpa, se la colpa è attribuita per vie esclusivamente legali. Il linguaggio della colpa è il linguaggio del potere e della legge. Il colpevole che parla questo linguaggio neanche immagina di difendersi e nemmeno lo sfiora il pensiero di provare la sua innocenza. Egli è diventato un'estensione del linguaggio della legge e del potere. Ha interiorizzato il linguaggio della colpa che gli divora l'anima. Non è che abbia fatto del tutto a meno dell'anima; ma ha preferito che gli altri gli attribuissero quella che ritenevano più confacente al suo stato. L'anima è, così, impossibilitata a fare i conti con le proprie colpe. È un'anima colpevole, prigioniera nel labirinto delle parole della colpa, entro cui non è possibile districarsi tra bene e male, giusto e sbagliato, vero e falso, innocenza e crimine. La conseguenza letale del linguaggio della colpa è il capovolgimento del senso e del significato nel loro opposto. Il bene è configurato come male, il giusto come sbagliato, il vero come falso, l'innocenza come un crimine, dando vita a un girotondo di parole e atti che non fa altro che succhiare sangue all'anima. Il processo è interminabile e non arriva mai a sentenza, perché essa è già scritta fin dall'inizio. Ed è a questo stadio che la potenza della legge tocca il culmine: qui si è sempre sotto processo, soprattutto quando l'istruttoria non viene mai aperta. Il *giudizio* della legge ha questo di mostruoso nel suo tremendo realismo. Contrastare il giudizio della legge non significa, però, dichiararsi *senza colpa*; ma assumersi il carico delle proprie, per affrancarsene. Significa varcare le ferite dell'anima e averne cura. Significa non ripiegare davanti alle porte del tempo e dello spazio che troviamo chiuse, ma tentare di aprirle. Ciò che dobbiamo evitare è fare dell'anima il tribunale della nostra vita, altrimenti la trasformeremo nel suo inceneritore. In realtà, la legge non è un enigma; ma una certezza: la certezza del venire giudicati, per essere disumanati. L'enigma esiste ed è dilatato in funzione del nascondimento e della protezione delle certezze disumananti della legge che è fatta, esattamente per replicare e variare *processi di morte*; ed è precisamente questo che fa e subisce Josef K., consapevolmente/inconsapevolmente: l'assur-

do disumanante della legge⁵². Osserva Kafka e ricorda Masini: esiste un *punto di arrivo*, ma nessuna *via*; ciò che chiamiamo via non è che la nostra *esitazione*⁵³. Può essere; ma l'esitazione stessa *viene* da una via. La via delle esitazioni divide tra di loro le strade che abbiamo percorso e quelle che intendiamo percorrere. A volte, l'esitazione ci fa andare avanti nella ricerca di noi stessi e delle verità del mondo; altre, inanella inganni, per staccarci da noi stessi e dal mondo. Non soltanto le parole sono labirinti; ma anche i sentimenti e i passi compiuti dentro e fuori di noi; anche i paesaggi reali e immaginari che troviamo dentro e fuori di noi. O è la menzogna che ci inganna; oppure è la verità che inganniamo. Trascorriamo continuamente dai labirinti della menzogna a quelli della verità; e viceversa. Allora, ritorniamo a una considerazione di Kafka:

La vera via passa su una corda, che non è tesa in alto, ma rasoterra. Sembra fatta più per far inciampare che per essere percorsa⁵⁴.

Chiediamoci: e se la *vera via* fosse proprio quella aperta dagli *inciampi*? Un inciampo costringe a una più attenta riflessione e a cercare con maggiore attenzione la strada da percorrere e aprire. La corda tesa rasoterra, proprio con il conseguimento del suo intento (l'inciampo), costringe a *ri-guardarsi* intorno: si comincia dalla terra, contro cui si è appena battuta la testa; si continua, alzando lo sguardo in alto. Ci può essere anche un *punto di non ritorno*; e questo è ben chiaro a Kafka⁵⁵. In che senso, come dice Kafka, è il

⁵² "Masini: "La «via» che K. intende percorrere come predisposizione di una strategia difensiva contro il tribunale è condizionata dall'automeccanica di una logica che si rivela nel suo automatismo autodistruttivo, nella sua vuota tautologia come un processo di morte" (*ibidem*, p. 124).

⁵³ Kafka, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via*, in Kafka, *Tutti i romanzi, racconti ..., cit.*, p. 1003; Masini, *op. ult. cit.*, p. 123.

⁵⁴ Kafka, *op. ult. cit.*, p. 1001.

⁵⁵ "Da un certo punto in là non c'è più ritorno. È questo il punto da rag-

punto da raggiungere? Oltre non si può andare; indietro non si può tornare. Toccato questo punto, però, ciò che è stato fatto può essere prontamente rifatto, è qualcosa di incomensurabilmente nuovo: aprire il *prima* all'*oltre*. Dove il cammino è fermato, là deve essere reinventato, battendo strade nuove. Il rasoterra apre al cielo, finendo con lo svolgere un compito opposto a quello che gli era stato assegnato. Le esitazioni e i punti di non ritorno possono essere formidabili spinte al rinnovamento. Richiedono l'esperienza del passaggio all'*inaudito*, al *mai pensato*, al *mai visto*, al *mai percepito* e al *mai fatto*. Il passaggio, ancora di più, è un formidabile ponte lungo il quale *anteriorità* e *posteriorità* dello spazio e del tempo non perdono mai le loro *origini*, le loro *successioni* e le loro *durate*. Può essere che il punto di non ritorno stia a indicare la necessità del rimpunto nello spazio/tempo delle origini, per dare inizio a un nuovo cammino; così come il ristagno delle origini reclama la presenza dell'energia dell'*oltre*. Se guardiamo in fondo all'anima del mondo e alla nostra, ci restano da fare considerazioni che possono sbalordirci:

Il movimento decisivo dell'evoluzione umana è sempre in corso. Perciò hanno ragione quei movimenti spirituali rivoluzionari che dichiarano insignificante tutto ciò che è venuto prima, perché in effetti nulla è ancora è avvenuto⁵⁶.

In effetti, è vero: *nulla* è ancora *avvenuto*; ma per il motivo che in ogni momento *tutto avviene* e, quindi, *tutto* deve ancora e sempre avvenire. È il nulla di ieri a generare il tutto di oggi; è il nulla di oggi a generare il tutto di domani. Il tutto che sempre avviene è anche il frutto di ciò che, nel bene e nel male, è generato nel tempo e nello spazio dal tutto degli umani. Ma Kafka ci consente di fare un progresso ancora più sorprendente:

giungere" (*ibidem*).

⁵⁶ *Ibidem*.

Qui non ci sono mai stato: si respira diverso, vicino a lei una stella splende più fulgida del sole⁵⁷.

Nello spazio e nel tempo in cui non abbiamo ancora soggiornato, più viva e splendente può essere l'esperienza della nostra anima e dell'anima del mondo. È come uscire dalla caverna platonica delle vane apparenze⁵⁸, per sfuggire i tranelli delle ombre e dei loro padroni. In un certo senso, sono le ombre ad annunciarci i loro inganni, spingendoci fuori dalla caverna. Possiamo dire così: il *fuori* è lo spazio/tempo non ancora stato, ma che vive compresso nelle viscere della nostra anima e del nostro cuore. Occorre penetrare il *fuori*, per riallacciarlo al *dentro*. Ricordiamolo: nella caverna

[...] il mondo che ci appare attraverso la vista va paragonato alla dimora del carcere, la luce del fuoco qui risponde alla luce del sole; se poi consideriamo la salita e la contemplazione delle realtà superiori come l'ascesa dell'anima verso il mondo intellegibile non ti discosterai molto dalla mia opinione, dal momento che desideri conoscerla. Lo saprà un dio se essa è vera. Questo è dunque il mio parere: l'idea del bene è il limite estremo del mondo intellegibile e si discerne a fatica, ma quando la si è vista bisogna dedurre che essa è per tutti causa di tutto ciò che è giusto e bello: nel mondo visibile ha generato la luce e il suo signore, in quello intellegibile essa stessa, da sovrana, elargisce verità e intelletto, e chi vuole avere una condotta saggia sia in privato sia in pubblico deve contemplare questa idea⁵⁹.

Ma v'è un ulteriore dato da ricordare. Un prigioniero riesce a evadere dalla prigione della caverna: sfugge alle om-

⁵⁷ *Ibidem*, p. 2002.

⁵⁸ Come è noto, il "mito della caverna" si trova nel VII Libro de *La Repubblica*, in *Tutte le opere*, vol. IV, Roma, Newton Compton, 1997, pp. 349 ss.

⁵⁹ *Ibidem*, 517 b-c, p. 353. Il dialogo creato da Platone si svolge tra Socrate e il sofista Glaucone che contesta l'idea di giustizia socratica.

bre e risale fino alla luce della realtà delle cose. Ritorna nella caverna, per tentare di convincere all'evasione i suoi vecchi compagni di sventura. Costoro non gli credono e lo sbeffeggiano, ritenendo la prigione l'unica dimora e realtà possibile. Alla fine, lo uccidono, poiché lo patiscono come il vero e unico pericolo per la loro vita. La loro decisione ha una logica ferrea: se la prigione è l'unica realtà esistente al mondo, chi vuole convincerli a evadere attentata alla loro vita e, dunque, va eliminato. Ora, dal nostro punto di osservazione, l'elemento più caratterizzante del mito della caverna non è la risalita verso la luce; bensì l'ipotesi socratica che il ritorno dell'evaso nella caverna causerebbe la sua uccisione da parte dei suoi vecchi compagni di sventura⁶⁰. I prigionieri della caverna non credono di poter mai essere liberi: ecco il problema più urgente che richiede una soluzione. Ma convincere che la libertà/liberazione non soltanto è necessaria, ma soprattutto possibile non è un compito facile. Occorre intelligenza, amore, cuore, sensibilità, onestà, metodo, pazienza e scaltrezza. Altrimenti, l'idea e la pratica della giustizia si risolvono in un rovinoso fallimento che provvede a confermare e riprodurre il carattere elitario e oscuro della legge e della giustizia. Ciò che qui è estremamente necessario e giusto, è scendere nell'oscura *dimora degli altri* e *guardare* ciò che *avviene nella tenebra*⁶¹. Ancora più giusto non è limitarsi a *guardare*; ma *attraversare* e *vivere* le tenebre dell'anima e del mondo. Non si tratta di suddividere i cittadini in due sottocategorie: coloro che versano in stato di veglia e coloro che, invece, giacciono in stato di sogno, con la conseguenza inevitabile di assegnare il governo a chi è in stato di veglia⁶². Ora, precisa ulteriormente Socrate, la virtù suprema richiesta a chi governa è la *conversione dell'anima*: vale a dire, un passaggio dall'*ombra notturna* alla *verità del giorno* che comporta un'*ascesa verso l'essere*, assicurata

⁶⁰ *Ibidem* (517 a), p. 353.

