

Temi

Antonio Chiocchi

**LA TELA DEL COMANDO**  
LE ARCHITETTURE DELLA LOTTA ARMATA  
E LE DOMANDE DI ANTIGONE



LAVORO DI RICERCA

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA

BIELLA

1a edizione agosto 2020

2a edizione gennaio 2022

Antonio Chiocchi

**LA TELA DEL COMANDO**  
**LE ARCHITETTURE DELLA LOTTA ARMATA**  
**E LE DOMANDE DI ANTIGONE**

 **creative  
commons**



LAVORO DI RICERCA

BIELLA

2022

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



## INDICE

### Cap. 1

#### TRAPPOLE SOTTERRANEE

- |  |        |
|--|--------|
| 1. Le catene del discorso coattivo         | pag. 5 |
| 2. Una memoria dai sentieri stretti        | 15     |
| 3. Strozzature del linguaggio              | 27     |
| 4. Alienazione politica e potere funerario | 39     |

### Cap. 2

#### SOVRANITÀ E COMUNISMO

- |   |     |
|---|-----|
| 1. Servitù e libertà  | 60  |
| 2. La sovranità bolscevica: comunismo come mezzo di riproduzione del potere | 83  |
| 3. Comunismo come pianificazione belligerante: le Brigate Rosse             |     |
| 3.1. Comunismo e guerra giusta  | 108 |
| 3.2. Guerra giusta e guerra civile  | 115 |
| 3.3. Anti-Stato e guerra civile   | 123 |
| 3.4. Eccezione, regola e guerra   | 129 |

### CAP. 3

#### LE DOMANDE DI ANTIGONE

- |  |     |
|--|-----|
| 1. La presenza di Antigone                   | 137 |
| 2. La terza epoca dell'esistenza di Antigone | 146 |
| 3. La lingua di Antigone                     | 154 |
| 4. Chi è Antigone?                           | 166 |
| 5. Antigone e la piramide della verità       | 185 |

## Cap. I TRAPPOLE SOTTERRANEE

### 1. Le catene del discorso coattivo

Ci proponiamo di esplorare l'estensione e la profondità del teatro di senso della lotta armata, prendendo in considerazione regioni e costellazioni che in passato abbiamo appena sorvolato, se non addirittura completamente trascurato<sup>1</sup>. L'obiettivo è quello di concentrare lo sguardo sugli strati velati su cui le strutture e sovrastrutture logico-linguistiche, emotive e razionali su cui la lotta armata e, più, in generale, il pensiero politico e la comunicazione simbolica sono andati progressivamente ancorandosi e celandosi.

In questi territori mossi, più che ancora in tutti gli altri, il valore della scrittura è in stretto rapporto con la parola e l'anima. Come ricordato da Massimo Lollini:

La testimonianza è scrittura dell'anima che impara, una scrittura dunque che, come l'anima, sempre si muove e aspira ad abbracciare il principio vitale nella sua unità indivisa<sup>2</sup>.

È esplicito il riferimento di Lollini a Platone (*Fedro*, 245c e 276a)<sup>3</sup>. Scrittura e anima sono ricomprese da Lollini all'interno dell'abbraccio al principio vitale dell'indivisibilità posto qui come asse della scrittura, nel suo penetrare ed erompere dall'anima. La scrittura che si mette alla ricerca della verità è cammino che attraversa l'anima, facendosene riempire, senza porle limiti. Se si situa in posizione distanziante dall'anima, la scrittura rimane in balia di codici frenanti: scende a patti con gli elementi/enunciati da cui deve, invece, accomiatarsi senza

---

<sup>1</sup> Il riferimento è a *Catastrofi del 'politico'. Teatro di senso, razionalità e categorie della lotta armata*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020, settima edizione.

<sup>2</sup> M. Lollini, *Il vuoto della forma, Scrittura, testimonianza e verità*, Genova, Marietti, 2001, p. 9.

<sup>3</sup> Platone, *Fedro*, in *Tutte le opere*, Roma, Newton Compton, 2013.

indugio. In assenza di questo commiato, non può che dipendere dai freni che essa stessa ha originato, senza imparare alcunché, ma avanzando la pretesa di insegnare tutto. Precipitata in questi fuochi fatui, la scrittura non può essere figura e traccia della testimonianza; tantomeno della verità.

Platone, come è noto, non ha avuto in grande stima la scrittura filosofica rattrappita in sé, ritenendola distante non solo dalla parola, ma soprattutto dall'anima e, inoltre, completamente avvolta nell'autocompiacimento<sup>4</sup>. Per lui, la filosofia deve essere permeata dal senso del vivere/cercare la verità, al di là di apparenze seducenti e convenienti. Il filosofare autentico è veramente utile soltanto se vive all'interno delle mutazioni dell'anima. In tutti gli altri casi, è disutile, perché tradisce se stesso, la sua anima e l'anima del mondo, convertendosi in puro calcolo. Uscire dal calcolo utilitaristico delle opinioni, per Platone, significa sottoporre a serrata indagine i flussi comunicativi che si dipanano tra parola e scrittura. Ciò soprattutto a fronte della circostanza teorica ed empirica che vede sovente la parola scritta attribuirsi una struttura congelata e congelante, entro la quale l'anima è posta in cattività. Altre volte, ancora, si tratta di estrarre l'anima dalle strutture irrigidite della stessa parola orale. La lotta armata è incorsa a valle in una concatenazione di degenerazioni di questo tipo, avendo postulato a monte che la ricomposizione dei saperi, delle conoscenze e delle pratiche fosse assicurata dall'unità automatica tra politico e militare, con la conseguenza di serrare parola e scrittura in una stretta soffocante. Un contesto siffatto ha reso la testimonianza un esercizio affabulatorio e mnemonico, interamente basato sul calcolo delle convenienze e delle convenzioni. Il nodo da sciogliere sta nella riconciliazione conflittuale di parola e scrittura, nei territori della verità. Come dire: pensiero, parola e scrittura devono riconquistare la fedeltà a se stessi e nessuno di loro può farlo in proprio, ma soltanto attraverso un'interio-

---

<sup>4</sup> Cfr., per tutti, due lavori di C. Sini: *Etica della scrittura*, Milano, Il Saggiatore, 1992; Id., *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Sul rapporto contraddittorio tra parola e scrittura in Platone, si rinvia all'efficace ed esauriente F. Trabattoni, *Oralità e scrittura in Platone*, Milano, CUEM, 1999.

rizzazione e un'interrogazione dissenzienti da parte del corpo/anima degli altri. Lungo questo percorso, l'infedeltà genetica della scrittura e della parola all'anima e alla verità acquisisce un involontario carattere virtuoso: da essa nasce il flusso di domande e risoluzioni che sbloccano di continuo la ricerca della verità. Scrittura, parola e anima devono esporsi alle domande e alle incursioni critiche di ognuna da parte delle altre. A ben vedere, il fenomeno appena descritto trova le prime ricezioni proprio in Platone<sup>5</sup>. Intorno a queste linee di argomentazione destrutturante e ricostruente si articola anche il gioco della decostruzione di Derrida che indaga il *dritto* nell'atto del *rovesciarsi* e il *rovescio* nell'atto del *raddrizzarsi*. Va puntualizzato, comunque, che la nostra traiettoria decostruttiva non è propriamente derridiana; da essa, comunque, prende origine e muove<sup>6</sup>. Secondo la traccia di discorso che ci avviamo a predi-

---

<sup>5</sup> Per una riflessione mirata e attenta su questa problematica, si rinvia a F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1994.

<sup>6</sup> Derrida ha ammonito a non intendere la *decostruzione* come un metodo multiuso, indicandone allo scopo anche le aporie e la strutturale incompiutezza concettuale. Su questo punto, cfr.: P. D'Alessandro e A. Potesio (a cura di), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Milano, LED, 2008; P. A. Rovatti, *Decostruzione e decostruzioni*, in "aut aut", n. 327, 2005 (si ricorda che l'intero fascicolo della rivista è dedicato a Derrida e alla decostruzione). Estremamente utile anche S. Facioni, S. Regazzoni e F. Vitale, *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Genova, Il Melangolo, 2012. Per quello che riguarda direttamente le opere di Derrida, rinviando perlomeno alle essenziali: *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaka Book, 1968 (ma 1967); *Della grammatologia*, Milano, Jaka Book, 1969 (ma 1967); *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971 (ma 1967); *La disseminazione*, Milano, Jaka Book, 2018 (ma 1968-1970). Quello della decostruzione è uno dei lasciti più preziosi della filosofia di Derrida, proprio per il suo proporre la *disattivazione* del senso barricato nel/dal discorso filosofico. Come più volte delineato dallo stesso Derrida, fin da *La voce e il fenomeno*, decostruire è *più* che una critica, in quanto il suo compito principale sta nella *descrizione critica* del *descritto* e, ancora di più, del *non-descritto* e dell'*indescrivibile*.

sporre, la decostruzione è un grimaldello che produce effrazioni continue negli ordini del discorso dati, nel tentativo di aprire e riaprire le linee di ricerca, sperimentazione e rinnovamento di parola e scrittura: essa è sulle tracce della parola mancante, non semplicemente di quella nascosta, imprigionata, imprigionante o impronunciabile. Ma dove e come cercare la *parola mancante*? Qui si pone, in linea preliminare, la questione del superamento della rigida divisione tra pensiero, parola, scrittura e anima; superamento a cui proprio Platone ha dato inizio, contrariamente a quanto codificato dalle letture ricorrenti che del filosofo ateniese sono state fornite. Parallelamente, ma non secondariamente, si tratta di smontare le visioni ortodosse e canonizzanti, di vario segno, che di Platone abbiamo ereditato soprattutto dal Novecento<sup>7</sup>.

L'oscillazione platonica tra scrittura e parola va inserita in una dialettica che le ricomprende e differenzia, delocalizzando continuamente l'una dall'*altra* e l'altra nell'*una*. Sarebbe altrimenti inspiegabile il fatto storico innegabile che ha visto Platone *scrivere* sublimi opere filosofiche. Nell'ambito ossificato delle tradizioni, le spiegazioni filosofiche chiuse — qualunque sia la loro linea genealogica — sobbalzano tra categorie dissocianti, oppure tra frantumazioni narrative che sventagliano una miriade di figure di Platone, ciclicamente sovrapponibili secondo l'impiego che se ne intende fare. La verità viene qui meno, poiché non è ricercata e costruita in maniera controvertibile, ma presupposta incontrovertibilmente. La controvertibilità dei discorsi platonici e del Socrate di Platone costituisce uno dei cardini originari e più duraturi della storia della filosofia occidentale, quanto più la fallacia e la transitorietà dei relativi enunciati viene scovata<sup>8</sup>. Le metamorfosi della costruzione dei

---

<sup>7</sup> Un tentativo assai profondo di esplorazione di questi difficili crinali è stato compiuto diversi anni fa da F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, cit. A tale compito Trabattoni si accinge fin dall'*Introduzione*, pp. 1-9.

<sup>8</sup> Dobbiamo tenere in conto, in proposito, che Nietzsche, sin da giovane (*La nascita della tragedia*, 1870-1871), ha individuato nella linea genealogica Socrate/Platone l'origine della decadenza e della dissoluzione della filosofia greca.

punti di arrivo prende le mosse proprio dalla controvertibilità dei discorsi originari. Non v'è affatto bisogno, perciò, di stabilizzare una genealogia platonica che anticipa e chiude il tempo e occupa per intero lo spazio, dispiegandoli una volta per tutte. Le genealogie universalistiche hanno dato regolarmente corso alla strutturazione di ordini discorsivi chiusi nella loro irrevocabilità<sup>9</sup>. L'irrevocabilità, a sua volta, crea dipendenza a tutti i li-

---

<sup>9</sup> Come è ben noto, il contributo di Foucault su questo versante politico-filosofico è stato decisivo, a partire da *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1971. Segnaliamo anche un testo apparentemente "minore" di Foucault, *I giochi del potere* (Intervista di J.-J. Brochier, "Magazine Littéraire", n. 101, giugno 1975), in D. Grisoni (a cura di), *Politiche della filosofia*, Palermo, Sellerio, 1979, pp. 112-125. Anche F. Trabattoni, riferendosi esplicitamente e criticamente alle letture ermeneutiche di Platone (in particolare del *Fedro*), è estremamente chiaro: "[Platone] intende non già contrapporre un discorso che sa aiutarsi a un discorso che non lo sa fare (ciò sarebbe assurdo); ma vuole contrapporre la situazione di quei produttori di discorsi che dai loro discorsi dipendono interamente (cosicché non sono capaci di soccorrerli) alla situazione dei produttori di discorsi che sono superiori ai loro discorsi (e dunque sono in grado di aggiornarli continuamente). La superiorità ora enunciata riguarda appunto la capacità di aggiornamento e solo quella. Perciò, proprio in quanto ci deve essere sempre la possibilità di costruire un discorso migliore, non possono esistere testi, né scritti né orali, in grado di contenere la verità come un attributo o comunicarla come un oggetto" (*Scrivere nell'anima*, cit., p. 25). Si sviluppa da qui la critica della lettura esoterica dei testi platonici che assegna un valore superiore al testo orale, con il carico delle insanabili contraddizioni conseguenti. Qui, osserva Trabattoni, "la superiorità dipende solo dalla *virtualità* della situazione dialogica" e, quindi, "*l'esistenza effettiva* di un testo orale privilegiato, cui Platone avrebbe affidato la conclusiva definizione del suo pensiero, sarebbe un'ipotesi quantomeno discutibile: una dottrina orale ben determinata è tanto poco virtuale quanto un qualsiasi testo scritto. ... [Se gli interpreti di Platone che privilegiano la chiave esoterica] spiegano la superiorità riconosciuta da Platone alla parola orale con il suo vero motivo, cioè la possibilità di rispondere, tale superiorità non serve a fondare l'interpretazione esoterica. Se invece rinunciano a questa spiegazione, non riescono mai a dimostrare, se non dogmaticamente o con circoli viziosi, perché la parola parlata sia superiore a

velli. Si può, pertanto, conclusivamente affermare: il discorso chiuso fonda e riproduce il suo potere proprio sulla dipendenza in questo modo creata. È una catena infinita di esiti letali, ma consequenziali e non v'è modo di spezzarne e invertirne senso e segno, permanendo in una situazione di acquiescenza all'interno dell'ordine coattivo del discorso dato. Nell'assissia degli archivi coattivi possono precipitare tanto il discorso orale quanto quello scritto: nessuno dei due è esente da questo profondo limite. È, perciò, sempre necessaria la puntuale verifica di entrambi; e non solo con riferimento alle posizioni di Platone.

Si provi a trasferire ora a questo livello di argomentazione l'ordine del discorso coattivo della lotta armata, in particolare delle Br. Il sistema aperto delle domande e risposte *effettive* non è assolutamente rintracciabile all'interno degli impianti delle organizzazioni combattenti. In particolare, è completamente assente e/o manomesso nel caso delle Br che ne hanno riprodotto la mimesi straneante nelle condizioni della clandestinità<sup>10</sup>. Non casualmente, le Br hanno formalmente e letteralmente dato origine alla mimetica del sistema *domande/risposte* nelle molteplici *Autointerviste* che hanno proposto, fin dagli anni Settanta<sup>11</sup>. Diventa qui esemplarmente chiara la menzogna di base: il soggetto che formula le domande è il medesimo che fornisce le risposte. L'ordine del discorso delle domande non può che risultare confermato dall'ordine del discorso delle risposte. È un puro gioco mimetico manipolativo e asseverativo, con cui le Br hanno cercato di giustificare, legittimare e rafforzare storicamente, politicamente e simbolicamente

---

quella scritta" (*ibidem*, pp. 25-26). E, infine, una considerazione ancora più decisiva: "... non c'è nessun discorso *fisso*, né scritto né orale, *sufficiente* a esporre la filosofia di Platone" (*ibidem*, p. 28).

<sup>10</sup> Il tema, secondo diverse visuali di osservazione, è stato affrontato in *Catastrofi del 'politico'*, cit.; in part., nei capp. 1, 4, 6, 7, 9, 10, 12, 19 e 20. Cerchiamo ora di collegarlo a un territorio di senso più vasto e profondo, nel tempo e nello spazio. È su questa vastità e profondità di senso che, con tutta probabilità, la lotta armata ha prodotto gli effetti più distruttivi.

<sup>11</sup> Di ciò si trova traccia in *Catastrofi del 'politico'*, cit.; in part., nei capp. 8, 10 e 12.

mente la loro esistenza e la loro azione. Quest'ordine del discorso ha costituito il propellente, peraltro illusorio, del loro essere ed esistere. Un ordine talmente incistato nelle profondità della vita delle Br che il sopravvenire della sconfitta ha prodotto in loro uno spaesamento totale. Come fin dall'inizio era estraneante la pratica sociale della clandestinità, così il terminale della sconfitta ha, nelle Br, confezionato dirompenti fluttuazioni alienanti, ribollenti nel sottosuolo di un'apparente stasi di superficie. Le domande/risposte mimetiche delle origini sono rimaste impigliate nel silenzio; oppure sono state catturate nella reiterazione regressiva dei meccanismi originari. Al loro sorgere, le Br vivevano ai margini delle correnti vive della conflittualità sociale; verso il termine della loro esperienza, un disorientamento totale le ha sorprese e destabilizzate dall'interno. Una volta pervenute a tale stadio estremo, le Br non hanno voluto e non sono state capaci di rimettere in discussione le loro ragioni costitutive, tantomeno ne hanno cercato e trovato altre. Spaesante era stata la loro alba; calato nell'ombra è finito il loro dissolvimento. Il circolo della clandestinità le ha accompagnate dall'inizio alla fine. Poche cose come la clandestinità brigatista rappresentano al meglio l'archivio delle domande/risposte puramente retoriche e mimetiche. L'archivio brigatista, infine e non secondariamente, ha fatto slittare in un'attualità smorta la memoria del tempo perduto. Solo che in tale archivio la retorica, la mimesi e la memoria sono depositate come esangue belligeranza. Ed è qui che la memoria brigatista del tempo perduto e della sconfitta ha stipulato col presente un patto di silenzio armato, stoccando le antiche aspirazioni nel rifugio di una sopravvivenza scavata nelle casematte della normalità quotidiana. Le Br hanno affidato a tale sopravvivenza la rassicurante, ma illusoria, conferma di non aver impegnato a vuoto la propria esistenza. L'archivio brigatista si è, così, conservato e riproposto, barricandosi in un bunker mimetico, entro cui un'intenzionalità ridotta a puro riflesso non poteva assolutamente avere la forza di fare criticamente i conti con se stessa. L'assenza della dialogica delle domande/risposte effettive, per concludere su questo punto, è uno dei limiti maggiori del discorso coattivo delle Br; ma non soltanto del loro. Nasce da qui, come si può ricavare proprio dal *Fedro*, una tipologia di

persuasione che, in virtù dei suoi artifici linguistico-retorici, è condannata a ingannare se stessa, prima ancora che gli altri. E ciò avviene proprio perché, di continuo, viene riproposta e fissata la semantica/retorica delle origini, in ragione della varietà dei significati/significanti persuasivi da promuovere e dei collegati fini necessari da conseguire<sup>12</sup>. Il bersaglio di Platone, con tutta evidenza, era la sofistica. L'ordine del discorso brigatista può essere assunto come una sottoclasse di quello sofistico, senza tuttavia averne nemmeno lontanamente la complessità argomentativa e la densità filosofica. Viene qui (rie)elaborata e (ri)proposta una scarnita e scaltrita tela di comando. Sono, queste, le radici su cui germoglia un altro dei limiti più profondi del discorso coattivo delle Br. Un genere di limite che Socrate, sempre nel *Fedro*, qualifica come totale ignoranza delle conoscenze dell'anima (277b-c) che, peraltro, sono inseparabili dalla conoscenza del mondo (270c2)<sup>13</sup>. Qui individuiamo intimamente come il discorso socratico-platonico sia incentrato sulla conoscenza che ha origine dall'anima e a essa ritorna, per espandersi continuamente. Possiamo, inoltre, rinvenire un collegamento perspicuo con la filosofia di María Zambrano, laddove ella esplicitamente prefigura il passaggio *verso un sapere dell'anima*, pur non interamente disposto secondo coordinate platoniche<sup>14</sup>.

Nell'ordine del discorso brigatista, la frattura tra parola e scrittura squarcia irrimediabilmente la relazione con l'anima e il mondo, di cui è cancellata ogni traccia; egualmente eclissata risulta la poetica del discorso progettante che, a dispetto di ogni persuasione retorica o eretica, rimane un discorso filosofico, qualunque sia la valenza che gli viene assegnata. L'esperienza interiore/esteriore e il progettare qui si dissociano dall'anima e dal mondo, costruendosi come loro negazione siste-

---

<sup>12</sup> Seppure su un registro non interamente coincidente con quello di Platone, risulta ancora decisivo C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica* (a cura di S. Campailla), Milano, Adelphi, 1995.

<sup>13</sup> Cfr., sul tema, F. Trabattoni, *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>14</sup> María Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.

matica. Senza nemmeno averne la piena consapevolezza, l'ordine del discorso coattivo, nelle Br, si insedia e costituisce ex novo come anima, mondo e modello di pensiero/azione, inglobandoli tutti in un metadiscorso asseverativo e asservente. Al terminale della loro avventura, le Br hanno ricondotto il conoscere e il vivere ad un'esperienza distorta del ricordare, fossilizzandola. Così foderando in una camicia di forza la loro stessa esistenza storica, la cui memoria ha per loro acquisito il senso lacerante di un viaggio bloccato all'ombra del tempo perduto, da cui non riescono a distaccarsi. Dall'inizio alla fine, sono state aspirate nella spirale dello sbarramento del tempo che non hanno saputo e voluto attraversare. Il tempo, invece, le ha squarciate e le squarcerà, mummificando in un circolo chiuso le reliquie mnemoniche che della loro esperienza storica hanno conservato. Qui siamo precipitati nel pieno del regno delle parvenze. La linea d'ombra perenne entro cui, per sopravvivere, la memoria brigatista si è autotrincerata è una residualità effimera allo stato puro. Come ci ha insegnato Platone, nessun discorso/progetto è componibile e può esistere/resistere, facendo ricorso a un linguaggio logico-scientifico e/o retoricamente elusivo che incatena le conoscenze dell'anima<sup>15</sup>. Ci troviamo qui situati su uno degli spartiacque disseminati dalla filosofia di Platone: come rilevato da Trabattoni, "la verità è un attributo dell'anima e non dei discorsi"<sup>16</sup>. Altrettanto deve platonicamente dirsi dell'amore e dell'amicizia. Emerge qui la fallacia di tutti gli ordini coattivi del discorso, a misura in cui i nuclei vitali delle parole, delle immagini e delle azioni si apprestano a recare offesa alla verità, all'amicizia e all'amore. Andiamo spostandoci, come si vede, verso un itinerario che eccede la filosofia di Platone; pur contemplandola, soprattutto per tutto ciò che riguarda le verità e le conoscenze dell'anima. In fondo, sono proprio queste le motivazioni sotterranee, ma sostanziali che presiedono alla deriva dell'ordine del discorso brigatista, al pari

---

<sup>15</sup> Su questo punto essenziale, si rinvia a F. Trabattoni, *op. cit.*, pp. 62-64.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 72. Qui Trabattoni significativamente aggiunge: "Ma i discorsi orali sono scritti nell'anima altrettanto poco quanto i discorsi scritti sulla carta" (*ibidem*, pp. 72-73).

di tutti gli ordini del discorso coattivo. Dobbiamo, però, tenere sempre ben presente una differenza cruciale. Quello brigatista è un ordine del discorso fondato sull'impiego della violenza, incardinato su un postulato chiave: l'organizzazione della lotta armata, in funzione della realizzazione della società comunista, quale risultante dell'esercizio di potere politico, militare e sociale<sup>17</sup>. La realtà del discorso brigatista, soprattutto qui, non appare condizionata dalla pratica della sua scrittura. Anzi, è la scrittura che assume la forma concreta della lotta armata: la prima è surdeterminata dalla seconda e insieme diventano una macchina da guerra che ha lo scopo di imporre l'incontrovertibilità della sua verità. I mezzi qui devono essere imperativamente allineati alla conformità ai fini. Per la memoria delle Br e i corrispondenti archivi, la parola e la scrittura della verità sono le ospiti indesiderate e, perciò, espulse e confinate nello spazio/tempo dell'assenza. Anche questa evidenza segnala il vuoto entro cui, nelle Br, è stata risucchiata la dialogica viva. Un vuoto che, a sua volta, segnala i limiti verso cui è possibile spingere la proliferazione della menzogna. Le Br si espongono qui nello spettacolo amaro della loro nudità che fa riflettere con estrema chiarezza l'equivalenza di base che sorregge le loro teorie e le loro pratiche: massimo sviluppo della propria esistenza = massimo sviluppo della verità. Il corollario dell'equivalenza non è meno inquietante: permanenza delle Br = permanenza della verità. Involontariamente ma coerentemente, le Br qui avviano parola, scrittura e azione verso la disidentificazione e lo straneamento totali. Vale a dire: fanno esattamente il contrario di quanto da esse agognato e propugnato. Al sopravvenire della sconfitta, rimaste significativamente mute, le Br mandano in scena il naufragio della loro memoria storica e della loro testimonianza, facendo risaltare in massimo grado il carattere menzognero delle loro verità. Nel silenzio in cui è avvolto il loro epilogo va letta non soltanto l'azione di una pressione

---

<sup>17</sup> Il postulato rientra, fin dall'inizio, nel corredo genetico delle Br. Troverà, poi, formulazioni differenti nel corso dell'evoluzione della loro storia e a fronte delle fratture interne intervenute col principiare degli anni '80; come si è cercato di evidenziare in *Catastrofi del 'politico'*, cit.

esterna; ma anche un'autocensura, praticata per timore della verità.

## 2. Una memoria dai sentieri stretti

Continuiamo ora la nostra esplorazione su altri versanti. Partiamo da una domanda apparentemente paradossale, formulata da Xavier Lacroix: *abbiamo ancora un'anima?*<sup>18</sup> La domanda ci riconduce immediatamente a Eraclito, secondo il quale:

I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade: così profondo è il suo *logos*<sup>19</sup>.

Ora, in un denso saggio Lucia Vantini si è interrogata proprio su questo frammento, dubitando che possa essere sufficientemente perspicuo per il tempo che abitiamo. Ecco le sue osservazioni:

Eraclito poteva permettersi di evocare il mistero della vita attraverso il rimando alla profondità irraggiungibile dei confini dell'anima, ma per l'attuale sensibilità il riferimento rischia di risultare debole, consumato o addirittura incomprensibile<sup>20</sup>.

Soffermiamoci sul frammento eracliteo, tentando di fornirne una lettura aperta, così come il testo e il tema impongono. Prima di procedere, però, dobbiamo fare alcune rapide considerazioni. Secondo una tradizione ermeneutica consolidata, nella Grecia omerica e post-omerica (fino a Platone), diversamente

---

<sup>18</sup> X. Lacroix, *Abbiamo ancora un'anima?*, Brescia, Queriniana, 2019.

<sup>19</sup> Eraclito, fr. 45, DK. Per una panoramica esaustiva non soltanto su Eraclito, ma sui filosofi presocratici, si rinvia a G. Reale (a cura di), *I presocratici*, Milano, Bompiani, 2006; il frammento che abbiamo appena citato si trova a p. 351.

<sup>20</sup> Lucia Vantini, *Il respiro della vita in Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius: un balsamo per le storie senz'anima*, in "Segni e comprensione", n. 97, luglio-dicembre 2019, pp. 79-80.

dal corpo, l'anima non avrebbe avuto un vocabolo univoco<sup>21</sup>. Col passare degli anni, tale interpretazione è stata confutata, attraverso un vivace dibattito nel quale convincenti argomentazioni ha proposto Eva Cantarella<sup>22</sup>. Non è, però, questa la sede, per focalizzare l'attenzione su questa controversa problematica, sulla quale ci ripromettiamo, però, di ritornare in altra occasione. Ci preme ora riportare la questione a una dimensione post-omerica ed eraclitea e, dunque, pre-platonica. Facciamo questo, per approssimarci al filo del frammento eracliteo, nel suo svolgersi iniziale e nella sua purezza cristallina: cioè, prima dell'avvento della filosofia di Socrate-Platone.

Non è illecito assumere che, in Eraclito, l'anima sia *origine* e *logos* di un'universalità impercorribile, perché non ammette mai una fine. Nel loro volgere, l'origine abbraccia la fine e la fine l'origine: si ripercorrono l'un l'altra e, nel loro continuare a svolgersi, danno continuamente inizio al mondo. La continuità filosofica del divenire, introdotta dal binomio Socrate/Platone fino a tutto Hegel e ben oltre, è spezzata in anticipo, fin dalle sue radici. L'impercorribilità dell'anima esalta le sue variazioni, proprio per il loro non mostrarsi. L'anima non ha bisogno di cercarci. È già lì da sempre e per sempre vi sarà. Siamo noi a doverla continuamente cercare e percorrere da cima a fondo

---

<sup>21</sup> Per un primo colpo d'occhio non univoco, cfr. T. Gomperz, *Pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1935; G. Reale, *Il pensiero antico*, Milano, Vita e Pensiero, 2001; F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, Vita e Pensiero, 1997; B. Snell, *La cultura greca*, Torino, Einaudi, 1963; E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* (a cura di R. Mondolfo), Parte I, Vol. IV, *Eraclito*, Firenze, La Nuova Italia, 1961. Ai testi appena elencati dobbiamo aggiungere: F. Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, in *Opere 1870-1895*, Vol. I, 1870/1881, Roma, Newton, Compton, 1993, pp. 189-268. Come è noto, per Nietzsche, l'evoluzione della filosofia greca antica è bruscamente interrotta e deteriorata dalla frattura apportata da Socrate, non soltanto sul piano epistemologico. Ricordiamo, inoltre, che il "Nietzsche maturo" affronta di petto "Il problema di Socrate" ne il *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere 1870-1895*, cit., Vol. II, 1882-1895, pp. 711-717.

<sup>22</sup> Eva Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano, Feltrinelli, 2008.

che, però, non sono esauribili da nessuno dei nostri percorsi. Ciò ci dice che l'anima è sempre lì, al centro della vita e del mondo; e sempre si trasforma e si estende. Il suo *logos* e il suo destino recano in sé questa incancellabile iscrizione originaria e, dunque, sono completamente differenti dal nostro *logos* e dal nostro destino. Nelle sfere del *logos* dell'anima noi siamo ospiti passeggeri, alla ricerca della verità, della quale mai potremo sfoggiare il pieno possesso. Il nostro *logos*, come il nostro destino, è segnato dalla transitorietà. Il *logos* della verità è unicamente possesso dell'anima. Le verità dell'anima hanno la cifra dell'infinità; le nostre, quella della finitezza. Quelle dell'anima sono verità, le cui parole dobbiamo apprendere e interiorizzare: portarle in giro con noi, come esse hanno portato e porteranno in giro noi. Il *logos* dell'anima è impercorribile (nella sua infinità), nel senso che è la base dell'esistenza e della metamorfosi di noi stessi e del mondo. La pretesa di percorrerlo ultimativamente segna la catastrofe dei nostri mondi, i quali sarebbero condannati a vivere nella menzogna; oppure finirebbero annientati nel loro stesso esistere. Se trasferiamo queste argomentazioni all'analisi della scrittura e della parola disciplinate dalla tela di comando brigatista, agevolmente concludiamo che le Br hanno preteso di portare a compimento ultimativo il *logos* delle loro verità. Il risultato è stato quello di aver innescato la distruzione dei mondi vitali e sociali, nonché la loro stessa autodistruzione. Quella di Eraclito è passione per l'eterna multiformità delle verità dell'anima, a cui non può essere mai attribuita un'invarianza semantica, temporale e spaziale. Quella delle Br, invece, è eccitazione della belligeranza che espelle e ingabbia tutto ciò che non rientra nell'ordine del discorso delle loro verità: di fatto, è una maledizione che agisce e patisce se stessa. Il cosmo eracliteo è imperniato sulla guerra/conflitto (*polemos*) e sulla giustizia (*dike*). I contrari, in Eraclito, non si mediano e mai danno luogo a sintesi dialettiche. Essi vivono *nel* loro e *del* loro contraddirsi, coappartenendosi. Ed è la loro coappartenenza conflittuale che assicura la giustizia *al* e *del* mondo, sobbalzandolo fuori dall'incantesimo dell'opacità del divenire che toglie luce, calore e movimento. Qui Eraclito è l'antesignano della critica dell'ontologia dell'immobilità dell'essere e della staticità delle connesse verità e finalità. Al

di là di qualunque manifestazione di volontà, Eraclito ci sottopone il problema della libertà e la complessità dei suoi dinamismi. Se ripartiamo da qui, possiamo rendere più stringente la nostra esplorazione dell'ordine del discorso delle Br. Raggiunta questa postazione, è utile far ritorno all'interrogazione di Lacroix: *abbiamo ancora un'anima?* Siamo ora in grado di iniziare a rispondere alla domanda con un'altra domanda: *siamo ancora liberi*, visto che è proprio l'anima il propulsore della libertà?

Se è in generale vero, come osserva Nancy, che il nucleo imprescindibile da cui la filosofia deve muovere è la ricerca di quella «semplicità che è al cuore dell'estrema difficoltà»<sup>23</sup>, altrettanto vero è che tale nucleo va ripensato e ritessuto alla luce della "mondialità" dello spazio/tempo presente; come avverte lo stesso Nancy. Semplicità e difficoltà hanno definitivamente risistemato le loro geografie di senso: in parte, si fingono introvabili; in parte, lo sono effettivamente. La complicazione maggiore che emerge è che, nel contesto delle manipolazioni generate e riprodotte dallo spazio/tempo globale, semplicità e difficoltà si mascherano, dando l'impressione che tutto scorra fluidamente nel migliore modo e nel migliore dei mondi possibili. Si produce, in tal modo, un'autoevidenza spuria macroscopica che, in un sol colpo, stralcia e straccia tutte le domande e tutte le risposte intorno alla verità. La libertà diventa una macchina umano-sociale che si struttura/ristrutturerebbe in automatico: penserebbe lei a tarare, ottimizzare e massimizzare l'uso del tempo e dello spazio della vita sociale e personale; anche e soprattutto quando produce catastrofi di ogni tipo. La libertà non sarebbe altro che un automatismo prodotto da organi/macchine che detengono e gestiscono il potere. Ovvio che essi la producano e riproducano in conformità dei loro scopi e interessi. La difficoltà e la semplicità sono rimescolate insieme e tutto è amministrato attraverso automatismi complessi, ma nascosti. La libertà è qui la controfigura di se stessa e della verità, celandosi dietro decisioni e soluzioni complesse

---

<sup>23</sup> J.-L. Nancy, in *Il senso del mondo*, Milano, Lanfranchi, 1999, p. 215. L'affermazione si trova nella risposta di Nancy alle domande di F. Ferrari e T. Maia, contenute nell'appendice del libro appena menzionato.

che si spacciano come automatismi virtuosi. Semplicità ingannevoli qui nascondono e proteggono complessità reali. Il fluire straboccante delle semplicità (ingannevoli) ingenera l'illusione del superamento delle difficoltà, rendendole impercorribili. Il processo, se spinto al massimo, può facilmente raggiungere il livello di saturazione, mancando clamorosamente il suo obiettivo strategico: assuefare al traffico delle menzogne, contrabbandate come vertici della libertà. Nella globalità del nostro spazio/tempo, questo raffinato sistema di inganni è valorizzato e generalizzato oltre ogni misura. Ma gli apparati/organismi delle ragioni e dei processi che hanno condotto alla dismisura di questo inganno producono un'asimmetria di questo tipo: la negazione della verità e della libertà può dare vita, nei campi delle polarità opposte, alla ricerca e alla lotta per la libertà e la verità. La l'asimmetria, però, non è sufficiente; deve essere accompagnata da una discontinuità. L'opposizione al sistema degli inganni non può e non deve poggiarsi su automatismi umano-sociali. D'altronde, libertà e verità non sono mai stati e mai saranno prodotti automatici della volontà e della produzione/riproduzione sociale. Emergono qui, quasi allo stato puro, le motivazioni più profonde dello scacco delle Br: ad un sistema di verità/libertà ingannevole hanno contrapposto un sistema di verità/libertà ancora più menzognero, di per sé inidoneo a mobilitare la lotta e la ricerca della verità e della libertà. I sentieri stretti della verità e della libertà sono qui rimasti impercorribili, proprio perché le Br presupponevano di averli già percorsi con l'atto di certificazione della loro nascita. L'insediamento dell'opzione armata, per esse, ha rappresentato l'assoluto della purezza e della perfezione; un assoluto ritenuto intrascendibile da qualunque altra scelta possibile. L'intrascendibilità segna qui la sparizione dell'anima. Se non siamo più sicuri di avere un'anima, non possiamo essere sicuri di essere liberi, avendo espulso la verità dalla nostra vita. Lo spettro del tradimento della verità e della libertà contempla un vasto campionario di scelte: da quelle puramente retoriche e filosofiche a quelle più direttamente politiche; per finire con quelle non pacifiche che, a loro volta, si suddividono in una pluralità di tipologie. Quello che, però, si deve rilevare è che tra tutte quante esistono fili di collegamento: a volte esili, altre marcati. Con questo, non si vuol

le omologarle tutte e ridurle a unità espressiva. Va, però, sottolineato che, nello spazio/tempo globale del nostro presente, le matrici di antiche e più recenti culture e tradizioni, a volte in maniera silente, riemergono costantemente e ammagliano i loro fili in un ordito sempre più complesso ed esteso. Il campo dei conflitti antichi interagisce con quello dei conflitti moderni e contemporanei e ogni tradizione/cultura, avvertendo la sua crisi:

- (a) attiva una *resistenza* proiettiva, con cui prova a ricompattarsi e rilegittimarsi, per riproporsi nelle nuove condizioni;
- (b) e/o organizza un'*azione* proiettiva, dando luogo a sequenze disallineate verso uno specifico circuito di risonanza.

A loro modo, le Br sono state attive in questo processo, distorcendolo e disallineandolo verso l'ordine del discorso della violenza/guerra, il loro circuito di risonanza prediletto.

Matrici ed effetti delle nostre argomentazioni, a prima vista, potrebbero sembrare paradossali, se non bizzarri. La loro paradossalità sta, innanzitutto, nel collegamento tra la lotta armata (nella specie, le Br) e alcune traiettorie del pensiero filosofico e politico antico e contemporaneo. Eppure, in un certo senso, questa paradossalità era obbligata. Essa, infatti, ci ha collocato in una piattaforma spazio-temporale mobile, conducendoci continuamente dal presente al passato e viceversa, distinguendoli e intrecciandoli continuamente, per poter segnare gli scarti, le rotture e le continuità. Gli scarti tra l'ordine del discorso delle Br e quello del discorso filosofico-politico, nella sua complessità generativa ed evolutiva, sono ben evidenti. Nondimeno, non si può astrarre completamente il discorso brigatista da quello filosofico-politico generale: in ogni caso, è stato matrice anche per loro. Che le Br abbiano violentato questa matrice costituisce una fenomenologia che presenta un duplice interesse:

- (a) fa riflettere sui limiti evidenti dei paradigmi e delle pratiche della lotta armata;
- (b) induce una riflessione sulle culture e pratiche politiche che essi intendevano sovvertire.

È come:

- (a) guardare il presente con l'occhio del passato e del futuro;
- (b) incamminarsi verso il futuro, distaccandosi da passato e presente, ma senza cancellarli.

Questo è un insegnamento antico che vale sempre, anche se è difficile rimetterlo continuamente in memoria e applicarlo nell'avvicinarsi dei tempi e delle differenze che essi comportano. Nell'intrico di questi processi, la memoria ingenera, se vogliamo far uso del lessico lacaniano, lo *stadio dello specchio*<sup>24</sup>. In Lacan, come in Melanie Klein, lo stadio dello specchio configura il passaggio dal *corpo in frammenti* al *corpo proprio*<sup>25</sup>. Ma, in questa sede, tali fenomenologie non rientrano di-

---

<sup>24</sup> Jacques Lacan, *Scritti. Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 87-94. Come noto, a un Congresso del 1936 a Marienbad, Lacan non riuscì a leggere per intero la sua comunicazione: *Lo stadio dello specchio*, perché interrotto, essendo scaduti i dieci minuti convenzionalmente consentiti. Nel 1949, al XVI Congresso di Psicoanalisi di Zurigo, Lacan lesse per intero il testo del 1936 che, poi, sarà riversato negli *Scritti*, col titolo che abbiamo innanzi indicato.

<sup>25</sup> Di Melanie Klein qui rileva *Note su alcuni meccanismi schizoidi*, in *Scritti (1921-1958)*, Torino, Boringhieri, 1978. Su queste tematiche, si rinvia a: Lucia Angelino, *Merleau-Ponty/Melanie Klein*, in "Segni e comprensione", n. 56, 2005, pp. 124-131; Linda Bertelli e M. Tognetti, *L'iridescenza delle cose. Occhio e sguardo tra Jacques Lacan e Maurice Merleau-Ponty*, in "Psicoanalisi e metodo", VII, 2008, pp. 163-207; G. Deleuze e F. Guattari, *Come farsi un corpo senza organi?*, *Millepiani*, Sez. II, Roma, Castelvecchi, 1996. Come noto, il riferimento principale di Deleuze e Guattari è Antonin Artaud. Per un denso e plastico riferimento ad Artaud, rinviamo a J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettivo*, Milano, Abscondita, 2005; si rinvia, del pari, a L. Chiesa, *Antonin Artaud. Verso un corpo senza organi*, Verona, ombre corte, 2002. Sul tema del multicorpo, con puntuali riferimenti ai contributi di Gilles Deleuze e Felix Guattari, essenziali sono due libri di U. Fadini: *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Verona, ombre corte, 2015 ("Prima Parte: Sul multicorpo. Da Deleuze-Guattari a Benjamin e ritorno", pp. 15-61); *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, ombre corte, 2016 (cap. V: "Maschere e volto. Tra Canetti e Deleuze", pp. 100-102).

rettamente nel nostro campo di indagine. Vi facciamo riferimento, per osservare come le Br capovolgano la coniugazione dello stadio dello specchio. Esse nello specchio vedono il corpo del mondo ridotto in frammenti; la realtà, invece, è vista come mondo unico che, però, va capovolto e ricompattato secondo i principi e le prassi della loro autorità. Come più volte segnalato, nelle Br opera un congenito impoverimento dell'esperienza del mondo. Possiamo ora rilevare come questo impoverimento sia fluidificato dai frammenti visivo-mnemonici restituiti da uno specchio deformato. Qui diventa definitivamente chiaro come — nelle Br — l'impoverimento dell'esperienza faccia incastro con l'impoverimento della memoria. Lo specchio deformato della memoria restituisce un mondo in frammenti, rispetto al quale l'unico rimedio starebbe nella sua riunificazione, sotto la tutela della sovranità brigatista. Dallo specchio in frammenti le Br traggono la necessità ulteriore e decisiva della ricomposizione autoritaria della realtà del mondo, sotto il loro comando. In verità, è la loro memoria che è sottoposta ad un processo di frammentazione di cui non sono assolutamente consapevoli. In forza di tale inconsapevolezza, la loro esperienza del soggetto/oggetto è immiserita; il che ne impedisce la trasfigurazione e il trascendimento. Dalla cornice chiusa del visibile, il soggetto/oggetto viene traslocato alla cornice priva di visibilità elaborata dalle Br, con l'appiattimento dell'invisibile nelle strettoie del visibile e il confinamento del discordante nei codici del concorde<sup>26</sup>. Nel caso delle Br, come in tutti quelli simili, si tratta di un'azione reattiva e reativa che legge nel mutamento culturale i pericolosi segni premonitori della tirannia delle differenze. Non casualmente, le Br forniscono una lettura monolitica tanto del presente quanto del passato e del futuro, avvolti e affossati tutti in categorizzazioni statiche e stagnanti<sup>27</sup>.

Una buona base di partenza per uscire da ogni forma di dogmatismo e stagnazione sta nell'opera di Deleuze. Qui, in

---

<sup>26</sup> Nostro riferimento è qui J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, cit.

<sup>27</sup> Per una lettura più articolata della staticità e della stagnazione dei paradigmi brigatisti, si rinvia a *Catastrofi del 'politico'*, cit.

particolare, assumiamo come riferimento queste sue considerazioni:

Il dibattito del filosofico del XVII secolo è assolutamente incomprensibile [...] se non si tiene presente una nozione centrale, la nozione estremamente feconda che lo animò da cima a fondo, idea a un tempo metafisica, fisica e matematica: l'*attualità dell'infinito*<sup>28</sup>.