⁶¹ *Ibidem* (520 c), p. 357.

⁶² *Ibidem*, p. 359.

soltanto dalla *vera filosofia*⁶³. È necessario, puntualizza in via conclusiva Socrate, *trascinare* l'anima dal *divenire* all'*essere*⁶⁴.

Se spostiamo l'attenzione sull'*Anima Mundi*, potremo mettere meglio a fuoco la problematica che in queste ultime pagine abbiamo sollevato. Lo faremo, ricorrendo a un altro importante libro di James Hillman⁶⁵.

Partiamo da una considerazione cruciale di Hillman che muove da Marsilio Ficino:

Ficino libera la psicologia dalla clausura nell'io di Agostino, di Cartesio, di Kant e dei loro successori, spesso di Freud e a volte di Jung. Per secoli abbiamo identificato l'interiorità con l'esperienza riflessiva. Certo le cose non hanno vita, diceva la vecchia psicologia, perché non fanno esperienza (di sentimenti, ricordi e intenzioni). Possono, sì, essere animate dalle nostre proiezioni, ma immaginare che esse proiettino su di noi e l'una sull'altra le loro idee e richieste, considerarle capaci di accumulare ricordi e di presentare nelle loro qualità sensoriali caratteristiche di sentimento, questo no, questo è pensiero magico!⁶⁶

[...]

Questo modo di vedere non solo uccide le cose con il considerarle morte; ma imprigiona noi nell'angusta cella dell'io. Quando si fa coincidere l'attività psichica con l'esperienza, l'Io diventa necessario alla logica psicologica: dobbiamo inventare un testimone interiore, qualcuno che, al centro della soggettività, faccia l'esperienza, e non riusciamo a immaginare diversamen-

⁶³ *Ibidem* (521 b-c).

⁶⁴ *Ibidem* (521 d). Facciamo soltanto un altro esempio: occorre costringere "l'anima a fare uso del puro intelletto per giungere alla pura verità" (*ibidem*, 526 b, p. 369).

⁶⁵ J. Hillman, *Anima mundi, L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Milano, Adelphi, 2001, decima edizione.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 131.

te⁶⁷.

Ancora:

Ciascun evento particolare, compresi noi esseri umani con i nostri pensieri, sentimenti e intenzioni invisibili, rivela, nell'immagine che offre, un'anima. Anche la nostra soggettività umana si manifesta in ciò che offriamo alla vista: una soggettività liberata, ora, dalla letteralizzazione nell'esperienza riflessiva, con il suo soggetto fittizio, l'Io. Invece, ciascun oggetto è un soggetto e la sua autoriflessione è ostensione di sé, è la sua «radiante». Interiorità, soggettività, profondità psichica: sono tutte là fuori, così come lo è la psico-patologia⁶⁸.

Anche l'anima è tutta *fuori là*; ma lo è perché è simultaneamente tutta *dentro qua*. Tra le dimensioni del *fuori* e del *dentro* non si può istituire una divisione: sarebbe il prodotto artefatto di un pensiero, insieme, agorafobico e claustrofobico, i quali isolatamente e unitariamente negano l'Io, il Mondo, l'Anima e l'Anima del Mondo. Osserva ancora Hillman:

[...] io sono animato dall'anima del mondo, come un animale. Mi reimmetto nel cosmo platonico che non dimentica mai come l'anima individuale non possa sopravanzare l'anima del mondo, perché esse sono inseparabili, l'una implica sempre l'altra. Qualsiasi alterazione della psiche umana riecheggia un cambiamento nella psiche del mondo⁶⁹.

Viene qui alla luce il deficit di fondo della filosofia, della scienza, dell'antropologia, dell'ermeneutica e della psicolo-

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 131-132. Per Ficino, chiamato positivamente e giustamente in causa da Hillman, si rimanda a: (a) *Teologia platonica* (a cura di M. Schiavone), vol. I, Bologna, Zanichelli, aprile 1965; (b) *Teologia platonica* (a cura di M. Schiavone), vol. II, Bologna, Zanichelli, maggio 1965.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 132-133.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 134.

gia: ridurre l'esperienza interiore ed esteriore alla sola esperienza degli umani, come se fossero gli unici abitanti del mondo, ha un carattere rivelatore.

Ritenersi gli unici abitanti degni di questo mondo significa farsi *mondo del mondo*, escludendone tutte le altre specie. Farsi mondo del mondo è un altro modo per dire: siamo stati, siamo e sempre saremo gli unici e legittimi *padroni del mondo*. Ecco a cosa è servito, serve e servirà condurre assalti concentrici e permanenti all'anima del mondo. Tutti i mezzi sono stati e saranno impiegati, per imporre il dominio universale della specie umana che, si badi bene, ha come suo perno interno la discriminazione ed esclusione di sottospecie e sottoclassi, spinte verso sempre più estreme condizioni di subumanità. Non assistiamo a una limitata, per quanto esiziale e drammatica, esclusione dall'esercizio dei diritti (non solo fondamentali); ma della negazione dell'*appartenenza* all'umanità. Tutti coloro che ne sono toccati, vengono trattati come scarti umani, di cui si può disporre *come* si vuole e *quando* si vuole. La loro vita ha valore zero: sono gli schiavi della contemporaneità; così come erano già stati gli schiavi della modernità e dell'antichità. Questa — e non altra — è la legge fondamentale del progresso che già il giovane Leopardi aveva sferzantemente messo sotto accusa. Dal finire del secolo scorso, poi, siamo passati dai diritti universali all'esclusione universale dai diritti; dall'*anima mundi* siamo stati sbalzati all'*anima senza mondo* e al *mondo senz'anima*. A ritmi sempre più accelerati, ci stiamo avviando verso un mondo di replicanti senza volto e senza anima, in cui la sostanza intercambiabile che tenta di imporsi con forza è il vuoto, dentro e fuori di noi. Ed è l'impero crescente di questo vuoto a presentarsi come uno dei deliri più preoccupanti del nostro tempo. Questo delirio ha una razionalità interna rigorosa, per quanto allucinatoria: rendere l'Io una Massa informe e la Massa informe *esterni* al mondo, così da separare definitivamente l'Io e la Massa dall'anima e dal mondo. Io e Massa sono ora perfettamente fungibili e intercambiabili, quanto più è alimentata l'illusione che l'Io sia la negazione della Massa e la Massa il prototipo collettivo

di una rivoluzione antropologica e culturale. In realtà, Io e Massa sono qui ridotti a soggetti/oggetti di consumo, i cui stili di vita, quanto più acriticamente incorporati, sono fonte di arricchimento e potere per chi, dalla Thatcher in avanti⁷⁰, vuole e deve estendere il controllo sul cuore e l'anima, allo scopo di docilizzarli. Al livello di queste scansioni spazio/temporali, si afferma il presupposto cardine del potere sull'anima, stabilito in particolare dall'ultraliberismo e dai paradigmi neoliberali: il potere *non soffre*, se a *soffrire* sono soltanto quelli che gli sono sottoposti. Il dolore e le ferite dell'anima sono ritenuti l'elisir di lunga vita da una schiera sempre più ristretta di governanti. Oltre alla sua natura discriminatoria e cinica, viene palesemente alla luce la rovinosa miopia di questo teorema. È sotto gli occhi di tutti la massa dei problemi che questo teorema illusorio, sotto tutte le latitudini e longitudini, ha fatto ricadere sui governanti, facendoli precipitare in uno stato di collasso permanente, di cui non riescono a intravedere alcuna via di uscita. La sofferenza crescente di sterminate masse di poveri, non ha eliminato i problemi dal tavolo dei padroni del mondo, i quali non fanno che affannarsi a riprodurre antiche e consuete ricette, intensificando lo *status quo* della crisi. Il che, già nel presente, scatena forme di cannibalismo estremo proprio tra le fila dei *più potenti*, per la spartizione del mondo, dei cuori e delle anime. Nemmeno Nikolaj Gogol ci aveva fornito uno spettacolo così estremo dello sfacelo morale del mondo⁷¹.

Come in Gogol, siamo posti di fronte all'*eterna radice* dell'ingiustizia e delle vergogne che hanno sempre popolato il mondo⁷²; ma, ora, la radice appare vitalizzata a rovescio:

⁷⁰ Il riferimento è all'intervista al "The Sundays Times", 1 maggio 1981; si rinvia a pag. 106 e alla relativa nota n. 63 del secondo capitolo.

⁷¹ N. Gogol, *Le anime morte* (traduzione e prefazione di A. Villa), Milano, Mondadori, 1965.

⁷² A. Villa: "Si sente che per Gogol, dal punto di vista sociale, il mondo sarà sempre pieno, su per giù, delle stesse ingiustizie e vergogne; e che il suo occhio è attratto da un substrato più profondo, in cui si cela loro eterna

sradica la vita, per alimentare e sorreggere la morte. Nel suo piccolo, il possidente Cìcikov del romanzo di Gogol aveva anticipato questa tendenza feroce: commerciava, per l'appunto, in *anime morte*. Per la precisione, egli si aggirava per le campagne colpite dalla carestia e dal colera e acquistava a prezzi irrisori i contadini morti dopo l'ultimo censimento, i quali risultavano ancora iscritti nei registri dei loro proprietari, per i quali vigeva l'obbligo a pagare le tasse fino al successivo censimento, nonostante fossero morti. Divenuto, così, proprietario sulla carta di un'ingente quantità di servi già morti, su cui furbescamente non mancò di lucrare. Chiese alle autorità di accedere ai finanziamenti disposti a favore di quei proprietari che dichiaravano di voler trasferirsi nelle terre meridionali, per favorirne lo sviluppo agricolo. Ovviamente, l'intenzione di Cìcikov era quella di sparire non appena incassati i finanziamenti; ma il piano saltò, perché un proprietario ancora più spregevole (Nozdriòv) denunciò Cìcikov alle autorità. Quello che ora ci preme sottolineare è che qui la speculazione si esercita sui *morti*: meglio, sulle *anime morte*. Nelle tendenze del nostro presente, le *anime dei vivi* sono trasformate in *anime morte*, non per una mera speculazione finanziaria, ma per demarcare confini invalicabili *tra* i viventi umani e *nel* vivente. Su tali confini non vengono basate soltanto logiche di sfruttamento, ma un nuovo ordine proprietario del mondo. Qui l'*intimità* risulta cancellata dal mondo⁷³, presupposta soltanto tra gli Io dominanti

radice" (*Prefazione a Le anime morte*, cit., p. 9). Non dimentichiamo che La Russia di Gogol era quella della *servitù della gleba*.

⁷³ J. Hillman: "Un mondo senza anima non offre mai intimità. Le cose sono lasciate fuori al freddo, ciascun oggetto, per definizione, gettato via ancora prima di essere fabbricato, spazzatura e ciarpame senza vita, che deriva il suo valore esclusivamente dal mio desiderio consumistico di possedere e accumulare, totalmente dipendente dalla propensione del soggetto a insufflargli vita con il desiderio personale. [...] Come è stressante e faticoso vivere in un cimitero; che forza di volontà pazzesca ci vuole! [...] il mondo senz'anima non è e non sarà mai in grado di offrirmi intimità, di ricambiare

che divorano il mondo che è, ormai, abbassato al rango di nutrimento a loro riservato. Si è spinti irrimediabilmente lontano dalla propria anima e, nel contempo, si è esclusi da ogni effettiva partecipazione al mondo: sono due facce della stessa medaglia.

2. Il mondo, lo sguardo e i significati del morire e del vivere

Con quali occhi vediamo il morire e il vivere? Come l'anima è chiamata a situarsi all'orizzonte di questo sguardo e come ne è esclusa o si autoesclude?

Per Derrida, ogni volta la morte dichiara la fine del mondo nella sua totalità. Ma vediamo le cose da vicino:

Ciò che provo alla morte di chiunque, [...] è proprio che la morte dell'altro, soprattutto se lo si ama, non è l'annuncio di un'assenza, di una sparizione, la fine di *questa o quella vita*, cioè della possibilità di un mondo (sempre unico) di apparire a un vivo. La morte dichiara ogni volta *la fine di un mondo nella sua totalità*, la fine di tutto il mondo possibile, *ed ogni volta la fine del mondo come totalità unica e quindi insostituibile e quindi infinita*.

[...]

Come se fosse ancora possibile la *ripetizione* della fine di un tutto infinito: la fine del mondo *per se stesso*, del solo mondo esistente, ogni volta. Singolarmente. Irreversibilmente. Per l'altro e stranamente anche per chi per il momento sopravviene e ne fa l'impossibile esperienza. Ecco cosa può significare «il mondo». E questo significato glielo conferisce solo ciò che si chiama «la morte»⁷⁴.

il mio sguardo, di rivolgermi preghiere, segnalarmi gratitudine, né di alleviare in alcun modo l'isolamento essenziale della mia soggettività" (*op. cit.*, rispettivamente pp. 149-150 e 151).

⁷⁴ J. Derrida, *Prefazione a Ogni volta unica. La fine del mondo*, Milano, Jaca

La morte dell'*Altro*: ecco il nodo che serra la gola e l'anima. Il nodo si fa ancora più stretto, se a morire è l'*Altro* che *si ama*. Derrida osserva che questa morte è come l'*annuncio* dell'*assenza* e della *fine* di questa o quella vita: cioè, la fine della possibilità di un *mondo unico* di apparire ancora *vivo*. La morte di chiunque comporta la fine del mondo *esistente* e di quello *possibile*: la *totalità unica* incarnata da quel mondo è *insostituibile* e *infinita*. Che fine faranno quell'insostituibilità e infinità? Ora, il mondo esistente proprio nel finire apre le porte al mondo possibile. L'unicità del mondo che viene meno lascia campo libero alla molteplicità dell'esistente possibile: disegna la metamorfosi della molteplicità e irripetibilità della (nuova) unicità del mondo. Una totalità unica è infinita nel suo continuo riprodursi e rinnovarsi, fino a quando non raggiunge il limite estremo dell'estinzione e della morte. Nel bel mezzo di questo passaggio, le ragioni e le cause del vivere morire del mondo sono anche le ragioni e le cause del vivere di chi è morto. E ancora: sono le ragioni e le cause dell'andare oltre il vivere e morire del mondo e degli umani. Ciò a Derrida è ben chiaro per tutta la vita e davanti alla stessa morte. Se leggiamo l'ultimo saluto che, attraverso la moglie, invia agli amici ce ne rendiamo perfettamente conto:

Jacques non ha voluto né rituale religioso né orazione funebre. Egli sa per esperienza che prova sia per l'amico che se ne fa carico. Mi chiede di ringraziarvi per essere venuti, di benedirvi, vi supplica di non essere tristi e di non pensare che ai numerosi momenti felici che gli avete offerto l'opportunità di vivere con lui.

Sorridetemi, dice, come io avrei sorriso fino alla fine.

Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza...

Vi amo e vi sorrido da dove io sia⁷⁵.

Book, 2005, p. 11.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 6.

Sorridere alla morte, così come si sorride alla vita: ecco l'invito di Derrida. Si può dire anche così: non smettere mai di incrociare lo sguardo del sorriso sulla/della vita con lo sguardo del sorriso sulla/della morte. Gli occhi del morire e del vivere non viaggiano su binari morti che non si incrociano mai. La morte non elimina la vita, ma la rende presente in altre forme, altri linguaggi, altre emozioni e altre parole non soltanto scritte. La presenza del mondo rimane un punto fermo, nonostante l'assenza e la morte. Ci rendiamo conto che un'assenza vera e propria non esiste mai. L'*assenza* stessa è un modo d'essere che richiama la *presenza* e la fa rivivere, sia quando vuole condannarla, sia quando ne tesse l'elogio o ne ha nostalgia. Presenza e assenza, qualunque sia il senso e il significato che a loro attribuiamo, non sono separabili. Dividerle ha sempre innescato immani tragedie personali e collettive.

Andando al fondo, possiamo dire meglio: separare l'assenza dalla presenza vuole dire separare la vita dalla morte e, quindi, *decidere* incondizionatamente e autoritativamente sulla propria vita e morte e sulla vita e morte degli altri. Più ancora incisivamente, significa decidere:

- (a) sul *come* vivere e morire;
- (b) sul *chi* deve vivere e morire;
- (c) su *quali* mondi devono vivere e morire.

Queste tre fisiologie/patologie sono indissociabili: ognuna non può manifestarsi e vivere senza l'altra. Centri di comando visibili e invisibili organizzano e diffondono una serie di anelli, ognuno dei quali si concatena all'altro e tutti fungono come centri di enunciazione ed emissione di *imperativi* discorsivi, psicologici e materiali. Non siamo in presenza di puri e semplici archivi burocratici, dunque. Al pari di tanti altri, Derrida ha combattuto per tutta la vita e oltre la vita stessa contro gli imperativi categorici degli archivi⁷⁶. Ci ha

⁷⁶ Sul tema dell'archivio, rinviamo a una significativa opera di Derrida: *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Napoli, Filema, 2005. Si tratta di una Conferenza letta da Derrida a Londra il 5 giugno 1994, in occasione del sim-

tenuto anche a precisare che quella dell'archivio non è una questione che riguarda il *passato*, ma l'*avvenire* sia nel senso della *promessa* che in quello della *responsabilità*⁷⁷.

Soprattutto se coniugato al futuro, l'archivio solca e memorizza le tracce della ricerca della verità. Con Derrida, possiamo imparare a *esperire* l'archivio (non già semplicemente a organizzarlo, destrutturarlo e/o decostruirlo) come *archivio vivente* del *vivente*. In questo modo, direbbe Casetti, riusciamo a immergerci nel movimento infinito delle metamorfosi dell'umano, del vivente e dello storico, dalla primordialità fino all'attualità. L'avvolgersi continuo dei processi storici primordiali con quelli dell'attualità ultima trascina con sé l'assenza e la presenza, facendole trapassare continuamente l'una nell'altra. Tutto ricomincia sempre e sempre cambia ed è proprio la metamorfosi l'invariante di fondo che dà origine alle variazioni. Tutto viene ritrovato nel suo rinascere e morire, per poter rinascere e assumere nuove forme. L'anima è uno dei centri di gravitazione di questo mutamento nel/del rinascere e del/nel rinascere nel mutamento. I forse, i non so, il lasciarsi andare, l'abbandonarsi ai cicli vitali delle trasformazioni non segnano delle battute di arresto; ma una rimessa in scena continua dell'anima, del pensiero, della mente e dell'azione, attraverso sequenze che cambiano senza perdere gli inizi e gli approdi, ma ridefinendoli con un movimento vivente. Possiamo dire, da questo

posio internazionale: "Memory: The Question of Archives". Per l'edizione del libro (nel 1996), Derrida ha mutato il titolo della conferenza e ne ha spiegato le ragioni nel *Preambolo*, pp. 30-35.