Bisogna soltanto aggiungere che l'attualità dell'infinito è stato un tema eretico svolto anche nel XVI secolo e in quelli precedenti: ci limitiamo qui a fare il nome di Giordano Bruno<sup>29</sup>. Ora, è proprio l'attualità del futuro che sconvolge la relazione tra immanenza e trascendenza e, inoltre, dalle sue postazioni è possibile sviluppare una critica acuminata delle ontologie, da quelle della classicità a quelle del Novecento, per arrivare a quelle del nostro presente. Per quello che ci riguarda più da vicino, è possibile osservare che l'attualità del futuro rende manifesta l'azione del tarlo che corrode dall'interno l'ordine del discorso brigatista, essendo le sue coordinate disposte intorno all'attualità del passato. In un certo senso, quello brigatista può definirsi come implosione della menzogna, finita nelle mani dell'ostilità assoluta. La menzogna e l'ostilità assolute condannano le Br a replicare le loro scelte errate, peggiorandole e aggravandole ogni volta. Il loro è un continuo rimanere ferme, camminando costantemente all'indietro. Ci troviamo di fronte a un'immobilità insolita: non il permanere nella fissità del presente; ma viaggiare verso quel passato che ha preconizzato la terra promessa. Le Br non mutano la loro rotta, perché azionano e si servono sempre di una bussola il cui ago è rimasto preda di un sortilegio: la perdita dell'orizzonte. Non possono esse-

---

<sup>28</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, ombre corte, 2007, pp. 139-140; corsivo nostro. I riferimenti principali di Deleuze sono qui Cartesio e Spinoza, fermo restando che il secondo rimane uno dei suoi filosofi prediletti.

<sup>29</sup> Si è cercato di svolgere questo tema in *Infiniti quotidiani. Disfare la trama*, Biella, Zigzagando, 2018.

re assolutamente apportatrici di libertà, poiché, in prima istanza, non sono libere, eternamente bloccate come sono su una linea del tempo incatenata al passato. È la situazione tipica in cui precipita chi vuole dominare il tempo e finisce invariabilmente dominato proprio dal tempo. Ulisse costituisce il prototipo esemplare di questa perversione<sup>30</sup>. Come quello di Ulisse, il destino delle Br si rovescia tragicamente su loro; ma soprattutto sulle vittime della loro ansia demolitrice e della loro brama di potere.

Il respiro della vita è qui perduto; e l'anima, con esso. Ecco: per le Br, l'esistente diventa una datità pura che è calcolabile e pianificabile, per effetto del dislocamento di un'intenzionalità che procede ad armare le sue prassi, in modo da conseguire i suoi scopi. Ma, come abbiamo visto, la verità è che la datità delle Br incarna l'idealità spuria che si sono autocostrittivamente attribuita, per imporre la loro propria esistenza al mondo. Una datità, dunque, che non è immanente; per converso, la loro idealità autocostrittiva non è trascendente. L'immanenza che le Br attribuiscono alle loro pratiche è una fuga dal mondo dalla porta posteriore; di contro, esse scappano dal trascendimento del dato dall'ingresso principale. Provando ad articolare questo discorso, rileviamo che c'è ancora dell'altro e di molto più prosaico. Come non si erano mai poste la questione della complessità del vivente, così le Br non si sono mai poste la questione della complessità sociale. A dire il vero e non da allora, non sono state soltanto loro a precipitare in questo circuito chiuso. È sufficiente rifare un ripasso della filosofia e della storia dall'antichità ai giorni nostri. È vero, però, che loro lo hanno fatto dalla residualità della loro posizione culturale, sociale e politica. Non si sono limitate a congelare ideologicamente e simbolicamente il decorso delle epoche storiche; ma han-

---

<sup>30</sup> Sulla figura di Ulisse, ma entro un universo di senso non coincidente con quello che stiamo cercando di delineare, si rinvia al bel saggio di R. Rossetti, *L'epica odissea come naufragio della menzogna*, in "Segni e comprensione", n. 51, 2004. Ulisse, nonostante la sua smania di infinito, non fa che "trascorrere da finito a finito" (Rossetti, p. 96). Altrettanto deve dirsi per le Br, pur se in un contesto completamente diverso.

no preteso di imporre alla storia le catene e le maschere delle loro pratiche politiche e sociali. In loro, quello che fa presa è la nostalgia/culto dell'assenza che si proietta dal passato. La rivoluzione qui si afferma subitaneamente e principalmente come *oggetto assente da ritrovare e istituire*, attraverso l'uso della parola, della scrittura e della pratica delle armi. La rivoluzione come oggetto assente demarca il territorio dell'origine, segnandone una spuria castità inviolabile, di cui qui non è sufficiente il ritrovamento; è imperativo imporne la presenza. Coerentemente, per le Br, l'innocenza rivoluzionaria perduta è riafferabile soltanto dall'ordine del discorso delle armi.

Abbiamo, fin qui, cercato di relazionare mondi interiori e mondi esteriori, riversando contestualmente e criticamente le nostre micro analisi negli archivi della memoria e dell'esperienza delle Br. Si trattava di rispondere a esigenze di approfondimento conoscitivo che esulavano dal Sé brigatista e dalla mera conoscenza di se stessi e/o del mondo. Cerchiamo, ora, di portare a termine questa tappa del nostro cammino, interrogandoci intorno a un celebre dubbio espresso da Goethe:

Dirò subito che la grande e altisonante massima: *Conosci te stesso/ mi è sempre parsa sospetta*, come un'astuzia di preti segretamente in combutta per confondere l'uomo con pretese irrealizzabili e deviarlo dalle attività del mondo esterno verso una falsa contemplazione interna. L'uomo conosce se stesso nella sola misura in cui conosce il mondo, di cui ha coscienza soltanto in sé, come ha coscienza di sé soltanto in esso<sup>31</sup>.

L'osservazione di Goethe, nella sua apparente e lapidaria semplicità, ricomponе e articola diversi piani argomentativi. Ci soffermeremo esclusivamente su quelli che più degli altri intersecano il nostro campo di indagine.

Incominciamo dal *sospetto*. Proviamo a stabilire un'equivalenza puramente retorica tra la "combutta segreta di preti astuti" e l'organizzazione clandestina delle Br. Le Br sono un'as-

---

<sup>31</sup> J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura* (a cura di S. Zecchi), Milano Guanda, 1983, p. 146.

sociazione operante dal segreto della clandestinità; ma non costituiscono certamente "una combutta di preti", pur condividendone l'arte di "confondere gli uomini", e deviarli "dalle attività del mondo". Tuttavia, ciò che stabilisce un innegabile tratto di unione, apre già nell'immediato una serie di differenze a cascata. Innanzitutto, le Br non intendono affatto deviare verso una falsa contemplazione; al contrario, intendono abolire ogni forma di contemplazione, sia verso il "foro interno", sia verso il "foro esterno". L'ordine del discorso brigatista non intende deviare le attività del mondo verso la contemplazione; bensì verso un modello di società partorito dalla belligeranza e incardinato sull'eterodirezione dei comportamenti di massa e individuali. Scendendo ancora di più nel particolare, si può agevolmente affermare che le Br non sono affatto interessate a stabilire una relazione con le verità del mondo esistente, entro cui l'interiorità dei sentimenti convive e confligge con le manifestazioni dell'esteriorità. In ballo, per le Br, non è affatto la conoscenza del Sé, tantomeno dell'Altro e del Mondo. Nel loro ordine del discorso, l'Altro e il Mondo si trovano depositati come maschere evanescenti, in misura diretta della riduzione del loro Sé a una parvenza impercettibile. Questo circuito interno produce l'autofalsificazione di base che, in un movimento unico e articolato, fa sempre di più perdere alle Br la consapevolezza di Sé, del Mondo e dell'Altro. Ordine del discorso, parola e scrittura fungono qui come un vero e proprio apparato che concatena e rigenera menzogne su scala allargata. L'ordine delle attività così riprodotto, staccandosi dalla vita delle attività del mondo, si separa traumaticamente dalla conoscenza della pluralità del mondo e dei soggetti viventi. Contestualmente, la conoscenza diventa un simulacro che le Br spacciano come conoscenza tangibile, proprio dopo aver sradicato dal suo albero genealogico la dialettica delle domande/risposte effettive. È come rimettere in ordine mondo e conoscenza, rovesciandoli con in piedi per aria e la testa in giù, smarrendone i confini valicati e quelli ancora da valicare. Il sospetto goethiano sul valore di verità delle proposizioni linguistiche e dei correlati universi simbolici e storici si fa qui massimo. Al mondo e alla conoscenza — e, dunque, alla conoscenza del mondo — le Br non chiedono alcunché; bensì tentano di imporre preliminarmente

le linee e i contenuti delle azioni sgorganti dalla loro volontà di potere. In tale situazione, le pratiche delle Br si qualificano come ingiunzioni che raggiungono una sintesi perfetta nella parola/scrittura delle armi. Sul piano strettamente filosofico-ermeneutico, come concluso da Gadamer sulla scia di Heidegger, tali "azioni" sono da assumere come dei veri e propri *colpi di mano*<sup>32</sup>. Nel caso delle Br, invece, sono dei colpi a "mano armata" che sotterrano qualunque altra argomentazione, indipendentemente dal fatto che il suo "abito" sia scettico-sovertitore; oppure formalistico-assertivo. Con la negazione del valore di verità di ogni argomentazione, le Br dichiarano che l'universale regola del discorso a cui attenersi è la loro. In questo caso, come in molti altri, il "sospetto" era più che fondato.

### 3. Le strozzature del linguaggio

L'universale ordine delle verità brigatiste, proprio nel simulare il suo essere, nega l'esistenza del non-essere: cioè, lo sviluppo del *non ancora*, del *mai visto* e del *mai accolto*. Evochiamo la sostanza del problema, ricorrendo a Eraclito, per il quale l'essere non è altro che il divenire dinamico del *non-essere*<sup>33</sup>. Il linearismo oggettuale delle Br nega all'essere la potenzialità e l'effettività del mutamento interno: l'essere, per loro, va comandato e disciplinato, attribuendogli un ordine coattivo. Totalmente in ombra permane la dimensione effettiva entro la quale il non-essere non è altro che la metamorfosi dinamica dell'essere. Eraclito rompe l'universo concettuale di Parmenide che postula l'inconciliabilità di essere e non-essere; an-

---

<sup>32</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo* (a cura di G. Vattimo, con testo tedesco a fronte), Milano, Bompiani, 2000, p. 709; M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, § 44c.

<sup>33</sup> Non ci nascondiamo tutte le riserve, più volte avanzate dalla storiografia filosofica, sulla classificazione e sull'impiego decontestalizzante fatto del filosofo di Efeso, su cui puntualmente allignano varie riscritture e riconcettualizzazioni. Dei 145 frammenti pervenutici, non tutti sono riconducibili con sicurezza a lui; si ipotizza che 15 di essi siano spuri o dubbi. Nondimeno, assumiamo questa classificazione come nostro riferimento.

tagonismo che reperiamo attivo, qualche secolo dopo, nel principio di non-contraddizione di Aristotele e, dall'Ottocento/Novecento in avanti, nel trionfo scienziato della logica e nell'egemonia logicista dilagata nel discorso scientifico. In che misura queste dinamiche in apparenza puramente concettuali si riflettono nell'impianto teorico-pratico delle Br? Cercheremo ora di rispondere alla domanda.

Uno dei moniti principali di Eraclito era quello di non scambiare le apparenze con la verità delle cose. Le Br non tengono affatto conto di esso. Anzi, sono loro a produrre le apparenze, per poi riconvertirle in verità. Le loro analisi socio-politiche distorcono la realtà, più che esserne distanti. Le apparenze in questo modo fatte circolare vengono elevate e sublimite come configurazione del mondo vero: divulgate come realtà della realtà e verità della verità. Le Br si auto-conferiscono un'infallibilità che trasferiscono dal mondo logico e teologico a quello della realtà storica che intendono amministrare. Ritorna il "sospetto" di Goethe, di cui abbiamo parlato sul finire del paragrafo precedente; ma qui è riformulato da una semantica che inverte e perverte il senso e l'architettura della realtà e della verità. Diversamente che in Eraclito, non è l'apparire ad essere ricondotto all'essere; al contrario, è l'essere che è ricondotto all'apparire. La filosofia di Eraclito apre la contesa eterna tra conflitto/guerra (*polemos*) e giustizia (*dike*), preservandone la dimensione cosmica. Questo significa, tra le altre cose, che la ricerca della verità non è mai ultimata o ultimabile. Le Br, invece, stroncano questa ricerca in partenza e fanno valere la loro recisione come verità prima e ultima, adagiata acriticamente su antichi e nuovi postulati ampiamente contraddetti dalla storia, dalla cultura e dalla scienza (inclusa quella politica). In Eraclito, il punto di partenza è la verità; come lo è il punto di arrivo. Sembrerebbe qui che non vi sia movimento, essendovi coincidenza tra partenza e arrivo. Ma si tratta di una mera apparenza che solo il discorso retorico non può e non riesce a cogliere. Per il filosofo di Efeso, tra partenza e arrivo si sviluppa la contesa tra *polemos* e *dike*. Nella contesa, tutto cambia e ricostruisce l'equilibrio del cosmo che non è alterato, ma nemmeno riprodotto staticamente eguale a se stesso, a partire dalle esistenze individuali e comuni. *Polemos* e *dike* sono vettori

di metamorfosi e concorrono alle metamorfosi del cosmo. Si può qui dire che tutto cambia e che ritornando a sé ridà avvio al cambiamento, ricreando e allargando lo spazio/tempo comune dell'auto-riconoscimento e del riconoscimento reciproco. Il *tutto cambia* e il *tutto ritorna per cambiare* costituiscono alcuni dei centri assiali della gravità del mondo e del cosmo; una cosa del genere ripetono Vico (con i "corsi e ricorsi storici") e Nietzsche (con l'"eterno ritorno"). Nelle Br, invece, tutto ritorna per non cambiare, governato come è da una tela di comando prigioniera di se stessa e delle sue invarianti ossificate.

Nell'universo esistenziale, relazionale e comunicativo delle Br, lo spazio/tempo comune come non è quello dell'auto-riconoscimento, così non è quello del riconoscimento reciproco. Tutto è glacialmente trattenuto nei modelli fideistici della militanza politica, sottoposti a ulteriore torsione quanto più sono sospinti nel congelamento della clandestinità. Il rapporto tra i parlanti è semplicemente ridotto all'osso; in realtà, i parlanti non si parlano affatto: la parola non esce mai dal circuito auto-referenziale della clandestinità. Ora, in tale circuito non può darsi formazione e circolazione della parola, poiché la massa relazionale e comunicativa che irrompe dalle emozioni e dai sentimenti:

- (a) è sottoposta ai flussi incessanti dell'autocontrollo;
- (b) deve conformarsi alla disciplina di comandi capillarizzati dall'alto in basso;
- (c) è assoggettata a una ridislocazione di senso che la riallinea organizzativamente alle fonti di comando, riducendola a materia organica priva di sensibilità e anima.

Le parole qui non riescono e non possono esprimere alcun senso, se non quello elaborato nella prigione performata entro cui sono state catturate e che le ha intercettate e bloccate al di qua della linea di creazione del senso, deprivandole dell'esperienza della costruzione/sperimentazione del mondo. Esse non sono più in grado di confrontarsi, verificarsi e reinventarsi con parole altre e corpi altri. Nell'universo chiuso delle Br, i parlanti non possono parlarsi, perché i viventi non vivono veramente, avviluppati come sono nell'artificialità dell'organizzazione della clandestinità. Per esclusivi fini di potere, le prescrizioni brigatiste avevano vanamente tentato di aggirare le "regole" della

produzione di senso, incamminandosi verso la disfatta, nonostante la loro volontà di potenza. La parola e la scrittura non possono fondare in proprio il senso, a misura in cui sono sottratte (o è loro impedito di farne parte) ai sistemi ecologico-comunicativi naturali e sociali in cui nascono, vivono, si rinnovano, muoiono e rinascono. Le Br azzerano queste "regole generali", salvo poi riconiugarle, per renderle conformi al loro ordine del discorso, avvitandosi sempre di più su se stesse.

Ma v'è di più. Eraclito scuote continuamente il punto di avvio e l'esito della riflessione filosofica, impiantandoli in una relazione di intimità profonda col mondo. Entro il seno dell'unità cosmica, garantita e mantenuta in vita dal *logos* eracliteo, le differenze si oppongono senza dividersi, in un movimento complesso che non perde mai la sua armonia e la sua unità molteplice<sup>34</sup>. Le Br, invece, sono afferrate dal demone della perdita dell'origine che coniuga direttamente nell'immediato il panico verso il "nuovo inizio"<sup>35</sup>. Al contrario e inconsapevolmente, esse si inseriscono pienamente nella ripetizione ciclica della storia e precisamente nel ciclo della ripetizione della rivoluzione come tradizione<sup>36</sup>. Ed è così che si illudono di riempire e dare forma a uno spazio libero, di cui la tradizione rivoluzionaria non sarebbe venuta a capo. Per loro, la chiave della risoluzione sta nella scelta e nella pratica della lotta armata. Inavvertitamente, anziché liberare la tradizione della rivoluzione, la impoveriscono oltre ogni dire e fare. La rivoluzione è, prima di tutto, desiderio di futuro; nelle Br, è nostalgia del passato che non si è infuturato e che, per questo motivo, va imposto al tempo. L'ordigno macchinico della clandestinità è messo al

---

<sup>34</sup> Su questo asse fondamentale della filosofia eraclitea, si rinvia al bel saggio di Cintia Faraco, *Anima e logos nel cosmo dei contrari: Eraclito*, in "Metabasis", n. 1, 2006; al saggio, inoltre, si rinvia per una prima ricostruzione della bibliografia sul grande filosofo di Efeso.

<sup>35</sup> Hannah Arendt *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1989. Come è noto, la Arendt formula il paradigma del "nuovo inizio", attraverso una rilettura originale di Agostino: cfr., in part., pp. 128-129.

<sup>36</sup> Si rinvia a *Catastrofi del 'politico'*, cit.; in part., capitolo terzo, § 3: "L'asimmetria delle identità", pp. 74-75.

servizio di un viaggio simulato nel passato, per estrarne un futuro che, sempre di più, è consegnato nelle fauci delle apparenze. Possiamo qui cogliere, allo stato sorgivo, che la paura più grande che attanaglia le Br è quella del presente: la scelta della clandestinità è collegata proprio a questa arcana pulsione profonda. Ed è la paura del presente che fa loro pervertire e perdere il sentimento delle origini che non riescono a reinterpretare e rinnovare. Per esse, l'origine non è mai *origine di tutte le cose che mutano*, regredendo rispetto alla genesi presocratica della filosofia greca (cioè, occidentale). Nel presentare continuamente il conto alla storia, le Br non fanno mai i conti con la *loro* storia e le loro origini. La perdita del senso dell'origine fa loro smarrire il senso dell'*inizio*; a maggior ragione, patiscono un *nuovo inizio*, da cui sono letteralmente terrorizzate. *Rinunciano* al tempo, ma hanno l'illusione di governarlo e spingerlo in avanti nella direzione da loro dispoticamente impresagli.

Vi sono splendidi versi di Margherita Guidacci che ci consentono di affondare lo sguardo nei fondali della conoscenza e dell'anima, da cui non solo le Br si sono irreparabilmente allontanate:

[...] Ma se uno  
ha veramente a cuore la sapienza,  
non la ricerchi in questi vani giri,  
come di chi volesse raccogliere le foglie  
cadute da una pianta e già disperse dal vento,  
sperando di rimetterle sul ramo.  
La sapienza è una pianta che rinasce  
solo dalla radice, una e molteplice,  
chi vuol vederla frondeggiare alla luce  
discenda nel profondo, là dove opera il dio,  
segua il germoglio del suo cammino verticale  
e avrà del retto desiderio il retto  
adempimento: dovunque egli sia

non gli occorre altro viaggio<sup>37</sup>.

La clandestinità brigatista è immersa in un *buio* che, a differenza di quello delle poesie di Margherita Guidacci, non ha alcuno *splendore*. All'opposto, nel buio inaridisce, non avendo la sensibilità di far frondeggiare le radici alla luce. Il buio della poesia della Guidacci ha splendore, perché non rompe il rapporto che la sapienza (una e molteplice) ha col visibile, da cui proietta il suo sguardo fino all'invisibile. Riconducendo la questione ai suoi termini più generali, è doveroso osservare che il linguaggio della clandestinità non può accedere nemmeno al campo del visibile: cola picco nel buio che lo seppellisce. È una risultanza drammatica, se si tiene conto che il visibile rappresenta già una cornice ristretta, in quanto circoscrive e appiattisce lo sguardo. Non pervenire nemmeno all'orizzonte del visibile rappresenta una mutilazione nella mutilazione. La clandestinità è uno dei punti limite del linguaggio, sbalzato nella crudeltà del *dire* che *non sa dire* e che, tuttavia, non smette di fingersi l'*autentico dire*. È un'afasia inarticolata che si contrabbanda come discorso compiuto, mascherando con la violenza la sua incapacità comunicativa e la desertificazione delle emozioni in cui è sommersa. Le parole, già nell'immediato, inchiodano il pensiero nel buco nero dell'inespressività. L'endemicità degli strati di apparenza delle parole e del pensiero rende tangibile la loro esperienza clandestina del vuoto, patita in un sottosuolo che non cessa di riemergere con la sua impotenza demolitrice. A questo livello di incidenza, la clandestinità funge come meccanismo che frena parole e pensiero, avviandoli verso l'auto-dissoluzione.

La clandestinità non può forzare le barriere afasiche del linguaggio e della parola, perché è il risultato del loro impasto. Essa si immunizza dagli sguardi delle parole interiori, blindandosi completamente da quelle esteriori. Le strutture del lin-

---

<sup>37</sup> Margherita Guidacci, *Eritrea*, in *Sibille* (a cura di Ilaria Rabatti), vv. 18-31, Pi-stoia, Petite plaisance, 2018, p. 20. La poesia originariamente rientrava nella raccolta *Il buio e lo splendore*, Milano, Garzanti, 1989. A nostro avviso, nei versi è rintracciabile una presenza eraclitea.

guaggio non riescono qui a farsi corpo e tantomeno anima, rimanendo allo stato perenne della desoggettivazione e della disanimazione. Nel percorrere questa traiettoria, la clandestinità proietta e infiltra all'interno delle proprie strutture linguistiche e semantiche una delle più insidiose e invasive forme di potere sui corpi e le anime. È inevitabile che la carica dissolvante presente nel circuito interno della clandestinità scateni puntualmente violenza e morte al suo esterno. In buona parte, lo stesso fenomeno del pentitismo interno alle Br è stato innestato da tali strutture di coazione interna. Il corpo e l'anima non sono ammessi alla parola, ma reclusi in un doppio circuito che li evacua e signoreggia:

- (a) all'interno, sono ridotti a materia iposensibile che obbedisce ciecamente a servomeccanismi organizzativi;
- (b) all'esterno, sono trasformati in automatismi belligeranti al servizio dell'ordine del discorso che li ha formattati.

Cervello e sensi qui sono stati artificialmente manipolati e rilocalizzati da una centrale volontà di potere e di potenza, la quale non smette di azionarli, dislocarli e rifunzionalizzarli. Non si tratta di un lavaggio del cervello o di una mutazione genico-culturale dei seguaci; bensì della compartecipazione a una fede comune, per la realizzazione dei suoi fini, attraverso l'uso dei mezzi appropriati. Tutti gli affiliati ne sono contagiati, qualunque sia la posizione occupata all'interno della catena gerarchica. Anzi, quanto più la posizione gerarchica è elevata tanto più alto è il grado di esposizione all'obbedienza agli automatismi organizzativi e tanto più si coltiva l'insana e pericolosa illusione di comandarli. Diversamente da quanto accade nelle "archeologie del virtuale", qui interno ed esterno, corpo e mondo, mondo e anima non diventano un *unicum* articolato<sup>38</sup>; ben-

---

<sup>38</sup> Il riferimento principale è qui A. Caronia, *Archeologie del virtuale. Teorie, scritture, schemi*, Verona, ombre corte, 2001; in part., p. 99. Riportiamo un passaggio del libro che rende bene l'asse di ricerca di Caronia: «L'oggetto di questa "archeologia" è l'insieme delle pratiche e dei discorsi che vanno oggi sotto il nome di "virtualità", pratiche e discorsi che più di altri, credo, abitano e percorrono questa interzona fra soggetto e mondo. L'"era del virtuale" sta già sviluppando i suoi effetti prima ancora che si possa essere sicuri che essa sia

sì si dissociano, per ricompattarsi in mondi sotterranei scissi dalla realtà. Costruendo questi mondi, la clandestinità si materializza in una forma tutta particolare: non la virtualità dell'ibrido, ma la replicazione dell'origine che l'ha generata. Con ciò, riproducono le forme della scissione, a partire dalla loro.

La materializzazione della clandestinità disegna una struttura aliena che rende linguaggio e parola estranei a se stessi e ai corpi/anima di cui non sono dimora. L'abdicazione all'atto comunicativo, però, non segna una mancanza, ma il contrario della mancanza: cioè, una comunicazione organizzata e congegnata, per strozzare e disperdere il comunicare. La clandestinità è, per l'appunto, un congegno costituito per trasformare la comunicazione in dispersione della comunicazione, in modo tale da garantire la circolazione allargata di un linguaggio alienato e alienante. Possiamo qui dire, tenendo volutamente conto di un concetto cardine della tradizione culturale a cui si rifanno le Br, che la clandestinità segna il livello più elevato e nevrotico della falsa coscienza<sup>39</sup>. Come mostrato da Ferruccio Rossi-

---

davvero una nuova epoca, o non sia la prosecuzione più accentuata della modernità, e prima che si conoscano con una certa precisione le sue caratteristiche» (p. 11). Sulla virtualità e artificialità Caronia ha scritto libri assai interessanti. Ne segnaliamo qui i principali: *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Padova, Muzio, 1996; *Il cyborg. L'uomo artificiale*, Milano, Shake Edizioni, 2008; *Virtuale*, Milano, Mimesis, 2010. Può essere utile segnalare due libri di J. G. Ballard (uno dei maggiori riferimenti di Caronia): *La mostra delle atrocità*, Milano, Feltrinelli, 2001; *Visioni*, Milano, Shake Edizioni, 2008.

<sup>39</sup> Come è noto, Marx ha insistito particolarmente sul rapporto tra ideologia e falsa coscienza. Ne ricordiamo qui i principali testi:

a) *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 2004;

b) *Tesi su Feuerbach*, in Marx-Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1972-;

c) *L'ideologia tedesca* (assieme a Engels), in Marx-Engels, *Opere*, cit.

Pur consapevole della centralità del contributo marxiano, J. Gabel (in *La falsa coscienza. Saggio sulla reificazione*, Bari, Dedalo, 1967) assume come riferimento principale G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967 (ma 1923). Quella di Lukács era a tutti gli effetti un'opera eretica e, non a caso,

Landi, l'ideologia non implica soltanto una relazione con la falsa coscienza, ma anche con il falso pensiero e la falsa *prassi*<sup>40</sup>. Il complesso di tali relazioni prende marxianamente origine dalle fenomenologie dell'*alienazione* che Lukács rielabora in termini di *reificazione*; come avremo modo di accennare più avanti. Ora, ci ricorda Rossi-Landi: la *falsa coscienza* è "ideologia meno sviluppata", mentre l'*ideologia* è "falsa coscienza più sviluppata", per quanto – come non manca egli stesso di avvertire – rimane sempre difficile tracciare tra di loro partizioni pratico-concettuali nette<sup>41</sup>. Per quello che più strettamente ci riguarda, assumiamo la clandestinità come specifica *coestensione negativa* della falsa coscienza nel suo introiettare il falso pensiero e la falsa *prassi* come sue componenti/proiezioni costitutive. Osserva, in generale, Rossi-Landi:

[...] abbiamo falsa coscienza a basso livello di elaborazione concettuale, o addirittura prima che si possa parlare di concetti; mentre abbiamo ideologia a livello più alto. Si deve ammettere una zona intermedia in cui non sia facile distinguere: dove si danno fenomeni, dei quali si può essere incerti se chiamarli di falsa coscienza o d'ideologia<sup>42</sup>.

La clandestinità è collocabile proprio in questa zona inter-

---

fu apertamente e a lungo osteggiata dalle varie ortodossie marxiste. Su Lukács, nonostante i diversi decenni intercorsi, rimane valido T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, Bari, Dedalo, 1967. Negli anni Trenta/Quaranta, Lukács attenuò in maniera consistente le tensioni critico-rivoluzionarie, sino a disconoscere "Storia e coscienza di classe". Dalla pubblicazione nel 1954 de *La distruzione della ragione* (Torino, Einaudi, 1959), Lukács dalle "correnti calde" passò ad essere classificato nelle "correnti fredde" del marxismo. Sul tema dell'ideologia resta, comunque, irrinunciabile la complessa e articolata analisi di F. Rossi-Landi, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Roma, Meltemi, 2005. Ricordiamo, infine, che Gabel è stato uno psicopatologo.

<sup>40</sup> F. Rossi-Landi, *op. cit.*, pp. 173-190.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

media, entro cui falsa coscienza, falso pensiero e falsa *prassi*, più che essere difficilmente distinguibili, confluiscono e si ricombinano insieme. A questo piano di intersezione, la clandestinità è la zona intermedia che genera l'ambiente perfetto per la concentrazione e l'espansione delle fenomenologie della menzogna, a tutti i livelli dell'elaborazione concettuale, delle pratiche sociali e della vita reale. La clandestinità è il circuito dell'alienazione che diventa linguaggio della menzogna, imperniata sull'amalgama di forme rozze di linguaggi verbali e non verbali. Come dice Rossi-Landi, l'ideologia è *falsa coscienza* entro il cui ambito, però, la programmazione raggiunge sempre il *livello linguistico*, a differenza della falsa coscienza<sup>43</sup>. Da parte sua, la clandestinità è falsa coscienza le cui pianificazioni spezzano i flussi verbali e non verbali del linguaggio, per ricomporli artificialmente nella coestensione alienata di falsa coscienza, falso pensiero e falsa prassi. La clandestinità stratifica un'energia frenante, a mezzo della quale: a) la falsa coscienza si va separando dalla prassi; b) la prassi si dissocia dalla coscienza; c) l'ideologia assume la forma di pensiero separato dalla prassi; d) il pensiero si distacca dalla prassi<sup>44</sup>. Se nel suo movimento generale, l'ideologia ritrova sempre il linguaggio<sup>45</sup>; la clandestinità sempre lo perde: il suo linguaggio è sempre e solo una sottoespressione di linguaggi reificati. Che l'ideologia pervenga sempre al linguaggio, però, non esclude affatto che possa essere la tessitrice di tele di inganni. Anzi, proprio con il suo attestarsi sul piano linguistico, più facilmente si trasforma in uno dei più efficaci mezzi di propagazione della menzogna; e ciò avviene – proprio linguisticamente – quanto più nega la sua falsa coscienza. La clandestinità, per parte sua, costituisce una variante rudimentale della genealogia/fenomenologia di cui abbiamo schizzato alcune linee essenziali. Nel suo strutturarsi è condannata e si condanna nel chiuso di sistemi segnici

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>44</sup> Teniamo qui conto dell'analisi di F. Rossi-Landi delle strutture linguistiche della falsa coscienza e dell'ideologia (*op. cit.*, pp. 184-185), tentandone un'applicazione specifica alla clandestinità.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 75.

(per lo più non verbali), dove è obbligata all'emissione di messaggi ingannevoli e autoingannevoli. Tuttavia, pur non pervenendo alla dimensione compiuta *del* linguaggio, la clandestinità non è priva di *un* linguaggio che è un misto di sistemi segnici verbali e non verbali. Nel regime della clandestinità, gli affiliati scambiano parole, scrivono e scambiano scritti, per quanto il circolo di parola e scrittura possa e sia qui ristretto e asfittico. Occorre, poi, ricordare che anche col mondo esterno gli affiliati scambiano parole e scritti: dalla propaganda al proselitismo, fino alle rivendicazioni (scritte) delle azioni armate, le quali possono anche condensarsi in "campagne" articolate nel tempo e nello spazio. È come se le Br, attraverso la clandestinità, avessero voluto eludere il linguaggio, per far un uso diretto di segni verbali/non verbali, ritenuti più diretti, performanti e intelligibili. Rimane il fatto che, per loro, il linguaggio non gioca un ruolo decisivo: tutto è proiettato e organizzato in un apparato comunicativo-esistenziale che si è sganciato dalla realtà e vi fa ritorno, per assumerne progressivamente il completo controllo. Chiaramente, si tratta di un deficit teorico-epistemologico che, però, le rende più pericolose, essendo la loro decisionalità ad assai limitato tasso di complessità. Attrezzatesi ideologicamente per reggere l'onda lunga del tempo, nel breve-medio periodo causano guasti irreparabili, avviandosi verso il declino e favorendo l'autoritarismo del decisore politico che pure avversano<sup>46</sup>. L'elusione del linguaggio consente alle Br di progettare le loro iniziative armate, secondo tempi di attuazione decisi univocamente; le pone, però, in un rapporto di totale disallineamento rispetto alle fenomenologie socio-culturali e politiche di media e lunga durata. Le mediazioni linguistiche, sociali e politiche saltano; permangono esclusivamente quelle dettate dalle tattiche della congiuntura e dalle strategie di fase. Avviene qui la ricombinazione di elementi disomogenei, congegnata in automatico proprio dalla clandestinità. Le Br saltano il sistema linguistico, per legittimarsi più rapidamente ed efficacemente, al loro interno e al loro esterno. Presumono di non

---

<sup>46</sup> Queste problematiche sono discusse diffusamente in *Catastrofi del 'politico'*, cit.

avere bisogno di ricevere alcuna legittimazione sociale e linguistica; all'opposto, elevano se stesse a soggetto della legittimazione della società (presente e a venire) e dei soggetti sociali chiamati ad assecondarle. Fuori da tutto ciò, niente è ritenuto legittimo; anzi, tutto appare illegittimo e, pertanto, va delegittimato, riorganizzato e controllato. In realtà, il disallineamento politico-sociale e l'alleggerimento linguistico non le aiuta; anzi, le penalizza pesantemente.

Prima di andare avanti, facciamo due piccoli passi indietro. Riconduciamoci a Marx ed Engels:

### 1) *Marx*

Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere contrastato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo<sup>47</sup>.

### 2) *Engels*

L'ideologia è un processo che è compiuto, è vero, dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute; altrimenti non si tratterebbe appunto di un processo ideologico<sup>48</sup>.

Sovente, la storiografia e l'ermeneutica marxiste hanno letto delle contraddizioni insanabili tra le posizioni di Marx ed Engels innanzi riportate. Certo, tra le due non vi è l'assoluta convergenza; ma, per fortuna, nessun enunciato/categoria è perfettamente sovrapponibile a un altro. Le differenze sussistenti tra la posizione di Marx e quella di Engels allargano il campo di

---

<sup>47</sup> K. Marx, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 5.

<sup>48</sup> F. Engels, *Lettera a Franz Mehring a Berlino* (4 luglio 1893), in Marx-Engels, *Opere complete*, vol. L, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 109.

vigenza della semantica dell'*ideologia*, introducendo la variabile delle *forme ideologiche*; l'uso sapiente delle quali può consentire di distinguerle proficuamente dalle "condizioni materiali della produzione". In tal modo, si dà la possibilità di un impiego pratico-progettante dell'ideologia, in direzione della trasformazione sociale, ben e oltre le secche dell'anacronistica contrapposizione fra struttura e sovrastruttura<sup>49</sup>. Nella citazione riportata Engels si muove nella prospettiva tracciata assieme a Marx ne *L'ideologia tedesca*. Da parte sua, Marx mette in cornice un conflitto generale che ricomponne la diade struttura/suprastruttura, recuperando l'anima progettante e pratico-trasformativa dell'ideologia. Certo, non possiamo fare completamente nostro il discorso di Marx ed Engels sull'ideologia che, tra l'altro, già al loro tempo presentava più di una falla; ma questo non autorizza a farne carta straccia.

#### **4. Alienazione politica e potere funerario**

Per continuare il nostro viaggio nel sottosuolo della teoria/prassi delle Br, esaminiamo più da vicino le modalità con cui si pone la relazione tra falsa coscienza e reificazione. Nell'analisi di Marx, come è noto, le fenomenologie della falsa coscienza sono direttamente collegate all'inversione specificamente capitalistica che personifica le relazioni tra le merci e reifica quelle tra gli uomini<sup>50</sup>. Il libro di Gabel sulla "falsa coscienza" affonda le sue radici proprio in tale campo e lo consideriamo di grande valore. Tuttavia, intorno alla complessità dei nessi sussistenti tra falsa coscienza e ideologia, assumeremo come principale riferimento lo studio specifico sull'ideologia di F. Rossi-Landi. Non mancheremo, comunque, di riferirci a Gabel.

Per Gabel, la falsa coscienza e l'ideologia costituiscono fe-

---

<sup>49</sup> A nostro avviso, uno dei meriti principali di Rossi-Landi sta proprio in una reinterpretazione storico-concettuale e teorico-pratica che ha letto nell'ideologia (anche) la dimensione della *progettazione sociale*.

<sup>50</sup> Ai testi marxiani citati nelle note precedenti, aggiungiamo *Il carattere di feccia della merce e il suo arcano*, in *Il capitale*, libro I, cap. I: "La merce", § 4, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 103-115.

nomenologie a carattere schizofrenico-delirante. La prima è assimilata a una patologia mentale; la seconda, a un pensiero sclerotico. In entrambi i casi, si producono un'immagine e un'immaginazione della realtà false. Seguendo ognuna i propri canali, entrano ambedue in una relazione di contrapposizione con la storia che si sentono obbligate a docilizzare. Ai terminali del processo/progetto docilizzante, falsa coscienza e ideologia si ricongiungono, facendo debordare il corso del loro svolgimento reificante. Una volta straripata, la docilizzazione ricomincia daccapo a tracciare/innovare il suo movimento, cercando continuamente di ri-regolarizzarlo. Uno dei punti centrali è proprio questo: ideologia e falsa coscienza – tanto in maniera combinata quanto separatamente – sono architravi che sorreggono il dispiegamento della docilizzazione della storia e della vita, attraverso la diffusione di sempre più vasti e profondi fenomeni di reificazione. In una cornice di questo tipo, la reificazione si interiorizza nel tessuto storico-sociale e nei mondi vitali, capovolgendone e reinderizzandone la ricerca di senso e l'orientamento spazio/temporale. Si genera una dimensione psicopatologica socialmente derealizzata, punteggiata di spettri viventi di vario tipo. La psicopatologia è qui il vettore che porta alla luce il carattere schizofrenico e delirante non esclusivamente della produzione capitalistica, ma anche e soprattutto del vivere pubblico, personale e intimo. L'evidenza qui raccolta è uno dei più preziosi apporti di Gabel che egli acquisisce sulle tracce del "giovane Marx" e del "giovane Lukács". Anche su questo punto, tuttavia, le analisi di Rossi-Landi ci sembrano più pregnanti e articolate. Ma procediamo con ordine.

Vogliamo, intanto, sottolineare una delle conseguenze più letali della reificazione: la degradazione dei processi cognitivi/decisionali, a tutto vantaggio dell'ottimizzazione performativa del falso pensiero e delle false prassi. I processi organizzativi, in questo contesto, assumono una rilevanza sempre più centrale, in quanto incaricati della realizzazione dei progetti che presiedono ai comandi che, a loro volta, devono performare e preformare i risultati. Viene innescato un circuito chiuso che genera reificazione attraverso l'accrescimento di scala della rei-

ficazione. Ed è qui che è possibile definire la reificazione come *arte della menzogna*<sup>51</sup>. Possiamo dire che essa sia arte ideologica, rarefatta nel suo mistificante autoperfezionarsi e autoreferenzarsi. Ma si tratta di un autoperfezionarsi e autoreferenzarsi che partono da una *coscienza schizofrenica*, schizzata fuori dalle membrane cortocircuitate della falsa coscienza e dell'ideologia<sup>52</sup>. Ora, come chiarito da Rossi-Landi, i poli estremi della coscienza schizofrenica sono la *dissociazione* e la *cata-tonia*<sup>53</sup>. La schizofrenia è falsa coscienza totale: cioè, perdita della percezione e della conoscenza del carattere globale del reale, così come si va articolando nella sua complessità. È chiaro che esperienze schizofreniche sono rilevabili tanto nel comportamento "normale", quanto in quello "anormale"; inoltre, in uno stesso soggetto comportamenti "normali" convivono con altri palesemente "anormali"<sup>54</sup>. Rossi-Landi avanza l'ipotesi che nel costituirsi di tali comportamenti schizoidi la relazione oppositiva esplode dopo l'intervento di una *biforcazione dal tronco comune*<sup>55</sup>. Nonostante la coabitazione nello stesso tronco, i rami possono dividersi ed essere tra di loro diversi, anche nei frutti che danno o non danno:

Ciò che sorprende non è che i due rami si separino e vadano avanti ciascuno per conto suo, bensì che i loro frutti siano diversi

---

<sup>51</sup> Sul rapporto tra ideologia, arte, semiotica e critica letteraria, si rinvia ad A. D'Urso, *Sociologia, semiotica e critica filosofico-letteraria. Ideologia dell'arte e arte dell'ideologia da Rossi-Landi e Bourdieu a oggi*, in "Enthymema", VII, 2012, pp. 90-108; col, pur interessante, saggio di D'Urso non sempre si concorda.

<sup>52</sup> F. Rossi-Landi, *op. cit.*, pp. 226-230.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>54</sup> Al riguardo, è assai interessante il paragrafo che Rossi-Landi dedica a Gottlob Frege, uno dei più grandi logici e filosofi del linguaggio dell'Otto-Novecento e, nel contempo, profondamente razzista e violentemente antidemocratico (*op. cit.*, pp. 230-235).

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 232.

sino al punto di apparire inconciliabili<sup>56</sup>.

Ora, come combattere questa schizofrenia che si biforca su un tronco comune? Seguendo Rossi-Landi, possiamo dire: piantando alberi dai quali tronchi comuni le biforcazioni non siano di natura dissociativo-reificante. Per essere più chiari: deve avvenire il passaggio dall'ideologia come *falso pensiero* all'ideologia come *progettazione sociale*<sup>57</sup>. Ma una progettazione sociale generica non è ancora la soluzione all'altezza del problema. Ciò che qui è richiesto è:

[...] una progettazione sociale rivoluzionaria cioè fondata sul futuro. [A tal scopo ] è necessario istituire l'intera problematica dei rapporti tra la praxis e la coscienza-o-pensiero, oltrepassandola e al tempo stesso portandosela dietro. È solo in quanto sia possibile programmare col pensiero il ricongiungimento del pensiero stesso e della coscienza che lo precede alla praxis che loro compete, che la *direzione* dell'intervento da operarsi nel processo storico e su di esso può venir determinata, e che appunto può e deve esserlo come operazione pratico-sociale<sup>58</sup>.

Ma qui, per ritornare a Gabel e, quindi, ricominciare a tessere l'ordito del nostro percorso, occorre indagare in profondità l'*alienazione politica*: vale a dire, la struttura schizofrenica del pensiero ideologico<sup>59</sup>. Nel caso delle Br, come non ci troviamo di fronte ad una progettazione sociale rivoluzionaria, così non siamo in presenza di un pensiero ideologico compiuto, contaminato in maniera puntiforme come è dalla falsa coscienza, dal falso pensiero e dalla falsa prassi. Abbiamo finora esaminato queste fenomenologie, facendo fundamentalmente centro sulla clandestinità. È, ora, tempo di confrontarci più direttamente col *discorso* politico brigatista quale espressione tutta particolare dell'*alienazione* politica: cioè, della struttura schizofrenica del

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>59</sup> J. Gabel, *op. cit.*, pp. 85-118.

loro pensiero ideologico. Le analisi di Gabel associate a quelle di Rossi-Landi e a quelle di Foucault, pur sussistendo tra di loro rilevanti differenze, ci consentono di procedere all'anatomia politica della *sindrome reificazionale* dell'ordine del discorso brigatista<sup>60</sup>. La reificazione, come ben chiarito da Gabel, è un *concetto unificatore* della schizofrenia che ha, come lo stesso Gabel puntualizza, un'origine sociologica<sup>61</sup>. Detto delle direzioni di marcia che intendiamo prendere, non ci resta che dare inizio al cammino.

Che quella delle Br non sia stata una "progettazione sociale rivoluzionaria" è un dato storico indiscutibile ed è anche palesemente emerso nelle pagine precedenti. Ma, ora, sulla scorta delle analisi di Rossi-Landi, possiamo spingere più avanti il nostro discorso.

Le Br, inibendo il ricongiungimento critico tra pensiero, ideologia, coscienza e prassi, ancorano la loro progettazione sociale sulle persistenze ideologiche del passato, così trasformando presente e futuro in masse spazio/temporali spettrali. Il futuro qui è assente: non è elaborato e inventato nelle metamorfosi socio-culturali e politiche, nelle pratiche sociali dei soggetti che le costruiscono e si riconoscono in esse; ma istituito dalla progettazione sociale armata, secondo le sue scale di valore e i suoi imperativi politici. Appare fin troppo chiaro che nessuna progettazione sociale armata che impone la tirannia dei suoi valori può qualificarsi ed essere qualificata in senso rivoluzionario. Resta il fatto che, privata dell'orientamento verso il tempo futuro e della spazialità del presente, nessuna azione (che sia o no armata) può avere un'effettiva e durevole valenza pratico-sociale. Costituisce, questo, un caso classico di fenomeno della residualità (storico-politica) dal quale immancabilmente conseguono effetti deleteri. Proprio avendo smarrito il

---

<sup>60</sup> L'espressione "sindrome reificazionale" la deriviamo da Gabel, *op. cit.*, p. 85.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 86 ss. A nostro avviso, l'origine sociologica della reificazione è strettamente marxiana; da qui Lukács l'ha poi sviluppata. Rossi-Landi ha avuto in Marx uno dei suoi riferimenti di analisi strategici; ma ha, poi, allargato a dismisura gli orizzonti della ricerca. Il che fa, ancora oggi, del suo contributo uno dei più rilevanti in materia.

futuro, le Br *devono* terremotare il presente, in tutto il tempo e gli spazi che riescono a occupare. Come tutti i processi che rimangono storicamente impigliati nella rete della *residualità*, le Br sono espressione di una fenomenologia più generale che possiamo, in senso lato, definire come *insofferenza del presente*, da esse avvertito come una radice velenosa da estirpare, per poter avviare un processo di decontaminazione della realtà. In quanto *residualità armata*, però, le Br *possono* avviare una decontaminazione che *deve* sfociare nella presa del potere. Per loro, la detenzione e la gestione del potere costituiscono il *decontaminante* risolutivo. E la decontaminazione procede attraverso l'ordine del discorso centrato sulla "guerra per il comunismo". Possiamo qui cogliere meglio come la sindrome reificazionale analizzata da Gabel si incunei in maniera originale nel discorso brigatista.