⁷⁷ "... la questione dell'archivio non è, ripetiamolo, una questione del passato. Non è la questione di un concetto di cui disporremo o non disporremo già a proposito del *passato*, un *concetto archiviabile dell'archivio*. È una questione di avvenire, la domanda dell'avvenire stesso, la domanda di una risposta, di una promessa e di una responsabilità per il domani. L'archivio, se vogliamo sapere quello che avrà voluto dire, lo sapremo soltanto nel tempo a venire. Forse. Non domani, ma nel tempo a venire, tra poco o forse mai" (*ibidem*, p. 38).

punto di vista, che l'anima è stata il cinema *prima del cinema* e il cinema *dopo il cinema*. Il cinema, prima ancora che una scoperta tecnologica, è stata un'invenzione partita dall'anima e che all'anima fa sempre ritorno⁷⁸. È nell'anima che l'estetica, l'etica, il linguaggio, la parola, il figurale e perfino la tecnica trovano la tensione originaria, il loro transito e il loro approdo. Ed è così che si rideterminano tutti i punti di partenza e tutti gli approdi. Partenze e approdi hanno il loro punto di forza proprio nei fuori-campo, a cominciare da quelli dell'anima. Niente si cancella e tutto si ridetermina: l'esperienza dell'ordinario fa continuamente i conti con l'irruzione dello straordinario e dell'inatteso⁷⁹; e viceversa. Ciò incrina alcuni punti cardine dell'ontologia di Heidegger, secondo cui la metafisica occidentale avrebbe completamente

⁷⁸ Sulle funzioni di "pensiero immaginativo" del cinema, per una prima approssimazione, rinviamo a *L'acinema di Lyotard* (a cura di A. Costa e R. Kirchmayr), "aut aut", n. 338, aprile-giugno 2008. Parimenti importanti, se non di più, sono le opere di Deleuze segnalate alla nota n. 15 di questo capitolo, p. 174. Sul cinema in Deleuze, è importante F. Carmagnola, *Breakdown narrativi*, terzo capitolo di *Plot. Il tempo del raccontare nel cinema e nella letteratura*, Roma, Meltemi, 2004. Per un orizzonte panoramico più ampio, rinviamo a R. De Gaetano e F. Ceraolo (a cura di), *Cinema Pensiero Vita. Conversazioni con Fata Morgana*, Cosenza, Luigi Pellegrini, 2016; si tratta di una serie di conversazioni con filosofi, cineasti e attori, tra i quali segnaliamo Julia Kristeva, J. Ranciere, J.-L. Nancy, R. Esposito, S. Žižek, W. Herzog, M. Bellocchio, M. Martone, T. Servillo. Secondo altre prospettive di ricerche, ma parimenti interessante è V. Cuoco, *Eccitazioni mediali. Forme di vita e poetiche non simboliche*, Tricase (LE), Kaiak Edizioni, 2014.

⁷⁹ Intorno al tema dell'inatteso, si rinvia a: (a) U. Fadini, *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Verona, ombre corte, 2018; (b) F. G. Menga, *L'inatteso e il sottrarsi dell'evento*, in "Atque. Materiali di Filosofia e Psicoterapia", n. 10, n.s., 2012, pp. 73-100. Fadini e Menga esplorano linee di ricerca che non convergono tra di loro e questo ci consente di ampliare i territori su cui riflettere. Nel n. 26-27/2020 di "Atque" (monografico sul tema: "Volti dell'autorità") è presente un altro interessante contributo di Fadini: *Il volto e l'identità*, pp. 125-142.

confiscato l'inatteso, riducendolo a presente sempre disponibile. Volendo essere ancora più essenziali, avanziamo questa conclusione: l'ontologia heideggeriana appiattisce l'inatteso sull'ente, finendo con l'eclissare i fondamenti dell'essere, pure assunti come base granitica del pensare e del vivere. In questo modo, suo malgrado, Heidegger riduce il vivente a un *Essere* costitutivamente orfano dell'*Altro*, con la conseguente validazione dello Spazio/Tempo della condizione umana come puro e semplice rapporto tra *Identità* e *Differenza*⁸⁰. Dal che derivano puntuali e letali processi di cancellazione della metamorfosi da tutti gli ordini e le sfere di esistenza viventi. Circostanza che, tra l'altro, costituisce un falso storico e storiografico, con riguardo sia alla filosofia moderna che a quella contemporanea; e ancora di più a quella antica, sia orientale che occidentale. Ora, l'aspettativa, lo sprigionarsi e l'abbraccio dell'inatteso spiazzano il passato e il presente e li immergono nei flussi più profondi delle metamorfosi, ridislocando tutti i campi e i fuori-campo del vivente e del morente. Nonostante gli insegnamenti di grandi pensatori antichi, moderni e contemporanei e a dispetto di tutte le esperienze storiche fin qui fatte, perseveriamo nel tenere disgiunti gli occhi del vivere da quelli del morire. Finora la storia, più che di vita, è stata maestra di morte. Per questo ulteriore e decisivo motivo, lo sguardo ontologico del/sul tempo va lasciato alle nostre spalle, come orizzonte con cui fare continuamente i conti, per non replicarlo. L'inatteso ci aiuta soprattutto a sottrarci alla replicazione del dolore e degli errori compiuti, aprendo sotto i nostri passi l'esperienza della gioia. L'inatteso non *sottrae* tempo e spazio; bensì li *immette* negli sconfinati territori che si estendono tra dolore e gioia. E si tratta di un'immis-

⁸⁰ Negli accenni critici al pensiero di Heidegger, abbiamo fatto soprattutto riferimento alle seguenti opere: (a) *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1982; (b) *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1991; (c) *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994; (d) *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009; (e) *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano, Adelphi ebook, 2019.

sione che non sottrae e nemmeno addiziona; ma abita il tempo presente e quelli passati e futuri, fuori da tutti i canoni dell'oggettivazione e della soggettivazione. Nell'inatteso, gli occhi del morire e del vivere ritornano a vedere e a vedersi: non sono più ciechi. La cecità stessa può diventare un modo del vedere che può procurare tanto morte quanto inventare vita. L'inatteso è il modo con cui il tempo anticipa tutte le nostre mosse, ricordandoci:

- (a) *chi* siamo e *cosa* siamo diventati nel corso del tempo;
- (b) *cosa* è sempre stato l'esercizio del potere e *come* nel corso del tempo si sia progressivamente macchiato di misfatti inenarrabili.

Non è il riacquisto dell'essere originario che riapre le porte della libertà. In ogni caso, l'originario stesso è cosparso di contaminazioni e sostanze tossiche. La libertà è il cammino che riesce ad andare oltre l'originario, scavando tra le sue impurità ed estraendone l'anima, il cuore e l'intelligenza ancora vitali. Per scongiurare la possibile o prossima fine del mondo, non rimane che abbandonarsi al viaggio nell'inatteso, aggirando tutte quelle domande (fondamentali) che non ammettono risposte possibili, presumendo di contenerle già in esse. Questo cosa significa? Significa fare *domande* che richiedono sempre *risposte* che, a loro volta, innescano il getto continuo di nuove *domande*. Gli interrogativi e gli stessi enigmi diventano sorgente di verità e conoscenza, attraverso risposte sempre più all'altezza dei tempi e degli spazi viventi e vissuti, valicando la muraglia delle varie ontologie e dei vari essenzialismi rivolti al passato, al presente e al futuro. E, per far questo, c'è bisogno di avere occhi per vedere il morire e il vivere: vale a dire, superare la condizione di cecità.

Nel caso particolare presentato e commentato da Derrida, la *cecità* subentra, poiché viene smarrito o non si conosce l'*inizio*: si comincia un percorso, ignorandone l'inizio. Se si vuole continuare il viaggio in autonomia si è, dunque, obbligati a ricostruire l'inizio mancante, senza averne mai direttamente partecipato; e, dunque, senza poterne avere al-

cuna *certezza*⁸¹. In questo caso, la decostruzione *ricostruisce* un *terreno* che è, insieme, *ignoto* e *vergine*, facendolo uscire dall'oscurità dell'inconoscibile e dell'inesperibile. Derrida ci dice che possiamo gettare il nostro sguardo fin *dentro* la cecità, facendo in modo che perfino lo sguardo cieco possa *vedere*. L'apertura di Derrida ci aiuta a squarciare regioni raramente investigate e di difficile investigazione.

Rimane ancora inindagato, però, il problema della certezza. Per farlo, ricorriamo alla trattazione fattane da Ludwig Wittgenstein⁸². Ci aiuta già il bel saggio introduttivo di Aldo G. Gargani, già in partenza:

La tesi di Galilei, Descartes, Hobbes e di altri sulla soggettività delle qualità sensibili ha espropriato dall'universo fisico oggettivo sapori, odori, colori (e insieme anche valori etici ed estetici) con i quali il senso comune produce la sua percezione del mondo fisico. La scienza avrebbe così svalutato i canali ordinari attraverso i quali il senso comune stabilisce il proprio contatto con gli oggetti fisici. Con l'introduzione, inoltre, di tecniche sempre più raffinate e invadenti di formalizzazione matematica, essa avrebbe sottratto agli uomini comuni, al pensiero popolare la visibilità della natura. L'esperienza ordinaria servirebbe agli uomini per il soddisfacimento dei propri bisogni quotidiani, ma non sarebbe più uno strumento utile o idoneo in vista di una conoscenza vera e scientificamente controllata⁸³.

⁸¹ J. Derrida, *Memorie di cieco: l'autoritratto e altre rovine*, Milano, Abscondita, 2015. Su questo punto specifico, si rinvia al bell'articolo di Julia Ponzio, *Ciò che guida la scrittura nella notte. Una lettura di Memorie di cieco di Jacques Derrida*, in "Revista Teias", vol. 20, n. 58/2019, pp. 215-225.

⁸² L. Wittgenstein, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune* (Saggio introduttivo di Aldo G. Gargani), Torino, Einaudi, 1999.

⁸³ Aldo. G. Gargani, *Scienza, filosofia e senso comune*, Saggio introduttivo a L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., p. 6. Su Wittgenstein, Gargani ha pubblicato un libro molto bello, un anno prima di morire: *Wittgenstein. Musi-*

Chiarita questa prima e fondamentale distinzione tra pensiero scientifico e pensiero comune, Gargani passa immediatamente a individuarne le interconnessioni:

[...] da un lato la concezione della realtà propria del senso comune come un repertorio dei punti di vista sulla natura, consegnato agli atti di un codice psicofisico invariante e connaturato agli uomini (è sufficiente, cioè, essere semplicemente uomini per averlo: nella vita quotidiana gli uomini manifestano il senso comune così come secernono le lacrime o il sudore); da un altro, invece, la crescita e lo sviluppo della scienza come elaborazione di un corpo di enunciati consegnati a tecniche di controllo sperimentale e a formulazioni logico-matematiche, che producono rettifiche e nuovi assetti del sapere scientifico⁸⁴.

E infine:

L'uomo comune, il pensiero popolare sarebbero ciò che vi è di invariante nella storia, laddove la scienza si presenterebbe come una struttura che sia per sviluppi cumuliformi, sia per crisi e rotture, risulterebbe comunque una formazione teorica e intellettuale in movimento, fornita di una capacità endogena di crescita e di sviluppo. Stando così le cose, il senso comune non avrebbe più nulla da dare alla scienza e per parte sua sarebbe destinato a convivere a fianco di quest'ultima come un'area marginale di comportamenti, atteggiamenti e punti di vista non toccati, né modificati dal sapere scientifico⁸⁵.