Le B si sentono obbligate a contro-rovesciare il capovolgimento della realtà, risultante dalla mercificazione capitalistica. Si tratta di un processo complesso e di vasta portata che non è riducibile alla narrazione clinica di quei folli che ritengono tutti folli, tranne se stessi. Nelle Br, è in azione un processo di traslazione del tempo e trasloco nello spazio. La sindrome in esse incorporata tenta, per questa via, di riallocarsi all'esterno, affinché il tempo e lo spazio siano effettivamente e finalmente decontaminati, per farli rinascere dalle ceneri attraverso le loro azioni politico-militari. Alla reificazione esse oppongono delle contro-narrazioni e delle contro-pratiche, in un rapporto di perfetta simmetria con quelle confutate (sul piano economico) e combattute (sul piano politico-militare). I contributi di Gabel e Rossi-Landi ci aprono un sentiero conoscitivo nuovo: la schizofrenia e i suoi linguaggi non sono un riflesso lineare della reificazione. Indubbiamente, tra di loro v'è un legame unificante; al tempo stesso, sussiste una frattura. Per effetto della sindrome reificazionale, le Br intrattengono una relazione particolare col tempo e lo spazio: non *fluiscono* e nemmeno *riafluiscono* in essi. Ne fuoriescono, invece, per sovrainporre il tempo e lo spazio di cui si sentono portatori, affinché società e umanità ne siano permeate e plasmate. Riaffluire nel tempo e nello spazio, per esse, vuole dire riguadagnarli alle verità assiomatiche dal loro ordine del discorso. Animate da una logi-

ca, a suo modo, ferrea, le Br si attribuiscono il compito di riacquisire a sé e al mondo l'innocenza della libertà mai goduta. Pare un paradosso, ma non è così. Le Br sono sicure di aver biforcuto i flussi dei linguaggi schizoidi da quelli della reificazione. Ritenuto di aver isolato i flussi reificazionali, sono convinte di poterli e doverli colpire al cuore. Coerentemente, combattono la reificazione, per:

- (a) estirparla dall'ordine sociale dato;
- (b) regolarla a comando nel loro ordine interno;
- (c) riproporla sotto sembianze "rivoluzionarie" nel mondo a venire di cui si sentono custodi.

Siamo di fronte a un organico e generalizzato progetto di autoritarismo politico alienato che ruota eternamente su se stesso, assolutamente incapace di individuare i propri errori e conseguentemente correggerli. L'alienazione politica che sommerge questo progetto sistemico è totale, costituendo un caso particolare, non ancora contemplato dall'analitica politica e dalle patologie cliniche. Se tra *coscienza reificata* e *reificazione economica* non sussiste una relazione di coincidenza immediata<sup>62</sup>, è altrettanto vero che la reificazione che ad esse consegue trova particolare recezione nel discorso politico che, come quello economico, è affetto da schizofrenia congenita. L'alienazione politica, dunque, sta a monte delle elaborazioni e prassi politiche e ha delle pulsioni schizofreniche. Le Br non fanno eccezione a questa "regola", come abbiamo appena visto; anzi, la innovano in maniera regressiva.

L'alienazione del discorso politico delle Br viene particolarmente alla luce in rapporto alle scansioni del tempo e dello spazio; come abbiamo inizialmente cominciato a vedere. L'adesso, il dopo e il domani non seguono più le loro cadenze e le loro migrazioni naturali; così come lo spazio è agitato in una circolazione di istantanee che si susseguono, replicando se stesse. Come la linea del tempo è spezzata, così la trama dello spazio si interrompe. Viene proposto un ciclo temporale esangue: dai fantasmi dell'adesso alle evanescenze del domani. Gli intervalli e i passaggi spaziali sono risucchiati nell'immagina-

---

<sup>62</sup> Gabel, *op. cit.*, p. 93.

zione narrativa di un domani senza anima. In una genealogia del tempo e dello spazio così conformata, il tempo finisce invariabilmente con l'agire contro lo spazio, schiacciandolo; lo spazio, a sua volta, lavora contro il tempo, differendolo in un domani senza orizzonti e che mai sarà. Forse, proprio per questo le Br hanno una particolare concupiscenza dell'identità che fa loro implementare un sistema identificativo reversibile centrato, di volta in volta, sulle loro mutevoli esigenze politiche. Ma, in loro, la concupiscenza dell'identità si risolve in un abbraccio mortale con la reversibilità identificativa, la quale funge come *passé-partout*, grazie al quale possono agire e retroagire in tutte le direzioni, senza mai compromettere e mettere in questione la loro identità; anzi, rafforzandola. Le mutazioni politiche, che pure nel corso del tempo sono variamente intervenute al loro interno, sono state occasione di test stressanti che, verso l'esaurirsi del loro percorso, hanno finito con il logorarne e metterne in crisi l'unità politica. Si rivela qui come l'unità politica interna altro non fosse che risultante e causa della concupiscenza dell'identità e della reversibilità identificativa. Non casualmente, le varie frazioni che nelle Br, dal 1982 in poi, si sono contese il primato politico interno, hanno trasformato l'appropriazione identificativa nella questione centrale intorno cui competevano. Ognuna ha cercato di accreditarsi come erede autentica del patrimonio originario, trasformato in un logo del marketing combattente. Ma, ora, l'identità così fortemente concupita era già all'origine tremendamente fragile, in quanto basata su meccanismi politico-organizzativi sclerotici nella loro immutabilità. Venivano, così, impiantati nel corpo delle Br automatismi di riaggiustamento fideistico che allocavano l'alienazione politica sulla fede assoluta, nella certezza del fine e della nobiltà della causa. La presunzione di base era che quanto più tali meccanismi (alienati) venivano "oliati", tanto più si poteva dare un colpo di accelerazione ai tempi della transizione rivoluzionaria (armata) al comunismo. Le Br, consumano qui un letale passaggio deformante. Nel loro tentativo di collocarsi dentro e contemporaneamente contro il tempo — aprendone a piacere le porte scorrevoli in entrata e uscita — esse si collocano, in realtà, in un tempo smorto e in uno spazio derealizzato. La reversibilizzazione del tempo e dello spazio da esse in-

nescata, come le priva del tempo storico nel suo effettivo trasformarsi, così le confina in un microuniverso desertico, a cui manca ogni respiro vitale e relazionale. Diventa altamente problematico parlare qui di rivoluzione: soltanto l'alienazione politica può produrre una narrazione del genere. Nel caso delle BR, l'alienazione politica ontologizza la menzogna. Tale processo precede la messa in forma e in pratica della clandestinità, attivandola, regolandola e custodendola. Va, però, considerato che al punto di congiunzione e regolazione tra l'alienazione politica e la clandestinità si compie la sovraeccitazione della sindrome reificazionale. Tempo, spazio, linguaggio, segno, simbolo, pensiero, scrittura, coscienza, parola e prassi sono totalmente reificati, per essere subito ricomposti e riarticolati da sindromi e fenomenologie di vario genere che si trovano a interagire sempre più intensamente, contro la loro stessa volontà. Le Br rappresentano la fenomenologia specifica di un'interazione che si rinnova al solo fine di replicarsi su scale più grandi e invasive, come stiamo cercando di mostrare.

Il segnale più evidente del comporsi e snodarsi dei fenomeni che siamo venuti illustrando è l'emergere sempre più inequivocabile della condanna elevata contro sistemi di valori *altri*, in cima ai quali sono collocati i valori borghesi-capitalistici. L'alienazione politica che affligge il pensiero brigatista fa, con un coerente effetto immediato, trascorrere la condanna in ostilità armata permanente. Emerge qui in maniera sublimata, se così può dirsi, il rapporto di estraneità e inimicizia instaurato dalle Br con il mondo della realtà. Con l'aggravante che la carenza del principio realtà qui non è affatto compensata/contraddetta (anzi) dal principio piacere e/o dal principio utopia; ancora meno lo è dal principio invenzione/immaginazione. Non si tratta di una semplice incapacità di relazionarsi alla storia e alla società, ma dell'impatto contro universi discorsivi assunti come territori da cui esonerarsi, per muovere alla loro conquista. Conquista che, a sua volta, è la preconditione per la loro totale destituzione simbolica e materiale. L'*incapacità* alla relazione, tipica dell'ordine del discorso brigatista, è segretamente motivata e animata dalla necessità di sviluppare una *contro-capacità* e un *contro-discorso*, per avviare la progressiva e totale disarticolazione dell'ordine dato. Il "fatto" indubitabile è che

questa contro-capacità e questo contro-discorso sono del tutto ignari di essere interamente avvolti e sigillati negli involucri dell'alienazione politica. L'effetto più devastante qui sprigionato dall'alienazione politica brigatista sta nel marcare e marchiare identificamente il tempo e lo spazio della realtà e della vita del mondo, per predicarne e simularne il rovesciamento. La simulazione preconizzata è qui convertita in un predicato della volontà e in un codice derealizzante che, amalgamandosi, costituiscono i "manufatti" principali dell'alienazione politica che, dall'inizio alla fine, ha accompagnato l'esperienza storica delle Br. Possiamo definire in questo modo il segmento argomentativo appena enucleato: quello delle Br è un ordine del discorso privo di strutture discorsive, rimpiazzate da narrazioni auto-centrate e reificate che rimbalzano solo su se stesse. Tali narrazioni arrivano all'Altro esclusivamente grazie all'azione di questo rimbalzo, attraverso cui il desiderio deve cozzare contro il muro della propria sconfitta. Qui la struttura a-discorsiva del linguaggio, del pensiero e della prassi brigatisti si fonda sull'auto-negazione del desiderio, per poterne avere un incondizionato e stabile controllo. E ciò avviene tanto all'interno delle strutture di significanti/significati, quanto al loro esterno. L'affermazione totale dell'ordine del discorso delle Br ha tra i suoi punti di passaggio obbligati la sterilizzazione totale del desiderio, dentro e fuori gli apparati reificazionali così allestiti. Si tratta, insomma, di una versione rovesciata e rozza del consumismo tardocapitalistico che alimenta l'esplosione reificante del desiderio, per controllare/plasmare gli stili di vita e i comportamenti. Le Br si schierano contro i desideri e arretrano sulla linea della loro neutralizzazione repressiva. A tal proposito, giova ricordare l'avversione netta che le Br hanno manifestato contro i *movimenti desideranti* del Sessantotto, replicata contro l'*azione ribelle* dei movimenti del Settantasette, ritenuti in blocco espressione dell'ideologia borghese e piccolo-borghese<sup>63</sup>. L'ostracismo al Sessantotto e al Settantasette, ancora

---

<sup>63</sup> Un'assai interessante ricognizione sul tema del desiderio è reperibile nei saggi di P. Amato, M. Borrelli, F. Ciaramelli, F. Conrotto, G. Vaccaro e F. C. Papparo comparsi ne "L'inconscio politico. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoa-

una volta, le allinea su una posizione di perfetta simmetria nei confronti dell'ordine dato, accelerando la chiusura dei loro linguaggi all'interno di orizzonti asfissianti<sup>64</sup>.

Nell'universo Br, la lingua non è disorientata dall'esterno; costituisce, piuttosto, un perturbante interno che è tanto alienante quanto belligerante. Alienazione e belligeranza si condensano perfettamente che interferiscono all'esterno contro tutti i sistemi linguistici, verbali e non verbali che trovano sul loro cammino o che gli si parano innanzi come barriera. Le Br non sono interessate alla destrutturazione/decostruzione del linguaggio, del senso comune e del parlare comune già codificati: per loro, non solo non hanno valore alcuno; ma non meritano neanche il più fugace dei confronti critici, ritenuti tempo perso, sottratto indebitamente agli obblighi e ai compiti della militanza combattente. Non essendoci tempo da perdere, il tempo vale solo e sempre come tempo della guerra. V'è un' inconsapevole verità in questa scelta: con il loro blindarsi in linguaggi alienati e alienanti, le Br confessano la loro incapacità di elaborare e sperimentare pratiche di verità e di libertà. Ne consegue un esito tanto voluto quanto inevitabile: divulgare fideisticamente — a se stesse e al mondo — i loro assiomi come verità incontrovertibili e infallibili. Ed è, così, che le Br infilano progressivamente il proprio testo/azione in uno spazio/tempo estraneato, all'interno del quale linguaggio e pensiero fanno sempre più fatica a esprimersi e a comprendere la realtà.

Per individuarne meglio i profili specifici, proviamo a considerare il campo del testo/azione brigatista come detonatore dell'estraneazione ad esso interna/esterna. Diversamente che nella poetica e nel metodo di Jacqueline Risset<sup>65</sup>, nelle Br l'i-

---

nalisi", n. 2, dicembre 2016, pp. 31- 62, 71-92, 130-156.

<sup>64</sup> Per una ricognizione sui movimenti sociali, secondo chiavi di lettura qui del tutto implicite, sia concesso rinviare a *Moto perpetuo. Dai movimenti del '68 alla mobilitazione mondo*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020, quarta edizione.

<sup>65</sup> Per un primo approccio alla multiforme opera di Jacqueline Risset, scomparsa a Roma il 3 settembre 2014, si rinvia in prima istanza a Marina Galletti (a cura di), *Jacqueline Risset. "Une certaine Joie"*, Roma, Roma, TrE-Press, 2017. Rileva anche la breve ma assai bella introduzione della Galletti, «*Contando i*

stante rimane chiuso nella sua opacità, incentivata a estendersi per occupare lo spazio/tempo in tutte le sue scansioni/estensioni. La messa in totalità e l'universalizzazione dello spazio/tempo opaco ha, per le Br, il chiaro intento di dichiarare l'illiceità dello spazio/tempo borghese-capitalistico, percepito e patito come totalità negativa. Per il tramite della violenza armata, lo spazio/tempo opaco brigatista intende proporsi e imporsi come totalità positiva. La storia dei possibili va qui mutando in sviluppo lineare e tirannico delle necessità storiche e delle finalità politiche poste come invarianti della *scrittura*, della *parola* e della *prassi* dell'ordine del discorso brigatista. Il dato più significativo – avente il carattere dell'emergenza immediata, si deve aggiungere – che traspare da tali invarianti è la totale mancanza di *passione politica*. Quella brigatista non è mai *passione* politica, ma sempre *assalto* al potere. È, pertanto, configurabile come *sindrome* della conquista del potere che è tutto tranne che passione politica. La passione politica coltiva l'amore per le verità e le libertà che sprigionano pratiche di verità e di libertà.

La passione politica, per essere veramente tale, deve risultare interna a quella che Jacqueline Risset chiama *poetica dell'istante*<sup>66</sup>. Che è una poetica che frattura l'ordine dato, attra-

---

*tesori le biglie»...Introduzione*, pp. 7-15. Come si sa, *Une certaine Joie* è il saggio su Proust scritto dalla Risset nel 2009. Ecco come, in una raccolta di sue poesie scelte, la Risset definisce l'istante: "L'istante è la durata più piccola percepita come un tutto dalla coscienza. Suo sinonimo, in italiano, è l'attimo, l'indivisibile, l'atomo. Ma in verità l'istante è diverso, perché è l'espressione del distinto, del discontinuo. Si potrebbe dire che è il tempo dell'assenza di tempo." (*Nota introduttiva a Il tempo dell'istante. Poesie scelte 1985-2010*, Torino, Einaudi, Torino, 2011, p. V). Si veda anche J. Risset, *L'atomo del tempo*, in M. Galletti (a cura di), *Jacqueline Risset ...*, cit., pp. 27-28; si tratta di un dattiloscritto di due pagine trovato sulla scrivania della Risset, come precisa in nota U. Todini.

<sup>66</sup> J. Risset, *L'atomo del tempo*, cit., p. 27. Riportiamo alcuni passaggi chiave del testo che la Risset articola, dopo aver espresso il proprio riconoscimento nei confronti di Nietzsche, Proust, Bataille e Jankélévitch: "Io, per quello che mi concerne, parlerei di poetica dell'istante, piuttosto che di narrazione lirica,

verso il rinnovamento; nel contempo, essa costituisce e innova l'indice del senso di mortalità che accompagna tutte le cose umane e naturali. Il fulmine dell'istante lacera il tempo e lo spazio, poiché ne rileva le vecchiezze decrepite: le avversa, incamminandosi verso un altro tempo e un altro spazio. Come suggerisce la Risset, l'istante è il passaggio dal *non-so* e dal *quasi-niente* dello spazio/tempo che abitiamo verso la luce che cosparge le nuove rotte del nostro cercare e sapere. Ecco: le rotte del nostro cercare partono sempre dai nostri *non-so*. Ma qui il nostro *non-sapere* non è una semplice pressione verso il sapere; si fa *cammino del nuovo*, solcando l'irreversibile che ci ha sorpresi. Dal *quasi-niente* non trascorriamo mai ad un pieno di sapere, di spazio e di tempo. Ma transitando per il *quasi-niente* alloggiato nello spazio/tempo, possiamo evitare di replicare ciò che già era ed eravamo. Le biforcazioni dell'irreversibilità dell'attimo ci conducono alle confluenze, entro cui il *quasi-niente* si fonde nel *più-di-niente*: insieme, segnano le rotte di un *nuovo inizio*. Che, come già in un qualche modo reperiamo in Hannah Arendt, più propriamente segna l'alba della *natalità*: cioè, dell'inizio della trasformazione<sup>67</sup>. L'istante è esattamente l'alba della natalità dello spazio/tempo che, se non è troncata dall'indifferenza, dalla rinuncia e dalla violenza, ne diventa l'asse. Istante e durata non sono in rotta di collisione, stritolati da orbite entro cui non può mai darsi l'effettività di tempi e spazi in metamorfosi. Reclusi in orbite che inibiscono la metamorfosi, tempo e spazio perderebbero le ali dell'irreversibilità e, con esse, la natalità che li fa rivivere, mutandoli e ridisegnanoli sen-

---

perché l'istante è frammentazione, non continuità. [...] L'istante si manifesta in tutti gli aspetti dell'esperienza [...] si tratta di un urto, dello scoccare di un fulmine ... È una cesura imprevedibile, e lo si riconosce dallo stupore che provoca come pure dall'irreversibilità che implica[...]. Porta in sé, insieme, luce del rinnovamento e senso della mortalità. È prezioso a causa di entrambi. [...] musica e poesia, che colgono «il non-so-che e il quasi-niente» sono quelle meglio in grado di esprimerlo" (pp. 27-28).

<sup>67</sup> Sulla nascita/natalità in Hannah Arendt, si è acutamente soffermato S. Zucal, *Nascita e fantasia. La naturale dimensione "eretica" del bambino in Hannah Arendt*, in "Il Pensare – Rivista di Filosofia", n. 6/2017, pp. 103-125.

za interruzioni forzate.

Il tempo opaco delle Br, invece, è caratterizzato da un an-timutamento irreversibile che aggrega e cementa la paura verso tutto ciò che fuoriesce dalle esperienze/conoscenze acquisite, per non urtare sensibilità e stili di pensiero ormai incadaveriti. Ma ciò che fuoriesce supremamente dalle nostre esperienze/conoscenze ultimative sono soprattutto due cose: la morte e l'infinità dell'universo/mondo. Per quanto riguarda la morte, dai livelli alti fino alle gerarchie medie e basse, le Br eludono e sublimano bellamente il problema, quanto più si pongono l'urgenza indomabile della pianificazione attuativa della morte del "nemico di classe". Per le Br, la morte dell'Altro cura e differisce la morte del Sé: per vivere e far vivere se stesse, debbono organizzare la soppressione del Nemico e la smobilitazione attiva di chi lo segue attivamente o subisce passivamente. Niente, insomma, deve sfuggire allo sguardo e ai tentacoli del loro pensiero/azione. La misura *brigatista* del tempo e dello spazio diventa *la* misura coesenziale al tempo e allo spazio: il *finito* brigatista si trasforma in (un) *infinito*. Si tratta di un fenomeno complesso, analizzato finemente da Georges Bataille:

Oltre lo sguardo ipotizziamo una distesa immensa in cui si ordinano mondi rivelati da una lenta carrellata.

Distesa immensa? Questa presunta immensità l'abbiamo fatta rientrare però nelle nostre misure, abbiamo anzi ridotto alle nostre misure ciò che a prima vista sembra eccederle.

*La morte solo si sottrae allo sforzo di un'intelligenza che si è proposta di abbracciare tutto.*

Si dirà: ma la morte è fuori del mondo. La morte è fuori dei limiti. Come tale si sottrae necessariamente al rigore di un metodo di pensiero che non considera nulla senza averlo limitato<sup>68</sup>.

Bene, lo sguardo dell'intelligenza brigatista tenta di serrare in sé persino la morte, distribuendola in maniera più o meno diffusa, a seconda delle necessità e delle possibilità che gli sono offerte. Ma la morte è fuori del mondo e da questo *fuori*

---

<sup>68</sup> G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, Napoli, Guida, 2000, p. 209.

partecipa al *dentro* di un nuovo/altro mondo. Essa è *fuori* dei limiti, perché non è riducibile alle linee e alle trame delle nostre misure. Nell'ordine del discorso delle Br, invece, la morte non è più *fuori misura* e *fuori limite*; sono il limite e la misura delle pratiche combattenti che la decidono, assegnano e distribuiscono. Il decisore armato, in qualità di onnipotente divinità terrena, fa della morte uno strumento mediante il quale governare il presente, per impossessarsi del futuro. Il suo è un potere funerario che non si limita a decidere chi vive e chi muore: *celebra* la morte per tutti i viventi, ancora prima di assegnarla. Per l'onnipotente sovrano combattente, il mondo in cui si vive è, prima di tutto, quello in cui si deve morire: non per un fatto naturale o accidentale; ma perché si deve dare conto di una colpa al Dio terreno che fa della distribuzione della morte l'attributo di onnipotenza del suo vivere che, in realtà, è rovinosamente fallibile. Colpa e morte sono qui ripartite dal Dio terreno che si autoinveste del ruolo di decisore sovrano che scruta la mortalità delle cose con il suo implacabile sguardo: dalla mortalità delle cose intende estrarre il nome della sua onnipotenza. Che l'universo specificamente umano, al di là delle roboanti dichiarazioni di potenza di turno, costituisca un condensato di impotenza fuori controllo è riprovato dalla pandemia del coronavirus in corso che, non casualmente, colpisce mortalmente e a scala globale soltanto l'umanità<sup>69</sup>. Nella pandemia

---

<sup>69</sup> Sugli aspetti correlati, per una prima analisi, cfr. M. Grignani e Ilaria Persiani, *Esercitare la capacità negativa in quarantena*, in "Terapia di Comunità. Rivista di psicologia applicata alla comunità terapeutica", aprile 2020, pp. 1-4. Invece, per le problematiche di carattere sociale, politico, antropologico ed ecologico, si rinvia a: (a) A. Mastrandrea e D. Zola (a cura di), *L'epidemia che ferma il mondo*, sbilibri, aprile 2020: URL: <https://sbilanciamoci.info/l-epidemia-che-ferma-il-mondo/>; (b) i saggi, concatenati tra di loro, contenuti in "Se la natura va all'attacco della modernità", "Camminar domandando", 16/04/2020, URL: <https://camminardomandando.wordpress.com/2020/04/16/se-la-natura-va-allattacco-della-modernita/>; (c) Collettivo Malgré Tout, *Piccolo Manifesto in tempi di pandemia*, 14/04/2020, URL: <https://comune-info.net/la-realta-dei-legami-che-ci-costituiscono/>; (d) Carolina Meloni González, *La comunità intoccabile*, 20/04/2020, disponibile all'URL: [53](https://comune-info.net/la-comunita-</a></p></div><div data-bbox=)

quello che non è specificamente umano rimane in vita, non toccato dalla pandemia<sup>70</sup>. Soltanto gli umani e i mondi/ambienti contaminati e contaminanti da essi impiantati sono soggetti a devastazione, quasi per effetto di una nemesi storica: *cháos* contro *nomos*. Nel caso delle Br, non è l'energia del *chaos* la potenza che si ribella al potere del *nomos*. Secondo il potere del *nomos della guerra* da esse insediato, l'ordine borghese-capitalistico è il nemico *sempre presente* – in tempi di pace come in tempi di guerra – e solo la guerra può espiantarlo<sup>71</sup>. Prende da qui origine la nemesi storica: è proprio l'ordine della guerra così insediato che soccombe, in conseguenza delle pratiche funerarie con le quali le Br celebrano la morte. Il *cháos*, al pari del desiderio, è stato sempre combattuto dalle Br, in quanto regno perverso di disordine e anarchia totali. La concupiscenza dell'identità tipica delle Br si spinge fino al limite supremo: impossessarsi della morte, per disporre della vita. E così, in un inabissante moto interiore/esteriore, la "guerra per il comunismo" attiva inconsapevolmente i flussi del *vivere la morte*. Si tratta di un *volontario* esilio dalla vita che fa *involontariamente* sprofondare le Br nei vortici del potere funerario. Assegnare la morte è qui l'unica impronta che della vita viene conservata. L'assegnazione viene ora valorizzata come il *vivere autentico*. Il rovesciamento di tipo schizoide è questo: attribuire la morte diventa la più elevata manifestazione possibile di

---

[intoccabile/](#); G. Sanguinetti, *Il dispotismo occidentale*, 01/04/2020, all'URL: <http://effimera.org/il-dispotismo-occidentale-di-gianfranco-sanguinetti/>.

<sup>70</sup> Una riflessione critica a più voci sulla pandemia è stata proposta dai redattori e collaboratori di "aut aut": *Riflessioni a partire dalla pandemia*, 24 aprile 2020; URL: <http://autaut.ilsaggiatore.com/category/pandemia/>.

<sup>71</sup> Cfr. C. Schmitt: *Categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972; *Nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, Milano, Adelphi, 1991. In *Categorie del 'politico'*, Schmitt concettualizza un doppio ordine di guerra: a) *guerra come azione* e b) *guerra come status*. Nell'ordine della "guerra come status" il nemico è ritenuto sempre presente: cfr. *Categorie ...*, cit., secondo capitolo, pp. 193-203. Sulla relazione fra *nomos* e guerra, cfr. E. Castrucci, *Nomos e guerra. Glosse al Nomos della terra di Carl Schmitt*, Napoli, La scuola di Pitagora Editrice, 2011.

vita che si può e si deve offrire. In realtà, noi viviamo nel mondo in cui moriamo; così come moriamo nel mondo in cui viviamo. Ogni separazione tra queste due dimensioni arreca danni letali e, inoltre, è controfattuale rispetto alle pulsioni di dominio che la generano; come dimostra la stessa esperienza storica delle Br. Il potere funerario cova in sé bacilli autodissolutori già nella media durata: può cercare di prolungare la sua vita, solo a condizione di gestire un apparato tecnologico-conoscitivo estremamente sofisticato; e non sembra assolutamente essere questo il caso delle Br. Fuori da queste orbite, reggono soltanto le dittature carismatico-militari. Dire che il mondo in cui moriamo è il mondo in cui viviamo, significa sostenere che vita e morte si trapassano e ognuna è *fine-e-inizio* dell'altra, anche quando ci spingiamo o siamo spinti a non vivere e non siamo ancora fisicamente morti.

Come questi processi penetrano le Br? La pulsione di morte entra in loro fin dalle origini e, poi, è portata in giro come un punto d'onore programmatico. Esse guardano morire, senza sapere che fecondando e distribuendo morte, è la loro morte il fattore/testimone dell'esecuzione della morte altrui. La morte disposta ed eseguita contro gli altri le galvanizza e consente loro di calare il sipario dell'oblio sui morti che hanno lastricato il loro cammino. L'inferno delle morti che hanno disseminato deve nascondere ai loro occhi una verità bruciante: la loro nascita è stata inseminata in un accoppiamento con la morte. Ecco il motivo per il quale la morte dell'Altro non le spaventa: è il farmaco che consente loro di non guardare in faccia alla morte di quella parte del mondo che muore per loro diretta responsabilità. Per loro, quella *parte* che muore costituisce l'aiuto ad appiccare il fuoco al *mondo* che voglio far morire, per non concedergli alcuna via di uscita. Le Br non si collocano nel *mondo in cui si vive* e cercano, a mezzo del loro potere funerario, di spingere forsennatamente nel mondo *che* muore e in cui *si* muore. Eppure, dal mondo che muore si deve pur uscir fuori, se si vuole fare di vita-e-morte l'inesauribile atto di nascita. La morte dell'Altro, in ulteriore determinazione, costituisce il trampolino per il loro tentativo di annullare tutte le distanze e le stratificazioni sociali, allo scopo di creare e coltivare una massa informe e docile che Canetti definisce *massa densa*:

Solo nella *massa* l'uomo può essere liberato dal timore di essere toccato. Essa è l'unica situazione in cui tale timore si capovolge nel suo opposto. È necessario per questo la massa *densa*, in cui corpo si addossa a corpo, una massa densa anche nella sua costituzione psichica, proprio perché non si bada a chi «ci sta addosso». Dal momento in cui ci abbandoniamo attorno alla massa, non temiamo più di essere toccati. Nel migliore dei casi, si è tutti eguali. Le differenze non contano più, neppure quelle di sesso. Chiunque ci venga addosso è uguale a noi. Lo sentiamo come ci sentiamo noi stessi. D'improvviso, poi, sembra che tutto accada *all'interno di un unico corpo*. [...] Quanto più gli uomini si serrano disperatamente gli uni agli altri, tanto più sono certi di non aver paura l'uno dell'altro. Questo *capovolgimento del timore di essere toccati* è peculiare alla massa<sup>72</sup>.

Un unico corpo, diceva Canetti. Per le Br, si tratta del *corpo combattente*: il corpo che protegge dall'ignoto e, contemporaneamente, lo attacca. Un corpo evacuato e reso obbediente, deprivato di senso critico e riflessività: cioè, un *corpo morto* che mette in circolazione la morte. Senza neanche avvedersene, le Br imperniano intorno a questi assi la *sovranità della morte*, in una sottoespressione caricaturale delle forme di sovranità moderne e tardomoderne, basate sulla distribuzione di scala dell'obbedienza. Da qui si espande la concupiscenza dell'identità brigatista che, al culmine del processo, ambisce ad amalgamare l'obbedienza del suo *interno* con l'obbedienza del suo *esterno*, ergendosi simultaneamente come depositaria unica della coscienza dell'Io e del Noi. L'Altro, a questo punto, può essere agevolmente abbattuto: non resta che destinarlo/avviarlo verso la morte. In un movimento di assorbimento assoluto, le Br riassumono in sé sia la forma sovrana del soggetto del potere, sia la sovranità della ribellione al potere. Qui l'alienazione politica si inarca verso l'apice: il *voler essere* contro il potere, in quanto organizzazione combattente; e, nel contempo, *essere contro se stesse*, in quanto soggetto di potere. La

---

<sup>72</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981, p. 18.

loro autodissoluzione: a) a livello formale, si fa estrema, b) a livello storico, il corso del tempo l'ha porta a compimento. L'alienazione politica è espressa anche dal carattere di urgenza con cui la coscienza interiore, pervasa da paure e pulsioni distruttive, chiede di venir fuori e dettare lei – finalmente – le regole e il gioco. È capovolto l'approccio di Elias Canetti che ritiene lo svuotamento della vita del mondo la maggiore responsabilità imputabile alla filosofia e alla cultura predominanti. Le Br si spingono ancora più in là della filosofia e della cultura predominanti. Nel loro alveo, come rileva acutamente Canetti:

Le scienze azzannano la vita, la fanno a brandelli e la vita si cela nel dolore e nel lutto<sup>73</sup>.

Le Br, per parte loro, fanno del potere di morte la loro auto-investitura, su cui edificano la potenza delle loro pratiche politico-militari. Ma sono proprio queste pratiche a dire che, dai loro universi di senso ed esistenziali, le Br hanno rimosso la morte, per sublimarla come esito terminale positivo delle loro azioni combattenti. La morte qui si trova addensata nel profondo di pratiche alienate, entro le quali l'istante viene negato come il discontinuo che interrompe e squarcia le regolarità del tempo. L'istante riavvolge criticamente daccapo la trama che non separa più il tempo lineare dal tempo cosmico infinito, come Leopardi ha supremamente saputo vedere. Le Br fanno del loro vivere un morire furente e del loro lento morire una mimesi che gioca a nascondersi e che, nascondendosi, colpisce impietosamente.

Ora, il corpo combattente non reca in sé le seduzioni del *corpo mistico* che, però, come fa osservare Simone Weil:

commette un abuso di potere quando pretende di costringere l'amore e l'intelligenza ad assumere come norma il suo linguaggio<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, Milano, Adelphi, 1987, p. 329.

<sup>74</sup> Simone Weil, *Lettere a Padre Perrin*, reperibile in Internet al seguente URL:

Assumere come norma regolatrice dell'amore e dell'intelligenza esclusivamente il *proprio* linguaggio, sia esso singolo, collettivo oppure una singolarità collettivizzata (Stato, politica, religione, mercato, massa) chiude qualunque discussione intorno al vero e al giusto. Inoltre, come per primo ci ha insegnato Kant, funge da diffusore perfetto della *condizione di minorità*. Uscire dalla condizione di minorità, per Kant, significa avere il coraggio di condurre il nostro intelletto fuori dai condizionamenti della volontà altrui<sup>75</sup>. Come sostiene Foucault, la condizione di minorità ha a che fare con elementi che modificano il «rapporto preesistente tra la volontà, l'autorità e l'uso della ragione»<sup>76</sup>. Per Kant il motto del potere che vuole imporre a tutti i costi la sua autorità incondizionata — Foucault ce lo ricorda bene — è: «Ubbidite, non ragionate»<sup>77</sup>.

Dobbiamo rilevare che le Br decostruiscono i processi di imposizione dell'autorità e della condizione di minorità, attivando traiettorie che contorcono le linee consolidate e confutate sia da Kant che da Foucault. Come corpo combattente, esse:

---

<http://docplayer.it/11741137-Simone-weil-lettere-a-p-perrin.html>, p. 20. Le lettere sono state scritte fra il 19 gennaio e il 16 maggio 1942, come informa lo stesso Padre Perrin. Per valutazioni più approfondite sul "corpo mistico", in una costellazione vicina al campo che stiamo indagando, si rinvia al fondamentale H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, Vol. 15, Milano, Jaka Book, 1996.

<sup>75</sup> I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo* (a cura di N. Merker), Roma, Editori, Riuniti, 1981. Nel libro figurano anche testi di J. G. Hamman, F. Schiller, J. G. Herder e altri ancora. Come è noto, il testo di Kant è stato densamente interrogato da M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la Rivoluzione?* (a cura di G. Marramao), ne "Il Centauro", n. 11/12, 1984, pp. 229-236. Il testo di Foucault è anche in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, 3. 1978-1985, Estetica dell'esistenza, Etica, Politica* (a cura di A. Pandolfi), Milano, Feltrinelli, 1998, Un'edizione che comprende sia il testo di Kant del 1784 che quello di Foucault del 1984 è: I. Kant e M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo* (a cura di P. dalla Vigna e L. Taddio), Milano, Mimesis, 2012.

<sup>76</sup> Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, in *Archivio Foucault*, cit. p. 219.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 220.

- (a) fanno tabula rasa di tutti i linguaggi esistenti;
- (b) impongono l'autorità del loro linguaggio;
- (c) non osano confessare al mondo la loro condizione di minorità, in quanto non hanno il coraggio di affrancarsi dalle tradizioni culturali e politiche entro cui hanno preso origine;
- (d) costringono gli affiliati alla minorità assoluta, riducendoli all'obbedienza incondizionata al loro ordine del discorso.

Nei quattro elementi appena elencati è condensata, fino all' massimo limite, l'alienazione politica e linguistica di cui le Br sono il soggetto/oggetto. In estrema sintesi, si può osservare: le Br *muoiono, facendo morire*. È un cortocircuito che è spiegabile, più che con la logica, con l'alienazione funeraria che le squarcia. Ma, per quanto in forme stravolte, anche questa è una logica che ha, inoltre, il pregio di squarciare il mantello di opacità dentro cui la realtà si protegge e da cui ci confonde.

## CAP. II SOVRANITÀ E COMUNISMO

### 1. Servitù e libertà

Partiamo da un'immagine letteraria che è assai più di una metafora, perché non si limita a visualizzare la realtà e le sue contraddizioni e nemmeno la liquida sbrigativamente con una narrazione più o meno puntuale. La coglie, invece, nel costituirsi e confliggere dei suoi mondi non solo contraddittori, ma anche paralleli. Nonostante le linee geometriche parallele, questi mondi si intersecano, mutando le varianti e le invarianti del tempo e dello spazio. Ciò che qui lo sguardo riesce a fare è apparentemente semplice, ma estremamente complesso: *vedere* oltre le staticità apparenti, cogliendo intercambi che ricongiungono dinamicamente le differenze, generando un continuo intreccio di nuove forme di vita.

L'immagine letteraria di cui intendiamo fare uso è quella del *barone rampante* che ha dato il titolo a un meritatamente celebre romanzo di Italo Calvino<sup>1</sup>. Cosimo Piovasco, barone di Rondò, il 15 giugno 1767, abbandona la casa familiare e decide di vivere sugli alberi, promettendo che non sarebbe mai più sceso a terra. E la promessa fu mantenuta. Cosimo visse sugli alberi e, ormai vecchio, si aggrappò a una mongolfiera, facendo perdere definitivamente le sue tracce. Ma quello di Cosimo non è un universo parallelo, perché non perde il contatto col

---

<sup>1</sup> I. Calvino, *Il barone rampante*, Milano, Mondadori, 2009. Come noto, il romanzo rientra nella trilogia *I nostri antenati*, di cui fanno parte anche *Il visconte dimezzato* e *Il cavaliere inesistente*. Un'edizione della trilogia è stata pubblicata negli Oscar Mondadori (Milano, 2016, quarta ed.). I tre romanzi sono stati pubblicati separatamente da Einaudi: *Il visconte dimezzato*, 1952 e successive ed.; *Il barone rampante*, 1957 e successive ed.; *Il cavaliere inesistente*, 1959 e successive ed. I tre romanzi sono, poi, stati raccolti nel Meridiano Einaudi dedicato a Calvino, Vol. I., *Romanzi e racconti*, 1991: a) *Il visconte dimezzato*, pp. 365-444; b) *Il barone rampante*, pp. 547-777; c) *Il cavaliere inesistente*, pp. 953-1064.

mondo reale; piuttosto, ne rovescia criticamente e positivamente i modi vivere, pensare e agire. Il suo mondo non è un *oltre sospeso*, separato dal mondo reale<sup>2</sup>; ma un *altro* mondo *dentro* il mondo, impegnato a lottare per *un* mondo orientato verso l'altruismo e la giustizia. È sintomatico che egli sia arrivato a scrivere un "Progetto di Costituzione di uno Stato ideale" fondato sugli alberi, col quale rimarca le sue intenzioni di non voler vivere in un'astratta innocenza assolutamente non incline a macchiarsi le mani in una società corrotta. Egli è fortemente schierato dentro e contro la corruzione dei costumi sociali, da una dimensione materiale interna che, al tempo stesso, si colloca strenuamente al di là dei loro limiti, allo scopo di dotarsi di una maggiore forza d'urto. L'armonia con la natura, in Cosimo, vive nell'armonia critica con un mondo civile, nei cui confronti avverte l'imperioso bisogno del mutamento radicale. Si originano da qui la delusione che in lui subentra nei confronti della Rivoluzione francese e, ancora di più, di Napoleone Bonaparte. Attraverso Cosimo, alla società è offerta l'occasione di riflettere su se stessa e sulle sue progettazioni sociali, per cavare il meglio dal peggio esistente. Il *peggio* sulla terra esiste in eccesso; il *meglio* Cosimo inizia a costruirlo sugli alberi. Gli *alberi* di Cosimo costituiscono la frattura dalla *terra*; ma anche il legame con essa e la via di ritorno, nell'intrapresa di un'opera di cambiamento. Cosimo vive sugli alberi fino all'età di 65 anni, fino all'infrangersi della speranza del cambiamento. La scomparsa di Cosimo nasce da questa disillusione che, tuttavia, non acquisisce il significato e il senso della rinuncia o dell'abiura. Non casualmente, la scomparsa non avviene attraverso il ritorno alla terra come segno di riconciliazione e ritrattazione; ma nell'imbarco su una mongolfiera che prolunga all'infinito le speranze e le azioni della vita sugli alberi. La vita sugli alberi e la mongolfiera alimentano la metafora viva della speranza e del cambiamento. Non a caso, nella tomba di famiglia la stele che ricorda Cosimo reca la seguente iscrizione:

---

<sup>2</sup> Sulle forme del dimidiamento dei mondi della vita e del soggetto, Calvino si concentrerà ne *Il visconte dimezzato* che costituisce il primo romanzo della trilogia.

«Cosimo di Piovasco di Rondò – Visse sugli alberi – Amò sempre la terra – Salì in cielo»<sup>3</sup>. Calvino, nella *Prefazione* del 1965 all'edizione scolastica del *Barone rampante*, oltre a delineare succintamente e ironicamente il ventaglio delle domande possibili sul rapporto tra l'autore e il personaggio centrale dell'opera, svolge una considerazione che ci pare assai importante:

Quello che possiamo indicare come sicuro è un gusto dell'Autore per gli atteggiamenti morali, per l'autocostruzione volontaristica, per la prova umana, per lo stile di vita. E tutto questo *tenendosi in bilico su sostegni fragili come rami circondati dal vuoto*<sup>4</sup>.

Tenendosi in bilico su fragili rami circondati dal vuoto: ripartiamo da questa intensa immagine. Sono proprio quei fragili rami a sostenere la presa sul vuoto. Allargando l'orizzonte dello sguardo e, nel contempo, rendendolo più penetrante, ci rendiamo facilmente conto che non si tratta di un vuoto convenzionale; ma di un *pieno/vuoto* che non è soltanto dato dal/cielo, ma anche dalla/nella terra. Non si tratta, dunque, di un pieno/vuoto meramente negativo; ma di un pieno/vuoto da svuotare e riempire diversamente e progressivamente nel cammino ininterrotto della libertà. È come se Cosimo avesse esaurito il suo compito e passasse ad altri il testimone, sperando che fosse raccolto. La mongolfiera ci restituisce la presenza di Cosimo, a fronte dell'assenza delle decisioni e delle opere rimaste interrotte e di quelle da intraprendere ex novo. Quei fragili rami ci parlano di un *tempo sospeso* che non smette di interpellarci. E qui non è chiamata in causa la "solitudine degli intellettuali", verso la quale, pure, più di un'interpretazione del *Barone rampante* è andata indirizzandosi. La chiamata sale dalle sospensioni che abbiamo alle spalle e dalle infrazioni ed effrazioni che non abbiamo ancora avuto il coraggio e la capacità di avviare. Il tempo sospeso non è tempo differito; ma tempo presente che bussa alle nostre porte, per mantenere aperte quelle del futuro. I rami fragili che tengono sospeso nel

---

<sup>3</sup> I. Calvino, *Il barone rampante*, in *Romanzi e racconti*, Vol. I, cit., p. 776.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 1230; corsivo nostro.

vuoto e sulla terra Cosimo, a ben guardare, sono le porte che il tempo apre alla spazialità del nostro cammino, sulla terra come verso il cielo. I rami fragili ondeggiavano al vento e risplendevano sotto il cielo; nelle stagioni appropriate germogliano e si espandono. Atri, più fortunati, rimangono sempre verdi. Nonostante la loro fragilità, non si spezzano; e nel loro ondeggiare fanno ruotare il campo aperto dell'orizzonte sotto e sopra i nostri occhi, incitando ed eccitando lo sguardo del cuore e della mente con una fervida e fertile tensione. I rami fragili saranno sempre il nostro sostegno, quanto più si irrobustiscono. Gli alberi di Cosimo ci parlano dalla confluenza di mondi solo apparentemente divisi, ma in realtà congiunti dalle loro differenze; così come è per tutto il vivente e il non vivente. Quella di Cosimo, intorno a tali assi, contiene in sé ben più degli elementi di una *paidea*; e nemmeno costituisce un romanzo di formazione nelle sue codificazioni classiche. Non è il viaggio alla conquista della maturità; bensì la scoperta della maturità e della saggezza già nella vita di un fanciullo, nel suo avanzare e mutare. Grandemente immaturo, al confronto, è il mondo adulto a cui Cosimo si ribella appena dodicenne: come barone rampante, non è che un avvio di molti avvii che, in quanto tali, non hanno mai una chiusura definitiva. Egli non abbandona mai il mondo, ma dall'alto lo percorre nelle sue profondità e asperità, ingaggiando una battaglia strenua con le ingiustizie che lo popolano. A questa battaglia si vota interamente e a essa rimane fedele, pur nelle cocenti sconfitte contro cui si va imbattendo. Vi rimane fedele, soprattutto quando si aggrappa alla mongolfiera. È la mongolfiera a rendere eternamente presente l'assenza di Cosimo: l'assenza è qui traccia e orizzonte del cammino dell'arrampicarsi su fragili rami, per ridare respiro a una vita soffocata. Il romanzo e Cosimo non scrivono e nemmeno descrivono una fuga dal presente; piuttosto, una via di uscita dal presente, per ritornarvi e soggiornarvi criticamente, mobilitando le proprie e altrui migliori energie lungo le linee del cambiamento. L'impostazione illuministica, pure presente nel romanzo e nel personaggio, viene rielaborata nello svolgimento della narrazione, poiché pone e si pone continuamente delle domande. Paradossalmente e coerentemente, al tempo stesso, la vita sugli alberi diventa più realistica e incisiva di

quella sulla terra. La realtà del normale subisce uno scatto e uno scarto: viene contestata da una realtà più rispondente al vero e al giusto che premono per *denormalizzare il normale*: cioè, avvicinarlo alle onde calde del vivente. La scelta di Cosimo nasce dall'esigenza di trovare le domande della vita che sono state dimenticate, oppure deviate verso una normalità asfittica e falsa: salire sugli alberi e lì vivere costituisce il suo modo per cercare e ritrovare non solo le domande, ma anche le risposte. Si tratta di domande che nelle Br sono completamente assenti, essendo il loro orizzonte uniformemente piatto; come vedremo meglio in seguito.

Lo stesso Calvino, qualche anno dopo la pubblicazione della trilogia, apre i sentieri delle interrogazioni fino ad allora eluse, apparentemente circoscritte al campo letterario e, tuttavia, messe sempre in correlazione allo svolgersi storico<sup>5</sup>. Vediamole:

- (a) «perché ho scritto queste storie?»;
- (b) «che cosa volevo dire?»;
- (c) «che cosa ho in effetti detto?»;
- (d) «che senso ha questo tipo di narrativa nel quadro della letteratura d'oggi?»<sup>6</sup>.

Dopo aver formulato queste domande, Calvino ammette subito di aver risentito,

pur senza rendermene conto, dell'atmosfera di quegli anni. Eravamo nel cuore della guerra fredda, nell'aria era una tensione, un

---

<sup>5</sup> In *Romanzi e racconti*, cit., vi sono utili "note di chiarimento" sulla trilogia: a) *Postfazione ai Nostri antenati (Nota 1960)*, cit., pp. 1208-1219; b) *Introduzione inedita 1960 ai Nostri antenati*, pp. 1220-1224; c) *Prefazione 1965 all'edizione scolastica del Barone rampante*, pp. 1225-1232. La "Introduzione inedita 1960" e la "Prefazione 1965" sono firmate da Tonio Cavilla, pseudonimo scelto nell'occasione da Italo Calvino. Parimenti interessanti sono le osservazioni di G. Belotto, a margine di una "lettura scenica" tenuta dal collettivo teatrale "Ossigeno teatro", presso lo spazio multifunzionale di Bresso il 18/12/2014: *Gli antenati e la distanza delle fiabe secondo Tonio Cavilla*, disponibile in Internet all'URL: <https://laculturadelbloggo.wordpress.com/tag/tonio-cavilla/>.

<sup>6</sup> *Postfazione*, cit., 1208.

dilaniamento, che non si manifestavano in immagini visibili ma dominavano i nostri animi. Ed ecco che scrivendo una storia completamente fantastica, mi trovo senza accorgermene a esprimere non solo la sofferenza di quel particolare momento ma anche la spinta a uscirne; cioè non accettavo passivamente la realtà negativa ma riuscivo a riimmettervi il movimento, la spacconeria, la crudezza, l'economia di stile, l'ottimismo spietato che erano stati della letteratura della Resistenza<sup>7</sup>.

Per Calvino, i romanzi storico-favolistic della trilogia hanno lo stesso significato e la stessa spinta che Cosimo ha nel suo andare a vivere sui rami. Qualcosa di apparentemente fantastico, se non astratto, ma profondamente ancorato nella storia negativa della realtà.

Trasferiamo le domande di Calvino dalla narrazione storico-letteraria alla scena armata dalle Br:

- (a) quale immagine esse hanno a lungo inseguito, prima di passare alla sua scrittura attraverso le armi?;
- (b) cosa intendevano dire?
- (c) cosa hanno veramente detto?;
- (d) quale il senso della loro narrazione/prassi affidata per intero alle armi?

Procediamo con ordine. Le Br prendono le mosse da un'immagine che rovescia la realtà, costruita attraverso una controimmagine della libertà. Esse non intendono ancorare il loro ordine del discorso su un'immagine della libertà interna allo scorrimento continuo dei cicli della storia. Ritengono, piuttosto, che le mutazioni di senso e di segno succedutesi in tali cicli riproducano e approfondiscano i sistemi di oppressione dominanti, proprio nel passaggio da un regime politico-sociale all'altro. Nemmeno hanno intenzione di costruire un circuito di libertà parallelo e/o alternativo a quello dominante: esse intendono tenere a battesimo una nuova epoca: la *libertà che fa a meno della libertà*. Nel capitolo precedente abbiamo, a più riprese, approssimato questo passaggio. È ora necessario esaminarlo

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 1210.

nella sua specificità.

Nelle Br, le parole, i linguaggi e le pratiche della "libertà che fa a meno della libertà" costituiscono un'inconsapevole ricodificazione regressiva della *servitù volontaria* di Étienne de La Boétie<sup>8</sup>. Se de La Boétie sottopone a dura interrogazione critica l'innamoramento degli uomini verso le loro catene, al *loro interno* le Br rendono l'obbedienza una catena invisibile. Non si

---

<sup>8</sup> É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria* (traduzione di F. Ciaramelli), Milano, Chiarelettere, 2011; con: a) Introduzione di P. Flores D'Arcais, *Perché oggi* e b) Appendice di Paul H. d'Holbach, *Saggio sull'arte di strisciare a uso dei cortigiani*. L'anno presunto della pubblicazione è il 1576. Sono molteplici le edizioni dell'opera. Ne segnaliamo soltanto un'altra: *Discorso sulla servitù volontaria* (con Introduzione di E. Voccia e traduzione di V. Papa), Napoli, Edizioni Immanenza, 2014. Prima della pubblicazione, l'opera ebbe un'ampia circolazione clandestina nei movimenti protestanti mobilitatisi contro la monarchia dei Valois. Qualche secolo dopo, ottenne un largo seguito tra i movimenti di opposizione allo Stato borghese-liberale. Successivamente alla nascita della "Prima Associazione Internazionale dei Lavoratori" (Londra, 4 ottobre 1864), il successo editoriale del *Discorso sulla servitù volontaria* si allargò a tutta l'Europa e il nascente movimento socialista ne fu il vettore principale. L'opera fu anche l'incubatrice dell'amicizia tra Montaigne e de La Boétie. Nei *Saggi*, Montaigne dedica il cap. XXVIII a *Dell'amicizia*, nel quale rende onore all'amico scomparso, Milano, Adelphi, 1992, 2 voll.; in part., Vol. I, pp. 242-244. In Italia, la prima traduzione del *Discorso sulla servitù volontaria* avvenne durante la "Rivoluzione Napoletana" del 1789 e Cesare Paribelli (prigioniero politico nelle carceri borboniche) ne fu traduttore e curatore. Per un'analisi storico-filologica, secondo un ventaglio di critiche non sempre convergenti, dell'atteggiamento omissivo assunto da Montaigne nei confronti dell'opera dell'amico scomparso, si rinvia: a) E. Voccia: *Saggio introduttivo "Un'ambigua utopia repubblicana"*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Napoli, Edizioni Immanenza, cit., pp. 7-21; b) Silvia Mangano, *Il discorso sulla servitù volontaria. Alle basi del potere tirannico*, in "InStoria", n. 76, 2014, disponibile all'URL: [http://www.instoria.it/home/servitu\\_volontaria.htm](http://www.instoria.it/home/servitu_volontaria.htm); c) Gabriella Giudici, *Étienne de La Boétie. Discorso sulla servitù volontaria*, disponibile in Internet al seguente URL: <https://gabriellagiudici.it/etienne-de-la-boetie-discorso-sulla-servitu-volontaria/>.

tratta di un'obbedienza e di una fedeltà cieche, ma motivate e finalizzate al perseguimento dell'ideale/immagine di libertà che presiede alle teorie/prassi brigatiste: l'abbattimento dell'ordine borghese-capitalistico. Questo è un fine assoluto che va assolutamente realizzato. Un processo di straneamento delle immagini e dell'immaginazione permea e accompagna la severa disciplina interna e le conseguenti pratiche interiorizzate mistificatoriamente come *educazione alla libertà*. Vengono posati qui i mattoni fondamentali per l'edificazione di quella che possiamo definire *paidea brigatista*. Grazie a questo straniamento di base, i militanti delle Br si innamorano dell'educazione a loro impartita e alle pratiche necessariamente felici che le corredano. Pratiche che non sono esperite come una *promessa*; bensì come *certezze* in dispiegamento. La visione di libertà qui partorita crea un immaginario rotatorio che trasforma le catene *interne* in potere di decisione *esterno*. La compattezza disciplinare, secondo le linearità dell'ordine centrale e dell'obbedienza periferica, crea una falsa coscienza che sfocia in un potere oppressivo che *si illude* e *illude* di essere l'agente unico della libertà. Il particolare meccanismo della servitù volontaria generato dalle Br è attivato in linea prioritaria all'interno del loro sistema politico-organizzativo, col risultato di farle perdutamente innamorare di se stesse. I meccanismi della servitù volontaria a cui esse si sono votate sono i medesimi che intendono allargare all'intera società. Lo scopo che qui si intende perseguire, peraltro nemmeno sufficientemente consapevolizzato, è il seguente: costringere le masse a innamorarsi delle Br, per affidarsi ciecamente nelle loro mani. La *volontà di servire* è coltivata e massimizzata al loro interno; da qui procede l'instillazione all'esterno dell'*abitudine* alla servitù volontaria. Le variazioni verso il massimo dell'obbedienza interna devono innescare variazioni verso il massimo dell'obbedienza esterna: i due processi sono l'uno la faccia ineliminabile dell'altro. L'obbedienza interna e il proselitismo, del resto, sono destinati a scemare quanto più le pratiche sociali di un'organizzazione portano a saturazione i limiti interni ai loro modelli, incanalandoli verso irreparabili processi di implosione/esplosione. Per le Br, l'operazione Moro e la catena del pentitismo innescata da Patrizio Peci sono state lo spartiacque che, già nei primi anni Ottanta,

hanno sospinto la saturazione interna verso la deflagrazione esterna<sup>9</sup>.

Diversamente dalla situazione della monarchia analizzata e descritta da de La Boétie, le Br non si trovano nella posizione dell'esercizio del potere assoluto; al massimo, si può osservare che vi ambiscono e che si esercitano con scrupolo in questa direzione. Il "popolo" non conferisce loro alcun potere e, dunque, esse non possono farne uso, per "arruolarlo". Senza tale conferimento, non possono attivare i congegni e le macchine sociolinguistiche della servitù volontaria. E, dunque, debbono limitarsi a reclutare e fidelizzare il "popolo" progressivamente. Ma proprio col conferimento del potere assoluto al sovrano, il "popolo" si era consegnato nelle mani della servitù volontaria; ed è questo il "fatto storico" che de La Boétie sottopone a un'accurata investigazione, fin dall'inizio della sua opera<sup>10</sup>. Da parte loro, le Br non hanno bisogno di strappare l'obbedienza ai loro militanti (il loro "popolo"): essa si attiva/accetta automaticamente all'atto dell'adesione all'organizzazione. Come la servitù volontaria non pesa al "popolo", così non è patita dai militanti delle Br che, anzi, ne fanno un elemento di "forza", "potenza" e "orgoglio". Si tratta di due situazioni completamente diverse: da un lato, il potere costituito che si regge sulla servitù volontaria; dall'altro, le Br che il potere intendono conquistarlo sulla lunga durata. In tutti e due i casi, però, è in ballo la libertà: a) del popolo servile al potere costituito; b) degli affiliati delle Br obbedienti e "servitori fedeli" dei meccanismi antropologico-politici e organizzativi interni. La servitù volontaria è sferzata

---

<sup>9</sup> Per la discussione di questi fenomeni, si rinvia a *Catastrofi del 'politico'*, cit.; in part., a) Parte quarta: "Movimenti e Br", capp. 9-10, pp. 65-71; b) Parte quinta: "Strutturazione e crisi del modello brigatista", cap. 12, pp. 77-93.

<sup>10</sup> Osserva de La Boétie: "Per ora, vorrei soltanto comprendere come è possibile che tanti uomini, tanti paesi, tante città e tante nazioni tollerino talvolta un solo tiranno talvolta un solo tiranno, *che non ha alto potere che quello che gli danno*; che ha il potere di nuocere loro solo finché essi possono sopportarlo; che non potrebbe far loro alcun male, se non quando essi preferiscono sopportarlo piuttosto che contraddirlo" (*Discorso sulla servitù volontaria*, Edizioni Immanenza, cit., p. 44; corsivo nostro).

duramente, ma anche scossa positivamente da La Boétie:

Poveri e miseri popoli insensati, nazioni ostinate nel vostro male e cieche nel vostro bene [...]. Colui che tanto vi domina non ha che due occhi, due mani, due occhi, un corpo, non ha niente di più dell'uomo meno importante dell'immenso e infinito numero delle nostre città, se non la superiorità che gli attribuite per distruggervi. [...] Come fa ad avere tanto potere su di voi, se non tramite voi stessi? Come oserebbe aggredirvi, se non avesse la vostra complicità? Cosa potrebbe farvi se non foste i ricettatori del ladrone che vi saccheggia, complici dell'assassino che vi uccide e traditori di voi stessi? [...] Siate decisi a non servire più, ed eccovi liberi. Non voglio che lo scacciate o scuotiate, ma solo che non lo sosteniate più, e lo vedrete, come un grande colosso al quale è stata tolta la base, piombare giù per il suo steso peso e rompersi<sup>11</sup>.

La critica di La Boétie è sacrosanta; ma lascia scoperto un fianco. La costruzione e riproduzione delle architetture del potere, come molti suoi critici e interpreti non hanno mancato di rilevare, non avviene unicamente per *abdicazione volontaria* dal basso verso l'alto; ma anche per *diffusione autoritativa* dall'alto verso il basso. Sono due lame della stessa forbice, in perfetta sintonia tra di loro. Ciò ci pone di fronte a un problema che va più in là della servitù volontaria. L'obbedienza servile è solo un ramo dell'albero genealogico del potere; e ciò fin dall'antichità. Nel corso del tempo, l'albero e i rami si sono andati sempre più attorcigliando e rigenerando, fino a che l'onnipotenza dell'albero e dei rami si è disvelata come un delirio sconfinante nell'impotenza. Il connubio di potenza/impotenza ha, però, ridisegnato il potere costituito e quello costituente, sciogliendo i lacci e laccioli che lo contenevano e ne vincolavano i tempi e gli spazi di decisione e azione ai profili istituzionali dati. Il fenomeno ha conosciuto un'espansione inaudita col

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 49-50. Già da questo passaggio, si può rilevare la portata di radicale novità dell'opera di La Boétie e la sua perdurante attualità, sotto molteplici punti di vista.

principiare degli ultimi decenni del Novecento che hanno incubato l'irruzione dell'epoca della globalizzazione. Ora, l'esperienza storica delle Br si colloca proprio alle soglie di questa nuova epoca. Potere *in potenza* è sempre più *potere impotente*, stressato come è dai nuovi e complessi standard epocali della decisione/azione (non solo politica ed economica), operanti all'interno di una variegata e multiforme rete spazio/temporale globale. Non era sufficiente nelle epoche precedenti e non lo è (soprattutto) nella nostra sottrarsi all'obbedienza servile al sovrano, per poterlo spogliare di tutto il suo potere. Oggi i sovrani globali hanno a disposizione un armamentario assai più complesso di quello delle tirannie e delle dittature classiche. Da qui possiamo gettare un nuovo fascio di luce sulla servitù volontaria e sul libro di La Boétie, per accomiatarci definitivamente dalle letture polari che di esso sono state fornite, a cominciare da quelle degli ugonotti e di Montaigne<sup>12</sup>. V'è una polarizzazione di fondo che chiede di essere rimossa: il libro di La Boétie è una confutazione tanto della servitù volontaria quanto della sovranità incontestabile del potere. La critica, quindi, non può essere unilateralmente translitterata a favore o del "servo" o del "sovrano"<sup>13</sup>. Osserviamo che affrancarsi dalla

---

<sup>12</sup> Sul punto, per una prima e stringente panoramica, si rinvia a Gabriella Giudici, *op. cit.*

<sup>13</sup> Il libro di La Boétie, osserva pertinentemente Gabriella Giudici, "è la condanna di quanto ognuno dei due, servo e tiranno, fa per il mantenimento dell'altro" (*op. cit.*). Non condividiamo, però, il convincimento della Giudici secondo cui il *Discorso sulla servitù volontaria* sia "più invito a raccogliersi su se stessi che a mobilitare, più fonte di meditazione che di rivoluzione" (*ibidem*). Si tratta di un pregiudizio ermeneutico inaugurato dalle "letture umanistiche" che di La Boétie sono state fornite, a partire da Montaigne. Il pregiudizio ne svela uno sottostante: meditazione e rivoluzione non si escludono tra di loro, ma sono poste in antagonismo da interpretazioni unilaterali, in competizione tra di loro. Il dato di fatto storico più evidente – e, a suo modo, persino scontato – è che non può esservi rivoluzione interiore/esteriore senza meditazione e meditazione senza rivoluzione. Tutte le volte che ciò non è accaduto: a) la rivoluzione ha finito col tradire se stessa; b) la meditazione è rimasta impigliata in astrazioni che l'hanno gradualmente "espulsa" dalla realtà vivente.

servitù volontaria è, sì, *desiderio di libertà*; ma il *desiderio* di essere libero, non è ancora *l'esserci*, il *farsi* e lo *svolgersi* continuo e contraddittorio della libertà. Queste determinazioni della problematica della libertà non sono contemplate nel libro di La Boétie: egli ci accompagna lungo i territori del desiderio di libertà che scardinano la servitù volontaria. La conquista della libertà non può che partire da questa necessità, aprendo e percorrendo sentieri etico-desideranti; non si tratta, dunque, soltanto di questioni attinenti alla sfera politico-giuridica.

Le Br, invece, non oltrepassano mai la sfera politica in senso stretto e, per di più, la declinano con codici antiquati. Ancora meglio: rinunciano deliberatamente all'elaborazione di codici politici criticamente congruenti col presente storico, presumendo che il patrimonio conoscitivo da esse ereditato fosse più che sufficiente. L'analitica da loro modellata nel corso del tempo è rimasta ancorata alle invarianti della "guerra per il comunismo"; a sua volta, questa si limitava a *visionare* le tradizioni rivoluzionarie del Novecento senza metabolizzarle, intenta a valutarne soltanto il valore di affinità alle forme della "guerriglia metropolitana"<sup>14</sup>. L'insieme delle tradizioni rivoluzionarie prese in considerazione, più che approssimare utili punti di contatto, doveva delimitare i luoghi precisi della differenza specifica brigatista. Tuttavia, le Br non riescono mai effettivamente a "sfondare" la *barriera* disegnata da quelle tradizioni. Il motivo non dipendeva esclusivamente dal loro deficit di elaborazione teorica; bensì da un'evidenza macroscopica: quella barriera non era da *superare*, ma da *abbandonare*. Le Br, senza rendersene affatto conto, fin dall'inizio si infilano in un vicolo cieco. L'impossibilità dell'uscita dal vicolo cieco le costringe elaborare/creare i modelli di servitù volontaria interno/esterno prima esaminati che, come abbiamo visto, hanno avuto un ruolo cruciale nel tracciare l'irreversibilità delle linee del loro tramonto. Qui, ancora più che in La Boétie, la libertà è legata a filo doppio al dominio; con la differenza che, nelle Br, il dominio interno esercitato sui militanti non si converte in libertà;

---

<sup>14</sup> Anche per l'insieme di queste problematiche, si rinvia a *Catastrofi del 'politico'*, cit.

bensi in maggiore oppressione all'interno e all'esterno. In esse, oscuro è il desiderio della libertà; ancora più oscuro è il desiderio di servire l'organizzazione che i loro militanti si trovano preconfezionato davanti. È dall'oscurità di quel preconfezionamento che *tutto* inizia. Ma proprio quell'oscurità garantisce che *nulla* avvenga mai. Nell'oscurità, tutto è già stato deliberato in forma di ripetizione, con l'ambizione di occupare lo spazio e il tempo, per saturarli e colonizzarli. V'è un inedito risvolto nichilistico nella teoria/prassi delle Br: la *replicazione del ripetuto* da esse attuata è soltanto una forma di *deriva* del/nel *nulla*. Se applichiamo questa chiave di lettura, possiamo agevolmente concludere che quella delle Br è anche un forma di disperazione che, però, non è neanche lontanamente associabile a quella degli uomini del sottosuolo di Dostoevskij<sup>15</sup>. Il preconfezionamento del ripetuto fa vivere le Br nella bolla di una purezza politico-organizzativa, nell'illusione dell'auto-immunizzazione. In realtà, è la *ripetizione del ripetuto* a creare il circuito della *ripetizione del nulla*, punto estremo di una autoreferenzialità nullificante che balbetta su se stessa. Il che configura inconsapevolmente una delle più intense e regolamentate forme di deriva nichilista che sia dato immaginare. Per di più, quello brigatista è un *nulla* che consegna la parola e la scrittura alle *armi*, cancellando le tracce del passaggio dalla servitù alla libertà. In conclusione, quello delle Br è il nichilismo dell'*anti-Stato* che lascia aperto unicamente il varco della servitù; giammai quello della libertà. Nell'albero genealogico di queste forme di nichilismo, quello delle Br convive con:

(a) il *nichilismo dello Stato*: il Leviatano di Hobbes;

(b) il *nichilismo dell'individuo*, nel percorso che va dall'individualismo proprietario al narcisismo e al consumismo di massa).

In definitiva, il nichilismo si trincerava sempre nelle forme dell'unità assoluta, secondo variazioni polari che oscillano tra due estremi che finiscono invariabilmente col compenetrarsi:

---

<sup>15</sup> Sul punto, di F. Dostoevskij sono essenziali almeno: *I demoni*, Milano, Feltrinelli, 2000; *I fratelli Karamazov*, Milano, Mondadori, 1993; *Ricordi dal sottosuolo*, Milano, Feltrinelli, 1995.

- (a) il *nulla* insuperabile;
- (b) l'eccesso fuori misura.

Questi due estremi, di fatto, si trovano a negoziare la calcolabilità della loro estensione, ambendo a delimitare un campo allargato dei "modi di pensare" e degli "stili di vita" entro cui convivere. L'ambizione è sistematicamente naufragata, poiché è l'essere del nichilismo che è fisiologicamente incapace di sfuggire alle ventose dello Stato e dell'etichettamento dei comportamenti, per quanto sovversivamente pensati e agiti. Soprattutto nei nostri tempi:

- (a) il nulla assoluto non mette in crisi lo Stato;
- (b) per parte sua, l'eccesso fuori misura produce nuovi convenzionalismi che convivono con quelli esistenti;
- (c) i convenzionalismi, vecchi e nuovi, si supportano vicendevolmente, all'insegna del vecchio adagio: "vivi e lascia vivere".

Le macchine del controllo statale e le "etiche pubbliche diffuse" li assorbono tutti, succhiandone le energie, per rafforzarsi. Nel caso delle Br, ci imbattiamo nella staticità di una fenomenologia ben differente. Il loro nichilismo ha:

- (a) la forma assoluta dell'anti-Stato: perciò, quanto più lo vuole tanto meno può farsi Stato;
- (b) l'ambizione assoluta di ricevere obbedienza servile di massa: perciò, quanto più lo vuole tanto meno è capace di ascoltare ed esperire le aspirazioni e i desideri delle masse e, dunque, non può nutrirli e tantomeno nutrirsi di essi.

Vogliamo ora connettere la dimensione del nichilismo che abbiamo appena finito di "inquadrare" a quella che collega strettamente la sovranità alla teologia politica.

In una delle più grandi opere di Dostoevskij, il Grande Inquisitore lancia a Gesù accuse terribili:

[...] noi avremo acconsentito ad abolire la libertà, che faceva loro paura, e a porli sotto il dominio nostro: tanto tremendo finirà col sembrar loro essere liberi! [...] Giacché la preoccupazione di queste misere creature non consiste solo nel cercar qualche cosa di fronte alla quale io o un altro qualunque possiamo genufletterci, ma nel cercare una cosa tale, che anche tutti gli altri credano in

essa e vi si genuflettano, e anzi, più precisamente, *tutti quanti insieme*. Appunto questa esigenza d'una genuflessione *in comune* è il più gran tormento d'ogni uomo preso a sé e dell'umanità nel suo insieme fin dal principio dei secoli [...] ma possibile mai che Tu non abbia pensato ch'egli avrebbe rigettato infine e addirittura contestato sia la Tua immagine sia la Tua verità, se si fosse trovato oppresso da un peso così tremendo come il libero arbitrio?<sup>16</sup>.

La libertà è una delle più grandi paure avvertite e patite dagli umani, in quanto trasforma alla perfezione le figure dell'ignoto in fantasmi terrestri. Da qui scatta l'impetuosa e inaggirabile esigenza che li conduce a genuflettersi alla superiorità indiscutibile del comando politico-religioso. In tal modo, con un movimento quasi inerziale, si incamminano lungo i sentieri che li conducono verso il *tradimento*. Nel caso che stiamo qui trattando, tradiscono chi si è immolato per loro salvezza. Non bisogna dimenticare, però, che sempre v'è stato e vi sarà chi per la salvezza della libertà ha impegnato la sua vita per sé e gli altri. Ma forte della sua teologia/teocrazia inflessibile e politicamente motivata, il Grande Inquisitore ricorda crudamente e cinicamente a Gesù che, per il buon governo delle anime, occorre fare cinicamente uso di una delle più grandi paure da cui gli umani si sentono minacciati: essere messi di fronte alla libertà della scelta. Per essi è estremamente gravoso volere e saper vivere in libertà. La teologia e il potere sono virus che trovano alimento proprio nel deficit della decisione e della volontà di libertà degli umani. Su questa mancanza edificano l'estensione illimitata del loro potere. Il vuoto di libertà ad un polo esprime l'eccesso di potere al polo opposto e ciò consente

---

<sup>16</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., seconda parte, libro quinto, cap. 5: "Il Grande Inquisitore", pp. 338-339. Il capitolo raccoglie il poema-racconto che Ivan racconta al fratello Alioscia. Le prossime citazioni del quinto capitolo de *I fratelli Karamazov* saranno tratte da M. Fedor Dostoevskij, *Il Grande Inquisitore*, in Renata Badii ed Enrica Fabbri (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 25-44.

alle fenomenologie della servitù di incastrarsi perfettamente con i codici dei poteri di asservimento, senza che tra le prime e i secondi vi sia un *prima* e un *dopo* o un ordine gerarchico definito una volta per tutte. Fenomenologie e codici procedono come vettori inseparabili che cooperano a un processo di insediamento, diffusione e legittimazione del potere. Affonda in questa dialettica, come una roteante lama acuminata, la tirannica riproduzione del *continuum* della storia. Ma, come ci ricorda Benjamin, il *continuum* della storia è quello che riproduce l'oppressione e salva gli oppressori; da qui sale l'indifferibile esigenza dell'irruzione del *discontinuo* e della lotta della libertà contro tutte le forme di servitù: da quelle volontarie a quelle indotte/imposte<sup>17</sup>. Il discorso del Grande Inquisitore è un'esemplare perorazione a favore del *continuum* storico, attraverso un sapiente uso della teologia, a cui è chiaramente attribuita una funzione di annichilimento della religione di Cristo. La perorazione del Grande Inquisitore scalza sferzantemente Cristo dalla posizione di somma autorità spirituale, proprio perché ritenuto incapace di mantenere le masse di fedeli e infedeli nella condizione di obbedienza servile nei confronti del potere teologico-politico.

Prima di esaminare in che modo questo passaggio si introietta nell'apparato codificatorio e simbolico delle Br, però, dobbiamo soffermarci ancora sul romanzo di Dostoevskij.

Ciò che sprezzantemente il Grande Inquisitore dice a Cristo si può così riassumere: «Sono l'onnipotente legislatore in terra». Come tale non si limita a decidere nello/sullo stato di eccezione; ma converte la normalità in stato di eccezione. Ora, il problema della teologia politica (del potere) non è risolvibile, come fa il Grande Inquisitore (e Schmitt) nella risposta alla domanda:

... dinnanzi a chi genuflettersi, a chi affidare la propria coscienza e in che modo, infine, riunirsi tutti insieme in un unico formicaio comune e concorde ... Accettando il mondo e la porpora di Cesa-

---

<sup>17</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, in *Opere complete*, VII, *Scritti 1938-1940*, Vol. VII, Torino, Einaudi, pp. 483-493.

re, Tu avresti fondato un impero universale e avresti dato la pace a tutto il mondo. Giacché, chi mai dovrebbe dominare gli uomini se non coloro che hanno il dominio della loro coscienza e hanno in mano i loro pani? E noi abbiamo appunto preso la spada di Cesare e, senza dubbio, così facendo abbiamo per sempre rifiutato Te e abbiamo seguito *lui*... E poi, quanti di questi eletti, quanti dei forti che avrebbero potuto diventare eletti alla fine si sono stancati di aspettarTi e hanno portato e porteranno in altri campi la forza del loro spirito e l'ardore del loro cuore, e finiranno con l'innalzare proprio contro di Te la loro *libera* bandiera! Ma sei stato Tu stesso a levare quella bandiera. Con noi, invece, tutti saranno felici e smetteranno di ribellarsi, di sterminarsi a vicenda, come avviene oggi sulla terra con la Tua libertà. Oh, noi li convinceremo che diventeranno liberi solo quando avranno rinunciato alla loro libertà per noi e a noi si saranno sottomessi<sup>18</sup>.

La problematica della sovranità non è riducibile all'*adorazione collettiva* del potere. Le parole del Grande Inquisitore sono chiarissime: propongono/impongono l'eterno baratto tra il miracolo e la libertà, con l'esclusione sistematica della seconda da parte del primo. Il miracolo qui non è niente di più di una promessa; mentre la rinuncia immediata alla libertà ha il carattere dell'irreversibilità. Nel medesimo momento in cui il potere teologico-politico guadagna *tutto*, il popolo dei fedeli *perde* tutto. Appare estremamente coerente che, in Schmitt, la costellazione unitaria teologia/sovranità si delinei con chiarezza come una teoria/prassi che passerà a sostenere la dittatura hitleriana. Il gioco tra immanente e trascendente vede rovesciarsi il senso dei suoi flussi. Qui lo stato di eccezione esclude il miracolo dagli eventi del mondo, per poter normalizzare in permanenza l'intervento eccezionale del sovrano, coerentemente avvolto in una luce che immanentizza il sacro<sup>19</sup>. Quella del Gran-

---

<sup>18</sup> Dostoevskij, *Il Grande Inquisitore*, in Renata Badii ed Enrica Fabbri (a cura di), cit., p. 37.

<sup>19</sup> Il principale riferimento che qui assumiamo in chiave polemica è C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 61-

de Inquisitore è un'apologia del potere assoluto allo stato puro: alcuna replica è ammessa e la condanna dell'inquisito ha tutti i crismi dell'irrevocabilità, proprio in ragione diretta del suo inescusabile comportamento. Schmitt mondanizza il sacro e la sovranità, facendo fare loro asse intorno a poteri terreni dittatoriali. Ma gli sfugge che la sovranità che egli incardina sull'obbedienza cieca al *fuhrer* smarrisce il suo carattere sacro ed extramondano. Qui, con una specie di colpo di scena, Hitler detronizza sia il Grande Inquisitore, sia il carattere extramondano della sovranità universale da lui vagheggiata. La sacralità extramondana della sovranità viene irreparabilmente lacerata: ora è la volgare mondanità dell'impero universale che si erge a dominus del mondo. La teoria/prassi della sovranità, elaborata da Schmitt nei primi anni Venti, assume il "cattolicesimo ro-

---

86. Sull'argomento, va letto un altro importante libro dello stesso Schmitt: *Scritti su Thomas Hobbes* (a cura di C. Galli), Milano, Giuffrè Editore, 1986. Mentre per Schmitt i concetti della moderna dottrina dello Stato sono costruiti teologici secolarizzati, per Hugo Assmann sono i concetti teologici a essere la risultante proiettiva di quelli giuridico-politici (*Teologia dalla prassi di liberazione. Saggio teologico nell'America dipendente*, Roma, Cittadella, 1974). Per Assmann, come per Leonardo Boff e gli altri teologi della liberazione (e per molti teologi del Concilio Vaticano II), la questione chiave è rappresentata proprio dalla destituzione del carattere sacrale e teologico-politico della sovranità. Sul punto, cfr. Anna Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Torino, Giappichelli, 2016, pp. 66-82. A differenza di quelle di Schmitt, vi sono concezioni escatologiche della teologia politica: cfr. a) Sofia Alunni, *Secolarizzazione gioachimita e teologia politica*, Roma, Edizioni Studium, 2018; b) M. Bracchitta Ferrari, *Il messia e l'impero. Correnti escatologiche fra giudaismo e protestantesimo*, Bologna, Pendragon, 2005. Per una prima esplorazione del complesso tema, si rinvia a: a) G. Duso, *La rappresentazione come radice della teologia politica in Carl Schmitt*, in *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003; b) E. Castrucci, *Il problema della teologia politica in La forma e la decisione*, Milano, Giuffrè Editore, 1985; c) M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, in G. M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, Franco Angeli, 2009.

mano" come soggettività universale della decisione<sup>20</sup>. Nel caso del Terzo Reich, però, la sovranità si va a incardinare su un decisionismo di natura artificiale, poggiante sull'infallibilità del fuhrer; non già sulla fede universale/extramondana e sull'esercizio mondano dei suoi amministratori/decisori<sup>21</sup>. Il nesso tra "cattolicesimo romano" e nazionalsocialismo salta proprio qui, pur permanendo la "teoria della sovranità" schmittiana nell'ordine concettuale della "situazione concreta" aperta dal nazismo<sup>22</sup>. Schmitt, con una sola mossa, fa diventare Hitler più ambizioso e, nel contempo, più sprovveduto del Grande Inquisitore<sup>23</sup>. Le linee discontinue che intrecciano il suo pensiero gli

---

<sup>20</sup> Gli scritti di Schmitt che qui rilevano sono: a) *La dittatura* (1921), Bari, Laterza, 1975; b) *Teologia politica* (1922) in *Categorie del 'politico'*, cit.; c) *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), Milano, Giuffrè Editore, 1986.

<sup>21</sup> Schmitt aderì al nazismo l'1 marzo del 1933 e successivamente venne nominato presidente dell'Unione dei giuristi nazionalsocialisti. Nel 1936, però, la rivista delle SS ("Das Schwarze Korps") lo accusò di opportunismo. La denuncia comportò il suo esonero da tutti gli incarichi ricoperti nell'Accademia del diritto tedesco. Nel 1937, la sua dottrina fu duramente confutata, in quanto ritenuta impregnata di "cattolicesimo romano". Il 29 dicembre 1945, Schmitt fu licenziato e perse la cattedra presso la facoltà di legge dell'università di Berlino, presso cui aveva insegnato dal 1933. Queste "disavventure" non hanno limitato o rallentato la sua influenza sul pensiero politico-giuridico occidentale, anche dopo la sua morte (7 aprile 1985). Sul pensiero nazista di Schmitt ha scritto cose assai interessanti, oltre ogni pregiudizio politico-religioso, J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt* (a cura di Elettra Strimilli), Macerata, Quodlibet, 1996.

<sup>22</sup> Non senza fondamento e con motivazioni ben diverse da quelle formulate nel 1936 dalle SS, Schmitt è stato definito un "nazista senza coraggio": cfr. A. Predieri, *Schmitt, un nazista senza coraggio*, Milano, Nuova Italia Editrice, 1999.

<sup>23</sup> È noto che il capitolo sul Grande Inquisitore era da Dostoevskij considerato il "punto culminante" de *I fratelli Karamazov*. Si è, poi, capito meglio che il capitolo era una raffigurazione precisa di tempi storici (non solo della Spagna dell'Inquisizione del XVI secolo) che erano sul punto di esplodere. Molti critici della letteratura e filosofi della politica hanno considerato quel capitolo come

consentono di sopravvivere al nazismo e, nel contempo, di rimanere un filosofo profondamente imbevuto di quella "rivoluzione controrivoluzionaria" dilagata in Germania nel primo trentennio del Novecento. Su questa linea genealogica, Schmitt innesta il tema del passaggio dallo *Jus Publicum Europaeum* all'«ordinamento planetario» che costituisce il tema culminante della "quarta fase" della sua ricerca politico-filosofica<sup>24</sup>. Per l'insieme di tutti questi motivi, l'autorità filosofica di Schmitt si prolunga oltre la sua morte (avvenuta il 7 aprile

---

una terribile anticipazione metaforica della catastrofe di lì a poco deflagrata con la prima e seconda guerra mondiale e con Grandi Inquisitori assisi sul trono (Hitler in Germania e Stalin in Russia). Per quest'ordine di problematiche e altro ancora si rinvia a Renata Badii ed Enrica Fabbri, *Una metafora assoluta per la tarda modernità: la Leggenda del Grande Inquisitore*, Introduzione a Renata Badii ed Enrica Fabbri (a cura di), *op. cit.*

<sup>24</sup> Le opere cardine di Schmitt, al riguardo, sono: a) *Terra e mare* (Presentazione di Angelo Bolaffi), Milano, Giuffrè Editore, 1986; b) *Il Nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991. Sulle questioni qui implicate si rinvia a: a) A. Bolaffi, Presentazione, *cit.*, pp. 5-29; b) P. P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milano, Comunità, 1982; c) F. Ruschi, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Torino, Giappichelli, 2012. Diversamente da quanto conclude Portinaro, però, non inseriamo genericamente Schmitt all'interno in una linea di "pensiero reazionario". Il suo è, piuttosto, un pensiero che si muove nella scia del "pensiero controrivoluzionario" affermatosi nel Novecento. Il suo passaggio al nazismo, avvenuto lo stesso giorno dell'adesione di Heidegger, è un elemento del farsi di questo "ciclo". Ciò rende meglio comprensibile come egli, al pari di Heidegger, non abbia mai formulato un'autocritica rispetto alla sua adesione al nazismo. Gli interrogatori che subisce a Norimberga nel 1947, confermano questa zona opaca schmittiana; né contribuisce a diradarla (anzi) il "libro della prigionia": *Ex Captivitate Salus*, Milano, Adelphi, 1987. Interessante, da questo punto di vista, F. Mercadante, *Carl Schmitt tra «I vinti che scrivono la storia»*, Postfazione a C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, *cit.* pp. 103-139. In quest'opera, Schmitt si paragona alla figura mitica di Epitemeo (fratello di Prometeo) e a quella letteraria di *Benito Cereno*, il comandante di un galeone spagnolo a cui gli schiavi in rivolta strappano il potere (H. Melville, *Benito Cereno*, Milano, Feltrinelli, 2008).

1985); anzi, si accresce, trovando numerosi estimatori anche nel mondo accademico di sinistra.

Per continuare a indagare sull'implicazione della relazione tra servitù e libertà all'interno della teoria/prassi delle Br, non ci rimane che sistemare un ultimo tassello. La fame di potere delle Br va necessariamente associata all'ineliminabile vincolo che sussiste tra sovranità e teologia politica che esige, altrettanto necessariamente, una puntuale confutazione teorico-pratica. Ma nelle Br questo spazio di riflessione e di azione manca totalmente. Le Br non solo non si sono mai preoccupate di smontare il vincolo sovranità/teologia politica; addirittura, non lo hanno mai tematizzato. La loro disattenzione, tuttavia, non ha smorzato le inevitabili conseguenze a cui si sono esposte; anzi, le ha intensificate. Cercheremo ora di riflettere proprio su questo vincolo che costituisce l'ennesimo nodo brigatista non sciolto.

Abbiamo già esaminato come il vincolo della servitù volontaria sia annidato nella teoria/prassi delle Br, ponendolo in relazione all'obbedienza assoluta. Ora, invece, vogliamo centrare la nostra attenzione proprio sull'obbedienza assoluta che rimane, sì, l'altra faccia della servitù volontaria, ma conserva e riproduce tutta la sua autonomia di senso e di azione. Ed è appunto il problema teologico-politico dell'obbedienza assoluta la questione posta da Ivan che muove dall'inoppugnabile certezza dell'inesistenza di Dio.

Di fronte alla domanda, posta dal Grande Inquisitore: «Davanti a chi inchinarci?», le Br non hanno bisogno di rispondere. Esse si sono *già inchinate* davanti alla necessità irrevocabile della "guerra per il comunismo", con la quale l'extramondano cristiano si immanentizza totalmente. Qui la loro teologia politica si coniuga come un'anti-teologia che identifica la sovranità con il comunismo e con la guerra necessaria a edificarla. Questa anti-teologia è, al tempo stesso, il teleologismo più sfrenato che sia dato concepire e porre in programma. Il teleologismo delle Br, così come il loro nichilismo, non ha bisogno di aprire e solcare terreni fuori dall'immanenza. Per loro, il teleologismo della storia è un dato oggettivo che esplose all'aprirsi della fine della società capitalistica, al cui bivio fanno maturare la scelta della lotta armata. La categorizzazione del divenire li-

neare-oggettivo della storia è qui inseparabile dalla soggettività armata, con la quale le Br intendono finalmente avviare la transizione marxiana dal "regno della necessità" al "regno della libertà". Sta qui racchiuso il fine a cui *devono* votare la loro esistenza storica e politica. E proprio qui il loro nichilismo si salda perfettamente col loro teleologismo.

Diversamente dal Grande Inquisitore, le Br non danno alcun credito al *miracolo*; ma come lui sposano totalmente l'*autorità*. Esse si pensano, progettano e costruiscono come forma sovrana dell'autorità. Diversamente dal Grande Inquisitore, però, non si curano affatto di mondi e valori extramondani: non è con l'incombente *minaccia del Cielo* che intendono governare la Terra. Più "prosaicamente", le Br perseguono il fine del governo dell'umanità, attraverso il suo allineamento al loro orizzonte spazio/temporale. Una delle conseguenze dirette di questa loro posizione è che esse non si assumono mai l'intero peso e l'intera responsabilità delle loro decisioni, ritenendole obbligate. Ma v'è dell'altro. Le loro non sono soltanto decisioni obbligate; per esse, costituiscono anche, se non di più, le uniche scelte in grado di aprire un cammino di vera libertà e vera giustizia. Così, rimpiazzano il Grande Inquisitore, rovesciando il senso di marcia e il significato delle traiettorie costrittive da lui indicate. Il nulla e lo scorrimento lineare della storia finiscono con l'essere il destino surreale che assegnano a se stesse e dentro cui si strangolano con le loro mani.

Il Grande Inquisitore rinfaccia a Cristo di aver fallito completamente la sua missione e di aver condotto l'umanità alla disperazione, inculcandole l'amore per la libertà<sup>25</sup>. Su un punto cruciale egli va incontro allo scacco più atroce: ridurre l'umanità allo stato dell'obbedienza permanente è un'impresa impossibile. L'obbedienza totale non riesce mai a chiudere il suo cerchio intorno all'umanità che si ribella. Destinato parimenti alla

---

<sup>25</sup> "Dimmi: ... Chi ha diviso il gregge, permettendogli di disperdersi per vie sconosciute? Ma il gregge si riunirà di nuovo e di nuovo si sottometterà, questa volta per sempre. Allora concederemo agli uomini una felicità quieta e umile, la felicità delle creature deboli, quali essi sono stati creati" (Dostoevskij, *Il Grande Inquisitore*, cit., p. 38).

sconfitta è il progetto di dominio che le Br coltivano nei confronti dell'umanità. Esse tendono ad imporre anti-teologicamente, ma finalisticamente una sovranità che eccede la sovranità, in un presente eterno privo di futuro. Ciò a cui fattualmente lavorano, al di là dei loro roboanti proclami e delle loro strategie di guerra, è una sovranità che nel presente non è in grado di assicurarsi alcuna servitù/obbedienza, tantomeno di garantire il futuro della libertà.

Dobbiamo, però, osservare che proprio il congiungersi dell'anti-teologia con il finalismo etico-politico rende possibile all'ordine di discorso delle Br di mediarsi e negoziare con l'interno/esterno la loro situazione politico-esistenziale. Tentano qui di creare le condizioni della messa in scena di un teatro simbolico-comunicativo che produca effetti durevoli sui destinatari dei loro messaggi e delle loro azioni, sia nel "fronte amico", sia nel "fronte nemico". Nelle loro intenzioni, sono questi effetti durevoli a conferire una stabilità crescente al loro essere/agire, allo scopo di approssimare gradualmente l'irreversibilità di un punto di non ritorno. Che *parlino* o no di teologia politica e sovranità; che siano *istruite* o no sulla teologia politica e sulla sovranità, le Br finiscono imbottigliate in entrambe e le subiscono quanto più sono all'oscuro delle loro dinamiche.