Ma il punto più importante è questo:

Voglio dire: non c'è stato un senso comune o un modello dell'esperienza naturale che non siano stati definiti dalle stra-

ca, parola, gesto, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008.

⁸⁴ Gargani, *Scienza filosofia e senso comune*, cit., p. 6.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 7.

tegie immanenti alle procedure del sapere e dell'elaborazione teorica in corso. Il senso comune, il pensiero popolare, i modi della sensibilità quotidiana risultano assoggettati, a partire dal secolo XVII, al potere delle teorie scientifico-filosofiche che promuovono la nuova scienza⁸⁶.

Gargani ci mette in faccia alla storia degli enunciati scientifici iniziata nel Seicento, rimarcandone la natura ingannevole e distorta. Disvelata è la leggenda trasformata in verità, secondo cui tra scienza e senso comune vi sia un'antinomia insopprimibile. Al contrario, dal Seicento in avanti, è proprio la scienza che ha reciso le radici del senso comune, ritenendole malate, per impiantare una nuova serie di paradigmi, i quali hanno dilacerato e rielaborato modi d'essere e funzioni del senso comune. Le nuove certezze scientifiche prodotte e imposte, erano corrose fin dall'origine e fin dall'origine hanno disgregato e rimodellato il senso comune, secondo le loro mutevoli esigenze e la loro completa discrezionalità. Gargani conclude, in maniera stringente, che la scienza ha, ormai, ridotto il senso comune a espressione degradata, a cui non può essere assolutamente riconosciuto alcun valore effettivo⁸⁷. Dal Seicento, si è sviluppato un corposo e multilaterale processo che, da un alto, ha annullato il pensiero filosofico, etico e scientifico dei secoli precedenti; dall'altro, ha perseguito l'obiettivo di forgiare e condizionare lo sviluppo intellettuale, storico, politico e morale dei secoli successivi. Senso comune e linguaggio comune sono stati scansionati e rimodellati secondo le mutevoli necessità della scienza e ridotti a oggetti d'uso, secondo le convenienze del potere e quelle della contingenza. Da *questo inizio* della modernità — che non ha mancato, tuttavia, di presentare innumerevoli elementi positivi — è necessario accomiarsi; soprattutto a fronte delle degradazioni in cui sono precipitati i tempi che viviamo. Con tutta probabilità, per l'insieme di

⁸⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁸⁷ *Ibidem*.

tutte queste ragioni, Wittgenstein ha imperniato l'investigazione sulla *certezza* sull'analisi filosofica del *sensu comune*. Come fa osservare Gargani, il senso comune:

[...] non è una sostanza nascosta di un flusso latente che dovrebbero essere liberati ed entrare perentoriamente in un'articolazione discorsiva, che manifesterebbe finalmente la spontaneità o la naturalità del sentire quotidiano, delle certezze degli uomini comuni. Non c'è alcun autore o soggetto latente o represso che attende una simile liberazione. Se il senso comune parlasse (accettando la falsa supposizione di una tale latenza) non direbbe altro se non quello che gli viene fatto dire dai poteri discorsivi ai quali è assoggettato. Il senso comune non ha *personalità giuridica nel discorso*; non dispone di un'interiorità da riversare verso l'esterno, ma è sempre il termine *a distanza* di un discorso che si svolge *altrove*⁸⁸.

Raggiunta questa postazione, possiamo fare ritorno ai discorsi che abbiamo fin qui cercato di svolgere; e dire: vanno colti e interrogati l'*inespresso* e l'*inatteso*, per costruire e articolare intorno a essi un nuovo linguaggio anche *per* il e *del* senso comune. Come vedremo meglio in seguito, con questa mossa di chiara ispirazione wittgensteiniana, siamo in grado di strappare la discussione su senso e linguaggio comune alla clausura e alle clausole filosofiche dell'intellettualismo e, soprattutto, a tutte le ontologie fondazionaliste. Intanto, possiamo con Gargani circoscrivere meglio l'argomento:

Il senso comune è terra di nessuno; la sua fisionomia è disponibile alle configurazioni che esso può ricevere dalle tecniche del sapere [...] Il sapere amministra, oltretutto se stesso, anche tutto ciò che non è scienza⁸⁹.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 9; corsivo nostro.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 10.

Ecco, così, riemergere uno dei punti chiave: fare in modo che linguaggio e senso comune siano la *dimora di tutti*, non più *la terra di nessuno*. Come vuole Wittgenstein, questa terra diventa la *terra elettiva* della discussione intorno al dubbio, al falso e al vero. Da qui sale l'urgenza di creare linee di attrito e di rottura con le tecniche e le strategie dell'uso che i saperi fanno di linguaggio e senso comune. Con il dipanarsi di tali linee, potremo apprezzare meglio anche ciò che Wittgenstein e Gargani ci hanno detto e hanno ancora da dirci.

Wittgenstein, in avvio dell'opera che stiamo qui prendendo in considerazione, concentra la sua attenzione sulla serie delle inferenze che scaturiscono dall'affermazione/negazione: "Io so"/"Io non so" (proposizioni 3-65). Facciamo un esempio, considerando la proposizione n. 5:

Se alla fin fine una proposizione possa rivelarsi falsa, dipende dalle determinazioni che considero valide per questa proposizione⁹⁰.

Ma niente e nessuno può darmi per certe le determinazioni che ho assunto valide per quella proposizione; il che fa vacillare la concatenazione delle inferenze che ne è stata derivata. Le parole "Io so" e quelle simmetriche "Io non so" precipitano lungo il piano inclinato del dubbio, fino a rimanere deprivate di ogni carattere di certezza. Per meglio dire, vengono meno proprio le *ragioni del dubbio*⁹¹. Ora, se diventano insussistenti le ragioni del dubbio, inciampano quelle della certezza. Dire di sapere o non sapere, fornendone elenchi dettagliati, costituisce un uso errato delle *parole* e soprattutto evidenzia uno strano *stato mentale*⁹². Da che cosa deriva questa stranezza? Più esattamente, l'afferma-

⁹⁰ Wittgenstein, *Della certezza*, cit., p. 32. Wittgenstein esprime qui e in gran parte del libro un forte dissidio con George E. Moore e la filosofia analitica, di cui Moore è ritenuto il fondatore.

⁹¹ *Ibidem*, prop. 4, p. 31.

⁹² *Ibidem*, prop. 6, p. 31.

zione "Io so" sta per "Io credevo di saperlo"⁹³. Per stabilire un gioco linguistico più "veritiero", dovremmo dire: "Io credo di sapere"/"Io credo di non sapere". La qual cosa indica che le ragioni del *non-sapere* creano l'occasione, per tracciare quelle del *sapere*. Con Wittgenstein, ritorniamo al *so di non sapere* di Socrate; ma ne riscriviamo le "regole", ridisegnandone le mappe. E soprattutto fuoriusciamo dalla corazzatura protettiva della *discussione filosofica*, per spostarci alle *forme di vita* che proprio gli enunciati filosofici ricoprono di polvere o qualificano come inessenziali. Una volta fuori dalla gabbia filosofica, possiamo agevolmente stabilire che l'espressione: "Io lo so", non è equivalente a: "Io so che è così"⁹⁴. L'attestazione: "Io so" deve essere dimostrata; "Io so che è così", invece, contiene in sé la dimostrazione. Chiari-scie Wittgenstein:

Prima si deve dimostrare che lo sa⁹⁵.

Che non fossero possibili errori, dev'essere *dimostrato*. La rassicurazione: «Io lo so» non è sufficiente. Infatti essa è soltanto la rassicurazione che non posso sbagliarmi (qui); e che *qui* non mi sbagli deve poter essere stabilito *oggettivamente*⁹⁶.

«Se so qualcosa, allora so anche di saperlo, ecc.» equivale a: «Io lo so» vuol dire: «In questo sono infallibile». Ma se io lo sia, deve potersi stabilire oggettivamente⁹⁷.

La gabbia filosofica, da cui Wittgenstein ci consente di uscire, ha lo scopo inconfessabile di nascondere la sua intima e crescente indigenza, mascherandola al mondo e alla stessa filosofia. Il mascheramento assume il volto e il corpo dell'infallibilità delle posizioni di potere che altro non sono

⁹³ *Ibidem*, prop. 11, p. 33.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, prop. 14, p. 33.

⁹⁶ *Ibidem*, prop. 15, p. 33.

⁹⁷ *Ibidem*, prop. 16, p. 33. Si rinvia anche alle proposizioni 20-25 (pp. 34-35).

che estrinsecazione di un mandato ritenuto a loro spettante, per una sorta di diritto naturale, se non divino. Qui necessariamente gli occhi e i significati del morire e del vivere risultano accecati: come se fossero proiettati fuori dal mondo e da fuori lo penetrassero, per governarlo. Il governo della vita, delle anime e dei corpi ha sempre avuto queste mosse preliminari che, poi, stabilizza e allarga in maniera concentrica e diffusiva. Scorgiamo qui l'iterazione diabolica della condanna di se stessi e degli altri a vivere fuori dal mondo e dalle sue verità in movimento. Sono forme di sortilegio, ci avverte Wittgenstein, di cui bisogna venire a capo, abolendole dal linguaggio filosofico:

Le proposizioni, a cui l'uomo ritorna sempre e continuamente, come se fosse stregato, vorrei cancellarle dal linguaggio filosofico⁹⁸.

Dunque, cancelliamo le proposizioni che non ci fanno andare oltre⁹⁹.

Wittgenstein, in altri termini, non persegue l'obiettivo di definire progetti filosofici (dottrinali o meno che siano); ma, come puntualizzato dai nuovi studi wittgensteiniani degli anni Novanta e dei primi anni Duemila e ribadito da Gargani, intende offrire:

strumenti di chiarificazione linguistica e concettuale destinati a restituire l'uso dei concetti e delle parole ai contesti dell'origine e delle applicazioni ai quali appartengono come alla loro patria; e destinati pure a restituire agli uomini concetti e parole che hanno perso¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibidem*, prop. 31, p. 36.

⁹⁹ *Ibidem*, prop. 33, p. 36.