Si staglia qui una delle più rimarchevoli differenze tra le Br e il Grande Inquisitore. Le Br non intendono *condurre* le masse verso la salvezza extramondana e nemmeno verso quella mondana. Si ripromettono di conferire alla loro azione — attraverso un processo di lunga durata, ma con ricadute già nell'immediato — una *potenza* di disarticolazione crescente. Le Br non considerano che le masse siano libere; ma le valutano sempre come soggetti da sottoporre alla loro eterodirezione virtuosa. In ballo c'è la costruzione sequenziale della mondanità dell'*oltre* del comunismo del quale si propongono come l'unico garante. Le Br sono esclusivamente interessate all'elevazione della propria *potenza governante*. Le masse, per esse, non sono che un'articolazione periferica della loro potenza in via di ottimizzazione. Il che rende più agevole comprendere le ragioni della loro sconfitta.

## 2. La sovranità bolscevica: comunismo come mezzo di riproduzione del potere

Cerchiamo di ricondurci al luogo originario per eccellenza della storia delle Br: il comunismo. È da questo luogo che le Br riflettono e, al tempo stesso, rifrangono le immagini della libertà impresse nel loro codice genetico. Rivisitarlo, pertanto, è per noi un passaggio obbligato. E lo facciamo in compagnia di un libro di Georges Bataille a lungo sottovalutato, se non oscurato: *La sovranità*<sup>26</sup>.

La sovranità di cui parlo ha poco a che vedere con quella degli Stati, definita dal diritto internazionale. Parlo in generale di un aspetto opposto, nella vita umana, a quello servile o subordinato. [...] Inoltre: essa [la sovranità] appartiene essenzialmente a *tutti gli uomini* che possiedono, e non hanno mai perduto del tutto, il valore attribuito agli dèi e ai «dignitari». Parlerò a lungo di questi ultimi, in quanto *esibiscono* questo valore con una ostentazione che va di pari passo con una profonda indegnità. Mostrerò anche che, esibendolo lo *alterano*. Infatti, non avrò mai in mente, quali che siano le apparenze, un'altra sovranità se non quella apparentemente perduta a cui il mendicante a volte può essere vicino quanto il gran signore, ma a cui, per principio, il borghese è volontariamente il più estraneo<sup>27</sup>.

Bene: è proprio la sovranità espropriata a tutti gli uomini e, in particolare, agli *ultimi* il filo che regge la nostra esplorazione e che rende ai nostri occhi particolarmente prezioso il saggio di Bataille; anche perché, come ricorda Esposito nella sua bella introduzione, esso «tra l'altro contiene una delle più penetranti analisi del comunismo fatte nel dopoguerra in Francia»<sup>28</sup>.

È noto l'intenso e contraddittorio rapporto che lega Bataille

---

<sup>26</sup> G. Bataille, *La sovranità* (Introduzione di R. Esposito), Bologna, Il Mulino, 1990.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 41. Sono, queste, le parole con cui apre il suo ponderoso saggio.

<sup>28</sup> R. Esposito, *Il comunismo e la morte*, Introduzione a Bataille, *op. cit.*, p. 9.

a Hegel. Per i temi che qui ci riguardano più da vicino, di Hegel rileva soprattutto la *Fenomenologia dello spirito*<sup>29</sup>. Ci limitiamo a riportare un passo hegeliano particolarmente significativo:

La verità della coscienza indipendente è la *coscienza servile*. Questa da prima appare bensì *fuori* di sé e non come verità dell'auto-coscienza. Ma come la signoria mostrava che la propria essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù nel proprio compimento diventerà piuttosto il contrario di ciò ch'essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza *riconcentrata* in sé, e si volgerà nell'indipendenza vera<sup>30</sup>.

Nell'immediato, la coscienza di sé appare come il contrario di sé; ma si *riconcentra* in sé nell'acquisizione dell'indipendenza vera. La coscienza *servile* riconcentrata in sé è la coscienza *indipendente*. Secondo un'impostazione che non è rigorosamente hegeliana, sosteniamo che la coscienza veramente indipendente non è quella del signore; ma può nascere solo nella condizione di servitù, proprio per il suo essere l'ago della bilancia che rovescia la signoria. Le mutazioni che intervengono nella soggettività che si pone in rapporto critico con le macchine di potere ci fanno meglio comprendere come la relazione signoria/servitù sia tutto tranne che una situazione/costellazione granitica. Costituisce, piuttosto, una concentrazione di rovesciamenti che si fronteggiano e accavallano. Intorno al dilemma signoria/servitù, Bataille è stato tra coloro che, sulla scia di Hegel, più ha squadernato e rinnovato l'insieme delle categorie

---

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (traduzione di E. De Negri), 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1976. Riporta l'attenzione su questo testo e sui passaggi hegeliani intorno alla relazione signoria/servitù, R. Esposito, *op. cit.*, p. 16 e p. 32 nota n. 32.

<sup>30</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. 1, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 161. Come si vede, stanno già scritte in Hegel le ragioni dello scacco del Grande Inquisitore e delle teorie monolitiche della sovranità, dal medioevo alla contemporaneità. Bataille insiste particolarmente su questo tema hegeliano nella parte prima de *La sovranità*: "Che cosa intendo per sovranità", pp. 41-99.

asfittiche ed esangui che lo incorniciano. Forse, anche per questo il suo saggio sulla sovranità è stato così a lungo consegnato alla dimenticanza.

Quello che a noi di Bataille qui particolarmente preme è la relazione sovranità/comunismo, sia al livello della concettualizzazione delle singole categorie della relazione, sia a quello della ricombinazione critica delle due in un'unità allargata in movimento: il comunismo, appunto. Il ruolo storico e politico che Stalin e i bolscevichi hanno avuto in questo doppio processo è innegabilmente grande. Ma non condividiamo l'apprezzamento che, sulla scorta delle analisi di Isaac Deutscher, Bataille dà di Stalin, sia della sua opera politica, sia di quella teorica<sup>31</sup>. Crediamo che questo giudizio si basi sul parallelismo comunismo/sovranità<sup>32</sup>. Da qui discende una delle sue tesi fondamentali, secondo cui il comunismo, con il farsi azione da parte del *negativo*, segnerebbe la fine della sovranità<sup>33</sup>. Il punto principale è che il comunismo, soprattutto nella versione teorica e nella pratica politica elaborate da Lenin, Stalin e Tro-tsky, proprio come *positivo* fa strage del *negativo*, rivestendolo con i panni de *Il Grande Inquisitore*, rimessi completamente a nuovo. Altrettanto tipica è la reazione del "regime comunista" di fronte alla mobilitazione delle masse. Le *lotte di classe* in URSS conoscono una consistente proliferazione, già prima della conquista bolscevica del potere<sup>34</sup>. Con ciò non si intende fare ta-

---

<sup>31</sup> Si rinvia soprattutto alla parte seconda de *La sovranità*: "La sovranità, la società feudale e il comunismo", pp. 101-175. Per quanto concerne Deutscher, si rinvia qui a: *Stalin. Una biografia politica*, Milano, Longanesi, 1969. Bataille si basa sull'edizione Gallimard del 1953. Esiste una precedente edizione: *Stalin: A Political Biography*, New York-London, Oxford University Press, 1949.

<sup>32</sup> Il nostro dissenso nasce proprio da qui. Dalla nostra posizione, la messa in questione radicale del comunismo si poggia sul rapporto che esso intrattiene con la libertà, non tanto e non solo con la sovranità. Su questo tema si rinvia a A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020; in part., il secondo capitolo: "Rivoluzione e libertà", pp. 86-170.

<sup>33</sup> L'evidenza è colta prontamente da R. Esposito, *op. cit.*, p. 19.

<sup>34</sup> Sulla questione, si rinvia a C. Bettelheim, *Le lotte di classe in URSS. 1917-1923*, Milano Etas Libri, 1975; Id., *Le lotte di classe in URSS. 1923-1930*, Mila-

bula rasa del comunismo; ma semplicemente dire che non è semplicemente in gioco il tradimento della "rivoluzione comunista" da parte del "comunismo realizzato" e dei "rivoluzionari comunisti". È il comunismo come ontologia dell'essere, poggiante sulla scissione tra positivo e negativo, a partire già da Marx, che è elemento chiave della messa in cattività della libertà e della rivoluzione come libertà. Diversamente da quanto assunto da Bataille e postulato già da Marx, il comunismo non è, di fatto, la *fine* della storia. Ed è qui che viene, di fatto, spezzata la linea genealogica inaugurata da Hegel:

(a) sul rapporto tra signoria e servitù;

(b) sulla fine della storia, ripresa due secoli dopo dalle ideologie post-globaliste.

Hegel, Marx e il comunismo vanno continuamente rivisitati: ancora oggi, custodiscono insegnamenti preziosi, non soltanto molteplici elementi da cui prendere decisamente le distanze. Anche questa evidenza conferisce all'indagine controcorrente di Bataille sul comunismo un rilievo di assoluta importanza.

Partiamo da una considerazione di Bataille che è centrale nell'economia generale del suo discorso e che riguarda il passaggio dalla società feudale a quella borghese-capitalistica<sup>35</sup>. Come è noto, si tratta di una questione assai dibattuta all'interno delle varie componenti del marxismo e che si rifà direttamente a Marx ed Engels. Raggiunto il compimento del passaggio dal regime feudale a quello capitalistico, Bataille sostiene che verrebbero a mancare:

... certi elementi che davano alla lotta di classe il suo rigore e che erano connessi all'opposizione tra principio sovrano della gerarchia feudale e principio unitario delle masse produttive. Questa opposizione sparisce o si attenua quando gli operai hanno a che fare non più con dei signori oziosi ma con dei borghesi laboriosissimi<sup>36</sup>.

---

no Etas Libri, 1978.

<sup>35</sup> Si rinvia, ancora, alla Parte seconda de *La sovranità*.

<sup>36</sup> Bataille, *op. cit.*, p. 149. Per un'utile ricognizione sull'evolvere dell'analisi

Ciò che, a nostro avviso, qui non è colto da Bataille è quell'inversione della relazione signoria/servitù che posiziona la libertà come perno critico inamovibile. Messa al centro la libertà, l'opposizione di classe non si attenua, tantomeno scompare; piuttosto, si intensifica e allarga a tutto lo spettro delle relazioni sociali, politiche, storiche e culturali. Sta qui uno dei fuochi principali della teoria-prassi marxiana della rivoluzione. A questo transito, la rivoluzione comunista è più agevole e, nel contempo, di una complessità e complicatezza inimmaginabili che la rendono impossibile quanto più agisce come sovranità che comprime le sfere della libertà. Il comunismo può far venire meno la sovranità, soltanto se e quando afferma ed estende la libertà: cioè, quando opera teoricamente e agisce praticamente per sradicare la relazione signoria/servitù, per valorizzare incessantemente la libertà. Ciò, finora, non si è mai verificato e nemmeno Marx lo aveva mai ipotizzato, poiché alla base della sua genesi teorico-pratica v'è la formulazione dell'identità comunismo = libertà, in forza della quale il comunismo stabilisce/regola la libertà, anziché potenziarla<sup>37</sup>. Sussistendo questo

---

marxista intorno alla società antica, si rinvia a M. Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano, Feltrinelli, 1981. Il volume è concluso da un interessante saggio di G. E. M. de Ste. Croix, *Marx e la storia dell'antichità classica*, pp. 289-312. Intorno a tale problematica, nell'Urss del tempo si sviluppò un acceso conflitto tra marxismo e populismo, al cui interno un ruolo eminente fu svolto da Lenin stesso. Sul punto, si rinvia a F. Battistrada, *Marxismo e populismo: 1861-1821*, Milano, Jaca Book, 1981. La questione tocca da vicino le analisi marxiane sul "modo di produzione asiatico" che possiamo trovare in K. Marx e F. Engels, *India, Cina e Russia. Le premesse per tre rivoluzioni* (a cura di B. Maffi), Milano, Il Saggiatore, 2008 (prima edizione 1960). Per completare questa "bibliografia minima", si rimanda a: a) G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino, Einaudi, 1969; b) W. Minella (a cura di), *Il dibattito sul dispotismo orientale. Cina, Russia e società arcaiche*, Roma, Armando, 1991.

<sup>37</sup> Per l'approfondimento della problematica, sia concesso rinviare a *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, cit.; in part., si veda il secondo capitolo: "Libertà e rivoluzione", pp. 92-95, 101-123.

ferreo vincolo, il comunismo non può e non vuole estinguere la sovranità, ma riconiuga teoricamente, praticamente e politicamente la relazione servitù/signoria; così è stato nell'esperienza della rivoluzione bolscevica. Pur non disconoscendo i suoi molteplici meriti, non si può non rilevare che la rivoluzione bolscevica si sia imposta come sovranità di nuovo tipo che ha spogliato e oppresso la libertà. Ha ereditato le strutture coattive sia del "modo di produzione asiatico" che delle società borghesi-capitalistiche, riclassificandole e torcendole in nuovi apparati codificatori. Secondo questi apparati, non il *proletariato*, ma l'*élite* politica e burocratico-amministrativa del *partito-Stato* era il vero e unico centro/soggetto sovrano della decisione. A questo piano di indagine non frana irrimediabilmente soltanto lo stalinismo, ma l'intero edificio del bolscevismo e vengono meno le pur cospicue differenze tra Lenin, Stalin e Trotsky, per rimanere ai leader bolscevichi più importanti. Le Br agiscono proprio all'interno di questo campo semantico, di cui restringono a dismisura le sfere di azione e contraggono paurosamente il territorio di senso. Ma sulle Br torneremo nel prossimo paragrafo; continuiamo ora a seguire Bataille.

È vero, come sostiene Bataille, che l'economia politica staliniana (ma, ancora più in generale, quella bolscevica) privilegia l'accumulazione, in quanto si ritiene che il bisogno primario degli uomini e della società — tanto più se capitalistamente arretrata — sia l'accumulazione produttiva: secondo questo credo, la soddisfazione dei bisogni non deve nuocere alla produzione, ma accrescerla<sup>38</sup>. Qui il valore sovrano che il comunismo insedia sul trono, al pari della società capitalistica, è l'*uomo produttore* in funzione dell'*accumulazione produttiva*. Sul valore sovrano della produzione/accumulazione si incardina la sovranità del *partito-Stato*: la seconda cresce intensificando la prima; la prima è in funzione diretta della seconda. Ed è qui che Bataille individua un elemento precipuo dell'accumulazione bolscevica: la mancanza di sovranità dei produttori, proprio per il loro essere produttori<sup>39</sup>. Per la precisione, qui Bataille parla di

---

<sup>38</sup> Bataille, *op. cit.*, p. 153.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 153-154.

*rinuncia alla sovranità* da parte dei produttori, così riproponendo i meccanismi della *servitù volontaria* di de La Boétie in contesti storici differenti. Come abbiamo avuto modo di argomentare nel paragrafo precedente, le dinamiche della servitù volontaria non sono a senso unico (dal basso in alto), ma ineriscono alla maglia assai densa di tutte le interazioni che, in maniera mutevole, si stabiliscono tra il *basso* (le classi) e l'*alto* (l'autorità governante). Mancanza di sovranità delle classi subalterne e dismisura del potere dei governanti sono strettamente correlate. I due elementi si implicano e condizionano a vicenda e non sono mai il risultato di processi unilineari determinati/determinabili o dal basso verso l'alto, oppure dall'alto verso il basso.

È vero, come rilevato da Bataille, che l'ordine sovrano comunista non coincide in toto con quello borghese, per il fatto che non lo riduce a *ordine delle utilità*<sup>40</sup>. Bataille ha buon gioco nel sostenere:

Se si tratta di utilità, la maggior parte delle spese improduttive sono inaccettabili. Dal punto di vista del comunismo, questo tipo di spesa, se non è egoista, è vana. Il comunismo ricuserebbe d'altro canto una giustificazione che fosse fondata sul loro valore sovrano: perché dovrebbe accettare a questo titolo qualcosa che i suoi nemici difendono mettendo avanti dei valori utili che esso invece non giudica tali? Perché per un marxista un valore che trascende l'utile è concepibile, e perfino inevitabile, ma deve essere immanente all'uomo, oppure non esiste. Ciò che trascendo l'uomo (e naturalmente l'uomo vivo, quaggiù) o ugualmente ciò che supera l'umanità comune (l'umanità senza privilegi) è del tutto inammissibile. Il valore sovrano è l'uomo: la produzione non è l'unico valore, essa è solo il mezzo per rispondere ai bisogni dell'uomo, è al suo servizio, e non l'uomo al servizio della produzione<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 153-154.

Tuttavia, rimane il fatto che l'ordine sovrano comunista è centrato sulla produzione e sull'uomo produttore: la produzione costituisce l'utile immediato e finalistico del comunismo. Col che sono soppresse, in primo luogo, le spese improduttive (borghesi-capitalistiche), considerate un'immanenza non intrinseca all'uomo; in secondo, viene azzerata la sfera dei bisogni/desideri, poiché classificata come una disutilità improduttiva. Non per questo, si può dire che il comunismo di origine bolscevica sia al servizio dell'uomo. Al contrario, è al servizio delle pianificazioni politico-economiche del *partito-Stato*; così come il capitalismo è al servizio dell'estrazione del plusvalore relativo e della massimizzazione del profitto. In ambedue i regimi vige la sovranità della produzione/accumulazione: differisce la forma entro la quale la sovranità va strutturandosi in ognuno di essi. Quello che è certo è che elementi di capitalismo sono presenti nell'economia comunista, sin dalla NEP varata da Lenin nel 1921; come è altrettanto evidente che elementi di "pianificazione socialista" sono operanti nel capitalismo, perlomeno a partire dall'intervento su vasta scala dello Stato nell'economia, in occasione della "grande crisi" del 1929. Bataille ha buon gioco nel sostenere che qui l'uomo è sussunto sotto il *valore sovrano* della produzione/accumulazione. Vediamone un passaggio assai eloquente:

Dobbiamo quindi chiederci alla fine se questo mondo, comunista o borghese, che dà il primo posto all'accumulazione, non sia costretto, in un modo o nell'altro, a negare e sopprimere (o, per lo meno, a sforzarsi di farlo) quello che non è riducibile a mezzo, ciò che è sovrano<sup>42</sup>.

Altrettanto emblematiche alcune considerazioni di Bataille che precedono la citazione appena fatta:

Resta da sapere tuttavia se l'uomo a cui il comunismo subordina la produzione non abbia assunto questo valore sovrano a una condizione principale, quella di aver rinunciato, per se stesso, a

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, 154.

tutto ciò che è veramente sovrano. Diventa, è vero, misura delle cose, ma forse ha dovuto, a tal fine, negare se stesso. Certo è ancora un uomo, mette la produzione al suo servizio, ma non lo fa senza cedere alle esigenze di questa: in una parola, senza abdicare. Al desiderio irriducibile, a ciò che l'uomo è per *passione*, per *capriccio*, il comunismo ha sostituito quei nostri bisogni che possono conciliarsi con una vita interamente dedicata al produrre<sup>43</sup>.

Alcuni passaggi non convincono e sono quelli che, nello specifico, riguardano la tematizzazione del rapporto tra comunismo e uomo, assunti come due macrocategorie prive di storicità. Ora, la subordinazione alla produzione depriva il comunismo e l'uomo del loro valore sovrano: la passione per la libertà. Il comunismo, con i bolscevichi, ha potuto farlo, perché ha destrutturato l'"uomo", destituendolo di ogni attributo sovrano. Per dirlo in maniera ancora più appropriata, è sufficiente precisare che la soppressione della libertà operata dai bolscevichi involge politicamente il rapporto tra sovranità, potere e classi sociali; non già quello tra "comunismo" e "uomo". E, dunque, non è l'"uomo" ad aver rinunciato per se stesso a tutto ciò che ha veramente valore sovrano; ma gli è stato strappato con una violenza equiparabile a un *colpo di stato* sferrato contro la libertà. Esattamente per questo motivo, la messa in cattività della *passione* e del *capriccio*, individuata con acume da Bataille, appare ancora più allarmante e inquietante. Nell'inconciliabilità della vita alla produzione e dell'umano al produrre stanno alcune delle radici primarie della libertà, della passione e delle rivoluzioni. Alla luce di queste puntualizzazioni, la critica dissacrante inferta al comunismo da Bataille appare ancora più calzante nelle sue motivazioni e conclusioni, nonostante le incongruenze appena rilevate.

Centrale, nel caleidoscopio delle immagini di libertà che stiamo attraversando, è la trasformazione di un *fine sovrano* in un *mezzo* che serve *valori* antitetici a quelli presupposti o dichiarati. In questa mistificazione/deformazione, osserva Bataille, il

---

<sup>43</sup> *Ibidem.*

ruolo svolto dal linguaggio è di capitale importanza e a questo uso del linguaggio occorre opporsi decisamente<sup>44</sup>. Attraverso la contestazione della degradazione linguistica e semantica che si addensa nelle viscere della sovranità siamo posti nelle condizioni di arrivare, con Bataille, a un punto decisivo: la sovranità è principalmente caratterizzata dalla sua *inafferrabilità* finalistica<sup>45</sup>. Proprio l'impossibilità di essere afferrata e resa docile teologia le permette di fungere da stella polare. Volendo entrare ancora più nel cuore del problema, bisogna dire: è l'inafferrabilità finalistica della sovranità a opporsi alla proliferazione della relazione signoria/servitù. Ciò sta a significare che la sovranità non può essere:

- (a) strappata, in via definitiva, ai singoli e ai collettivi con la forza del potere e la violenza della legge;
- (b) rinserrata nella morsa azionata dai decisori e dai governanti;
- (c) domata in via ultimativa da programmi finalistico-lineari.

La sovranità è il principio cardine che difende e intensifica i valori supremi dei viventi e del mondo. Destituiti tutti i suoi orpelli teologico-politici e le sue mire di dominio, è tutto tranne che un'idea/azione di potere. Il valore supremo della sovranità sta nella *mancanza di potere*: cioè, nella *libertà*. E la libertà è il fine che riprogetta e ricostruisce se stesso e i mezzi meglio adeguati a realizzarlo. Essa ha bisogno di viventi liberi ed è questo il suo fine supremo. Privato di libertà, ogni essere umano e non umano perde la sua sovranità: deprivato di fini e mezzi, è perduto. Facendo nostra l'analisi di Bataille, si può congruamente dire che la sovranità è ciò che nel mondo non può essere *subordinato* e che, tuttavia, diversamente da quanto accade

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 154-162.

<sup>45</sup> "La cosa che in ogni tempo ha contraddistinto la sovranità è legato a un aspetto strano e inafferrabile che la rende insieme inevitabile e impossibile. [...] Infatti il linguaggio ha un bel dirci che il mezzo implica un fine: appena enunciato questo fine, esso deve ancora rispondere alla domanda: a che serve il fine? e questa domanda resta sospesa, in qualche modo, come una minaccia sulla causa finale, qualunque essa sia" (*ibidem*, p. 155).

a tutti i teologi (di tutte le confessioni religiose) non la rende Dio e nemmeno la imparenta con Dio<sup>46</sup>. È sempre libertà *dell'* immanenza e *dalla* trascendenza: cioè, movimento fluido dove immanenza e trascendenza si incontrano e trapassano, come perni del tempo e misura dello spazio. Come la sovranità scandisce la multiversità dei battiti del tempo e ridefinisce le geografie dello spazio, così il tempo e lo spazio lanciano alla sovranità una sfida permanente, obbligandola a sedimentarsi attraverso rinnovamenti e ringiovanimenti continui. Incrociando Bataille e Hannah Arendt, possiamo agevolmente concludere che la sovranità segna ininterrottamente il *nuovo inizio* e la *natalità* della libertà<sup>47</sup>. Del resto, natalità e libertà costituiscono gli assi inamovibili intorno cui gravita l'esperienza umana, pena il suo impoverirsi e polverizzarsi. Senza di esse, la vita, il tempo e lo spazio non potrebbero mai avere la dinamicità dell'*inizio*, della *durata* e della *metamorfosi*.

V'è un'ulteriore considerazione di Bataille che ci avvicina ancora di più al nostro oggetto di indagine:

La tradizione marxista, in quanto discende da Feuerbach, riconosce nell'uomo ciò che la teologia vedeva in Dio. In altri termini essa sostituisce alla teologia del cristianesimo un'antropologia. Ciò significa innanzitutto che per un marxista l'uomo è l'erede, il solo erede, della sovranità divina. In quanto in fondo non è altro ai suoi occhi che la forma mitica, oggettivata, di cui l'uomo è soggettivamente la sola realtà profonda, Dio ha ancora un senso pos-

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 155-156.

<sup>47</sup> «La storia non è finita. Ma rimane altresì vero che ogni fine della storia contiene necessariamente un nuovo inizio; questo inizio è la promessa, l'unico "messaggio" che la fine possa presentare. L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana. [...] Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo» (Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004, p. 656). Sulla natalità, di Hannah Arendt ancora di più rilevano: a) *La vita della mente* (Introduzione di A. Dal Lago), Bologna, Il Mulino, 1987 e b) *Vita attiva*, Milano, Bompiani, 2006.

sibile: quello che i suoi attributi sublimi hanno raffigurato e continuano a raffigurare è un'immagine della sovranità *umana*. Non la sovranità di un essere umano privilegiato, di *sangue reale*: quella che il pensiero marxista può, e addirittura deve inevitabilmente concepire è la sovranità dell'uomo non alienato, che ogni uomo è in potenza. Niente di più opposto, in fondo, rispetto all'immagine, infinitamente ingombrante che l'umanità antica si imponeva con la figura del re<sup>48</sup>.

Il passaggio qui sottolineato da Bataille è quello che va dalla sovranità sull'umanità *alienata* alla sovranità dell'umanità *disalienata*. Tale prospettiva è negata e capovolta dalla sovranità *comunista/bolscevica* che ha storicamente e politicamente agito come acceleratore e diffusore dell'alienazione umana e sociale. Si è, così, collocata nello stesso raggio di azione della sovranità di *sangue reale*, della quale ha profondamente modificato forme, mezzi, fini e istituzioni. La concezione bolscevica dell'uomo non alienato è puramente ideologica, a misura in cui vanno rafforzandosi e allargandosi il controllo e il potere del partito-Stato. La sovranità comunista/bolscevica rappresenta storicamente un complesso modello di reificazione sociale e controllo politico di massa. Se, poi, traslochiamo i concetti qui in questione verso un contesto più squisitamente politico-antropologico, è agevole rilevare come la volontà di potenza della sovranità bolscevica proceda a impiantare il discrimine amico/nemico. Ma qui il discrimine non opera secondo l'antagonismo amico/nemico elaborato da Carl Schmitt. Più esattamente, è in funzione dell'esigenza di configurare esistenzialmente l'avversario non solo come *nemico*, ma soprattutto come *colpevole*, in ragione della sua esistenza umana e politica. Ora, in quanto esistenzialmente e socialmente colpevole, l'avversario è assolutamente meritevole di essere *punito* per la:

- (a) sua costitutiva diversità politica;
- (b) sua connotazione antropologico-sociale aliena.

L'antagonismo politico, così, straripa e occupa tutte le sfere

---

<sup>48</sup> Bataille, *op. cit.*, p. 157.

dell'essere e dell'azione sociale. Il duopolio colpa/pena insedia istituzioni giuridiche oppressive, la cui vigenza invade tutte le aree di manifestazione della vita. Il gulag e le epurazioni violente, caratteristiche della sovranità bolscevica, nascono da questi spietati ingranaggi. All'avversario (interno ed esterno) è attribuita l'identità antropologico-politica del *criminale politico*, nemico del partito-Stato e del popolo. L'ordinamento giuridico e le corrispondenti istituzioni creano un laboratorio accusatorio/punitivo che modella e rimodella le declaratorie di colpevolezza, secondo il mutare degli interessi e delle esigenze del partito-Stato che funge da organo supremo della centralità, pervasività e inviolabilità dei poteri decisionali. Allo stesso modo del sovrano dell'antichità e della modernità, il partito-Stato decide *chi* far vivere e morire e *come* farli vivere e morire. L'incitamento atavico alla soppressione del nemico si mostra con sfrontatezza quanto più si sente garantito e protetto dalle istituzioni politico-giuridiche e giustificato da un immaginario simbolico belligerante. Qui non l'umanità disalienata è il Dio che si fa uomo; ma è il dispotismo del partito-Stato che si fa Dio in terra. I processi bolscevico-staliniani contro oppositori interni al partito e antagonisti esterni rientrano nel canovaccio classico dell'*invenzione* del nemico, elaborato dall'antichità alla Santa Inquisizione e prolungatosi a tutte le tirannidi e dittature contemporanee<sup>49</sup>. È soprattutto Kafka a rivelarci che il processo, sin dai preliminari della sua gestazione, costituisce il mezzo supremo dell'*invenzione* e dell'annientamento del nemico<sup>50</sup>. Il nemico inventato qui non è il trascendentale svelato dal decisionismo schmittiano, in forza del suo carattere ontologico. Il trascendente è qui vaporizzato, con la conseguenza che l'oppo-

---

<sup>49</sup> Per una prima trattazione della complessa tematica, si rinvia a A. Demandt *Processare il nemico. Da Socrate a Norimberga* (a cura di P.P. Portinaro), Torino, Einaudi, 1996; di rilievo anche *l'Introduzione* di P.P. Portinaro. Un interessante e puntuale "aggiornamento" è reperibile in D. Zolo, *Processare il nemico. L'istituzione del Tribunale speciale iracheno*, in "Jura Gentium", 2008; disponibile all'URL: <https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/trying.htm>.

<sup>50</sup> Cfr. F. Kafka, *Il processo*, in *Romanzi e racconti*, Trento, Luigi Reverdito Editore, 1995, pp. 1-194.

sizione, il dissenso e il conflitto sono completamente resi entità astratte. Da qui si ingenera una fenomenologia allucinatória che scrive i protocolli di vere e proprie tragedie di massa e individuali. L'astrattizzazione dell'opposizione, del dissenso e del conflitto funge come suggeritore/misuratore delle dinamiche della colpevolezza, della sanzione e della punizione. Più il conflitto e il dissenso sono configurati in astratto, più sono dichiarati pericolosi e, dunque, più vengono perseguiti. Tutto e tutti possono entrare sotto il fuoco incrociato dell'incolpazione/sanzione di massa. L'insecurizzazione di massa è il risultato letale dell'invenzione del nemico, quanto più le sue procedure sono rese astratte e aleatorie. Ma dove e quando tutti non sono sicuri, là il potere costruisce le fortezze della sua solitaria sicurezza apicale. Qui la sovranità bolscevica emerge come mezzo di produzione della sicurezza procedimentale/repressiva del potere. L'asservimento degli uomini alla produzione è il corrispettivo dell'edificazione del partito-Stato, quale generatore supremo della restrizione degli spazi di libertà. Diversamente che in Hobbes, qui il partito-Stato sovrano non mette in comune la *verità*, ma gli *inganni*, spacciati come vittoria sulla paura e l'insicurezza:

Non c'è altra Chiesa che lo Stato, e se non ogni Stato è una Chiesa, lo è necessariamente qualsiasi Stato *cristiano*. E non ci sono del resto Stati "laici": ci sono semmai, oltre agli Stati cristiani, Stati mussulmani o pagani. Dunque *ogni* Stato è strettamente unito ad una dimensione religiosa: dimensione che sola nello Stato può concretarsi, uscire dalle coscienze individuali per diventare spazio pubblico. Lo Stato è *prima di tutto* la messa in comune della Verità<sup>51</sup>.

La sovranità bolscevica contempla una forma Stato tutta

---

<sup>51</sup> L. Alfieri, *La spada e il pastorale*, in G. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, Franco Angeli, 2009, p. 129. Dal nostro punto di osservazione, di L. Alfieri è ancora più importante *Sovranità, morte e politica*, in *Diritto, giustizia e logiche del dominio* (a cura di B. Accarino e A. De Simone), Perugia, Morlacchi Editore, 2007, pp. 217-245.

particolare, entro il cui seno, però, alberga uno spirito religioso. La religione del potere ateo si appropria della verità, distribuendola in forme costrittivo-fideistiche. Lo spazio pubblico generato dal partito-Stato qui non "mette in comune" la verità; piuttosto, se ne fa l'assemblatore unico e il dispensatore autoritario. La sovranità bolscevica chiede ed esige obbedienza assoluta; inoltre, avendo assunto le forme di Dio ateo, secolarizza il comunismo come religione di Stato. Il partito-Stato avversa la religione; ma è l'officiante del comunismo come religione di Stato, attraverso una rete capillare di apparati, riti, simboli, narrazioni retoriche e strutture coercitive. Nel mentre smantella lo Stato zarista, il bolscevismo istituisce una forma Stato quale emanazione del *diritto naturale al comunismo*. Con Alfieri, ricordiamo che per Hobbes:

La *lex naturalis* è efficace sempre e, in qualunque contesto passato o presente ci sia noto, è sempre e *da sempre* già compiutamente attuata. Perché l'unico comandamento fondamentale della *lex naturalis*, di cui numerosi altri sono semplici corollari, è precisamente che *bisogna istituire lo Stato*. [...] consistendo la *lex naturalis* nel comandamento di istituire lo stato, questa legge non è adempiuta finché lo Stato non è istituito, e quindi nello *status naturae* siamo già da sempre usciti! [...] Non sono certo il primo, del resto, a pensare che in Hobbes lo *status naturae* non sia una fase o una condizione reale dell'uomo, di cui costituirebbe l'origine storica o preistorica, ma una dimostrazione *a contrario* della necessità razionale (e morale, e *teologica*) dello Stato<sup>52</sup>.

[...]

Il patto non tanto fonda lo Stato, quanto determina che tipo di Stato si sta fondando. L'istituzione dello Stato in generale è legge di natura e quindi legge di Dio (e senza la promulgazione divina

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 131. Qui e nei passaggi hobbesiani richiamati alla pagina successiva, Alfieri si riferisce direttamente al *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (a cura di T. Magri), Roma, Editori Riuniti, 1979; in part., parte prima, capp. I-IV, §§ 1, 2, 33.

non sarebbe *legge* di natura), ma la ragione, la natura, Dio (che sono una specie di trinità in Hobbes) non decidono se deve trattarsi di una repubblica o di una monarchia, e che tipo di repubblica o monarchia<sup>53</sup>.

[...]

E qui indubbiamente si incontra quello che meno ci si aspetta in Hobbes: una dimensione di libertà. *Suddito libero* è un non senso, ma finché non si è deciso chi è il sovrano e che tipo di sovrano è non ci sono sudditi. Certamente si deve notare che il solo atto veramente libero che Hobbes riconosca è un atto di rinuncia alla libertà, ma il contenuto di questa rinuncia, cioè l'indicazione di colui o coloro a favore dei quali si rinuncia e delle condizioni eventuali, non incontra alcun vincolo ed è dunque una *decisione sovrana*<sup>54</sup>.

Lasciamo Hobbes e cerchiamo di far tesoro della sua lezione, filtrata dalla lettura di Alfieri, allo scopo di contestualizzare meglio il paradigma della sovranità bolscevica:

- (a) la coniugazione di Hobbes del diritto naturale allo Stato viene sviluppata in diritto naturale allo Stato comunista;
- (b) la libertà è considerata una pura coesistenza dell'esistenza dello Stato; giammai critica dello Stato, ritenuta inammissibile;
- (c) la necessità dell'esistenza (razionale e morale) dello Stato viene giustificata dalla teologia atea del comunismo, elaborata proprio dal bolscevismo;
- (d) il diritto naturale allo Stato è trasformato in legge di natura del comunismo;
- (e) la trinità della sovranità bolscevica è centrata su razionalità dello Stato, naturalità del comunismo, sacralità del partito-Stato;
- (f) allo stesso modo con cui i sudditi non sono mai liberi, non possono esserlo i soggetti/produttori sottoposti alla sovranità del partito-Stato e delle sue istituzioni di con-

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, 135.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

trollo;

- (g) la decisione del partito-Stato non è mai oggetto di discussione: cioè, è fuori da ogni tipo di controllo, senza limiti e ontologicamente necessaria.

La sovranità bolscevica fa scomparire la paura della morte e dell'ignoto dall'orizzonte e dall'esperienza di vita dei singoli e della collettività, convertendola in una forma di sottomissione a metà strada tra la coazione e la volontarietà. Il partito-Stato crea e distribuisce certezze e verità assolute, il cui comando imperativo stimola su larga scala obbedienze fideistiche. Qui il comunismo, in quanto teologia atea, è *potenza* che surclassa il *potere*: si appropria la sovranità, inghiottendola e metabolizzandola nelle profondità delle sue viscere. In forza di un diritto naturale ateo, quello bolscevico si costituisce come *Stato totale* di nuovo tipo: *estrae* il consenso, attraverso l'obbedienza delle masse e la loro sottomissione servile. Diversamente da quanto reperiamo in La Boétie, qui la servitù volontaria agisce sia dal basso in alto che dall'alto in basso. Al tempo stesso, ci troviamo lontani dallo *stato di paura* di Hobbes. Per il pessimismo hobbesiano, lo stato di natura è quello dell'eguaglianza prepolitica e prestatuale che comporta un elevato rischio di sedizione. La sovranità bolscevica, invece, per cercare di venire a capo della sedizione, istituzionalizza la paura e il terrore: li rende fenomenologie fisiologiche che altrettanto fisiologicamente lo Stato incanala con un moto inarrestabile verso soluzioni stabilizzatrici. Potremmo dire: se in Hobbes lo stato di natura è prepolitico e prestatuale, per la sovranità bolscevica lo stato di natura è *postpolitico* e *poststatuale*. L'irreggimentazione della società che ne consegue è totale e disseminata capillarmente. Il programma/azione hobbesiano e quello bolscevico hanno, però, un comune nemico: la *libertà*. Ma questo nemico lo affrontano con pianificazioni, strategie e condotte assai differenti. Se nel pessimismo politico di Hobbes la società civile della convivenza è il risultato della reazione positiva dello Stato alla paura e alla guerra, per la teologia bolscevica la sedizione e lo stato di paura sono caratteristiche esclusive delle società precomunistiche. In generale, lo stato di paura ha il compito preci-

puo di cancellare l'ignoto, sostituendolo con la trasparenza delle verità assolute<sup>55</sup>. Il bolscevismo fa qualcosa di assolutamente diverso: mette a regime che l'ignoto per eccellenza è la libertà e, dunque, fa coincidere paura dell'ignoto con paura della libertà. Proprio come espressione dell'ignoto, le forme della libertà sono materialmente e simbolicamente abbattute e ridotte a monumenti che hanno il compito di suggellare nel tempo e nello spazio la potenza poststatuale del comunismo bolscevico. Intervenuto dopo la crisi irreparabile dello Stato borghese-liberale, il bolscevismo passa a elaborare narrazioni e strategie che hanno il fine di occultare di aver consegnato l'utopia comunista nelle mani stritolanti del poststatualismo del partito-Stato. Involontariamente, però, il partito-Stato suggella una verità assoluta che, invano, aveva cercato di mistificare, se non rimuovere. La libertà, difatti, è sempre l'ignoto che ogni giorno occorre riconquistare ed è, quindi, la cura quotidiana contro la paura dell'ignoto. Se la teoria politica moderna nasce con Hobbes, nel passaggio dallo *stato di natura* all'*invenzione/costruzione* dello Stato, la teoria politica bolscevica e le conseguenti pratiche sociali installano il comunismo come *stato di natura* rassicurante, in quanto disintossicato, una volta per tutte, dalla sedizione prodotta dalla "guerra di tutti contro tutti". È come se le scaglie degli umani che compongono il corpo del Leviatano venissero geneticamente mutate e integrate, as-

---

<sup>55</sup> Evidente è il richiamo che qui stiamo facendo a E. Canetti, di cui ci limitiamo a riportare questo brano: "Nulla l'uomo teme di più che essere toccato dall'*ignoto*. Vogliamo vedere ciò che si protende dietro di noi: vogliamo conoscerlo o almeno classificarlo. Dovunque l'uomo evita di essere toccato da ciò che gli è estraneo" (*Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1982, p. 17; corsivo nostro). Su questo luogo canettiano ha insistito l'Editoriale di presentazione: "Il posto del conflitto, n. 0/1988, "Società e conflitto", scaricabile in Internet all'URL: <https://www.lavorodiricerca.altervista.org/il-posto-del-conflitto.pdf>. L'immensa Emily Dickinson con la sua poesia, ancora più del grande Canetti, ha squarciato e svelato l'arcano dell'ignoto. Sia concesso, sul punto, rinviare a A. Chiochi, *La stanza di Emily. La voce e il tempo*, Biella, Lavoro di ricerca, 2017; in part., pp. 1-6; URL: <https://www.lavorodiricerca.altervista.org/la-stanza-di-Emily.pdf>.

sorbendo in sé i conflitti e regolandoli. Il *Leviatano* qui incorpora *Behemoth*, domandolo per linee interne, esibendosi e operando come *stato totale* capace di porre sotto definitivo controllo l'anarchia e la conflittualità sociale. Che questa narrazione sia una falsificazione della realtà è dimostrato dalla smisurata repressione scatenata dal comunismo organizzato e diretto dal partito-Stato; come era già stato provato dalle lotte di classe in URSS, dal 1921 ai primi anni Trenta. Proprio tentando di inghiottire la conflittualità umano-sociale, lo stato totale bolscevico apre il processo di lunga durata che lo condurrà a ingoiare se stesso. L'autodissoluzione si concluderà il 9 novembre del 1989, con la caduta del muro di Berlino.

Per demarcare con maggiore perspicuità il rapporto tra sovranità e obbedienza formalizzato e materializzato dal partito-Stato bolscevico, possiamo ricorrere alle considerazioni di Luigi Alfieri, secondo cui una volontà sovrana:

- (a) *impera* sulle volontà di rango inferiore;
- (b) è *in conflitto* con volontà contrastanti, ma di pari rango;
- (c) *negozia* con volontà di pari grado, delimitando i campi di competenza di ognuna, attraverso l'esclusione reciproca dal proprio;
- (d) nel caso dell'assenza della delimitazione consensuale dei rispettivi campi di influenza, *ogni volontà* si propone come *volontà totale*, con un *atto di forza* che prevede l'eliminazione o la sottomissione dell'altra;
- (e) una volontà sovrana può ammettere unicamente volontà *obbedienti* o *consenzienti*;
- (f) nel caso di volontà *disobbedienti* o *dissenzienti*, la volontà sovrana ha davanti a sé due possibilità di decisione/azione:
  - a. o si *ritrae*, rinunciando alla propria sovranità in quella sfera;
  - b. oppure si afferma come forza *coercitiva*, *punitiva* o *costrittiva*; e qui la volontà sovrana afferma unilateralmente che la coercizione, la punizione

e la costrizione sono suo legittimo diritto<sup>56</sup>.

Vediamo, ora, come la sovranità bolscevica si atteggia nei confronti di questo ventaglio di opzioni. In prima istanza, essa si pone come *imperante* nei confronti di tutte le altre volontà, qualunque sia la loro qualità: per essa, non fa alcuna differenza che siano di pari grado, consenzienti, dissenzienti o conflittuali. La volontà sovrana bolscevica si pone non solo e non tanto come volontà di rango superiore, quanto e soprattutto come unica volontà legittima. E non lo fa dall'alto del suo trono, come il sovrano classico che impugna lo scettro del comando; ma traslocando l'*alto* in *basso*, ponendosi come il Dio sovrano in terra, attorniato da istituzioni diffuse che territorializzano non tanto il suo potere, quanto la sua potenza. Ha occhi a cui niente sfugge e tentacoli che tutto riconducono e sottomettono alla sovranità totale che si ramifica dal centro periferia e che dalla periferia rafforza il centro. E tutto ciò già prima della distopia del "grande fratello", mirabilmente narrata da George Orwell<sup>57</sup>. Il consenso e l'obbedienza sono strappati con una forza silenziosa e travasati socialmente attraverso la propaganda. Il dissenso e il conflitto sono letteralmente estirpati dalla violenza della legge sovrana, in quanto forme di espressione:

- (a) avverse all'autorità del partito-Stato;
- (b) nemiche del popolo che qui, però, non è assolutamente *sovrano*, ma un terminale di raccolta e diffusione della *potenza* del partito-Stato.

La paura di essere toccati dall'ignoto è qui sradicata: agli occhi e nei tentacoli del partito-Stato l'ignoto diventa noto e sono proprio questi occhi e questi tentacoli ad essere rappresentati come gli unici "*amici* del popolo". Tutto il resto non è che la prova certificata dell'esistenza dei *nemici* da eliminare. Col che svanisce il pericoloso legame tra ignoto e paura che tanto inquietava Hobbes, fino a fargli teorizzare il *diritto natu-*

---

<sup>56</sup> L. Alfieri, *Sovranità, morte e politica*, in *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, cit., pp. 217-218.

<sup>57</sup> G. Orwell, *1984*, Milano, Mondadori, 2014.

*rale* allo Stato. Il partito-Stato fa qui quello che lo Stato hobbesiano non era riuscito a realizzare, pur avendolo programmato e ardentemente desiderato. In un certo senso, il partito-Stato supera anche le politiche moderne e postmoderne del *governo della paura*: la paura viene qui superata, in quanto surrogata dall'obbedienza e dal consenso trasmessi dall'*alto* e diffusi in *basso*. L'incorporazione di Behemoth da parte del Leviatano dà luogo a una nuova forma Stato. Il Leviatano statuale assorbe la sedizione di Behemoth e ognuno dei due mostri ingoia l'altro. In tal modo, si rigenerano l'un l'altro e generano un nuovo *mostro gelido*, entro il cui ventre cooperano alacramente. Possiamo dire che il partito-Stato è quella forma di sovranità multilaterale che integra la conflittualità della diade Leviatano/Behemoth, rendendola organica alla nuova forma Stato. Anche qui la sovranità bolscevica precorre i tempi. Nello specifico, inizia a sedimentare lo svuotamento delle distanze spaziali e temporali tra i centri sovrani, obbligando le periferie decisionali e le masse all'obbedienza e alla concordia. L'effetto immediato dell'obbedienza e della concordia è quello di rendere prossimo ciò che è remoto e remoto ciò che è prossimo. L'esito prodotto è la simultaneità dei processi di distanziamento/contiguità, i quali trasformano, già nell'immediato, il remoto in prossimità. L'ignoto è come cancellato dall'orizzonte e recuperato in un reale completamente reificato che simula immaginificamente tutte le dimensioni dello spazio/tempo. La multitemporalità e multispazialità della sovranità bolscevica si pone come soggetto/oggetto che riconduce il reale e l'ignoto all'interno delle pianificazione dello Stato comunista. Di conseguenza, è frantumato per linee interne/esterne il legame pericoloso tra l'ignoto e la paura. Più ancora del Welfare State, lo stato bolscevico/comunista ha esercitato il ruolo di *Stato assicurante*. La linea dell'ignoto è stata appiattita sull'orizzonte del consumo del presente, considerato assolutamente non abbisognevole di correttivi. Lo sviluppo pianificato del tempo è la variante bolscevica della fede superstiziosa borghese nell'inesauribilità della linea del progresso. Nel contempo, questa variante è una pallida anticipazione della sovranità digitale che, cancellando il rapporto di alterità comunicativa tra presenza e remoto, presentifica l'ignoto, rendendolo una dimensione dell'*immediato*,

seppure in forme immateriali/virtuali<sup>58</sup>. Le finalità sono qui quelle di abolire l'ignoto, per eliminare la paura che ad esso si accompagna ed estinguere la conflittualità che proprio nell'ignoto trova origine. Il governo della paura è, al riguardo, ben poca cosa. S'affaccia il tempo del *governo dell'ignoto* come espropriazione/consumo della vita, dell'intelligenza e dei saperi del vivente umano e non umano. I più cospicui e letali approdi finora registrati sono quelli sviluppati nel 2020 dalle strategie di contenimento della pandemia del coronavirus che, nell'occasione, hanno spinto verso l'impensabile i processi di derealizzazione dello spazio/tempo e delle relazioni socio-umane<sup>59</sup>. Spazio, tempo e vivente umano e non umano sono stati gettati in un gorgo che li svuota e impoverisce, quanto più ne è simulata la pienezza ed eternità di vita. A misura in cui lo svuotamento della ricchezza e della libertà dell'umano e del non umano si allarga e approfondisce, la realizzazione dei profitti si eleva e concentra nelle mani di oligarchie planetarie sempre più ristrette e fameliche. Il sovrano digitale, come mai nessuna altra volontà sovrana prima, succhia e si annette tutte le forme di vita e ne saccheggia il potenziale reale e virtuale. La potenza e il potere derivano ora esclusivamente da queste strategie di occupazione e colonizzazione del pianeta e dello spazio/tempo terrestre, aereo e marino. La depredazione dell'ignoto è l'ultimo è più insidioso attacco finora sferrato contro la libertà, i viventi e tutte le forme di vita.

Bisogna, però, considerare che i processi e le fenomenologie che fin qui abbiamo esemplificato, al loro interno sono lacerati da scompensi e disfunzioni che non è dato districare in via definitiva. L'obbedienza, sia nelle forme della coazione che in quelle della servitù, è sempre l'emanazione di un comando che, schermato o svelato che sia, è ineliminabilmente latore di una minaccia. La minaccia più grande, come agevole intuire, è la *morte*. Canetti, al solito, è estremamente preciso e acuto:

---

<sup>58</sup> Sull'argomento, sia concesso rinviare a A. Chiocchi, *Il vortice digitale*, in Id., *Catene di valore e ragnatele di coercizione*, Biella, Lavoro di ricerca, 2018, pp. 112-213; URL: <https://www.lavorodiricerca.altervista.org/vortice-digitale.pdf>.

<sup>59</sup> Si rinvia inizialmente alle opere citate alla nota n. 69.

In ogni comando continua ad essere contenuta la minaccia: una minaccia di per sé attenuata, cui però fanno riscontro esplicite sanzioni per la disobbedienza. E quelle sanzioni possono essere molto severe; la più severa è la originaria: la morte<sup>60</sup>.

Da qui possiamo passare ad un'altra "massima" canettiana che, nonostante le apparenze, è strettamente correlata alla precedente:

«Libero» è solo l'uomo che ha imparato a non rispettare gli ordini, e non quello che se ne libera soltanto in un secondo tempo. Ma certamente il meno libero è colui che impiega maggior tempo per liberarsene, o che addirittura non vi riesce<sup>61</sup>.

Spostiamo subito l'argomentare di Canetti al piano di operatività della sovranità bolscevica.

L'ordine contiene sempre una minaccia che è, a sua volta, una componente fondamentale per l'acquisizione e la normalizzazione dell'obbedienza e della servitù. Il sistema delle sanzioni e delle punizioni, nel mentre la rende attiva, colloca la minaccia dietro il sipario, pur avendo essa movimentato la scena. Quanto più è invisibile, tanto più la minaccia è efficace: colpisce risolutivamente, nascondendosi dietro le quinte. E, così, colpa e colpevolezza, sanzione e punizione, in maniera pilotata, possono occupare per intero il teatro dell'azione. Le mitigazioni e gli inasprimenti delle sanzioni sono proporzionati all'offensività della colpa e della colpevolezza. Ma l'intensità della colpa e della colpevolezza non è rilevata per via oggettiva: non è un dato matematico-giuridico; bensì un quantum variabile *politicamente*. Al quantum politico massimo corrisponde la punizione massima: la morte; che, da minaccia originaria, si trasforma in presenza purificata dal comando. A dosare qui la misura della colpa e della colpevolezza è il partito-Stato, nella veste di sovrano. Se, come dice Canetti, *libero* è chi disobbedisce agli ordini, il partito-Stato perseguita e punisce la disobbedienza,

---

<sup>60</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 371.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 369-370.

creando una rete politico-sociale che inibisce i processi di *liberazione* dagli ordini o, come minimo, ne rallenta il corso, allo scopo di destrutturarli nel tempo e nello spazio. Tutto ciò ci fa dire: il partito/Stato si impossessa della minaccia, annettendosela e spogliandola di ogni autonomia. Impossessandosene, nel contempo, la occulta capziosamente e capillarmente. Il partito-Stato, per questa via, si fa Stato totale che abbaglia col suo splendore mortifero. La morte, la minaccia e i comandi emessi dalla volontà sovrana avvolgono l'intero essere sociale e le costellazioni delle singole coscienze. Lo Stato totale bolscevico è Stato della morte, al pari di tutti gli altri Stati totali, anche se in forme assolutamente specifiche. Ciò che sommamente nasconde è, invece, ciò che rende supremamente funzionante: la morte della vita e della libertà. La minaccia contenuta negli ordini, di cui con profondità ci parla Canetti, è scalzata. Il partito-Stato, padrone dello Stato totale, qui si colloca ben prima e ben oltre la minaccia e l'ordine. Può fare a meno di ordinare e minacciare, perché minaccia e ordine sono trapiantati direttamente nelle istituzioni sovrane centrali e periferiche e da lì fatti scorrere nell'ordito delle relazioni sociali, secondo un'eterodirezione fluttuante in andata e ritorno. Lo Stato totale bolscevico è sia lo Stato rassicurante, sia lo Stato che proclama l'organizzazione dell'ordine politico-sociale dell'uguaglianza e della perfezione. La reificazione politico-ideologica raggiunge il culmine. In realtà, qui lo Stato quanto più rassicura, tanto più è autore di misfatti; quanto più decanta la sua perfezione, tanto più è Stato criminogeno. La piattaforma su cui ha qui edificato la sua tremenda potenza presenta una friabilità sotterranea; tuttavia (o proprio per questo), il suo rovesciamento/dissolvimento richiede i tempi della lunga durata.

Ora, è sulla presunzione di perfezione che il comunismo nutre verso se stesso che occorre attentamente interrogarsi. Maurice Blanchot, rifacendosi a una affermazione di Edgar Morin, osserva:

Se il comunismo dice che l'uguaglianza è il suo fondamento, e che non vi è comunità finché i bisogni di tutti gli uomini non sono *ugualmente* soddisfatti (esigenza in sé minima), suppone non una società perfetta, ma il principio di una umanità trasparente, da sé

sola essenzialmente prodotta, "immanente" (dice Jean-Luc Nancy): immanenza dell'uomo all'uomo come l'essere assolutamente immanente, perché è tale, o deve divenirlo, da essere interamente opera, opera sua e, infine, opera di *tutto*; nulla che non debba essere informato da lui, dice Herder: dall'umanità fino alla natura (e fino a Dio). Niente resto, al limite. È l'origine apparentemente sana del totalitarismo più malsano<sup>62</sup>.

Partiamo dalla narrazione che postula l'uguaglianza come fondamento del comunismo. Qui, come con acume fa osservare Blanchot, viene postulata l'edificazione del comunismo come comunità attraverso l'eguale soddisfazione di tutti i bisogni degli uomini. Il successivo chiarimento di Blanchot — questa volta sulla scorta di Nancy — è ancora più acuto: la società perfetta si rivela essere una mera invenzione. In realtà, non è la *società perfetta* che qui viene preconizzata; ma è costruita la *società trasparente*, autoprogrammata e supercontrollata, capace di autoprodurre in eterno se stessa, in virtù della sua *assoluta immanenza*. Dall'assoluta capacità di *autodeterminazione* e *autovalorizzazione* del comunismo discenderebbe la *generazione* della realtà sociale circostante, della vita degli individui e delle classi sociali, nel loro variegato comporsi, scomporsi e trasformarsi. Qui l'uomo, in un totale delirio di onnipotenza, può tutto e tutto è unicamente e per intero opera sua. Reperiamo, in proposito, una traccia significativa della sovranità bolscevica quale suprema onnipotenza atea che tutto decide, dispone e sussume: in terra, cielo e mare. Non casualmente, il bolscevismo innalza il comunismo a religione di Stato; come abbiamo cercato di chiarire nelle pagine precedenti. Giustamente, Blanchot rinviene in ciò il *totalitarismo più malsano*. E Blanchot coglie ancora nel segno, allorché individua la perfetta *reciprocità* tra il *totalitarismo comunista* e lo sfrenato *individualismo*, da quello borghese a quello anarchico<sup>63</sup>. Completiamo la genealogia di Blanchot, aggiungendo l'individualismo di massa che ha

---

<sup>62</sup> M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 10-11.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 12 ss.

fatto la sue prime apparizioni con la "società dello spettacolo" e la "società dei consumi" nella seconda metà del Novecento. Ecco perché, per Blanchot e Bataille, la *comunità* è *inconfessabile*. E lo è proprio per il motivo che in essa l'elemento più genuino che va colto è l'*assenza di limiti*; il che configura una *comunità di assenza*. Dobbiamo qui rilevare una reciprocità ancora più essenziale, stavolta a favore della libertà: come non si dà libertà vera nella comunità del Medesimo, così non si dà nella comunità dell'Altro. La comunità di assenza non è *autoliberante*; ma *liberante* e non con esclusivo riferimento alla propria indigenza. La sua inconfessabilità, al fondo, ci *confessa* la libertà del mondo e della vita. Come Blanchot, Bataille e Nancy ci hanno mostrato, la libertà, per rimanere veramente tale, deve essere *infedele* a se stessa: non deve, cioè, mai rinchiudersi negli stereotipi interessati che le sono stati costruiti intorno e che essa stessa ha confezionato. La sovranità bolscevica innalza a valore assoluto la totalizzazione della *presenza chiusa*, dalle cui postazioni bombarda l'*assente*, impedendone dispoticamente la germinazione e la libera espansione. Ci pare che a quest'altezza emerga l'estrema chiarezza di alcune affermazioni di Blanchot:

La comunità non è il luogo della Sovranità. La comunità esponendosi espone<sup>64</sup>.

Inchiodare la comunità sulla croce della sovranità vuole dire fare di questa croce il calvario che conduce al governo totale. Soprattutto per tale motivo la comunità è inconfessabile: cioè, deve riconoscere e rivelare la libertà. Ed è esattamente questo che, con accurata sapienza, la sovranità bolscevica evita di confessare.

### **3. Comunismo come pianificazione belligerante: le Brigate Rosse**

#### *3.1. Comunismo e guerra giusta*

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 23.

Le Br ricontestualizzano e mutano i codici e i paradigmi della sovranità bolscevica della quale, però, conservano alcuni elementi portanti, di cui ci limitiamo qui a indicare quelli che più fanno intersezione con il nostro oggetto di indagine:

- (a) la concezione del comunismo come società dell'egualianza e della perfezione;
- (b) l'attribuzione della sovranità all'élite chiusa e onnipotente investita del comando politico assoluto;
- (c) il travaso automatico della proprietà privata al collettivismo statualista;
- (d) l'annullamento della sovranità della libertà.

Nei codici della pianificazione brigatista, la sovranità del comunismo viene assunta non come diritto naturale, bensì come potenza che ha per missione il rovesciamento dello "stato di cose presenti". Ora, tale rovesciamento non solo è ritenuto *necessario*, ma anche e soprattutto *giusto*. Il tratto peculiare che il rovesciamento assume è il rifiuto di ogni mediazione con la *borghesia imperialista* e lo SIM (Stato Imperialista delle Multinazionali)<sup>65</sup>. La rimozione forzata delle sfere della mediazione stabilisce una frattura con i codici della sovranità bolscevica che abbiamo illustrato nel paragrafo precedente. Il completo destrutturarsi delle linee della mediazione conduce le Br a configurare l'azione politica della lotta armata non come *agire tattico*, come in quasi tutte le altre OCC (Organizzazioni Comuniste Combattenti); bensì come l'unica *strategia giusta* e conforme al fine. Classico è uno degli enunciati a cui le Br fanno maggiormente ricorso. Fin dal loro costituirsi, affermano che la lotta armata è l'incarnazione della *strategia* per *l'attacco al cuore dello Stato* e la *conquista del potere*; non già della *tattica* che la riduce a una *forma di lotta*<sup>66</sup>. Qui, da parte delle Br,

---

<sup>65</sup> La discussione articolata di tali tematiche è stata condotta in *Catastrofi del 'politico'*, cit.; in part., nel quarto capitolo (pp. 29-33) e nel dodicesimo (pp. 74-93).

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 74-93. Alla nota n. 2 del dodicesimo capitolo (p. 88) vengono indicati i testi brigatisti che, dal 1974 al 1980, articolano e sviluppano meglio questa elaborazione strategica.

rinveniamo una coniugazione impropria dei paradigmi della *guerra giusta* di ascendenza medioevale; non senza aver prima metabolizzato a fondo la narrazione bolscevica del comunismo come religione atea<sup>67</sup>.

Entro il seno delle cesure disseminate nella transizione che va dalla tradizione medioevale a quella bolscevica, in maniera assolutamente originale e inconsapevole, le Br assegnano alla lotta armata il ruolo e le funzioni della *guerra giusta*. Analizziamo comparativamente tale passaggio, riconducendoci rapidamente alle teorie della *guerra giusta* elaborate dal domenicano spagnolo Francisco de Vitoria, in *De Indis* (1532) e *De iure belli* (1539)<sup>68</sup> che, per secoli, hanno costituito il riferimento principale dei teorici del diritto internazionale moderno e dei diritti soggettivi<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Ricordiamo, di passaggio, che i paradigmi della guerra giusta già nel 1515 avevano ricevuto la sferzante e demolitrice critica di Erasmo da Rotterdam: *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi* (cura e introduzione di Silvana Seidel Menchi), Torino, Einaudi, 1980. Sul tema della guerra giusta in Erasmo ha svolto considerazioni puntuali M. Geuna, *La relazione fra gli Stati e il problema della guerra: alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume*, in Annamaria Loché (a cura di), *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, Cagliari, CUEC, 2005, pp. 49-52.

<sup>68</sup> F. de Vitoria: a) *De Indis* (a cura di Ada Lamacchia), Bari, Levante Editore, 1996; b) *De iure belli* (traduzione, introduzione e note di C. Galli), Roma-Bari, Laterza 2005, 2005.

<sup>69</sup> Per un primo approccio a de Vitoria entro questa cornice di indagine, si rinvia a due lavori di M. Geuna, (a) *La relazione fra gli Stati e il problema della guerra*, cit., pp. 131-148; (b) *Francisco de Vitoria e la questione della guerra giusta*, in Giovanna Daverio Rocchi (a cura di), *Dalla concordia dei greci al bellum iustum dei moderni*, Milano, Franco Angeli, 2013. Per un approccio più ravvicinato agli innumerevoli collegamenti al/del pensiero di de Vitoria, si rinvia a: (a) P. Armellini, *Diritto naturale e democrazia nella Seconda Scolastica: F. de Vitoria e F. Suarez*, in Gabriella Cotta (a cura di), *Concordia discors. La convivenza politica e i suoi problemi*, Milano, Franco Angeli, 2013; (b) M. Fazio, *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean Jaques Rousseau*, Roma, Armando Editore, 1998; (c) L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e*

Al di là di ambiguità e oscillazioni evidenti e di concessioni puramente formali, la guerra giusta messa in codice da de Vitoria è giuridicamente, eticamente, antropologicamente e politicamente a sostegno della *conquista* spagnola dei nuovi mondi. Di fatto, i nativi non possono *mai* dichiarare la guerra giusta, mentre i conquistatori *sempre*. Valga la lucida osservazione di Ferrajoli che riconosce prontamente i caratteri asimmetrici e astratti dei "diritti universali" assegnati da de Vitoria:

[...] sono di fatto solo gli spagnoli a poterli esercitare — trasferendosi, occupando, dettando le leggi dello scambio disuguale — mentre gli indios sono unicamente le parti passive e le vittime<sup>70</sup>,

F. de Vitoria si rifà ampiamente alla tradizione dei padri della Chiesa, per i quali la guerra giusta:

- (a) secondo Tommaso d'Aquino, richiede sempre una giusta causa;
- (b) secondo Agostino d'Ipbona, è soltanto quella che vendi-

---

*crisi dello Stato nazionale*, Milano, Anabasi, 1995; (d) R. Hernández Martín, *Le figure di Francisco de Vitoria e di Domingo de Soto e il loro metodo teologico*, in I. Biffi e C. Marabelli (a cura di), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Milano, Jaka Book, 2000; (e) S. Pietropaoli, *Jus ad bellum e jus in bello. La vicenda teorica di una "grande dicotomia" nel diritto internazionale*, in "Quaderni fiorentini", XXXVIII, 2009, disponibile liberamente in Internet all' URL: <https://salerno.academia.edu/Pietropaoli>; (f) C. Prudhomme, *Missioni cristiane e colonialismo*, Milano, Jaka Book, 2007; (g) G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in F. de Vitoria e il dibattito sulla conquista*, in "Jura Gentium", 2006, liberamente consultabile in Internet al seguente indirizzo web: <https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/tosi.htm>; (h) M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno* (Introduzione di F. D'Agostino), Milano, Jaka Book, 1988. Rimane l'obbligo di indicare le opere fondamentali di A. Gentili (*De iure belli*, 1598) e di U. Grozio (*De iure belli ac pacis*, 1625).

<sup>70</sup> L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 16. Sulle contraddizioni e le contorsioni logiche del discorso di de Vitoria sui diritti degli indios esiste una copiosa letteratura che è andata ingrossandosi negli anni. Per una prima ricostruzione critica si rinvia a M. Geuna, *Francisco de Vitoria e la questione della guerra giusta*, cit.

ca un'ingiustizia<sup>71</sup>.

Ne discende che qui la guerra giusta può essere combattuta sempre e solo dagli spagnoli e mai dagli indios. Questi ultimi, in funzione di un artificio logico-teologico, non avrebbero mai la necessità di *vendicare* ingiustizie e, pertanto, si vedono negato in radice il diritto combattere contro la schiavizzazione. Deprivati del diritto alla guerra giusta e di tutti gli altri diritti a esso consustanziali, gli indios subiscono l'estorsione forzosa della loro sovranità. A questo livello, emergono tutte le incongruenze del discorso di de Vitoria intorno alla guerra, ai diritti universali, ai diritti soggettivi e all'intera questione degli indios. Al di là di ogni orpello teorico, de Vitoria finisce col giustificare e appoggiare la *conquista*, legittimandola nella sostanza e nella forma. Ciò agevolerà il compito di Sepúlveda (cronista dell'imperatore Carlo V), teorico per eccellenza della conquista e della riduzione in schiavitù degli indios, i quali troveranno in B. de las Casas il loro strenuo difensore<sup>72</sup>. Sull'argomento, è doveroso ricordare che de Vitoria arriva a legittimare la *guerra di sterminio* degli indios (il "nemico"), qualora fosse stato giusto e necessario. Qui, come opportunamente ricorda G. Tosi, de Vitoria coniuga insieme gli argomenti di Tommaso ("la guerra giusta richiede sempre una giusta causa") con quelli di Agosti-

---

<sup>71</sup> Per Tommaso cfr. *Secunda Secundae, quaest. 40, art. 1*; per Agostino cfr. *Quaestiones in Heptateuchum*. F. de Vitoria si rifà apertamente ai passaggi di Tommaso e Agostino in *De Indis, op. cit.*, p. 63 e p. 84.

<sup>72</sup> Cfr. G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria e il dibattito sulla conquista*, cit. Sulle dottrine di Sepúlveda e il dibattito sulla *conquista* si rinvia anche a: (a) S. Di Liso (a cura di), B. de las Casas e J. G. de Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, Bari, Edizioni di Pagina, 2007; (b) M. Geuna (a cura di), *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés Sepúlveda e il dibattito sulla Conquista*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2014. È opportuno ricordare che le *relecciones* ("Lezioni magistrali") tenute sugli indios da de Vitoria a Salamanca suscitavano la disapprovazione risentita del re. Su de las Casas sono irrinunciabili due grandi libri: (a) Marianne Mah-Lot, *Bartolomeo de las Casas e i diritti degli indiani*, Milano, Jaka Book, 1985; (b) L. Baccelli, *Bartolomé de las Casas. La conquista senza fondamento*, I *Quaderni di Jura Gentium*, Milano, Feltrinelli, 2016.

no ("la guerra giusta vendica un'offesa")<sup>73</sup>. La giusta causa di *recuperare il bene* va qui a integrarsi con la necessità di *vendicarsi dell'offesa*. Ma qui per gli indios non è mai contemplata in diritto e mai prevista in fatto alcuna ragione legittima per opporsi allo sterminio. Che gli indios devono subire antropologicamente e teologicamente, come punizione di Dio, eseguita proprio da quei conquistatori terreni che li hanno spogliati della sovranità e di ogni diritto. Lo sterminio è qui lo strumento teologico-bellico, per preservare la pace imposta dalla *pax cristiana*, attraverso l'abbraccio mortale tra il Papato e l'Impero<sup>74</sup>.

Bartolomeo de las Casas, nella teoria e nella pratica, stabilì una netta linea di rottura con de Vittoria e i suoi riferimenti dottrinali, facendo vacillare i suoi paradigmi sulla guerra giusta. Come osserva con acume Baccelli, egli opera il *rovesciamento* delle posizioni di Vitoria:

L'utilizzazione della teoria della guerra giusta da parte di Las Casas deve molto alla messa a punto compiuta da Vitoria [...]. Ma, nonostante i riferimenti espliciti e impliciti all'opera del maestro di Salamanca, Las Casas mette in questione il nucleo teorico della sua argomentazione: la legittimazione della conquista sulla base del riferimento a diritti umani universali. O meglio, come vedremo, declina in modo diverso l'inalienabilità dei diritti fondamentali tenendo conto della rilevanza dei contesti culturali per la fondazione dei principi e l'accettazione del loro contenuto, oltre a fare riferimento a un catalogo di diritti differente da quello di Vitoria: in primo piano è la libertà naturale, che si ricollega alla comune razionalità e all'universale possesso della prudenza politica. [...] per Las Casas i *veri domini* e i legittimi signori naturali — gli indiani — hanno diritto a impedire, o a regolamentare, la presenza di

---

<sup>73</sup> Sul punto, sono parimenti interessanti le considerazioni svolte da M. Geuna nelle due opere citate alla nota n. 69.

<sup>74</sup> B. de las Casas, nel 1542, indirizzò al sovrano Carlo V la *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*. Sulla Relazione di Las Casas, cfr. Maria Matilde Benzoni, *Americhe e modernità. Un itinerario fra storia e storiografia dal 1492 ad oggi*, Milano, Franco Angeli, 2012; in part., pp. 41-64.

stranieri sulle loro terre, fatti salvi i doveri naturali di ospitalità e assistenza. [...] Las Casas gioca qui in difesa degli indigeni la carta del particolarismo<sup>75</sup>.

Il rovesciamento è completo proprio con specifico riguardo alla guerra giusta:

Il paradigma della guerra giusta viene sempre più indebolito, in un crescendo argomentativo nel quali gli esempi addotti sembrano compromettere la possibilità di definire "giusta" una qualsiasi azione bellica, se non altro sulla base dell'argomento del male minore. Si affaccia qui un tema particolarmente rilevante dal punto di vista teorico: la guerra tende a perdere il suo valore sanzionario [...]. Ma se la punizione "dà luogo a crimini più gravi o numerosi o distrugge l'intera repubblica, punire i delitti è un vizio"<sup>76</sup>.

Come è noto, a de las Casas è fatta risalire la nascita della teologia missionaria in America nel XVI secolo<sup>77</sup>. Si deve anche

---

<sup>75</sup> Baccelli, *op. cit.*, pp. 71, 73.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>77</sup> B. Mondin, *Storia della teologia. Epoca moderna*, Bologna, PDUL Edizioni Studio Domenicano, 1986. Per la teologia missionaria in America, rilevano le pp. 398-410. I massacri degli indios compiuti dai Conquistadores in nome della "Santa Chiesa", sono documentati proprio da las Casas. Per le questioni relative all'illegittimità della conquista, rinviamo a quattro pregevoli testi: (a) T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Torino, Einaudi, 1992; (b) L. Baccelli, *Guerra e diritti. Vitoria, Las Casas e la conquista dell'America*, in "Quaderni fiorentini", n. 37, 2008; (c) Idem, *Bartolomé de Las Casas*, cit.; (d) M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Bologna, Il Mulino, 2005. I Conquistadores, inoltre, con le Leggi di Burgos del 27 dicembre 1512, vedono riconosciuta la *encomienda*, l'istituto giuridico attraverso il quale la conquista viene legittimata ed estesa a tutta l'America centrale e meridionale. Sul punto, si veda: (a) G. Tosi, *Alle origini della modernità: i diritti degli indigeni del Nuovo Mondo*, in "Jura Gentium", 2007, al seguente URL: <https://www.juragentium.org/topics/rights/it/tosi.htm>; (b) L. Baccelli, *Le leggi di Burgos*, in "Jura Gentium", 2013, disponibile in Internet al seguente URL:

ricordare che, prima ancora di de las Casas, dalla parte degli indios si schierò padre Antonio de Montesino, il quale condannò duramente la tirannia e la crudeltà con cui i Conquistadores (primo fra tutti Diego Colombo, figlio primogenito di Cristoforo) erano soliti trattarli. Del resto, B. de las Casas era un profondo conoscitore dell'opera di de Montesino, ancor prima di recarsi a Cuba nel 1512. Non, certo a caso, nel 1516 de las Casas venne nominato *Protector de los Indios*.

A conclusione di queste linee di escursione marginale, dobbiamo osservare che de Vitoria, proprio in virtù delle oscillazioni interne alla categoria della guerra giusta, finisce con l'essere un "potente" sostenitore della conquista; come è stato fatto acutamente osservare da Luca Baccelli.

Per quanto riguarda le Br, invece, la guerra giusta si pone come guerra civile; come possiamo subito a vedere.

### 3.2. Guerra giusta e guerra civile

Per continuare il discorso, dobbiamo aprire un nuovo fuoco tematico e intrattenerci intorno alla sfuggente relazione tra *diritto alla guerra* e *diritto in guerra*. Relazione che, contrariamente a quanto si può immaginare ed è stato immaginato, non ha radici antiche e nemmeno medioevali; ma esclusivamente novecentesche<sup>78</sup>. Il diritto alla guerra consente, nel caso dell'e-

---

<https://www.juragentium.org/topics/rights/it/burgos.html>. Il lavoro serve a cui sono obbligati gli indios non si distingue dalla schiavitù teorizzata da Aristotele: come gli schiavi greci, gli indios sono *schiavi per nascita*, in quanto considerati antropologicamente e intellettivamente inferiori. Sotto molteplici punti di vista, le loro condizioni sono addirittura peggiori: liberi a parole e schiavi nei fatti.

<sup>78</sup> Fa osservare S. Pietropaoli: "È ovvio che i termini *jus ad bellum* e *jus in bello*, per il semplice fatto di essere espressi in lingua latina, lascino supporre un'origine remota della dicotomia che stiamo esaminando. Altrettanto scontato è che gli autori che ne fanno uso vi si riferiscano definendola come una distinzione, ora genericamente, «classica», ora esplicitamente, «antica», oppure «medievale». Meno banale è constatare che tali autori non esplicitino mai le fonti da cui tale "classicità" può essere desunta. E niente affatto prevedibile è

sistenza di giusta causa, il ricorso alla guerra da parte di uno Stato contro un altro Stato. Il diritto in guerra, per parte sua, prevede la regolazione e legittimazione dell'uso delle armi, da parte di uno Stato contro un altro Stato, attraverso l'applicazione di codici etici disciplinati in Trattati e Convenzioni internazionali. Si deve aggiungere che il *diritto* alla guerra è qui espressamente e contraddittoriamente riconosciuto anche al fine della *prevenzione* della guerra. Come è evidente, ci muoviamo all'interno dell'ordine mondiale, entro cui si confrontano e scontrano Stati sovrani. Nel dibattito successivo al secondo conflitto mondiale, è stata postulata una relazione dicotomica, ma funzionale tra diritto *alla* guerra e diritto *in* guerra<sup>79</sup>. Carl Schmitt, del tutto autonomamente, ha aperto nuove prospettive di ricerca, in una recezione ultraconservatrice della teoria politica di Hobbes e Bodin, focalizzata sull'evitamento della rivoluzione e della guerra civile che, in quanto tali, possono condurre alla decomposizione dello Stato. Il che ha aperto nuove e immani problematiche politiche, rispetto alle quali lo Stato è apparso impotente. Non altrettanto si è verificato per il "destino del 'politico'" che, come prefigurato da Schmitt, proprio fuori dal campo statuale è diventato più influente e autorevole che mai, potendosi materializzare e simbolizzare come spazialità

---

constatare che della 'classica' distinzione tra *jus ad bellum* e *jus in bello* non si ha traccia né nelle fonti medievali, né tanto meno in quelle antiche. Infine, sorprendente è accertare che i primi testi in cui la dicotomia ricorre sono databili ai primi anni del Novecento" (*Jus ad bellum* e *Jus in bello. La vicenda teorica di una "grande dicotomia" del diritto internazionale*, in "Quaderni fiorentini", *I diritti dei nemici*, n. 38/2009, p. 1173)

<sup>79</sup> Fondamentale, al riguardo, il contributo di N. Bobbio: (a) *Dell'uso delle grandi dicotomie nella teoria del diritto* e *La grande dicotomia* ambedue in *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977, rispettivamente pp. 123-144 e 145-163; (b) *La grande dicotomia pubblico/privato*, in *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 3-22. Come rilevato da S. Pietropaoli, con l'apertura degli anni 2000, la "dicotomia" è diventata una "tricotomia", con l'aggiunta dello *Jus Post Bellum* (*op. cit.*, pp. 1170).

illimitata<sup>80</sup>. Il che, probabilmente, spiega ancora meglio la sua adesione al nazionalsocialismo del 1933. È del tutto evidente che la guerra civile ha potuto essere inizialmente configurata all'interno della spazialità di una singola unità statale. Ma è proprio l'intensità e la potenza del 'politico' ad aprire la *guerra civile mondiale*, la cui prima rigorosa elaborazione: "Mutamento di struttura del diritto internazionale", è presentata da Schmitt in una conferenza del 1943<sup>81</sup>. Parimenti palese è che le scienze politiche e sociali, a partire dal Novecento, hanno sempre più trascurato le guerre civili, riservando per intero la loro attenzione ai processi rivoluzionari<sup>82</sup>.

Lasciamo Schmitt e concentriamoci sulle Br. Alla luce delle argomentazioni fin qui svolte, pare chiaro che nella teoria e nella prassi brigatista guerra giusta e guerra civile siano strettamente avvinte. In un qualche modo, anzi, possiamo dire che l'una sia il risvolto dell'altra e che insieme vanno ad agglomerare un composto inedito. Inoltre, è lecito aggiungere che il composto così prodotto interagisce e retroagisce sulle sfere d'azione sia della rivoluzione, sia della guerra civile. Ora, nello sviluppo del nostro discorso, tanto la rivoluzione quanto la guerra civile non saranno riportate linearmente alle categorie concettualizzate dalla teoria politica; bensì si cercherà di ricondurle alla specificità dell'universo teorico-pratico delle Br.

All'interno dell'ordine statale dato e di quello mondiale, per le Br, è lo Stato a decidere chi è il nemico. Vi sono, però, delle

---

<sup>80</sup> Costituisce, questo, il passaggio da *Il concetto di 'politico' (op. cit.)* a *Il nomos della terra (op. cit.)*. Su questo ordine di problematiche, rimane essenziale E. Castrucci, *Nomos e guerra. Glosse al Nomos della terra di Carl Schmitt*, cit.

<sup>81</sup> C. Schmitt, *Mutamento di struttura del diritto internazionale*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos* (a cura di G. Gurisatti), Milano, Adelphi, 2015, pp. 215-256.

<sup>82</sup> Per una puntuale e argomentata rilevazione di questo deficit, si rinvia a P.P. Portinaro, *Preliminari a una teoria della guerra civile. Introduzione* a R. Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, Milano, Adelphi, 1986. Già Schnur, nel libro curato e introdotto da Portinaro, aveva rimarcato come la guerra civile fosse stato un "soggetto trascurato" (pp. 119-137). Dobbiamo precisare che Schnur, diversamente da Schmitt, retrodata l'avvio della "guerra civile mondiale" al 1792, con l'infiammarsi della rivoluzione francese (*op. cit.*, p. 59).

eccezioni rilevanti, allorché a decidere chi è il nemico non è lo Stato, ma un *soggetto interno* che a esso si contrappone. In questo caso, la decisione su chi è il nemico configura la regolazione dell'*eccezione* della *guerra civile*. Un esempio calzante che ci interessa da vicino è la resistenza partigiana al nazifascismo come esistenza politica di liberazione. Non a caso, Carl Schmitt ha messo il *partigiano* al centro dell'approfondimento del concetto di 'politico', da lui elaborato negli anni Venti<sup>83</sup>. Ora, secondo Schmitt, l'individuazione del *nemico interno*, in realtà, *decide* la guerra civile. Per le Br, lo Stato era il nemico interno, nelle particolari vesti di Stato delle multinazionali. La spazialità geopolitica dello Stato era "multinazionale"; mentre l'azione politica delle Br era "nazionale". Su questa bidimensionalità, si innestava il richiamo brigatista alla necessità dell'unità di tutte le Organizzazioni Combattenti operanti in Europa, Medio Oriente e Sudamerica. Nella teoria-prassi delle Br, la guerra civile era pensata e agita come *eccezione/effrazione*. Per la precisione, l'*eccezione/effrazione* era incardinata sulla ricomposizione del 'politico' col 'militare', con cui le Br intendevano dare il colpo di grazia a tutte le tradizioni ed esperienze storiche che l'Ottocento e il Novecento avevano ereditato intorno a teoria e prassi della rivoluzione<sup>84</sup>. In altri termini, le Br si proponevano di ripensare la tradizione della rivoluzione, manomettendola: la lotta armata, difatti, non era niente di più e niente di meno di una dichiarazione di guerra interna, per la disarticolazione dello Stato. Senonché le Br minano le basi dell'edificio che si apprestano a costruire, per il motivo assolutamente evidente che non conferiscono *intensità politica* alla lotta armata, palesando qui un chiaro deficit nei confronti:

- (a) della *guerra partigiana*, la cui cifra politica era oltremodo chiara agli stessi nazifascisti;

---

<sup>83</sup> Come è noto, Carl Schmitt ha ispezionato tale problematica in *Teoria del partigiano. Note complementari al concetto di 'politico'*, Milano, Adelphi, 2005. Pur tenendo in conto le tesi di Schmitt, ci discosteremo in maniera rilevante dalle sue posizioni e non soltanto perché dobbiamo riferirci alla particolarità della soggettività politica delle Br.

<sup>84</sup> L'avvio di questo discorso è rinvenibile in *Catastrofi del 'politico'*, cit.

- (b) della stessa *teoria del partigiano* di Schmitt, a cui assai sovente e impropriamente le Br sono state associate;
- (c) dell'*autorità politica, forza morale e capacità di attrazione* dei combattenti partigiani<sup>85</sup>.

Ora, la guerra partigiana contro i nazifascisti va storicamente assunta come *guerra civile*, contro tutte le reticenze al riguardo espresse da diversi esponenti antifascisti di rilievo e, in particolar modo, dal Pci<sup>86</sup>. Il punto è che, come non manca ancora una volta di rilevare C. Pavone, lo stesso nesso rivoluzione/guerra civile rimane inindagato dalla storiografia politica della resistenza:

---

<sup>85</sup> Per la specificità della resistenza italiana, si rinvia al bel libro di C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella resistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

<sup>86</sup> Pavone rileva l'ostilità con cui il tema della guerra civile è accolto in diversi settori dell'antifascismo e all'interno dello stesso Pci. Per quanto riguarda la reticenza degli antifascisti, egli osserva: "L'interpretazione della lotta fra la Resistenza e la Repubblica sociale italiana come guerra civile ha incontrato da parte degli antifascisti, almeno fino a questi ultimissimi tempi, ostilità e reticenza, tanto che l'espressione ha finito con l'essere usata quasi soltanto dai vinti fascisti, che l'hanno provocatoriamente agitata contro i vincitori. La diffidenza degli antifascisti ne è risultata accresciuta, alimentata dal timore che parlare di guerra civile conduca a confondere le due parti in lotta e ad appiattirle come un comune giudizio di condanna" (p. 221). Per quello che riguarda il Pci fa rilevare: "... nel volume delle *Opere* di Togliatti relativo agli anni 1944-55 le parole «guerra civile» non compaiono mai, tanto era forte nel leader comunista la volontà di accreditare il proprio partito come partito nazionale. Questa esigenza collimava con la propensione largamente diffusa a occultare il dato elementare che «anche i fascisti, nonostante tutto, erano italiani». [...] Il primo modo di esorcizzare quanto di regressivo e di pauroso c'è nella rottura dell'unità dello Stato nazionale sta nel negare la comune nazionalità in chi quella rottura compie. I fascisti avevano sempre chiamato «antinazionali» i loro avversari; e questi li hanno ricambiati espellendoli in idea – almeno quelli della RSI – dalla storia d'Italia, se non addirittura dell'umanità" (*ibidem*, p. 222). Pavone cita Marx, *La guerra civile in Francia* (trad. di Palmiro Togliatti), Roma, Editori Riuniti, 1974 (ma 1871).

E poiché la Resistenza italiana non è stata da nessuno rivendicata come rivoluzione, il suo nesso con la guerra civile è rimasto nella memoria soltanto come uno scampato pericolo. I comunisti si sono sempre fatti vanto di aver saputo risparmiare al nostro paese la «prospettiva greca», evitando che il moto resistenziale sboccasse in una devastante guerra civile post-liberazione. Il Partito d'azione invocava la rivoluzione democratica, ma dava a quella formula un significato fortemente innovativo rispetto all'uso corrente della parola rivoluzione e ai fantasmi che essa evocava [...]. In effetti solo una rivoluzione vittoriosa ha la forza di iscrivere senza timore le sofferenze provocate dalla guerra civile nella propria storia. Perfino una rivoluzione sconfitta può rivendicare di essere stata protagonista di una guerra civile quando non intenda nascondere il proprio carattere rivoluzionario. *La guerra civile in Francia* di Marx ne è una riprova<sup>87</sup>.

Esaminiamo come le Br si muovono su questo campo minato. Esse intendono rompere l'*unità nazionale* a cui il Pci aveva lavorato fin dal primo dopoguerra<sup>88</sup>, rimpiazzandola con l'*unità di classe* del proletariato. E da qui riscrivono completamente la semantica della rivoluzione, ingabbiandola nelle strettoie dell'unità del politico col militare, così come sancita dalla lotta armata. Le Br ritengono che l'unità borghese dello Stato vada assolutamente spezzata. E qui, da un lato, fanno proprio l'orizzonte della guerra partigiana; dall'altro, lo ritraducono in *guerra giusta* che evolve in *guerra civile* per il comunismo, in un'ottica internazionalista. La rivoluzione diventa, così, l'estensione progressiva della guerra civile per il comunismo. Ora, al di là delle coniugazioni restrittive e regressive formulate dalle Br, si tratta di ricordare con Pavone:

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>88</sup> La riluttanza a far uso della "categoria" della guerra civile e, al contrario, l'accelerazione imposta all'unità nazionale costituiscono, loro malgrado, un perfetto elemento disvelatore della continuità dello Stato nel passaggio dal fascismo alla repubblica, pilotato dalle nuove classi dirigenti.

[...] fu proprio infatti nella tensione insita nel carattere «civile» che trovarono modo di riscattarsi gli elementi negativi tipici della guerra in quanto tale. Franco Venturi ha detto una volta che le guerre civili sono le sole che meritano di essere combattute<sup>89</sup>.

L'osservazione di Pavone ci pone nelle condizioni di riscontrare un ulteriore (e, forse, il più grave) deficit delle Br. All'irrelevante intensità politica della loro teoria/prassi dobbiamo aggiungere l'assoluta inconsistenza dell'*impianto* su cui erigono la *guerra civile*, il quale manca del tutto di una sia pur minima *proiezione civile*. Per far maggiormente risaltare il fenomeno, pur tenendo conto della diversità dei tempi e dei contesti comparati, è sufficiente un richiamo all'esperienza libertaria e autogestionaria dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (EZLN), postosi come "collettore" della legittimazione delle istanze di libertà e dei bisogni degli indios del Chiapas. Nell'esperienza dell'EZLN l'*intensità civile* è ben maggiore a confronto di quella politica e di quella politico-militare<sup>90</sup>.

Negli innumerevoli rivoli che hanno storicamente caratterizzato il *dire* e il *fare* della guerra civile, le Br inseriscono numerose fratture, la più rilevante delle quali pare questa: la tipizzazione della guerra civile come *comunismo naturalizzato*. Non un diritto naturale, insomma; bensì *il* diritto del comunismo, così come da loro codificato. Il comunismo naturalizzato asso-

---

<sup>89</sup> C. Pavone, *op. cit.*, p. 225.

<sup>90</sup> Sull'esperienza dell'EZLN si rinvia perlomeno a: (a) G. Almeyra e A. D'Angelo, *Chiapas. La rivolta zapatista*, Roma, Datanews, 1994; (b) A. Marucci, *Camminare domandando. La rivoluzione zapatista*, Roma, DeriveApprodi, 1999; (c) Sabrina Benenati, *Storia del Chiapas. Gli Zapatisti e la Rete sociale globale*, Milano, Bruno Mondadori Editore, 2002; (d) V. Sergi, *Il vento dal basso. Nel Messico della rivoluzione in corso*, Catania, ed.it, 2009; (e) Idem (a cura di), *Zapatismo. Tracce di ricerca*, Firenze, ed.it, 2010 (f) A. Ammetto, *Siamo ancora qui. Storia indigena del Chiapas e dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale*, Roma, Redstarpress ebook, 2014; (g) AA.VV., *Il pensiero critico di fronte all'Idra capitalista. Partecipazione della Commissione sesta dell'Esercito zapatista di Liberazione Nazionale*, Napoli, lemme Edizioni, 2015; (h) A. Cegna e A. Di Monte, *20Zln. Vent'anni di zapatismo e liberazione*, Milano, Agenzia X, 2014 .

cia guerra giusta e guerra civile, in un profilo del tutto inedito: non ha bisogno di fonti di legittimazione esterna, poiché si autolegittima. Può, così, spazzare via il diritto naturale e i diritti naturali<sup>91</sup>. Più pregnantemente ancora, si configura come avvio di un nuovo "corso naturale" della storia della vita umana e della vita sociale. L'unità di guerra giusta e guerra civile è, per le Br, il motore inestinguibile dell'ordine sociale, naturale e morale della perfezione: insomma, il comunismo da loro scortato in terra dal cielo dell'utopia.