¹⁰⁰ A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., pp. XIII-XIV; cfr., sul punto, anche pp. XV-XVII. Gargani dà esplicitamente conto della nuova ondata di studi wittgensteiniani alla nota n. 1, p. 161. Il suo libro, ovviamente, rientra a pieno titolo in questa ondata.

[...]

Quando Wittgenstein dichiara che si tratta di ricondurre i concetti e le parole dal loro uso metafisico al loro uso quotidiano, non svolge solo il lavoro di una filosofia intesa come terapia negativa, ma indica uno scenario completamente nuovo, alternativo, in cui non si cerca di dare un fondamento epistemologico alle nostre certezze sul mondo, bensì di ritrovare un mondo che, invece di risultare fondato teoreticamente, è un mondo che, come osserva Stanley Cavell, deve essere "*recognized*" ("riconosciuto") e "*accepted*" ("accettato")¹⁰¹.

Possiamo dire con Wittgenstein: «Restituire agli uomini concetti e parole che hanno perso». Possiamo anche cercare domande/risposte differenti, ricorrendo ad altri modi o seguendo strade diverse, purché manteniamo fermo il *principio di responsabilità* per il quale, in teoria e in fatto, abbiamo optato: abitare il mondo e renderlo abitabile, non sradicando i concetti, le parole, gli esseri umani, i sentimenti e le emozioni dalla *patria naturale* e da quella *elettiva*. Fuori da queste patrie non vi sono *forme di vita* e *giochi linguistici* che ricercano la verità e la libertà; ma sistemi di contraffazione che seguono e impongono schemi e pratiche di potere, qualunque sia il loro campo di intervento. Da questo nuovo livello di indagine, passiamo ad affrontare i problemi sulla cecità sollevati da Derrida¹⁰².

1) *Chi è il cieco che vede?*

¹⁰¹ *Ibidem*, p. XXIII. All'inizio della citazione, Gargani si riferisce esplicitamente alle *Ricerche filosofiche* (Torino, Einaudi ebook, 2014, prop. 116, p. 68), laddove Wittgenstein riconduce *indietro* le parole dal loro *impiego metafisico* a quello *quotidiano*, così come avviene nel linguaggio nel quale hanno la loro *patria*. Alla fine della citazione, invece, si riferisce all'opera di S. Cavell, *Must Mean What We Stay?*, Cambridge University Press London, 1976.

¹⁰² J. Derrida, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Milano, Ab-scondita, 2015.

(a) l'autore che sta decostruendo/ricostruendo?

(b) oppure direttamente il lettore?

2) *Quale differenza si deve stabilire tra cieco e cecità?*

(a) il cieco può vedere per effetto di esperienze e visioni transensoriali?

(b) la cecità, oltre agli occhi, mutila anche il pensiero emotivo e tutti gli altri sensi?

Proviamo a trovare risposte sintetiche all'insieme di queste domande.

Tutti possiamo essere *ciechi vedenti* o, all'opposto, *vedenti ciechi*. Il vedere e l'essere ciechi non è esclusivamente legato al senso della vista, ma a esso sono collegati tutti gli altri sensi. Ognuno dei sensi, preso in sé, è geneticamente collegato agli altri sensi: è, cioè, unico e al contempo transensoriale. Incocciamo, così, in un paradosso conoscitivo qualificabile anche come paradosso emotivo, i quali dipendono dalle nostre *abitudini* culturali e dalla nostra esperienza del tempo e dello spazio. Ecco: i paradossi sfiorano tutte le abitudini che abbiamo eretto come schemi e schermi logici e mentali, i quali ci consentono di vivere, occultando o giustificando le elusioni dell'etica, dell'amicizia, dell'amore e della cura. Gregory Bateson ha lavorato a lungo e molto sui paradossi, sull'epistemologia ecologica e sulle loro correlazioni¹⁰³. Ora, nel nostro caso, possiamo uscire dai paradossi solo a una condizione: concedere ad autore e lettore diritti eguali. Nella fattispecie, dobbiamo loro riconoscere il diritto di *vedere* e di *rimanere ciechi*, cercando di percorrerne ragioni e motivazioni. Dobbiamo ora chiederci:

¹⁰³ Per una prima, ma puntuale ricognizione, si rimanda a quattro opere di Gregory Bateson, l'ultima delle quali scritta assieme alla figlia Catherine: (a) *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 2000 (17a ed.); (b) *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Milano, Adelphi, 1984; (c) *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Torino, Einaudi, 1988; (d) *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Milano, Adelphi, 1989.

- (a) una persona perché è cieca?
- (b) perché vede?
- (c) perché finge di essere cieca?
- (d) perché finge di vedere?

Ora, nel campo della comunicazione e della pragmatica della comunicazione umana¹⁰⁴, il paradosso mette particolarmente in crisi l'intimazione di un comportamento o di una scelta, poiché lede tutte le libertà personali. L'intimazione ha una natura umiliante, perfino se è ragionevole o addirittura giusta, in quanto inibisce la volontarietà della scelta, l'autodeterminazione soggettiva e la relazione intersoggettiva. Essa non consente di uscire dal circolo dell'unilateralità che rimpiazza la comunicazione e il dialogo con la supremazia. Subentra, così, la sottomissione del debole al forte, dell'allievo al maestro, del figlio al genitore, del giovane all'adulto e, soprattutto, della donna all'uomo.

Per entrare ancora più nel vivo dei temi con cui stiamo cercando di entrare in dialogo, alle quattro domande che abbiamo prima elencato dobbiamo aggiungere l'asserzione, formulata da Paul Watzlawick:

- (e) guardarsi dentro rende ciechi¹⁰⁵.

Raccogliamo insieme le quattro domande e l'asserzione, partendo dall'importante libro di Jacques Derrida che abbiamo precedentemente citato¹⁰⁶.

Fa notare Julia Ponzio che, nel dialogo costruito da Derrida, il lettore figura come un *intruso*. Nessuno lo accoglie,

¹⁰⁴ Su questo terreno specifico, importante è il contributo fornito dalla "Scuola di Palo Alto", sulla base degli studi condotti da Bateson. Della Scuola va ricordato soprattutto un lavoro che ha avuto particolare risonanza internazionale e che risale al 1966: P. Watzlawick, Janet Helmick Beavin e D. D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Roma, Astrolabio, 1971.

¹⁰⁵ Si rinvia a P. P. Watzlawick, *Guardarsi dentro fa male*, Milano, Adriano Salani Editore, 2013.

¹⁰⁶ Cfr. J. Derrida, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, cit.

nessuno gli dice cosa sta succedendo, nessuno gli dice chi sono i soggetti che stanno dialogando e, quindi, è obbligato a *ricostruire* un testo su una *ricapitolazione* già fatta e che a lui rimane sconosciuta¹⁰⁷. Molto semplicemente, questo significa: indurre a *credere* senza consentire di *vedere*. Cioè: far credere e vivere nella e dalla condizione di *cecità*. La cecità è qui determinata da una pianificazione dell'ostruzione al vedere, da cui dipende il credere senza vedere. L'ostruzione dell'origine intende alimentare il sentimento di fede in tutto ciò che è determinato e determinabile dall'origine sconosciuta che ci viene *ricapitolata*. Tutto quello che interviene a livello di origine sconosciuta, cattura l'attenzione emotiva e, nel contempo, interdice la risalita all'origine. Supposta un'origine, ci si deve necessariamente soffermare su quanto da essa necessariamente promana, vero o falso che sia. Quanto più l'origine è sconosciuta, tanto più funge come potente germinazione di ogni evento, proprio nel risultare remota e non provabile. L'origine, in questo e in tutti i casi consimili, proietta da qui una fede illimitata in ciò che la narrazione mostra e che il narrato nasconde. Ciò che è fatto vedere non è effettivamente visto: sono gli occhi dell'origine che qui vedono e fanno vedere quello che ritengono giusto vedere, a loro insindacabile giudizio. È inevitabile che questo accada, ogni volta che mancano le condizioni della *certezza*. Se manca la certezza, non rimane che *credere*: credere di aver visto; credere di aver capito; credere di aver udito e via discorrendo. In una parola, credere nell'origine sconosciuta non verificabile — direbbe Wittgenstein: "non dimostrabile oggettivamente" — da cui tutto parte e a cui tutto ritorna; a partire dall'autore e dal lettore, per rimanere al nostro caso.

Ma credere non è vedere. E ancora: se gli occhi del vedere sono ciechi, non possono aprire quelli del credere; all'opposto, se gli occhi del credere sono ciechi, non possono aprire quelli del vedere. Vedere o non vedere è una cosa;

¹⁰⁷ Julia Ponzio, *op. cit.*, p. 116.

credere o non credere ne è un'altra. Derrida getta fasci di luce in questi meandri e ci invita a esplorarli. In simultanea, egli sottopone al dubbio il vedere e il credere¹⁰⁸. Come sostiene con acume Julia Ponzio, Derrida non soltanto *racconta* in cosa consiste la condizione di cecità, ma la fa *sperimentare* direttamente al lettore¹⁰⁹. E lo invita a penetrare l'oscuro, senza dipendere dall'origine misteriosa che da cui è estromesso e senza nemmeno aver bisogno di una guida carismatica. Nonostante le apparenze, il lettore non è invitato a seguire o eseguire alcuna *ricostruzione narrativa*, ma a tracciare i propri percorsi, in dialogo con le difficoltà che incontra, attingendo ai saperi che ha acquisito e arricchendoli, qualunque sia il cammino che intraprende. Come non si chiude nella clausura dell'Origine e dell'Io, così non è afferrato dall'insicurezza febbrile di essere educato e plasmato passo dopo passo. L'autore che lesina informazioni al lettore o lo lascia completamente all'oscuro, sta facendo una scelta precisa. Lo sta attivando, per liberarlo da ogni suggestione, spronandolo a seguire il proprio intuito, il proprio fiuto, le proprie capacità di connessione e scomposizione: l'autore è una fonte primaria della stimolazione alla libertà di essere al mondo e nel mondo. Il lettore e l'autore sono in dialogo con tutti i mondi interiori ed esteriori con cui entrano in contatto intimo, a partire dai loro. Se non riescono ad averne cura o se ne distaccano, li tradiscono, deturpando la loro anima e quella del mondo. Le *memorie di cieco* nascono da qui: nel bene e nel male.

Passiamo ora all'asserzione di Watzlawick: "Guardarsi dentro rende ciechi"¹¹⁰.