Il comunismo naturalizzato declinato dalle Br non ha bisogno di alcuna giustificazione, né in termini di legalità, tanto meno in termini di legittimità. Sono le Br che stabiliscono come, dove e quando la guerra va combattuta. E sono sempre loro a statuire che la guerra civile da esse dichiarata non può soggiacere al diritto. Per loro, tanto le *forme* di conduzione della guerra quanto i suoi *orizzonti* spaziali e temporali vanno sovvertiti e sottratti all'imperio del diritto borghese. Non esiste, per le Br, alcun elemento che in diritto possa regolare la conduzione della guerra, al di fuori della loro volontà sovrana. Il loro comunismo naturalizzato può/deve vincolare, limitare e infrangere il diritto positivo e le leggi dello Stato; allo stesso modo con cui il Leviatano di Hobbes non ammette che la politica sia subalterna al diritto. Il comunismo naturalizzato delle Br è una forma di Leviatano a cui non sono più attribuite le funzioni dell'*ordine*; bensì quelle della *perfezione* e dell'*armonia sociale* che, nel lungo periodo, soltanto la guerra giusta come guerra civile può assicurare. Cogliamo un'altra sostanziale differenza nei confronti di Hobbes. Per Br, lo stato di natura è definitivamente soppiantato dal comunismo naturalizzato, il quale apre un nuovo spazio e un nuovo tempo dello storia. Lo stato di natura come *stato di guerra* e *stato della sedizione* perma-

---

<sup>91</sup> In questo contesto vanno inseriti e spiegati i processi nelle "prigioni del popolo", a cui le Br hanno ricorrenemente fatto ricorso in tutta la loro storia. con ciò collocandosi chiaramente al di fuori e contro le forme del diritto e dei diritti naturali, a partire dal diritto alla vita e alla difesa. Molti di questi processi si sono conclusi con una condanna a morte: la privazione della libertà ha fatto qui tutt'uno con la privazione della vita.

nente, pertanto, scompare definitivamente dall'orizzonte della storia. Sarebbe intervenuta una cesura irreversibile: la *naturalità* del comunismo che storicamente lavora all'eliminazione delle ingiustizie e disuguaglianze sociali. In ciò risiederebbe la profonda giustizia ed eticità della guerra civile per il comunismo. Che qui è la *guerra promessa*, animata dal sacro impeto di cancellare definitivamente *tutte* le guerre. Non assomiglia affatto, tuttavia, alla *terra promessa* dell'escatologia e della teologia politica. Si muove, piuttosto, nella direzione della costruzione del comunismo come *macchina* della perfezione e dell'eguaglianza: la guerra come promessa di portare il paradiso in terra. Ma la promessa del paradiso in terra è sempre pericolosamente contigua alla più atroce delle infelicità.

Volendo riannodare insieme tutti i fili del nostro discorso, dobbiamo rilevare che l'interconnessione intensissima tra guerra giusta e guerra civile fa qui dislocare alle Br il comunismo come macchina post-statuale, in un rapporto tanto acritico quanto dirompente con la teoria politica hobbesiana. Il *comunismo-macchina* delle Br si pensa e rappresenta come la forma di sovranità estrema e definitiva, destinata a ricacciare ultimamente nell'ombra lo *Stato-macchina* di Hobbes<sup>92</sup>. Volendo, possiamo così riepilogare l'intero paragrafo: il *comunismo-macchina* delle Br, destituito lo *Stato-macchina* di Hobbes, finisce schiantato sotto i suoi stessi colpi, proprio nel mentre ritiene di aver dato inizio alla celebrazione del suo trionfo.

### 3.3. *Anti-Stato e guerra civile*

Chiediamoci, con Pier Paolo Portinaro (e Roman Schnur): ma è vero che la *guerra civile* è un fenomeno caratteristico delle società antiche, mentre la *rivoluzione* è il contrassegno della civiltà moderna?<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Secondo queste coordinate di indagine, ci siamo intrattenuti sullo *Stato-macchina* di Hobbes in *Nodi della modernità. Dall'utopia razionalista di Bacone e Cartesio allo Stato-macchina di Hobbes*, Mercogliano (AV), Associazione culturale Relazioni, 1997; in part., pp. 32-34.

<sup>93</sup> Con chiarezza, ci stiamo riferendo a: (a) P. P. Portinaro, *Introduzione: Preli-*

A prescindere da ogni valutazione di valore e di valenza politica, come fa osservare Portinaro:

In definitiva, sono sempre e solo i nemici a fare la guerra civile, i rivoluzionari operano invece nella veste di giudici della storia universale<sup>94</sup>.

In realtà, sovente, la rivoluzione è la foglia di fico che copre la guerra civile, per riclassificare se stessa, ripulendosi di ogni traccia di violenza. Salvo poi applicare la guerra civile al suo stesso interno contro i dissenzienti catalogati come "nemici del popolo", come nel caso della rivoluzione francese e quella bolscevica. Ma ammettiamo, solo per un istante, che i rivoluzionari veramente si "limitano" a operare in qualità di "giudici della storia universale", come in maniera pungente osserva Portinaro. Proprio qui insorge un interrogativo inquietante: quale azione può rilevarsi più assolutamente violenta di quella che viene esercitata nei panni di giudice della storia universale? Non è, forse, il giudice una delle figure più estreme della violenza, accuratamente nascosta sotto il mantello sacro del potere della legge? Paradigmatiche sono, in proposito, le figure dell'anonimo giudice de *Il processo* di Kafka e del giudice Wildermuth di Ingeborg Bachmann<sup>95</sup>. Rimane da rilevare una considerazione decisiva di Portinaro, secondo il quale tra rivoluzione e guerra civile sussiste un inoblubile elemento comune: il carattere di *lotta non regolata dal diritto*, ai fini dell'*appropriazione del potere*<sup>96</sup>. Quanto più questo elemento comune rimane

---

*minari ad una teoria della guerra civile*, cit.; (b) R. Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, cit.

<sup>94</sup> P. P. Portinaro, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>95</sup> Cfr. F. Kafka, *Il processo*, in *Romanzi e racconti*, cit.; Ingeborg Bachmann, *Un Wildermuth*, in *Trentesimo anno*, Milano, Bompiani, 1988, pp. 147-184.

<sup>96</sup> "Al di là delle problematiche rivendicazioni della giusta causa, della necessità storica e della natura non violenta della rivoluzioni moderne, resta in ogni modo che comune a guerra civile e rivoluzione è il carattere di lotta, non regolata dal diritto, per l'appropriazione del potere [...]. Ma è un fatto che, ad una considerazione oggettiva dei processi concreti, rivoluzione e guerra civile non si

occulto, tanto più il potere tocca le vette della disumanità, esibendo il volto della rettitudine e della generosità. L'occultamento delle linee della violenza della guerra civile – qualche volta perfino feroci – hanno trapassato da parte a parte la rivoluzione, alimentando il grande racconto sul suo (presunto) carattere *civile* e *avanzato*. Niente di più falso. Queste narrazioni, tuttavia, dagli ultimi decenni del Novecento e col principiare del nuovo secolo, sono diventate obsolete e inefficaci: troppo smaccato il loro carattere di falsità. Le linee genealogiche comuni intessute in passato tra rivoluzione e guerre civili sono diventate un orpello inutilizzabile: dal finire del XX secolo e per tutto il XXI finora in corso, le rivoluzioni sono scomparse dalla discussione pubblica e dall'agenda politica. Sono state sommerse dalle guerre civili e di aggressione per l'appropriazione del potere, delle materie prime e delle fonti di energia. È sembrato di assistere a una cannibalizzazione postmoderna della lotta per il potere. In verità, la cannibalizzazione del potere è sempre esistita e si è sempre accuratamente celata, in forme diverse e a seconda delle epoche e delle nazioni in cui si è sviluppata. Nella postmodernità, da una parte, è più protetta e nascosta e, dall'altra, ha la necessità di rendersi visibile. I poteri postmoderni, difatti, hanno bisogno di essere idolatrati come nuovi Dèi immortali, da cui dipende il destino di ogni cosa. L'obbedienza è imposta e, insieme, resa un fenomeno di interiorizzazione permanente. Essa si sdoppia funzionalmente e ricompare nella simultaneità della servitù volontaria e della risposta docile a una strisciante volontà di segregazione che occupa tutte le sfere e gli emisferi del globo e della vita. Parlare di sovranità oggi, significa ripartire da queste nuove fenomenologie del potere e dell'obbedienza; come, al loro tempo, hanno saputo fare con genialità Bataille e Foucault.

Per quello che concerne le Br, dobbiamo subito rilevare l'e-

---

lasciano distinguere se non nel senso che la prima, come una concatenazione di trasformazioni sociali e politiche distribuite in un 'lungo periodo' – quello che si potrebbe chiamare il ciclo rivoluzionario –, include la seconda come fase specifica e determinata, nella quale la polarizzazione conduce allo scontro cruento e, tendenzialmente, al 'terrore'" (Portinaro, *op. cit.*, p. 11).

straneità del tema del *ciclo rivoluzionario* al loro impianto teorico-politico. Quella dei cicli rivoluzionari è, per loro, un'epoca inappellabilmente chiusa. In sovrappiù, non si fanno alcun problema di non sottomettere la loro azione alla *regolazione del diritto*. Del diritto esse non sanno che farsene, ritenendolo una sopravvivenza delle antiche guerre civili e delle antiche rivoluzioni. Per loro, come si è già visto, il comunismo è diritto naturalizzato e la guerra di classe è la sua forma di realizzazione e riproduzione. Nella loro teoria-azione, la polarizzazione *classe contro classe* tende a riorganizzare il raggruppamento amico/nemico, attraverso la mobilitazione passiva delle masse, allo scopo di isolare e colpire più agevolmente il nemico. Ciò nonostante, la mobilitazione passiva delle masse non darà mai buoni esiti. Anche nel loro momento più performante — nel 1979, a cavallo dell'operazione Moro — le Br rimangono largamente minoritarie e residuali nella composizione sociale delle lotte e del conflitto sociale<sup>97</sup>.

Se consideriamo più da vicino la formulazione brigatista della guerra di classe per il comunismo, forse, possiamo arrivare meglio a comprendere che essa contempla una particolare e fruttuosa convivenza tra *sovranità* e *guerra civile*. Il farsi *anti-Stato* da parte delle Br, a partire dalle Risoluzioni Strategiche del 1975 e del 1978, assorbe in sé l'organizzazione armata del conflitto di classe; il fenomeno conosce un'ulteriore accentuazione con le elaborazioni teorico-politiche contenute ne *L'ape e il comunista*<sup>98</sup>. Con un salto politico fratturante, la Colonna di Napoli e il Fronte delle Carceri (futuri soggetti della nascita del Partito guerriglia) — contro la polemologia clausewitziana — puntualizzano che non solo "la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi", ma che contestualmente "la politica è

---

<sup>97</sup> Si rinvia, ancora, a *Catastrofi del 'politico'*, cit.; in part., capp. 1, 9-12,

<sup>98</sup> Le opere citate sono così reperibili: (a) *Brigate Rosse, Risoluzione della Direzione strategica del 1975*, in "Contro-Informazione", n. 7-8, 1976; (b) *Idem, Risoluzione della Direzione Strategica del 1978*, in G. Bocca (a cura di), *Moro. Una tragedia italiana*, Milano, Bompiani, 1978; (c) *Collettivo Prigionieri Comunisti delle Brigate Rosse, L'ape e il comunista*, in "Corrispondenza Internazionale", n. 16-17, 1980.

la continuazione della guerra con altri mezzi"<sup>99</sup>. Qui, nelle Br, la guerra civile (in veste di guerra per il comunismo) diventa un elemento costituente del loro farsi *anti-Stato*. Nella forma specifica di *anti-Stato* (comunista), le Br perseguono il progetto di annessione delle masse, per pilotarle nella guerra contro lo *Stato* (borghese). La strategia della "organizzazione delle masse sul terreno della lotta armata" ha questo senso precipuo. Esse si appropriano, in un solo colpo, sia della sovranità dello Stato, sia della sovranità delle masse. Solo che differentemente dalla sovranità bolscevica, quella brigatista non si prepara per la presa del potere, bensì si dispone a strutturare la guerra civile. E lo fa per strutturarsi come organizzazione post-statuale che si regge ideologicamente sull'abolizione di ogni "forma di Stato" e materialmente sull'abrogazione della "sovranità popolare". Viene qui alla luce il progetto di un inedito dispotismo politico-sociale:

- (a) l'*anti-Stato* assume il ruolo di perno politico decisivo dell'appropriazione/protezione del potere;
- (b) l'organizzazione post-statuale delle masse intende fungere quale vettore della penetrazione politica e sociale dell'*anti-Stato*.

Ma le organizzazioni post-statali della guerra civile lavorano alla propria autodissoluzione, senza averne nemmeno coscienza. Nel caso delle Br, è proprio la teoria-pratica dell'organizzazione delle masse sul terreno della lotta armata a creare una cesura incolumabile proprio con quelle masse che si vogliono incapsulare nella guerra (civile) per il comunismo. Quanto più il loro progetto di guerra civile va avanti, tanto più le Br si indeboliscono, fino alla completa destrutturazione. Il problema

---

<sup>99</sup> Colonna di Napoli e Fronte delle Carceri, *13 Tesi sulla sostanza dell'agire da partito nell'attuale congiuntura*, Opuscolo n. 15, giugno 1981. Il "Quotidiano dei lavoratori", pubblicò l'Opuscolo in piena "campagna Cirillo", sotto forma di "Autointervista". La Tesi che incornicia la politica come continuazione della guerra è la 13a. Il Discorso è ulteriormente approfondito, sempre dalla Colonna di Napoli e dal Fronte delle Carceri, nella "Prima sezione" (*Tesi di Fondazione*) della *Risoluzione della Direzione Strategica* del Partito guerriglia, dicembre 1981.

irrisolto – e irresolubile – nel doppio dispotismo coniugato dalle Br sta nella pianificazione belligerante del comunismo. Le Br si infilano in un labirinto, la cui uscita è preclusa. Come anti-Stato, dichiarano guerra al nemico interno: lo Stato borghese; come organizzazione post-statuale, conducono la guerra civile. Si tratta di due atti-decisione in flagrante contraddizione tra di loro. L'anti-Stato può condurre la guerra contro un altro Stato; ma non la guerra civile, la cui dichiarazione non compete agli Stati e/o anti-Stati. Le Br finiscono coll'accentrare in sé due vocazioni/funzioni contrapposte, le quali polarizzano tutte le strutture delle loro progettazioni e delle loro azioni che, così, operano le une contro le altre, secondo linee di corrosione schizofrenica. Qui le Br non intendono bloccare una *guerra civile latente*, allo scopo di *legalizzare* un potere totalitario, al fine di istituzionalizzarlo in permanenza. Al contrario, è loro esplicita intenzione promuovere la deflagrazione di questa latenza, per far saltare in aria l'unità statale esistente<sup>100</sup>. Se si deve certamente considerare la guerra civile come la forma più intensa della conflittualità politica, dobbiamo ritenere decisamente estrema l'unità disegnata dalle Br tra anti-Stato e guerra civile. Nell'intensificazione evolutiva di questa linea, il Partito guerriglia arriva ad attribuire alla guerra civile la forma di "guerra sociale totale"<sup>101</sup>. La polarizzazione tra le due vocazioni/funzioni brigatiste, di cui si è prima detto: a) sviluppa le fenomenologie della *catarsi armata* e b) mette in forma la *mitopoietica della guerra civile*<sup>102</sup>.

Catarsi armata e mitopoietica della guerra civile, a loro volta, esasperano fino all'inverosimile la contraddizione tra le vocazioni/funzioni proprie dell'anti-Stato e quelle dell'organizzazione non statale impegnata nella mobilitazione delle masse sul terreno della guerra civile. La catarsi armata è spinta in un vicolo cieco, all'interno del quale rimane asfissata. La mito-

---

<sup>100</sup> Rileviamo qui, di passaggio, un'ulteriore e decisiva dicotomia tra la teoria-prassi delle Br e il pensiero decisionista e ultraconservatore di Carl Schmitt.

<sup>101</sup> Si rinvia, di nuovo, a *Catastrofi del 'politico'*, cit.; in part., i capp. 6, 12-13.

<sup>102</sup> *Ibidem*; si vedano specificamente il § 10 ("La catarsi armata") e il § 11 ("La mitopoietica della guerra civile") del cap. 12.

poietica della guerra civile, per parte sua, è completamente spogliata di tutti i tratti espressivi del mito e di quelli creativi della poiesi. Le armi qui misurano direttamente il ripiegamento furente dello spirito della conoscenza e della sapienza dell'anima, ricacciati nei mondi sommersi del calcolo furioso dell'utile necessario, da cui erompono trasfigurati come forme di iperrealismo reificato nelle forme della lotta armata. Come la politica e la scienza moderne si erano costituite separandosi dall'etica, così le Br – sia come anti-Stato, sia come organizzazione post-statuale – si fondano in aperta dissociazione con tutte le costellazioni etiche. Ma a ben vedere, forse, fanno ancora di più, l'etica è ridotta all'insieme dei mezzi/fini appropriati al sommo bene giusto: il comunismo della società perfetta. Per le Br, il comunismo non è il mero equivalente della perfezione: è la perfezione. Con la precisazione ulteriore che il comunismo della perfezione è esclusivamente quello messo in piano e in azione dalle loro strategie politiche e dalla loro conduzione della guerra. A questo bivio, il titanismo della loro teoria/prassi si rivela essere niente altro che una forma di deprivazione estrema dell'etica della responsabilità. La giustizia, l'amicizia e la fratellanza vere sono qui gli ospiti perennemente assenti.

### *3.4. Eccezione, regola e guerra*

Non ci rimane che esaminare un'ultima peculiarità delle Br: l'interconnessione che stabiliscono tra eccezione e guerra. Sulla base delle argomentazioni fin qui svolte, è piuttosto agevole individuare il punto di innesco dell'interconnessione: la destituzione dello Stato dal ruolo di centro della programmazione/decisione politica, per arrogarsene in esclusiva la titolarità, nella qualità di anti-Stato. Individuiamo qui una delle più letali variabili presenti nella teoria-prassi delle Br e che, più in generale ancora, riguarda il complesso legame tra regola ed eccezione, con particolare riferimento al terrorismo internazionale<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> Per un'accurata ricognizione sul rapporto tra eccezione e terrorismo, si rinvia a M. Meccarelli, P. Palchetti e C. Sotis (a cura di), *Le regole dell'eccezione. Un dialogo interdisciplinare a partire dalla questione del terrorismo*, Macerata,

Cerchiamo di analizzare la questione nei suoi termini essenziali. Secondo Bodin, Hobbes, Locke e altri classici del pensiero politico moderno, lo Stato nasce per assolvere un compito *eccezionale*, istituzionalizzandolo: temporalizzare e spazializzare la stabilità dell'ordine politico, facendo perdere al dualismo amico/nemico la sua carica corrosiva. Il *disordine* amico/nemico è dallo Stato capovolto in un ordine sistemico tra fazioni in conflitto che non ne abbattono l'unità interna. Le fazioni, in questa rappresentazione idilliaca dello Stato, non azionerebbero mai un rivolgimento rivoluzionario e tantomeno una guerra civile.

L'ordine sistemico statale configurato dalla teoria politica e dalla dottrina dello Stato, in realtà, delinea sottosistemi collisivi che, sovente, fanno ricorso a una guerra guerreggiata a bassa intensità. La lotta per il potere si traveste sovente come rivoluzione che non si dichiara nemica dello Stato in quanto tale e del quale dichiara di voler essere il legittimo nucleo di trasformazione/rifondazione. In verità, le cose stanno, quasi sempre, in maniera assai diversa: la rivoluzione interna contro lo Stato ruota intorno alla dicotomia assoluta amico/nemico. Ora, sia l'amico che il nemico possono essere interni e/o esterni. Facciamo un esempio estremamente eloquente. La Comune di Parigi del 1871 fu sanguinosamente abbattuta dall'alleanza franco-prussiana, subito dopo che Prussia e Francia erano stati avversari in una guerra che aveva visto la dura sconfitta dei francesi a Sedan. Due nazioni ex nemiche si alleano in fretta e furia contro un nemico comune. Per la Prussia, il *nemico* è *esterno*: non la Francia, ma la Comune. Per la Francia, il nemico non è la Prussia, il nemico esterno vittorioso; ma il *nemico interno*: la Comune. Due ex nemici si alleano contro un nemico ritenuto ancora più esiziale: i Comunardi<sup>104</sup>. L'apparente contraddizione è immediatamente sanata, se si pone mente all'ordine sistemico statale che si intende difendere, il quale ha simultaneamente amici/nemici interni ed esterni. Nell'esempio appena fatto, i Comunardi erano considerati nemici sia dal go-

---

Edizioni Università di Macerata (Eum), 2011.

<sup>104</sup> Sul punto, l'analisi di Marx è sferzante (*op. cit.*, cap. 3).

verno prussiano (il nemico esterno), sia dal governo francese (il nemico interno). È il secondo assaggio della guerra civile mondiale; il primo, come abbiamo visto, Schnur lo data al 1792. Il terzo assaggio si registra con le guerre napoleoniche che si concludono a Waterloo, con la disfatta di Napoleone. Dopo Waterloo possiamo, ancora di più, prendere in seria considerazione, fino a farle nostre, le parole di Napoleone: «La rivoluzione è finita», anche se non nell'accezione napoleonica<sup>105</sup>. La rivoluzione è finita, perché ha tradito se stessa e si è convertita in politica di potenza: i suoi ideali non erano quelli. Fraternità, eguaglianza e libertà sono state tradite prima all'interno con il Terrore; e, poi, all'esterno con l'esportazione della rivoluzione a mezzo della guerra (Napoleone). Si tratta di fenomenologie della guerra e della politica (interna e internazionale) che risalgono al Medioevo. E lo abbiamo visto con le guerre giuste di "esportazione della civiltà" che hanno condotto allo sterminio e alla schiavizzazione degli indios. Per fare soltanto un altro esempio illuminante, si pensi alle guerre preventive e alle guerre giuste di "esportazione della democrazia" di George G. Bush jr., coadiuvate da ordini politici interni regolati dall'eccezione (Usa Patriot Act, 26 ottobre 2001), sospensivi dei più elementari diritti democratici<sup>106</sup>. Non sempre la teoria politica e

---

<sup>105</sup> Cit. da R. Schnur, *op. cit.*, p. 97. La dichiarazione di Napoleone risale al 15 dicembre 1799. Eccola più in esteso: "La Constitution est fondée... sur les droits sacrés de la propriété, de l'égalité, de la liberté... Citoyens, la Révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée. Elle est finie" (Schnur, *op. cit.*, 97, nota n. 12).

<sup>106</sup> Come testimoniato puntualmente da una consolidata "tradizione", la giustizia e la verità sono sempre quelle dichiarate e praticate dai vincitori. Per una accurata e incisiva critica della guerra globale preventiva e della guerra di esportazione della democrazia, si rinvia al fondamentale di D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Roma-Bari, Laterza, 2006. Decisivi, dal nostro punto di osservazione, sono: (a) il cap. 4: "La guerra globale preventiva"; (b) il cap. 5: "L'impero e la guerra", in part. il § 5: "Impero globale e guerra". Sulla genealogia delle "guerre di esportazione della civiltà", si rinvia a L. Scuccimarra, *Esportare la civiltà. Francisco de Vitoria e le origini del cosmopolitismo coloniale*, in S. Gensini, Raffaella Petrilli e L. Punzo (a cura di), «*Il conte-*

la scienza politica hanno scavato a fondo in questi sistemi di scatole cinesi, all'interno di cui le contraddizioni sono più apparenti che reali e le cui certezze conclamate sono per lo più narrazioni menzognere<sup>107</sup>. La menzogna più grande (o, che dir si voglia, la "madre delle menzogne") è quella che il vincitore fa scattare, allorché si autoinveste di un'autorità di tipo universale, per poter comprovare in via definitiva la sua superiorità morale di fronte allo sconfitto che, per questa ragione ulteriore e decisiva, dovrà di buon grado accettare lo status di sudditanza che gli viene imposto<sup>108</sup>.

---

*sto è il filo d'Arianna». Studi in onore di Nicolao Merkel, Pisa, ETS, 2009, pp. 137-151.*

<sup>107</sup> Si deve a M. Hardt e A. Negri il primo scavo critico in questa direzione, con l'individuazione del nuovo ordine globale e la regolarizzazione delle sue ricorrenti eccezioni decisionali e militari (*Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002).

<sup>108</sup> Cfr. L. Scuccimarra, *L'eccezione umanitaria. Sovranità territoriale e diritto di intervento*, in M. Meccarelli, P. Palchetti e Carlo Sotis (a cura di), *Le regole dell'eccezione*, cit., pp. 155-160. Osserva efficacemente Scuccimarra, sulle orme dello Schmitt delle *Categorie del 'politico'* e del *Nomos della terra*, che assistiamo al riguardo a un mostruoso capovolgimento: la *pace* in difesa dell'umanità diventa il perno intorno cui ruotano le *guerre più disumane* che sia dato di vedere. Rimane, certamente, da osservare che l'ordine totale e totalitario propugnato da Schmitt non è da meno (anzi) in fatto di disumanità applicata all'umanità. Scuccimarra non manca di rilevare con puntualità la "sfasatura ermeneutica" del discorso schmittiano: "... come ignorare, infatti, le pesanti ipoteche teoriche, storiografiche e ideologico-culturali che sostengono - e condizionano - la vibrante critica di Schmitt all'universalismo umanitario, rendendola di per sé difficilmente spendibile nel peculiare contesto politico dell'età globale?" (*op. cit.*, p. 63). Poco più avanti, Scuccimarra riporta una citazione ancora più ficcante di Chris Brown: "Come ha scritto Chris Brown, da questo punto di vista quello che Schmitt ci propone attraverso la sua peculiare forma di realismo politico è un vero *patto col diavolo*: «accettate il fatto che la violenza è semplicemente parte dell'esistenza umana – dimenticate di esigere che la violenza sia giustificata – e in cambio avrete un mondo in cui essa sarà effettivamente più controllata e meno pericolosa per l'esistenza umana di

Possiamo, a questo punto, più proficuamente concentrarci sulle Br.

Le Br racchiudono in sé due eccezioni capitali che, come dire, costituiscono la loro struttura genetica portante. La prima eccezione consta nel loro strutturarsi come *anti-Stato*; la seconda nel loro pianificarsi come organizzazione *post-statuale*. Le due eccezioni sono funzionalmente e operativamente collegate, formando un centro unitario di connessione che converte in regolarità puntuali tutte le eccezioni decise, praticate e rielaborate nel tempo e nello spazio. La regolarizzazione delle eccezioni lascia alle Br sempre libere le mani, in una sorta di occasionalismo belligerante, imperniato rigorosamente sulle necessità, le variabili e gli imprevisti della conduzione della guerra e del relativo attacco al "cuore dello Stato". Le eccezioni, nell'ordine del discorso brigatista, diventano *regolarità*. La guerra stessa, da eccezione, si trasforma in regolarità. Le variabili tattiche e strategiche vengono ferramente ricondotte all'interno del discorso e della pratica della guerra. Loro malgrado, le Br sono attori che pianificano intorno a coordinate che congelano lo spazio/tempo in una sorta di variante che si muove, per restare ferma. Il movimento è una mera illusione: la statica della guerra è la realtà che non le abbandona mai. Tutto ciò, inoltre, le trasforma in attore ampiamente prevedibile, soprattutto nel medio e lungo periodo; il che ne agevola il declino e la sconfitta.

In via ancora più assorbente, le Br sono costantemente scisse dal proprio Sé, avendolo trasformato nell'*utile della coscienza*, a sua volta fatto regredire a *pura coscienza della guerra*. È un fenomeno già preso in esame da Hegel, nella sua analisi del legame tra libertà e terrore<sup>109</sup>. L'eccezione della

---

quanto altrimenti sarebbe»" (pp. 163-164). La citazione del passo e la relativa tradizione di Scuccimarra è da: C. Brown, *From Humanized War to Humanitarian Intervention. Carl Schmitt's Critique of the Just War Tradition*, in L. Odysseos and F. Petito, *The International Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal War and the Crisis of the Global Order*, Abingdon and New York, Routledge, 2007, pp. 56-70.

<sup>109</sup> Hegel, *La libertà assoluta e il terrore*, in *Fenomenologia dello Spirito*, vol. 2,

guerra, nelle Br, diventa un circuito normativo a doppia azione: la guerra conferma e dilata l'eccezione e l'eccezione conferma e dilata la guerra, in base a un calcolo di reciprocità condizionate e riflesse. Come anticipato da Hegel, in queste trame fenomenologiche il Sé è un *essere passivo*: mai per Sé; ma solo e sempre per Altro; e questo Altro, nel caso delle Br, è solo e sempre la *guerra*, che le allontana dalla loro unità interna e dall'unità critica col mondo quale Sé universale della molteplicità<sup>110</sup>. La libertà assoluta è lo spirito dell'autocoscienza che abbraccia se stessa e fa della sua certezza «l'essenza di tutte le masse spirituali, e del mondo reale e di quello ultrasensibile; o, viceversa, di modo che essenza ed effettualità sono il sapere di sé della coscienza»<sup>111</sup>.

Ma fermiamoci qui con i nostri riferimenti a Hegel che dovrebbero essere stati già sufficientemente chiari. Ritorniamo alle Br.

Il punto centrale è che le Br si arrogano il "diritto esclusivo" di fissare/mutare sia la regola, sia l'eccezione. E, dunque, nei territori della decisione e dell'azione, riservano soltanto a se stesse la decisione intorno al mutamento delle "regole della guerra", nel variare della "congiuntura" e della "fase politica", così come da loro stesse definite teoricamente e affrontate praticamente. Con ciò, inconsapevolmente, manomettono continuamente la loro relazione con il proprio Sé, con quello dell'Altro e quello del mondo. Il Sé, l'Altro e il Mondo non sono mai vissuti intimamente, gettandosi nel loro flusso; bensì interpretati e vissuti dall'esterno con gli occhi interessati dello spettatore/attore armato. Il nodo che, dall'inizio alla fine, avvolge le Br è che il loro essere e situarsi nel mondo è sempre in funzione del dominio che, a sua volta, è in stretta dipendenza del potenziale della forza che possono/debbono mettere in campo, tanto nell'immediato quanto nel breve/medio periodo. Per le Br, non v'è alcun mezzo migliore e sicuro della guerra, per conquistare il dominio. Anche per questa decisiva ragione,

---

cit., pp. 124-135.

<sup>110</sup> Queste considerazioni si basano su Hegel, *op. cit.*, p. 124-125.

<sup>111</sup> *Ibidem*, pp. 125-126.

la guerra è la regola/eccezione primaria che modella e guida il loro pensare e agire. Fuori dalla guerra non sono capaci di essere, pensare e agire. È, questa, l'eccezione più macroscopica che ne caratterizza geneticamente la genealogia. Si comprende bene, oltre ogni equivoco, come il loro atto di nascita certifichi simultaneamente e necessariamente il primo atto della loro morte. Eppure, al pari di tutte le altre grandi e piccole organizzazioni della lotta armata, le Br subiscono sulla loro pelle le regole dell'eccezione, per effetto della legislazione speciale contro l'emergenza terroristica. Come pressoché unanimemente riconosciuto, il profilo della legislazione eccezionale dell'emergenza è manifestamente lesivo delle libertà costituzionali e dei diritti democratici fondamentali<sup>112</sup>. Come le agiscono, così le Br subiscono le *regole dell'eccezione*. Non si tratta di un semplice cortocircuito logico-semanticamente, ma dell'allineamento alle pur deprecate posizioni emergenzialistiche di un potere dichiarato *nemico*. Ma non è una disavventura in cui incappano esclusivamente le Br. È una costante della storia e della politica, purtroppo, che per la conquista del potere si faccia uso delle me-

---

<sup>112</sup> Per una prima panoramica, si rinvia a: (a) U. Allegretti, *Leggi sull'ordine pubblico e libertà costituzionali*, in "Rivista trimestrale di diritto pubblico", 1976; (b) R. Barberini, *Il diritto penale e la legislazione contro il terrorismo*, in "Questione giustizia", n. 2, 2016; (c) Bonetti P., *Problemi e prospettive costituzionali nella lotta al terrorismo in Italia*, in A. Calvino, M. G. Losano e C. Tripodina (a cura di), *Lotta al terrorismo e tutela dei diritti costituzionali*, Torino, Giappichelli, 2008; (d) C. Castelli, *La forza dei diritti*, in "Questione giustizia", n. 6, 2002; (e) S. Centonze e Ludovica Giovedì, *Terrorismo e legislazione d'emergenza*, Vicalvi (FR), Key Editore, 2016; (f) L. Ferrajoli, *Ravvedimento processuale e inquisizione penale*, in "Questione giustizia", 1982; (g) S. Moccia, *La perenne emergenza. Tendenze autoritarie nel sistema penale* (2a ed.), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997; (h) Id. (a cura di), *I diritti fondamentali della persona alla prova dell'emergenza*, Napoli, Jovene, 2009; (l) A. Pagliaro, *Sulla tutela penale dell'ordine pubblico nella legislazione dell'emergenza* (1984), in Id., *Il diritto penale fra norma e società. Scritti 1956-2008*, Vol. IV, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 329-338; (m) R. Pastorino, *Delitto di banda armata e aggravante di terrorismo*, in "Questione giustizia", n. 2, 1983.

desime progettazioni e strategie oppressive impiegate dal potere che si sta combattendo. La lotta per il dominio è senza esclusione di colpi ed è proprio il dominio che, pur in tutte le sue svariate forme e caratteristiche, avvicina e conforma tutti i soggetti e le forme del potere. Trova qui conferma la *regola eccezionale*, secondo cui il potere corrompe e dissemina le sue strade di morti e feriti: niente più del potere è in uno *stato di guerra* permanente. La guerra qui non è l'*eccezione*; ma la *regola*. Le Br hanno fatto un uso improprio e distruttivo della regola dell'eccezione: l'eccezione autentica era il *conflitto allargato* contro le articolazioni centrali e periferiche del potere; non già la *concentrazione della guerra* contro lo Stato. In quanto anti-Stato e organizzazione post-statuale, erano votate alla sconfitta. Ciò non è imputabile alla pur evidente circostanza che erano militarmente più deboli. Piuttosto, va messo in stretta correlazione col fatto che, *nel* e *per* costituirsi, avevano ripudiato il potenziale del conflitto a favore della guerra: la teoria-pratica della clandestinità nasce anche da qui. Il loro essere/agire aveva espulso da sé tutte le componenti sociali della mobilitazione e della partecipazione: le Br erano e sono rimaste un deserto sociale, calato in un deserto sociale ancora più grande, da esse stesse inventato ed elaborato. Eppure, nonostante queste evidenze storiche, sociali e politiche, le Br si penseranno sempre come vero soggetto universale della liberazione e della libertà. Ma la loro promessa di libertà universale è mendace e priva di presente e futuro. Volendo fare nostra una espressione di Hegel, ma in un contesto e con un significato completamente diversi, possiamo dire che la storia delle Br, dall'inizio alla fine, è stata afferrata dalla *furia del dileguare*<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> Hegel: "La libertà universale non può quindi produrre nessun'opera né operazione positiva; ad essa resta soltanto l'*operare negativo*; essa è solo la *furia del dileguare*" (*op. cit.*, p. 129).

## Cap. III LE DOMANDE DI ANTIGONE

### 1. La presenza di Antigone

In un gran bel libro di qualche anno fa, Sotera Formato si interrogava in profondità su Antigone. Lo spettro della sua indagine era molto ampio; ma qui intendiamo partire dal capitolo: *Antigone negli "anni di piombo"*<sup>1</sup>. Il capitolo sviluppa la propria trama, prendendo avvio da alcuni fatti estremamente caratterizzanti:

- (a) il 13 ottobre 1977, un boeing della Lufthansa in volo da Maiorca a Francoforte viene dirottato verso Mogadiscio.

---

<sup>1</sup> Sotera Formato, *Antigone negli "anni di piombo"*, in *L'ora di Antigone dal nazismo agli "anni di piombo"*, Tubingen, Narr Francke Attempto, 2102, pp. 141-169. Su un piano diverso, ma egualmente utile, sulla storia della RAF e dei fatti dell'autunno del 1977, cfr. Agnese Grieco, *Anatomia di una rivolta. Andreas Baader, Ulrike Meinhof, Gudrun Ensslin: un racconto a più voci*, Milano, Il Saggiatore, 2010. Per le vicende collegate strettamente a Stammheim rileva il quinto capitolo del libro della Grieco, pp. 287-307; interessante è anche il sesto e ultimo capitolo: "Atto finale", pp. 306-364. Dell'ultimo capitolo, vogliamo ricordare che il 17 ottobre 1977 Gudrun Ensslin chiese di incontrare due religiosi: il cappellano evangelico del carcere e il suo collega cattolico Dr. Rieder. Il pomeriggio della stessa giornata, intorno alle ore 15,40 un agente di custodia condusse i due religiosi nella cella delle visite, al settimo piano; poco dopo, fu fatta entrare Gudrun Ensslin. Ecco quanto dichiarato dai due religiosi: «"Vorrei farvi una richiesta", disse la detenuta, "Penso che voi possiate aiutarmi in questo frangente. Nella mia cella, in una cartelletta con scritto AVVOCATO si trovano tre fogli. Questi fogli devono essere fatti pervenire al capo della cancelleria federale, nel caso io venissi uccisa o giustiziata. Fate in modo che questi fogli arrivino alla destinazione che vi ho indicato. Temo altrimenti la Procura federale confischerà gli scritti o addirittura li farà scomparire. Anche il mio avvocato e i miei genitori devono essere messi al corrente"» (p. 364). Ecco come conclude la Grieco: "Il giorno dopo Gudrun Ensslin era morta. Nella sua cella, i tre fogli di cui aveva parlato non vennero mai trovati" (*ibidem*).

- Gli autori del dirottamento sono due uomini e due donne, appartenenti al Fronte Popolare per la Liberazione della Palestina che ha legami con la RAF (Rotee Armee Fraktion), organizzazione armata della Germania occidentale;
- (b) il commando fa pervenire alla torre di controllo di Roma Fiumicino la richiesta di liberare i "compagni prigionieri nelle carceri tedesche" e "due compagni palestinesi nelle carceri turche" e, infine, chiede il pagamento di "quindici milioni di dollari";
  - (c) nella notte tra il 17 e 18 ottobre 1977, le forze speciali tedesche assaltano il boeing sulla pista dell'aeroporto di Mogadiscio: dei quattro dirottatori si salva soltanto una delle due donne, mentre i passeggeri sono tratti tutti in salvo;
  - (d) poche ore dopo l'assalto al boeing all'aeroporto di Mogadiscio, quattro militanti della RAF chiusi nel carcere speciale di Stammheim vengono trovati morti (Andreas Baader, Gudrun Ensslin, JanCarl Raspe e Ingard Möller); la versione ufficiale accredita il suicidio, ma appare subito poco credibile;
    - (d 1) il 9 maggio 1976, Ulrike Meinhof, un'altra componente della RAF, era stata trovata morta nella sua cella, sempre nel carcere di Stammheim; anche in questo caso le autorità carcerarie classificano la morte come suicidio, ma nessun reperto convalidante in maniera inoppugnabile il suicidio per impiccagione è prodotto;
  - (e) il 19 ottobre 1977, in Francia (ma nelle vicinanze del confine tra Germania e Svizzera), viene trovato morto nel cofano di un'Audi 100 Hans-Martin Schleyer, presidente dell'Unione industriali tedeschi, esponente di rilievo della CDU e con un passato nazista; il suo rapimento è avvenuto il 5 ottobre, con l'uccisione dei tre agenti della scorta e del suo autista; in cambio della sua vita, i militanti della RAF chiedono la liberazione dei loro compagni detenuti nel carcere di Stammheim;
  - (f) nessuna città tedesca vuole accogliere le salme dei militanti della RAF "suicidati" a Stammheim che vengono,

poi, sepolti in un cimitero periferico di Stoccarda, in un terreno a rischio di inondazione;

(f 1) ai militanti della RAF sono negati anche i funerali;

(g) a Schleyer vengono tributati solenni funerali di Stato, il 25 ottobre 1977;

(h) la sepoltura negata ai militanti della RAF diventa il motivo conduttore del film collettivo *Germania in autunno* presentato al Festival di Berlino del 1978<sup>2</sup>.

Come accade in *Antigone*, una delle tragedie più intense di Sofocle, viene negata la sepoltura a dei morti, sul presupposto che erano dei *nemici*, avendo organizzato e crudelmente eseguito l'uccisione di membri della società civile e politica. L'autodichiaratasi *comunità amica* si erge qui contro la dichiarata *comunità nemica*; ma ne sceglie le medesime strategie di morte e armi di offesa. Eguale cosa fa la RAF (e fanno le Br), erigendo se stessa come *comunità amica* e la società politica come *comunità nemica*. Pur contrapponendosi, le due comunità *parlano* ambedue il linguaggio della violenza, dal quale sono intimamente *parlate*. Eppure, proprio qui, v'è una differenza incolumabile tra la tragedia che si consuma in Germania nell'ottobre del 1977 e quella che si compie nella tragedia di Sofocle. *Antigone* spezza il cerchio della violenza e onora il fratello Polinice, assicurandogli la sepoltura, contravvenendo al divieto di Creonte. In questo cupo scenario di violenza, soltanto *Antigone* trasgredisce il linguaggio della violenza e della morte e, perciò, Creonte la condanna, facendola seppellire viva. Il linguaggio del potere e della violenza è irreparabilmente destinato alla morte: la mummifica, conferendole un'esistenza che simula vi-

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 141-142. Per informazioni puntuali sul film *Germania in autunno* e sul clima di forte repressione che si respirava in Germania, la stessa Formato rinvia a Renate Klette (a cura di), *Germania d'autunno. Repressione e dissenso nello spettacolo della RFT*, Milano, Ubulibri, 1979. Il libro della Formato si distingue anche per la ricognizione sulla figura di *Antigone* nella letteratura del Novecento, di cui qui ricordiamo le *Antigoni* di B. Brecht, H. Böll, Grete Weil, Elisabeth Langässer e C. Hubalek (cfr. pp. 96-139).

te spettrali. Ma proprio in virtù della sua ribellione, Antigone è l'unica a non morire mai. La grande María Zambrano si è spostata con grande profondità e intensità nella terra e nella parola di Antigone:

Antigone, in verità, non si suicidò nella sua tomba, come Sofocle incorrendo in un inevitabile errore ci racconta. E come poteva, Antigone, darsi la morte, lei che non aveva mai disposto della sua vita? Non ebbe mai il tempo di accorgersi di se stessa. Destata dal suo sonno di bambina dalla colpa di suo padre e dal suicidio di sua madre, dall'anomalia della sua origine, dall'esilio, costretta a servire da guida al padre cieco, re-mendicante, innocente-colpevole, le toccò entrare nella pienezza della coscienza. Il conflitto tragico la trovò vergine e la prese interamente per sé; ella crebbe dentro di esso come una larva nel suo bozzolo. Senza di lei, la tragica vicenda della sua famiglia e della città non avrebbe potuto avere un seguito, e ancor meno emettere il suo senso.

Il conflitto tragico, infatti, non arriverebbe a essere tale, a iscriversi nella categoria della tragedia, se non consistesse che in una distruzione; se dalla distruzione non discendesse qualcosa che la oltrepassa, che la riscatta. Se così non fosse, la tragedia non sarebbe altro che il resoconto di una catastrofe o di una catena di catastrofi, esemplificante tutt'al più la rovina di un aspetto della condizione umana, o di questa tutta intera. Un resoconto che non avrebbe raggiunto esistenza poetica se non come interminabile pianto, lamentazione senza fine e né finalità, se non eventualmente, quella di sfociare nell'elegia — che è già un'altra categoria poetica<sup>3</sup>.