Siamo arrivati a questa "conclusione": nel caso delle "memorie di cieco", Derrida non riconosce ai paradigmi tra-

¹⁰⁸ Derrida, *Memorie di cieco*, cit., p. 11.

¹⁰⁹ Julia Ponzio, *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁰ P. Watzlawick, *Guardarsi dentro fa male*, cit. Si tratta, nello specifico, del XVII capitolo che dà il titolo all'intero libro (p. 299-332), scritto da Watzlawick nel 1997.

dizionali(sti) alcuna possibilità/capacità di venire a capo delle complesse questioni in gioco e, per questo motivo, imbocca strade nuove. I paradigmi della tradizione possono, in questo come in innumerevoli altri casi, soltanto simulare la soluzione, secondo approcci *finzionalisti* più o meno tipici¹¹¹. La convinzione che i soggetti — autore e lettore, nel caso di Derrida — non siano che "singoli individui" non è che *finzionalismo* allo stato puro¹¹². Ma le teorie della finzione sono regolate da una metafisica, da un'ontologia e da un'epistemologia¹¹³. Nel passaggio a Watzlawick, possiamo continuare questo cammino, approfondendolo e reperendo un'applicazione originale della dialettica del *come se*, elaborata da Hans Vaihinger¹¹⁴.

¹¹¹ Sul finzionalismo e il suo collegamento con lo strumentalismo, si rinvia a A. Togni, *L'individuazione dei sensi. Verso un'ontologia estetica*, Milano-Udine, Mimesis, 2019; in part., il terzo capitolo, § 2.2.

¹¹² Di passaggio, notiamo che, nel corso della cd. "rivoluzione digitale" iniziata negli anni '70-80 e successivamente in piena pandemia Covid-14, il neoliberismo ha elaborato la "variante rozza" più estrema finora conosciuta di *finzionalismo*, spingendo allo zenit la narrazione del mondo come pura relazione tra individui. Un mondo, si tratta di aggiungere, suddiviso in *forti* e *deboli* e il cui dominio è stato, conseguentemente, consegnato nelle mani di sempre più ristrette schiere di potenti. Il presente che viviamo è quello più depredato dell'energia vitale, della ricchezza emotiva e della felicità. Tra i seguaci del finzionalismo sono annoverabili economisti ultraliberali, come Friedrich von Hayek, Milton Friedman, Bruno Leoni e tanti altri ancora. Per un primo approfondimento di tipo filosofico sulle teorie della finzione, si rinvia a A. Voltolini, *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, Roma-Bari, Laterza ed. digitale, 2015.

¹¹³ A. Voltolini, nella successione dei quattro capitoli dell'opera prima citata, procede a un'analisi della specificità e delle concatenazioni di ognuna di queste problematiche.

¹¹⁴ Cfr. H. Vaihinger, *La filosofia del come se. Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Roma, Astrolabio Ubaldini, 1967 (ma 1911). Tale opera è stata ritenuta l'atto di nascita del finzionalismo. Watzlawick si rifà espressamente a Vaihinger proprio in *Guardarsi*

Cerchiamo di seguire più da vicino le argomentazioni di Watzlawick, partendo dai presupposti che egli ricava dagli studi di Gregory Bateson¹¹⁵: muovere dai *processi di interazione*, anziché da quelli lineari *causa-effetto*, poiché ogni singolo paziente implica una rete relazionale¹¹⁶. Stringendo all'osso, dobbiamo sempre muovere dalla convergenza di presupposto e conclusione, secondo cui il paziente è sempre un *sistema complesso*, irriducibile a schemi semplici oppure frazionati, per poter essere poi ricomposti. Il ripetersi puntuale degli stessi errori su scale amplificate, rientra nel sistema complesso a cui essi competono e, dunque, soluzioni che riducono il tutto a fenomenologie/patologie individualistiche risultano errate. Anche le *coazioni a ripetere*¹¹⁷ sono parte di un sistema complesso, fuori del quale sarebbero letteralmente incomprensibili. Ma qui è soprattutto Wittgenstein ad aiutarci. Dobbiamo sforzarci sempre di: a) ricondurre pensieri, concetti, parole, fenomeni ed eventi alla *patria* che li ha generati ed entro cui trovano modo di svilupparsi nel modo più disparato; b) interagire con pensieri, concetti, parole, fenomeni ed eventi delle *patrie altre* con le quali confliggono e si intrecciano. Non risalire alla *patria* originaria di ognuno e disconoscere le *patrie altre* è una forma assai evoluta di suicidio/omicidio di massa che solo enunciati/sistemi di potere praticano e giustificano. Il mondo intero è, così, ridotto a un'*anima in pena*. Rimanendo ancora a Wittgenstein: non ci resta che apprendere un *gioco diverso* e *giocarlo* sempre nel miglior modo possibile. Ciò indica che ogni gioco non è il *primo* e nemmeno l'*ultimo*; allo stesso modo non si dà mai una verità *prima* e/o *ultima*, altrimenti

dentro fa male, cit.; in part., pp. 303-304.

¹¹⁵ Si rinvia alle opere di Bateson citate nella nota n. 103.

¹¹⁶ Watzlawick, *op. cit.*, p. 304.

¹¹⁷ S. Freud: "Ma ciò che è rimasto capito male ritorna sempre; come un' anima in pena, non ha pace finché non ottiene soluzione e liberazione" (*Caso clinico del piccolo Hans*, in *Opere complete*, vol. V, Torino, Bollati Boringhieri ed. digitale, 2013, p. 3782).

tutte le verità sarebbero condotte *fuori* da ogni gioco: esisterebbero in forma di astrazioni intellettualistiche, senza alcuna patria vera. Osserva Watzlawick:

[...] la convinzione di aver scoperto (o almeno di dover scoprire) la verità ultima provoca cecità rispetto a soluzioni specifiche sempre disponibili. Tale cecità è dunque autoindotta ed è, nella sua essenza, identica al rifiuto dei contemporanei di guardare attraverso il telescopio, perché ciò che lui affermava di aver scoperto semplicemente *non poteva essere*¹¹⁸.

Ammonisce Watzlawick: "guardarsi dentro rende ciechi". E ciò si verifica, quanto più *il dentro* rimane o è separato *dal fuori*. Ed è vero che questa forma di cecità è tanto indotta quanto autoindotta. L'induzione e l'autoinduzione sono figlie dell'ingiunzione e della volontà a non conoscere e riconoscere le proprie e altrui patrie, già nella vita ordinaria degli affetti, delle esperienze e degli eventi.

La dialettica dentro/fuori è suggestiva, come si sarà già capito dagli accenni fatti. Merita, dunque, almeno un minimo di attenzione: è al suo interno che il mondo e l'Io giocano le loro possibilità ed è qui che si gioca una partita impegnativa tra *linguaggio* e *discorso*, per l'insopprimibile impulso del primo di sfuggire al secondo che produce e protegge la *dinastia* della rappresentazione¹¹⁹. Vediamo meglio:

[...] la parola letteraria si sviluppa a partire da se stessa, formando una rete di cui ogni punto, distinto dagli altri, lontano anche dai più vicini, è situato in rapporto a tutti in uno spazio che al tempo stesso li colloca e li separa. La letteratura non va considerata come il linguaggio che avvicina se stesso fino a raggiungere il punto della sua bruciante sono attratte dal loro come il linguaggio che si pone il più lontano possibile da se

¹¹⁸ Watzlawick, *op. cit.*, p. 310.

¹¹⁹ M. Foucault, *Il pensiero del di fuori*, in *Scritti letterari* (a cura di C. Milanese), Milano, Feltrinelli ed. digitale, 2021; in part., pp. 114-115.

stesso: e se, nella "messa fuori di sé", svela la propria essenza, questa improvvisa chiarezza rivela un distacco piuttosto che un ripiegamento, una dispersione piuttosto che un ritorno dei segni su se stessi. Il "soggetto" della letteratura (ciò che parla in essa e ciò di cui essa parla) non sarebbe tanto il linguaggio nella sua positività quanto il vuoto in cui esso trova il suo spazio quando si enuncia nella nudità dell'"io parlo"¹²⁰.

Letteratura e linguaggio sporgono da se stessi, allontanandosi: sono attratti dal loro *fuori* ed essi stessi concorrono alla sua costruzione. Il distacco verso il/nel fuori costituisce il destino che li salva dal mondo e, nel contempo, può contribuire a salvare il mondo. Del *vuoto* in cui si trovano gettati fanno il loro *spazio* che diventa la dimora dell'*Io parlo*. E qui l'*Io parla*, perché *vive*, anche attraverso la letteratura e il linguaggio. L'"Io che parla" non necessariamente *mente* o dice la *verità*; allo stesso modo dell'"Io che pensa". Tra L'"Io che parla" e l'"Io che pensa" non v'è uno spazio neutro, da Foucault ritenuto caratteristico della finzione occidentale moderna, la quale avrebbe comportato il prevalere della *finzione* sulla *verità* e la perdita di peso della mitologia e della retorica; né, per questo stesso motivo, può dirsi che le *funzioni* dell'"Io parlo" siano *inverse* a quelle dell'"Io penso"¹²¹. Verità e menzogna si sono sempre scontrate e sempre lo faranno, anche con il ricorso palese o nascosto agli strumenti della mitologia e della retorica, i quali quanto più sono dichiarati defunti, tanto destrutturano in forme rinnovate. La questione principale che qui emerge, nonostante i grandi passi in avanti compiuti grazie a Foucault, è che restano elusi due nodi di fondo. Il primo: domani un mondo esisterà ancora? Il secondo: e se esisterà, che mondo sarà? Problemi che Ernesto De Martino si era posto già all'inizio degli anni Sessanta e che oggi si pongono in maniera ancora

¹²⁰ *Ibidem*, p. 115.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 115 ss.

più pressante, per non dire drammatica¹²². Il problema che De Martino tematizza non è una catastrofe cosmica naturale tale da rendere inabitabile la terra, ma delinea la possibilità storica concreta:

[...] nel senso che l'umana civiltà può annientarsi, perdere il senso dei valori intersoggettivi della vita umana, e impiegare le stesse potenze di dominio tecnico della natura secondo una modalità che è priva di senso per eccellenza, cioè per annientare la stessa possibilità della cultura. Se dovessi individuare la nostra epoca nel suo carattere fondamentale, direi che essa vive come forse non è mai accaduto nella storia nella drammatica consapevolezza di questo *deve* e di questo *può*: nell'alternativa che il mondo *deve* continuare, ma che *può* finire, che la vita deve avere un senso ma che può anche perderlo per tutti e per sempre, e che l'uomo, solo l'uomo, porta intera la responsabilità di questo deve e questo può, non essendo garantito da nessun piano della storia universale operante indipendentemente dalle decisioni reali dell'uomo in società¹²³.

Ritorna qui, in forma problematica, la connessione esistente tra l'*essere del linguaggio* e l'esperienza interiore e sociale dell'"Io sono", moltiplicata all'infinito per tutti *gli* "Io che sono" che prima abbiamo attraversato, viaggiando assieme a Foucault. Vediamo, se De Martino ci offre dei modi, per varcare gli orizzonti scoperti e "definiti" da Foucault. "L'Io sono" e "l'Io penso" sono impossibilitati a porsi il pro-

¹²² E. De Martino, nel maggio-luglio del 1964 partecipa a Perugia a un convegno con la relazione: *Il problema della fine del mondo*. Questo contributo è ora in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di Giordana Charuty, M. Massenzio e D. Fabre), Torino, Einaudi ed. digitale, 2019, pp. 72-88. In apertura, De Martino opportunamente ricorda che se il problema è "ignorato o leggermente accantonato può comportare soluzioni catastroficamente negative per l'intera umanità" (p. 72).

¹²³ *Ibidem*, p. 73.

blema della *continuazione* e della *fine* del mondo, perché non possono trascendere il mondo vissuto e pensato dall'interno delle strettoie dei loro orizzonti. L'esperienza del loro pensiero e il pensiero della loro esperienza non possono nemmeno immaginare un mondo in cui siano presenti anche *Altri*, senza i quali il mondo non è mai quello che è, quello che può essere e potrà essere.

Foucault chiama *pensiero del di fuori* il vuoto e la distanza che qui emergono tra l'"Io sono" e l'"Io penso"¹²⁴. Il passo in avanti che egli compie nei confronti del cogito cartesiano è evidente; altrettanto palese è il salto rispetto alle teo-ontologie antiche, moderne e contemporanee. Tuttavia, come abbiamo appreso da De Martino, il problema non è completamente superato, finché non iniziamo a dare conto delle ragioni dell'esistenza, della continuazione e della fine del mondo. Il dubbio di per sé non è sufficiente; come non è sufficiente la certezza. Del resto, Wittgenstein è stato chiaro nell'insegnarci che come non si dà dubbio in sé, così non può darsi certezza in sé. L'*in sé* dell'"Io sono" e dell'"Io penso" non ammettono alcun vero dubbio e alcuna vera certezza; ma una pura e semplice trasposizione tautologica dall'uno all'altro di verità monche ed errori senza rimedio. Una tautologia che cancella il mondo e tutti i buoni propositi da cui sovente è animata. Il *pensiero del di fuori* qui non dialoga con il *pensiero del dentro*: il primo lancia al secondo l'accusa di ripiegamento nell'*interiorità*; il secondo accusa il primo di *fuga* dal tempo e dallo spazio. Ognuno dei due — e soprattutto tutti e due insieme — si collocano nel mondo, senza mai *riconoscerlo* veramente nelle sue dimensioni reali e vitali. A suo modo, ognuno dei due spoglia il mondo, aggredendolo. Non poteva essere diversamente, visto che ognuno dei due aggredendo il *Sé*, aggredisce l'*Altro*. Il riconoscimento non può prescindere dal riconoscimento dell'*Altro* da parte dell'*Io* e dell'*Io* da parte dell'*Altro*. Soltanto un riconoscimento multiplo e simultaneo di questo tipo può da-

¹²⁴ Foucault, *op. cit.*, p. 116.

re luogo al *riconoscersi* in un mondo, *insieme e diversi*¹²⁵. Recuperiamo a questo livello e facciamo nostra l'analisi di Ricoeur sull'*essere-nel-mondo*, ma curvandola verso direzioni e orizzonti divergenti. Una delle idee di fondo che condividiamo con Ricoeur, pur sviluppandola lungo direttrici differenti è questa:

[...] per una filosofia dell'essere-nel-mondo, la cosa importante è la varietà dei modi di essere cui pertengono le cose del mondo¹²⁶.

Tra modi di essere-nel-mondo e modi di riconoscimento-del-mondo esiste una relazione che è, insieme, di internità ed esternità. La *varietà* dei modi di essere implica la *varietà dei mondi*; la *varietà* dei modi di essere e dei mondi, a sua volta, rinvia alla *varietà* dei *dentro* e dei *fuori*, dei *modi* di essere e dei *mondi*. Questo tessuto interconnettivo non può essere spezzato e nemmeno lacerato, pena la perdita del mondo, del tempo e dello spazio. Coloro può spezzare e lacerare questo tessuto, ci ricorda De Martino, possono essere gli umani che vivono in società. E non v'è umano che non viva in società, anche quando si illude di essersi situato in un *mondo a parte*, oppure nell'ascetismo più austero e/o secessionista. Dal mondo si può uscire soltanto se lo si rompe dall'interno e si aprono varchi dall'esterno. Questa lezione l'apprendiamo da Foucault, pur non replicandone alla lettera gli itinerari. Il passaggio dal *può finire* al *non deve finire* indicato da De Martino ci presenta un mondo che è ancora irrisolto tra il suo *dentro* e il suo *fuori* e che, perciò,

¹²⁵ Sul complesso tema del riconoscimento, premettendo che le nostre linee di indagine divergono in numerosi punti (non secondari), si rinvia alla profonda analisi di P. Ricoeur, svolta nel suo ultimo libro: *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2004. L'opera di Ricoeur spazia da Omero, la tragedia greca, Aristotele, Cartesio, Hobbes, Kant, Hegel, Bergson fino alla relazione tra pratiche sociali e identità collettiva nella contemporaneità.

¹²⁶ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 74.

patisce una crisi della presenza¹²⁷. Accade qui che anziché *agire*, il mondo *patisce*: non è *presente* e perde progressivamente i significati e lo sguardo della *presenza*. Cioè: perde l'anima o, al meno peggio, convive con la sua anima in pena. Qui gli occhi del morire non si affacciano più in quelli del vivere. A loro volta, gli occhi del morire non scorgono più nel morire il passaggio alla rinascita che fa nuova la vita. Il mondo resta irretito nel *non poter vivere*, senza risolversi a *voler vivere* e iniziare a costruire una nuova era. La perdita dei significati si fa completa. La sfida quotidiana, allora, si fa più chiara e impegnativa. Si tratta di riempire tutti i significati di un nuovo senso: dal *dentro* al *fuori*, dal *fuori* al *dentro*, dal *non* al *può*. Sono, questi, i passi che accompagnano l'uscita dalla cecità e che fanno apprendere da essa: la cecità stessa ha i suoi occhi illuminanti, grazie ai quali ritorniamo a essere *increduli* di fronte a noi stessi e al mondo¹²⁸. Un'incredulità che non si risolve nel puro e semplice scetticismo, ma rifiuta ogni *sistema* e fa della *scoperta* le coordinate del suo camminare. Ora, l'orientamento alla scoperta è l'ago di orientamento dell'anima che, se vogliamo, ci fa *fuoriuscire* dalla cecità, facendoci *viaggiare* in essa. La nostra cecità può, così, abbracciarsi con quella del mondo e l'anima viaggiando nell'una solca l'altra. C'è un bellissimo libro di José Saramago, alla cui conclusione la protagonista afferma:

¹²⁷ Sul tema, si rinvia a E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, cit.; in part., pp. 15-54.

¹²⁸ Si racconta che Diderot il 30 luglio 1784, vigilia della sua morte, abbia detto: "Il primo passo verso la filosofia è l'incredulità"(Diderot, *Lettera sui ciechi per l'utilità dei vedenti* (a cura di Silvia Parigi), Palermo, New Digital Frontiers, 2016, p. 7. La frase appena riportata è stata riferita da Madam de Vandeul, figlia di Diderot (*ibidem*). Ricordiamo che Diderot, a causa di quest'opera fu rinchiuso in carcere dal 24 luglio al 3 novembre 1749. Rimane da aggiungere che il riferimento vivente per quest'opera di Diderot fu Nicholas Saunderson, cieco e professore di matematica a Cambridge, morto nel 1739.

Secondo me non siamo diventati ciechi, secondo me lo siamo.
Ciechi che vedono. Ciechi che, pur vedendo, non vedono¹²⁹.

La fine del mondo è qui imputabile a coloro che *vedono*, ma *non vogliono vedere* e che sono *più ciechi dei ciechi*; anzi, sono i *veri* ciechi. Le motivazioni sono molteplici e le responsabilità vanno distribuite, dall'alto in basso, secondo la posizione occupata nella scala gerarchica. In basso, le responsabilità dei *senza responsabilità* sono proprio quelle di non essersi mai assunti alcuna responsabilità, facendosi ridurre a elementi terminali di sistemi e microsistemi oppressivi. Tutto il contrario di quanto fatto dalla protagonista di *Cecità* che non si è sottratta alla partecipazione e al dolore degli altri; anzi, ha messo in gioco la sua vita e la sua morte, rischiando di essere contaminata. Non solo. Si è impegnata a cercare e trovare con gli altri un percorso di salvezza, nel pieno della più profonda *notte dell'anima*. Raccogliamo il suo messaggio, osservando: è nell'anima che dobbiamo cercare gli occhi e i significati del morire e del vivere; e, dunque, dell'etica¹³⁰.

¹²⁹ J. Saramago, *Cecità*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 276. Il romanzo è ambientato in una "città qualunque" di un "paese qualunque", dove un'epidemia rende tutti ciechi. Una donna rimane prodigiosamente immune dalla cecità. Si finge cieca, per rimanere col marito e viene ricoverata in un ex manicomio, con tutti gli altri contaminati. Lì inventa un itinerario di salvezza che recupera le pratiche della solidarietà e della compassione.

¹³⁰ Forse, questa conclusione mette ancora più in risalto la cinica lucidità della posizione di Margareth Thatcher, a cui abbiamo già fatto riferimento (cfr. p. 106, nota n. 63), secondo cui l'economia è solo il *mezzo*, il *fine* è quello di *cambiare il corpo e l'anima*.