Tentiamo adesso di penetrare le parole di María Zambrano, cercandone altre possibili traiettorie. Partiamo dall'evidenza che Antigone non è morta, per poi immediatamente svilupparla lungo un territorio di senso che non è quello di Sofocle e nem-

---

<sup>3</sup> María Zambrano, *Prologo de La tomba di Antigone* (a cura di C. Ferrucci), Milano, SE, 2014, p. 11.

meno quello della Zambrano. Antigone non si è mai suicidata: è *viva*; e da viva è sempre nostra compagna di viaggio, anche quando ce ne separiamo. Come Antigone potrebbe suicidarsi e morire, se onora la vita e la morte? se nasce come luce dell'amore e vive per amare? Possiamo dire che ella non si è mai accorta di se stessa, soltanto se l'accartocchiamo in una vita ordinaria che scorre sui binari del comando/obbedienza. Ma ella sfugge a questa ordinarietà. Conosce una sola forma di obbedienza e comando: l'amore. Ed è questo che il potere incarnato da Creonte ritiene supremamente intollerabile. Antigone infrange il cristallo e il linguaggio della violenza, catene catastrofiche sempre attive che si autoriproducono le une nelle altre e dalle altre. Senza Antigone, non soltanto la tragica storia della sua famiglia e della sua città non avrebbe avuto senso alcuno; ma si sarebbe dileguata gran parte della storia della disobbedienza alla violenza e alla guerra. Antigone testimonia — e sempre testimonierà — la fuoriuscita dalla catastrofe tragica. La consistenza poetica della sua disobbedienza è generata dallo sguardo e dalla parola che fioriscono sul suolo della sua terra. E quella di Antigone è la terra dell'amore che sorge e insorge dal conflitto contro la violenza. Dobbiamo sempre ricordare che Antigone è stata l'unica capace di svelare e smontare le simmetrie e complementarità che si dipanano tra comunità amica e comunità nemica, ponendo ognuna di fronte alla scelta delle proprie responsabilità che, qualunque siano, sono tanto inobliviabili quanto condizionanti, nel bene e nel male. Nessuna di queste responsabilità può essere cancellata con un colpo di spugna, quanto più esse sono rimaste impigliate nella catastrofe della violenza della legge e della legge della violenza. Sulla base di una felice intuizione di Hugo Hofmannsthal, possiamo senz'altro concludere che Antigone *non appartiene ad alcun tempo*; ella *ha vinto una volta e continua a vincere*<sup>4</sup>. Antigone

---

<sup>4</sup> H. Hoffmannsthal, *Vorspiel zur Antigone des Sophocles*, Berlino, 1900. Sul punto, cfr. (a) G. Steiner, *Le Antigoni*, Milano, Garzanti, 2003; (b) Giulia Paola Di Nicola, *Nostalgia di Antigone*, Torino, Effatà, 2010. Più in generale, su Antigone e le Antigoni, si rinvia ad Anna Maria Belardinelli e G. Greco (a cura di), *Antigone e le Antigoni. Storia, forme, fortuna di un mito*, Roma, Le Monnier

è il tempo che non si fa risucchiare nel tempo; è la storia che si libera delle prigioni della storia. È ciò che in noi non muore, anche se assassinato ogni giorno, anche da noi stessi. Cercando di esprimersi ancora meglio, possiamo dire: più che essere *vittoriosa*, Antigone è *presente*. La sua presenza incarna il flusso vitale della ricerca della libertà che non muore mai, né con le sconfitte e né con le vittorie. Con lei e grazie a lei, la libertà è sempre presente ed è possibile afferrarla e rinnovarla ogni giorno. La terra e la parola di Antigone stanno sempre in posizione critica tra la comunità amica e la comunità nemica, per estirpare i linguaggi della violenza e le forme della guerra. Sono abbarbicate qui le ragioni che, da sepolta viva, trasformano Antigone in energia primaria che sconfigge la morte e la violenza del potere.

A ben riflettere, sono proprio radici piantate così in profondità a consentire ad Antigone di continuare a vivere in mezzo a noi. Ed è questo il sommo dono che ella può fare e fa ai vivi e ai morti<sup>5</sup>. Stando così le cose, non è rinvenibile nella figura e nella tragedia di Antigone una disgiunzione delle costellazioni dell'interiorità dalle sfere dell'azione politica<sup>6</sup>. A nostro avviso, il supremo carattere della grandezza di Antigone sta proprio nel legame indissolubile che ella incunea tra *interiorità* e *agire politico*. Ciò le permette di sferrare un attacco alla *tirannide*

---

Università, 2010.

<sup>5</sup> S. Formato rileva un doppio ordine caratteristico della tragedia: il conflitto *interiore* (tipico il caso di *Edipo re*) e il conflitto *politico* con lo Stato (caso tipico *Antigone*): S. Formato, *Il disordine di Antigone*, in Claudia Cao, A. Cinquegrani, Elena Sbrojavacca e Veronica Tabaglio (a cura di), *Maschere del tragico*, in "Between", vol. VII, n. 14, 2017; URL: <http://www.betweenjournal.it/>. Sulla figura di Antigone, della Formato sono parimenti importanti: (a) *Antigone. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2012; (b) *Antigone ai tempi del terrorismo. Letteratura, teatro, cinema*, Lecce-Brescia, Pensa Multimedia, 2016. L'interpretazione che ci avviamo a proporre, con particolare riguardo ad Antigone, ricomponi in un contesto unitario, ma articolato, il "doppio ordine" delimitato da S. Formato; con questo, non intendiamo disconoscere il valore della genealogia della tragedia (greca) da ella fornita.

<sup>6</sup> S. Formato, *Il disordine di Antigone*, cit.; in part., pp. 2-3.

*politica* di Creonte e, simultaneamente, al suo sovrano disprezzo della *sapienza dell'anima*. Il doppio circuito delle apparenze è smascherato da Antigone, in una duplice e simultanea mos-  
sa:

- (a) confuta la politica, prendendo il via non dall'agire politico, ma dall'*anima*;
- (b) confuta il discorso politico, smascherando il *cinismo politico* che il potere si affretta a oscurare, per riprodurre e imporre impunemente il suo arbitrio sovrano.

Il potere manifesta il suo dispotismo, sviluppandolo. Quello di Creonte ne è un caso paradigmatico: il divieto di dare sepoltura a Polinice ne svela l'essenza tirannica. Da qui prende corso il precipitare rovinoso degli eventi che si compiono con la disfatta di tutti, tranne che di Antigone e della storia che da ella ha preso le mosse e che noi abbiamo, così, potuto ereditare e custodire. Conflitto interiore e conflitto politico sono da Antigone ben amalgamati, perché ella li legge sempre attraverso la *sapienza dell'anima*<sup>7</sup>. Antigone ci ha insegnato che soltanto l'anima può relazionarsi con la molteplicità dell'esistenza e della realtà, senza perderne l'unità e le differenze. La sua presenza e la sua parola ci riconducono alle zone sorgive e misteriose dove i sentimenti e la vita iniziano a comporsi, complicarsi e intrecciarsi, deviando continuamente il loro corso, ma tenendo dritta la barra verso dignità e libertà. Su questa linea di orizzonte, certamente, María Zambrano è stata una delle più attente lettrici di Antigone. Tutto ciò che la ragione non può comprendere – e sono molte le cose per lei incomprensibili – solo l'anima può riafferrare, poiché essa, come ben sa la Zambrano, è anteriore al *pensiero* e al *logos*. Antigone si spinge e ci spinge verso queste zone enigmatiche e, nel contempo, solidali con la nostra esistenzialità arcaica e attuale.

Antigone pone il fratello morto in cima a tutti i suoi pensieri e alle sue azioni, non soltanto perché non accetta l'ordine di

---

<sup>7</sup> Questo è uno dei pregi più grandi della lettura che di Antigone fornisce María Zambrano, *op. cit.* Non dobbiamo dimenticare che la Zambrano è autrice di un grande libro di rottura: *Verso un sapere dell'anima* (cura e introduzione di Rossella Prezzo), Milano, Raffaello Cortina, 1996.

Creonte, ma soprattutto perché le leggi che fanno muovere e agire i suoi pensieri e le sue azioni scaturiscono dalle *leggi dell'anima*. Se v'è un ordine che non può essere sovvertito e nemmeno profanato è quello dell'anima: l'ordine dell'amore che si oppone drasticamente alla violenza e alla guerra. Anche quando dubita che gli Déi prestino ascolto alla *pietas* della sua parola<sup>8</sup>, ella non cessa di aver fede nell'ordine a cui ha votato la sua vita, in nome del quale non esisterà mai a porre in discussione l'ordine politico e morale che mina le supreme leggi dell'anima. È il non rispetto di queste leggi a ingenerare il disordine: vale a dire, l'ingiustizia trionfante delle leggi del potere. Antigone sa di scendere viva nella caverna della morte<sup>9</sup>; eppure, ella accetta il destino che gli Déi le hanno assegnato, non vacillando mai nel confermare tutte le sue scelte<sup>10</sup>. Resta sempre convinta della giustizia del suo operare e ciò la rende sicura che i colpevoli dell'ingiustizia che ha patito saranno esemplarmente puniti dagli stessi Déi<sup>11</sup>. Il Coro, a sua volta, celebra Antigone, lodandola per la grandezza della sua scelta e per il suo scendere viva nel sepolcro: unica tra tutti i mortali, signora della vita anche nella morte<sup>12</sup>. L'onta rimane per Creonte che contamina l'intera città, per aver lasciato insepolto il corpo di Polinice. Tiresia, infine, inchioda inflessibilmente Creonte alle sue responsabilità<sup>13</sup>. Non è possibile dimenticare che il potere tirannico di Creonte è associabile al potere patriarcale in quanto tale: certamente, Antigone è punita anche per il suo dare voce alla critica femminile delle forme maschili del potere. Tuttavia, l'accostamento della figura di Antigone agli idealtipi del femminismo del secondo Novecento ci pare un azzardo<sup>14</sup>;

---

<sup>8</sup> Sofocle, *Antigone*, in *Le tragedie*, Torriana (Fo), Orsa Maggiore Editrice, 1989, vv. 858-860.

<sup>9</sup> *Ibidem*, vv. 856-857.

<sup>10</sup> *Ibidem*, v. 861.

<sup>11</sup> *Ibidem*, vv. 862-865.

<sup>12</sup> *Ibidem*, vv. 778-781.

<sup>13</sup> *Ibidem*, vv. 921-923, 925-927, 930, 932-963, 980-981, 983, 996-1021.

<sup>14</sup> Per una prima riflessione sull'uso politico-simbolico in "chiave femminista" della figura di Antigone, con particolare riferimento alle Antigoni della lotta

nel contempo, ci sembra un'evidente svalutazione della carica sovversiva dall'azione e del pensiero di Antigone che vanno molto al di là della "letteratura di genere". Che Antigone sia voce femminile contro il potere patriarcale è un'evidenza inoppugnabile e perfino sintomatica. Ma quella di Antigone è voce della terra che sradica dalle sue viscere ogni forma di potere e di ingiustizia, maschile o femminile che sia: è voce della libertà e dell'anima<sup>15</sup>. Il potere, in tutte le epoche e in tutte le forme (inclusa, ovviamente, la lotta armata), copre e "dimentica" le sue colpe e le sue responsabilità, per recitarne e simularne l'avvenuto distacco. Partendo da questa rimozione, viene colpevolizzato chi ne ha patito l'azione di sopraffazione. La celebrazione non solo simbolica della morte ha, per il potere, un effetto di sgravio e di purificazione: come Creonte che manda a morte Antigone, per ripulirsi dell'empietà che lo imputridisce. Tiresia riconduce Creonte alla doppia empietà della sua decisione: lasciare insepolto Polinice e condannare Antigone. L'empietà di Creonte contagia l'intera *polis*. Il carattere mortuario del potere, per esercitarsi, ha bisogno invariabilmente di scaricarsi sui vivi e sulle figure/forme più resistenti del vivente. L'esorcizzazione/immunizzazione del potere ha queste strade obbligate davanti a sé, nel cui percorso il passato e il presente sono rinserrati sempre nell'identico sortilegio: la morte come simulacro della vita. Al contrario, Antigone fa della stessa morte un'inesauribile ragione e occasione di vita. Ella muore, ma vive in eterno e lo sa ancora prima di sperimentarlo. Chi è presente *al* tempo, è sempre presente *nel* tempo degli altri che possono sempre intercettarne il cammino, continuarlo e approfondirlo. Antigone è presente al tempo e nel tempo, perché la sua terra è quella dell'amore.

Possiamo, certamente, dire che Antigone era morta già da viva; ma ne coglieremmo solamente il carattere di personag-

---

armata, si rinvia alle opere di Sotera Formato citate nella nota n. 5.

<sup>15</sup> Coglie con estrema lucidità e finezza questo elemento caratterizzante della psicologia politica e dell'animo di Antigone, María Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit.; in part., pp. 85-91. Una sola citazione è sufficiente: "Poiché non è la condanna, è la legge che la genera, ciò che la mia anima rifiuta" (p. 85).

gio. Meglio ancora: la ridurremmo a personaggio, svuotandola completamente della vita che copiosamente l'attraversa e che la rende vivente più ancora di noi. Se vogliamo mantenere in scena il parallelo tra Antigone e la lotta armata, dobbiamo muovere da una premessa scolpita con nettezza: la lotta armata nasce agonizzante e muore, assassinando la vita. Per Antigone, le cose stanno in un modo tutto diverso: ella ha per destino la morte; ma nella morte è sorgente di vita ineliminabile. È destinata violentemente alla morte e, fino quando subisce questa violenza, ella stessa è portatrice e causa di violenza. Alorché in lei irrompe la rivolta nata dall'amore per il fratello insepolto, fa ritorno alla sua terra originaria: l'amore. Antigone è intrisa della stessa violenza di cui è contaminato Creonte. Lo stesso padre Edipo è votato al potere e, quindi, è destinatamente violento, a prescindere dalla sua volontà. Antigone decontamina se stessa e la *polis*, facendo ritorno alla sua vera terra originaria: l'amore. Senza la morte insepolta di Polinice, Antigone non sarebbe mai stata Antigone: attraverso il fratello insepolto, ritrova se stessa e il fratello ritrova l'onore che spetta ai vivi e ai morti. Polinice insepolto segna una svolta nella vita di Antigone, così come Antigone nei confronti del destino di Polinice. È l'amore che ricongiunge fratello e sorella, oltre la vita e la morte.

## **2. La terza epoca dell'esistenza di Antigone**

Antigone e la lotta armata, su fronti opposti, ci pongono di fronte ad una questione assolutamente rilevante: i corpi e i diritti dei vivi e dei morti. Con particolare riguardo al nostro oggetto di studio, nella tragedia sofoclea e nella storia sono stati cancellati i corpi e i diritti dei vivi e dei morti che sovente sono stati trattati come materiale di scarto. Il motivo risiede nel fatto inoppugnabile che i corpi dei vivi e dei morti sono diventati proprietà dello Stato, oppure delle organizzazioni armate che ne hanno fatto un impiego disumano. Ciò emerge agevolmente dai fotogrammi in movimento delle uccisioni praticate dalle organizzazioni armate; con maggiore difficoltà traspare dalle pratiche esercitate dal potere, per gli strumenti di camuffamento simbolico e ideologico di cui si avvalgono. E lo abbiamo visto

nel paragrafo precedente, a proposito dell'autunno tedesco del 1977. La proprietà sui corpi dei militanti della RAF da parte dello Stato tedesco è stata occultata e mistificata ideologicamente e simbolicamente. Le azioni armate della RAF e delle Br hanno sempre tenuto a rimarcare il loro strapotere sul corpo dei nemici e, così, hanno fatto ricorso a forme simboliche e ideologiche contrapposte di camuffamento dei loro discorsi/pratiche di potere; peraltro, abilmente sfruttate proprio dai poteri a cui esse si ribellavano. La progettualità politica della RAF e quella delle Br non hanno linee di concordanza assolute e le loro medesime strategie differiscono in non secondari punti. Per il tema che qui stiamo trattando, però, tali differenze non fanno problema. In questione è il potere sui corpi e sui diritti dei viventi, a prescindere dalla codificazione passante dal dualismo amico/nemico. Il disprezzo dei corpi dei viventi conduce al disprezzo dei diritti dei viventi: sia quelli ritenuti amici, sia quelli ritenuti nemici. Come le Br trattano i loro militanti e i loro nemici, applicando gerarchie tiranniche che non si concedono alcuna apertura al cuore e all'anima, così lo Stato tratta i suoi sudditi/cittadini e i suoi nemici con un sentimento di superiorità che spesso sfocia nel disprezzo. Antigone, come semplice abitante della *polis*, si trova nel bel mezzo di questo fuoco incrociato: è lei a spezzare la sovranità assoluta dello Stato sui corpi e sui diritti dei vivi e dei morti. La sua azione prende avvio dal corpo insepolto del fratello e proprio nel dargli sepoltura mostra il volto spietato dello Stato che, rinnegando i corpi e i diritti di vivi e morti, innesca contro se stesso una serie di catastrofi che assumono il carattere della nemesi storica contro ogni dismisura. Prendiamo come esempio il "caso Moro": qui la nemesi ha colpito simultaneamente lo Stato e le Br, per non aver attivato una trattativa risolutiva — pure possibile — per salvaguardare il corpo e i diritti del prigioniero. Tanto lo Stato quanto le Br, seppure su piani in aperta collisione, sono ottennebrati dai codici dell'eccezione apparentemente più conveniente che si fa regola apparentemente più opportuna<sup>16</sup>. Lo

---

<sup>16</sup> La problematica tra eccezione, regola e guerra è stata specificamente affrontata nel § 3.4. del secondo capitolo

Stato viene gettato in una crisi, da cui non si riprenderà più; le Br si inabissano in un gorgo, da cui non potranno più uscire. Tutte e due le parti in gioco escono sconfitte dalla competizione violenta che avevano ingaggiato. Ma oggi, come allora, non si intravede ancora una via di uscita dalla "crisi italiana". Anzi, la "situazione" e lo "spettacolo" sono andati vorticosamente peggiorando. I corpi e i diritti dei viventi ancora di più sono proprietà statale.

Eppure, la stessa Antigone, di cui stiamo tessendo l'elogio, non è eroina incorrotta. Chi per primo ha insistito, sul punto, è stato Bertolt Brecht, riconducendo l'intera questione alla struttura profonda della genealogia e della dinamica del "potere aristocratico" di Tebe: pur ribellandosi, ella porta inciso sul suo corpo e nella sua anima questo marchio originario<sup>17</sup>. L'interpretazione di Antigone fornita da Brecht muove da un chiaro presupposto marxiano, secondo cui le strutture profonde del potere si trasmettono dalle società antiche a quelle moderne, ereditandone e modificandone gli impianti, le forme e le funzioni. Attraverso questi processi, viene assicurata e riaggiustata organicamente l'intangibilità delle scale gerarchiche e redistributive del potere. La *struttura profonda* del potere ha la necessità di metamorfosarsi continuamente, per assicurare il continuo dispiegamento della sua sovranità governante. Ed è a questo livello di indagine che l'analisi di Brecht mostra degli scricchiolii. Una pura "investigazione classista" non consente di penetrare la struttura profonda del potere, poiché si condanna con le sue mani a letture che oscillano tra l'economicismo e il poli-

---

<sup>17</sup> Su questo aspetto dell'*Antigone* di Brecht e del ruolo che la contraddizione esercita in Antigone, si è soffermata Sotera Formato, *L'ora di Antigone. Dal nazismo agli anni di piombo*, cit., pp. 19-67. Gli *anni di piombo* hanno costituito la chiave di interpretazione ricorrente con cui, soprattutto in Italia, si è solitamente etichettato il periodo che ha visto incrociarsi la violenza politica dei movimenti con la lotta armata delle Organizzazioni comuniste combattenti. Per una prima demistificazione di questo paradigma riduttivo, si rinvia a G. Donato, «*La lotta è armata*». *Sinistra rivoluzionaria e violenza politica (1969-1972)*, Roma, DeriveAprodi ed. dig., 2014; importante è anche la breve prefazione al libro di Anna Maria Vinci, pp. 4-6.

ticismo; oppure, su un versante complementare, l'economicismo e il politicismo vengono giocati l'uno contro, con un effetto di irreparabile astrazione e semplificazione. Brecht, al di là della questione appena sollevata, ha l'enorme pregio di rompere le narrazioni tra l'idilliaco e il tragico fornite dalle letture classiche e teologiche intorno ai meccanismi regolatori del potere che, non a caso, hanno sempre giustificato la "sovranità assoluta", in qualunque sua forma storica di espressione. La schiavizzazione antica, moderna e contemporanea del mondo trova qui le sue radici più perverse e le più profonde forme di imposizione/legittimazione<sup>18</sup>. Ma v'è un ulteriore risvolto del discorso brechtiano sulla struttura profonda del potere che merita una grande attenzione, con particolare riferimento alla Germania. Soltanto al livello della sua struttura profonda il potere può essere smascherato e i suoi meccanismi di continuità dispotica individuati, al di sotto di tutti i veli che li coprono. Correlando la "posizione di potere" di Antigone a quella della Germania uscita dal nazismo, Brecht distingue una questione di capitale importanza: la mancata denazificazione delle strutture e delle culture di potere e di governo. La struttura profonda del potere della società democratica tedesca conserva in sé elementi assai consistenti del modello costruito e affermato dal nazismo<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Si rinvia alle considerazioni e alle corrispondenti note articolate nel secondo capitolo intorno alla "conquista spagnola" dei nuovi mondi e al relativo sterminio degli indios, pp. 108-114.

<sup>19</sup> S. Formato, *L'ora di Antigone dal nazismo agli "anni di piombo"*, cit., riporta alcune annotazioni dell'1 gennaio 1948 di Brecht tratte dal *Diario*, risalenti allo stesso periodo in cui stava lavorando all'*Antigone*: "Denazificare la borghesia tedesca significa non farla essere più borghesia. Non c'è via di mezzo, ma l'una o l'altra soluzione. Né le condizioni basilari della sua essenza, né circostanze particolari permettono a questa classe sociale di deporre i mezzi barbarici. [...] Non solo i difetti, ma anche le virtù di questa classe sociale hanno ricevuto una forma nazista; quando il borghese pensa, ed anche quando non pensa, quando è corretto e quando è scorretto, quando è idealista e quando è un profittatore, è sempre un nazista. Se smettesse di essere nazista, non potrebbe più essere un borghese; solo se non è più un borghese, non è più un nazista" (*op. cit.*, pp. 20-21),

Un problema dello stesso tipo presenta l'Italia, per la mancata defascistizzazione della democrazia repubblicana. Basti pensare all'incorporazione dei codici fascisti nell'ordinamento democratico e alla consistente ripresa in Italia di culture fasciste antiche e nuove, in questi ultimi anni.

A proposito di Antigone, tuttavia, vanno introdotte, a nostro avviso, delle puntualizzazioni. È vero che, per nascita, Antigone fa costitutivamente parte della struttura profonda del potere della città di Tebe, di cui è destinata a essere regina. È, però, altrettanto vero che ella contesta apertamente tale struttura, nell'atto stesso di dare sepoltura al corpo di Polinice, contravvenendo all'ordine sovrano di Creonte. Col che diventa figura incarnata della contraddizione: appartiene a una struttura di potere che, alla fine, sfida apertamente e dalla quale viene punita esemplarmente con la morte. Antigone rimane, sì, figura del potere; nel contempo, su un versante opposto ma intimamente connesso, offre allo spazio/tempo del presente e del futuro la sua identità e il suo destino come figura incarnata della ribellione al potere e al cinismo della sua riproduzione politica. Disvela l'anima del potere che è tale proprio perché disincarnato in forme senza anima; al tempo stesso, la sua azione e il suo cuore sono alla ricerca delle ragioni etiche più profonde del vivere e del medesimo agire politico. Antigone non può negarsi come figura interna alla violenza del potere: se lo facesse, impedirebbe a sé — e al mondo stesso — la germinazione dell'azione della libertà e il fluire dirompente delle parole e delle emozioni dell'anima. Diversamente dal caso contemplato da Brecht — secondo cui un borghese, per negarsi come nazista, deve negarsi come borghese<sup>20</sup> — Antigone è la contraddizione vivente tra *compartecipazione al potere* e *sovversione del potere*. Fuori da questa contraddizione, Antigone non è più Anti-

---

<sup>20</sup> La tesi di Brecht, a parer nostro, ha un orizzonte chiuso già sul piano epistemologico, poiché rimuove il movimento vivente della contraddizione dal campo filosofico e storico. La negazione, in sé, è il simmetrico dell'affermazione. Non può avere alcuna valenza costruttiva, se non è portatrice di alcuna metamorfosi rigeneratrice. Pur rifacendosi al materialismo marxiano, qui Brecht compie un arretramento a confronto del suo campo d'azione.

gone, ma ridotta a mitografia condannata a replicare il rito della celebrazione di se stessa. Scarnificata in forma di mito, Antigone è recuperata esclusivamente in funzione dell'accrescimento della superiore potenza degli Dèi: come Creonte, ella è qui vittima degli Dèi, la cui volontà di potenza si afferma incontrastata sui voleri e le azioni degli umani. Ciò che qui fa la differenza tra Antigone e Creonte è proprio la messa in questione dei codici della superiorità della legge. Cercando di scavare ancora più a fondo, a ben guardare, Antigone con la sua sfida e la sua morte, in virtù delle quali rimane in eterno viva (come genialmente colto da María Zambrano), in realtà, non mette in discussione soltanto la legge e il potere di Creonte; ma anche, se non soprattutto, l'illimitata potenza sovrana degli Dèi. È la polarità contraddittoria della sua figura il motore interno che conduce al capovolgimento dei destini assegnati dagli Dèi. All'interno dell'orizzonte mitico-epico, gli umani sono sempre relegati nel ruolo di vittime: o vittime dell'*hybris* di altri umani; oppure vittime della potenza delle inappellabili decisioni degli Dèi. Con la sua ribellione, Antigone rileva questo cortocircuito e lo fa esplodere, grazie proprio alla contraddizione di cui è portatrice. Ella non si separa mai da se stessa: agente di potere e violenza per tutta la prima lunga epoca della sua esistenza. Nel contempo, è fattore e nucleo di liberazione politica e libertà dell'anima nella seconda epoca della sua esistenza. Da queste esistenze contraddittorie, ma conviventi, nasce una terza epoca della vita di Antigone: *le vite* di Antigone. E sono *le vite* di questa terza epoca dell'esistenza di Antigone quelle che la fanno vivere con noi e ci faranno sempre vivere con lei. Nella contraddizione Antigone è vissuta e grazie alla contraddizione ha potuto essere soggetto della libertà. Diversamente da Prometeo, ella non torna dagli Dèi; ma dagli *umani*, da cui si era separata nella prima epoca della sua esistenza.

Compiuta questa svolta, Antigone fuoriesce definitivamente dalla tragedia. Continuare a concepirla, esperirla e leggerla con gli occhiali della tragedia, equivale a mummificarla anche fuori dalla sua tomba. Non possiamo ritenerla una mera figura tragica; bensì assumerla come un soggetto vivente in mezzo a noi. E, allora, dobbiamo imparare a viverla e pensarla attraverso una *poetica*. Questo è, forse, il suggerimento più profondo, per

la lettura della tragedia di Sofocle che ci è offerto da F. Hölderlin<sup>21</sup>. Il suggerimento dobbiamo farlo nostro e, nel contempo, prenderne le distanze, allo scopo di dar corso a un cammino differente che prende le mosse dalla scomposizione definitiva di logica e poetica. Non perché la poetica non possa avere una logica, ma per il motivo opposto: è la logica che, a questo livello di analisi, non può avere una poetica. Il "poetico" e il "logico" non possono essere indistintamente ricondotti a una totalità dell'anima governata dalla filosofia. Il medesimo rapporto tra filosofia e logica è intessuto da profonde scomposizioni. Il punto è che, con la crisi della ragione cartesiana e della fisica newtoniana, filosofia, scienza e logica non sono più né i centri unitari del sapere e tantomeno del mondo. E ciò è vero dal finire del XIX secolo ed è inarrestabilmente esploso nel XX, a partire dalla teoria della relatività di Einstein e dalla teoria quantistica. Ma quello che più importa rilevare è la relazione pluriver-sa che i saperi filosofici, sociali e scientifici:

- (a) intessono con le forme di vita, oltre e dentro i confini tra di loro esistenti;
- (b) compongono nella loro sfuggente relazione con la ricerca della verità;
- (c) stabiliscono con l'etica della responsabilità e della libertà<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> F. Hölderlin, *Note all'"Antigone"*, in *Sul tragico* (cura e saggio introduttivo di R. Bodei), Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 102-109. Riportiamo un passaggio iniziale del discorso di Hölderlin che chiarisce bene i termini del problema: "[...] sentimento e ragionamento si sviluppano secondo la logica poetica. Come la filosofia tratta sempre soltanto una facoltà dell'anima, sicché l'esposizione di quest'una facoltà costituisce una totalità, e il puro e semplice nesso tra gli *elementi* di quest'unica facoltà è chiamato logica, così la poesia tratta di diverse facoltà dell'uomo, sicché l'esposizione di queste diverse facoltà costituisce una totalità, e il nesso delle *parti più indipendenti* delle diverse facoltà può essere chiamato ritmo in senso superiore o legge calcolabile" (p. 1029).

<sup>22</sup> Le linee di indagine qui semplicemente accennate sono state argomentate in: (a) *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020, 7<sup>a</sup> edizione; (b) *La poesia e l'oltre dell'Altro. Nei pressi di Paul Celan e Ingeborg Bachmann*, Biella, Lavoro di ricerca, 2016; (c) *Dove scorrono i fiumi*

La *ragione poetica*, come è noto, rappresenta per María Zambrano il punto cruciale di incontro tra filosofia e poesia. Ancora di più: per lei, la migliore e più profonda filosofia va ricercata nelle trame della poesia che è anche *esercizio filosofico* emarginato, se non espulso dalla filosofia ufficiale; allo stesso modo con cui la migliore e più profonda poesia è espulsa dai canali della poesia ufficiale<sup>23</sup>. Qui María Zambrano non si limita a smentire Hölderlin, ma lo supera positivamente. Se guardiamo l'esercizio poetico (anche) come esercizio filosofico, possiamo attingere alla più profonda poesia e alla più profonda filosofia, con una sola mossa. Leopardi è stato il primo e, forse, il più grande che dopo la Rivoluzione francese ha fatto questa mossa, fin dalle prose e poesie giovanili<sup>24</sup>. All'incrocio delle parole poetiche della filosofia e delle parole filosofiche della poesia reincontriamo Antigone. E qui ella è definitivamente oltre il mito: vivente tra i viventi e nel vivente. L'aiuto da ella prestato ai viventi le è da loro restituito in forma di dono che trasfonde la vita. L'Altro e il dono qui si intrecciano, allo stesso modo con cui vivente e morente si alimentano instancabilmente<sup>25</sup>. Non vi è altro modo per vivere e viaggiare nel non pensato e nell'impensabile, nel non ancora vissuto e nelle infinite vite sempre possibili. Per questo motivo, era necessaria la sovversione di Antigone, partita sapientemente dal centro della sua vita, per allargarsi a tutti i punti/passaggi del vivere umano. Assai calzanti e intense ci sembrano le parole di Hölderlin, nel commentare la ribellione di Antigone:

---

*dell'anima. Po-etiche che ci accompagnano*, Biella, Lavoro di ricerca, 2017; (d) *Distanza e pathos. Etiche e poetiche negli arcipelaghi della forza*, Biella, Lavoro di ricerca, 2017; (e) *Infiniti quotidiani. Disfare la trama*, Biella, Lavoro di ricerca, 2018; (f) *I dintorni di Wittgenstein. Mondo, logica e verità*, Biella, Lavoro di ricerca, 2019; (g) *Leopardi: Il sentimento del vivente*, Vol. I, *Il multimondo poetico*, Biella, Lavoro di ricerca, 2019.

<sup>23</sup> Della Zambrano fondamentale, sul punto, è *Luoghi della filosofia*, Milano, Bompiani, 2011.

<sup>24</sup> Sia consentito rinviare a *Leopardi: Il sentimento del vivente*, cit.

<sup>25</sup> Sia permesso un ulteriore rinvio: *L'altro e il dono. Del vivente e il morente*, cit.

È una grande risorsa dell'anima che lavora in segreto il fatto che essa, giunta al più alto livello di coscienza, eviti la coscienza e, prima ancora che il dio presente effettivamente la afferri, lo fronteggi con un linguaggio temerario, spesso addirittura blasfemo e conservi così la sacra vivente possibilità dello spirito.<sup>26</sup>

In tale situazione, contrariamente da Hölderlin, pensiamo che le forze in contrapposizione non possono bilanciarsi, ma sono definitivamente sbilanciate a favore di Antigone. È vero che Antigone viene condannata a essere sepolta viva; ma, come abbiamo visto, questo è l'inizio del suo rinascere eterno alla vita. Creonte, invece, è stritolato dai tentacoli dell'*hybris*, perdendo se stesso e i suoi affetti più cari. La bilancia, grazie ad Antigone, pende a favore della vita; non già della morte. Gli stessi Dèi sono sconfitti da Antigone. Nella morte ella rimane viva e infinitizza non soltanto la *sua* vita, ma *la* vita; non già l'eterna e assoluta potenza degli Dèi. Creonte e Antigone ruotano attorno a fulcri tra di loro alternativi: Creonte rimane centrato sull'autorità degli Dèi; Antigone ruota intorno all'energia potente della vita dell'amore che è il Dio che, nella terza epoca della sua esistenza, ella ora riconosce definitivamente e senza residui.

### **3. La lingua di Antigone**

Abbiamo visto che Antigone fuoriesce definitivamente dalla tragedia, liberandosi della camicia di forza di figura mitico-tragica<sup>27</sup>. L'evento comporta anche una rivoluzione del linguaggio e della traduzione in senso stretto. Walter Benjamin, con stretto riguardo anche alla traduzione dell'*Antigone* da parte di Hölderlin, ha individuato la problematica cruciale della *lingua della verità*, come *vera lingua*:

Ma se c'è una lingua della verità, in cui gli ultimi segreti intorno a

---

<sup>26</sup> Hölderlin, *op. cit.*, p. 104.

<sup>27</sup> Si rinvia al precedente paragrafo: "La terza epoca dell'esistenza di Antigone"; segnatamente, pp. 151 ss.

cui ogni pensiero si affatica sono conservati senza tensione e quasi tacitamente — questa lingua della verità è la vera lingua<sup>28</sup>.

A nostro avviso, non ci sono parole più precise di quelle di Benjamin, per esprimere l'essenza in movimento della lingua e della parola di Antigone. La terra di Antigone è quella dell'amore; e l'abbiamo visto. Ma l'amore non potrebbe essere *terra primigenia* (nel senso indicato da Ingeborg Bachmann<sup>29</sup>), se non fosse la terra della verità: cioè, della *vera lingua*. Quella di Antigone è la vera lingua, perché nasce nella terra dell'amore e della verità. E le parole e i linguaggi poetici, in cima a tutte le altre parole e gli altri linguaggi, sono le parole e i linguaggi della verità. Come si vede, stiamo cercando di ricomporre un mosaico ampio e pluriverso intorno alle figure centrali di Sofocle, Hölderlin, Leopardi e María Zambrano.

Possiamo ora dire che è la vera lingua a emancipare definitivamente Antigone dalla tragedia. Liberandosi dalla tragedia, Antigone apre il movimento di emancipazione della tragedia che può, così, sottrarsi alla presa livellante della catarsi aristotelica. Antigone non conduce soltanto se stessa, ma la tragedia in quanto tale nel magma incandescente delle svolte che rendono la vita quello che è e quello che può sempre essere, lungo le costellazioni della lingua vera della verità. Come non è il destino immutabile assegnato dagli Dèi a decidere la vita degli umani, così non è la pretesa di onnipotenza avanzata dagli umani a decidere il corso del tempo e le sue trasformazioni. Antigone rinuncia apertamente a questa pretesa e inoltra do-

---

<sup>28</sup> W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus* (a cura di R. Solmi), Torino, Einaudi, 1982, p. 47. Non è da meno, in quanto a radicalità, la lettura che Brecht dà della traduzione di Hölderlin dell'*Antigone* di Sofocle. Riportiamo una sua penetrante considerazione assai eloquente nella sua stringatezza: "La lingua di Hölderlin merita uno studio più profondo di quanto io possa dedicargli in quest'occasione. È di una radicalità sorprendente" (*Diario*, 25 dicembre 1947; cit. da Sotera Formato, *L'ora di Antigone dal nazismo agli "anni di piombo"*, cit., p. 24.

<sup>29</sup> Il tema è stato affrontato in *Per Ingeborg Bachmann. Terra elettiva e verità*, Biella, Lavoro di ricerca, 2019.

mande, iniziando a fornire risposte. Contesta radicalmente le decisioni ingiuste del potere; ma non intende assolutamente imporre decisioni di potere secondo i suoi più impellenti interessi personali. Si "limita" a richiamare le leggi dell'amore e a parlare la lingua della verità. Leggi e lingua che costituiscono il farsi, il divenire e il mutare del mondo, in cammino verso il superamento dei propri limiti e delle proprie ingiustizie. Fuori e contro questo cammino, la libertà è invariabilmente vilipesa e stabilmente si affermano nuove forme di tirannidi e schiavitù.

Antigone è una di quelle figure che inaugurano il cammino di svolta della libertà, dell'amore e della verità. Con lei, comprendiamo che il mondo non è tragico in se stesso; *diventa* tragico, per volere degli Dèi, con i quali gli umani collaborano attivamente o per paura. La tragicità non è nell'ordine naturale delle cose; ma nasce dalla volontà di potenza degli Dèi, a cui gli umani non sanno o non vogliono sottrarsi. Costituisce, questa, una delle situazioni tipiche che vede gli umani condannarsi a vivere e perire nell'inconsapevolezza di se stessi, della vita e della morte. Svaniscono come rami secchi dispersi dal vento, senza essere mai stati veramente vivi e veramente morti. E senza mai nemmeno desiderarlo. Qui non riescono e non vogliono apprendere altre regole e altri principi, al di fuori di quelli emanati e modificati dalla struttura profonda del potere. Gli umani patiscono l'interdizione alla metamorfosi; ma essi stessi generano tale interdizione. La ricerca da parte di Antigone della vera lingua non intacca subito la corazza di tali inibizioni, le quali riproducono il volto e la parola del tragico davanti a umani resi ciechi. Possiamo, perciò, dire: il tragico è questa cecità, di cui Antigone stessa era rimasta vittima, ma da cui alla fine riesce a balzare fuori. Per farlo, non si distacca dalle passioni, dai sentimenti e dalle emozioni, come avviene nella catarsi tragica. Si libera, piuttosto, dalla venerazione delle dottrine della purificazione che prescrivono – miticamente, religiosamente e teologicamente – una perfezione incorporea che della vita non è altro che la caricatura. L'obiettivo perseguito da tale caricatura è tendere di continuo il filo del comando e dell'obbedienza. Quanto più questo filo viene riavvolto e teso, tanto più il comando/obbedienza è invisibilizzato, in modo che umani diventati ciechi possano sentirsi appagati e illudersi di

essere liberi, per il semplice fatto di stare osservando delle regole e dei principi ritenuti legittimi. Ma quello così teso è il filo della menzogna; e della menzogna del potere in senso stretto. Antigone spezza il filo della menzogna, proprio perché abita la terra elettiva della lingua della verità che, assieme all'amore, è l'unica lingua che ora conosce e parla.

Le visioni secondo cui il mondo sia necessariamente e invariabilmente tragico sono il portato del filo spinato della cecità e della menzogna. Che il dolore sia parte costitutiva del vivere e del morire, non vuole affatto dire che gli umani siano nati per soffrire e che nulla possono contro questa sofferenza. Tantomeno significa, come accreditato dalle dottrine della purificazione sovrasensibile, che ogni tentativo degli umani di sottrarsi alla sofferenza inasprirebbe ulteriormente i loro patimenti. Gli ordini del discorso intorno al tragico, dei quali abbiamo esplorato alcuni casi sintomatici, rientrano nelle narrazioni e prescrizioni che hanno compattato e progressivamente rimodellato la struttura profonda del potere patriarcale. Che sia stata una donna a opporsi a questa permanente e mutevole struttura di governo del mondo non è, certo, un fatto accidentale e tantomeno marginale. Ma la rivolta di Antigone non è riducibile alla critica del potere patriarcale. La terra e la lingua di Antigone non costituiscono riduttivamente la terra e la lingua delle donne. Altrimenti Antigone non avrebbe potuto scardinare, con il potere patriarcale, le strutture profonde del tragico, costruite e proiettate (anche) per l'assoggettamento dell'umanità femminile, sotto la potenza degli Dèi e il potere dell'umanità maschile. La stessa guerra, sia quella che si svolge tra gli Dèi che quella organizzata e combattuta per terra e mare, rientra nelle strategie dell'assoggettamento del corpo femminile. Già sul piano mitico-storiografico, la storia scritta dell'Occidente nasce con la guerra di Troia che ha nella riappropriazione del corpo di Elena il suo proprio fulcro. Per non parlare della violenza sulle donne, del dominio sui loro corpi e le loro vite che ha sempre caratterizzato la storia della civiltà occidentale (e non solo). La tragedia è parte costitutiva della storia di questa violenza e di questo asservimento, anche (o soprattutto) quando le donne hanno fatto ricorso alle medesime strategie e agli identici mezzi (Clitennestra e Medea, per fare due esempi). Il tragico della

classicità assegna alle donne il posto più basso della scala sociale, per quanto regale possa essere la loro posizione. Non va dimenticato che, a seguito della sconfitta in guerra, persino le donne della famiglia reale sono ridotte in schiavitù. Nel tragico della classicità troviamo, in proposito, emblematiche forme di espressione in Euripide ed Eschilo<sup>30</sup>.

Nello spezzare il cortocircuito delle strutture profonde del tragico e del potere, Antigone riapre mondi e lingue ignorati, esistenti da sempre e da sempre tacitati con la violenza fisica e simbolica. Il ritorno alla vita e alla parola di questi mondi e queste lingue segna l'emersione delle terre che si sono opposte al potere, per difendere la loro integrità. Da qui chiedono conto agli umani e agli Dèi del sangue versato e della violenza perpetrata. Antigone fa rivivere queste terre vergini e si/ci spinge ben al di là della purificazione liberatoria della catarsi. È, forse, venuto il tempo di sottrarla definitivamente all'infelice ruolo che le è stato (retoricamente e narrativamente) assegnato: quello di icona del carattere tragico della classicità greca e della civiltà occidentale.

Sono molte e ricorrenti le letture che hanno fornito della tragedia di Antigone una rappresentazione dualistica. Tra gli antagonismi individuati riteniamo centrali quelli tra *jus* contro *lex*, *nomos* contro *ordine* (tirannico), *logos* contro *passioni*<sup>31</sup>. Non intendiamo affermare che nella tragedia e in Antigone medesima non siano presenti dualismi, talvolta anche dilaceranti e irricomponibili. Più esattamente, teniamo a sottolineare che è il movimento corale di tali dualismi a ordire la trama e il senso della tragedia e lo stesso ruolo complesso in essa svolto da Antigone. Di questo movimento tanto contraddittorio quanto corale Antigone è l'asse ruotante. Volendo essere ancora più precisi, ci sentiamo di dire che è in questo movimento corale

---

<sup>30</sup> Di Euripide, ricordiamo: *l'Ecuba*, *l'Andromaca* e *le Troiane*; di Eschilo, *l'Agamennone*. Le opere di Euripide ed Eschilo qui richiamate sono reperibili in *I tragici greci. Eschilo, Sofocle, Euripide*, Roma, Newton Compton, 2012.

<sup>31</sup> Ha insistito felicemente su alcuni di questi dualismi E. Stolfi, *Dualità nominali*, in "Dike – Rivista di Storia del Diritto Greco e Ellenistico", n. 17/2014, pp. 101-119.

che nasce e si sviluppa la lingua di Antigone. Una lingua che in Antigone si fa sguardo che ci fa scorgere la violenza della nostra storia e della nostra civiltà, trasfigurando il tragico da elemento purificatore in nucleo della metamorfosi. La lingua di Antigone è la lingua di questa metamorfosi, incardinata sulle ragioni del cuore e sulla poetica dell'anima. Il movimento corale dentro cui Antigone agisce — e che fa agire verso direzioni impensabili — incunea la metamorfosi fin dentro il cuore e lo spirito del tragico, fino ad allora giocato tutto intorno alle opposizioni vittoria/sconfitta, sovranità/servitù, libertà/sottomissione. Del resto, non è una regolarità casuale che sia proprio il *coro*, al di là delle intenzioni di Sofocle (e di tutti gli altri tragici greci) a mettere in rilievo tutte le possibilità di svolgimento e decisione insite nel *tragico*: sia quando fa da sfondo e contro-canto allo sviluppo della tragedia; sia quando interviene in simultanea con le scelte dei protagonisti, evidenziandone i limiti e i rischi. Antigone fa suo questo movimento corale e lo fa trasmigrare fuori dalla tragedia, dopo averlo trapiantato dentro di sé, non senza indecisioni, fatica e sofferenza. Fuori dalla tragedia, il tragico ritorna in contatto intimo con l'anima del mondo e dei viventi. È vero, come sostenuto da Steiner, che la tragedia è caratterizzata dall'*energia della reiterazione*<sup>32</sup>; ma non è, questo, l'unico flusso energetico che l'attraversa. Le domande di Antigone si ribellano all'ordine energetico del ripetuto, facendo emergere a ogni piè sospinto un altro dire, un altro sentire, un altro pensare e un altro fare. E non si tratta soltanto di un conflitto irredimibile tra ordini esistenti contrapposti; bensì dell'apertura a costellazioni etiche che, per quanto si richiama a leggi e costumi antichi, cercano installazioni spaziali nuove e in un tempo fatto di stabilità che non rinuncia al discontinuo. Antigone muore per questo; ma proprio per questo *vivrà* per sempre: *sopravvivere* non le si addice.

Dall'angolo di osservazione che stiamo cercando di approssimare, il punto di discriminazione decisivo che le domande di Antigone tracciano è, così, riassumibile:

(a) non si tratta tanto del rispetto di *leggi non scritte*;

---

<sup>32</sup> G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 53.

- (b) quanto di *far riemergere* leggi *cancellate* a mezzo del potere;
- (c) leggi che, pure, rientrano a pieno titolo nell'*ethos*, nel *logos* e nel medesimo *nomos* del vivere e convivere umani.

Intorno alla soppressione delle leggi del vivere e del convivere, secondo dialogo e conflitto, si è andata organizzando, perfezionando ed estendendo la struttura profonda del potere. Tale struttura ha sedotto e colonizzato entro il suo circuito, perfino, forme di ribellione estrema come quella della RAF e delle Br. Ed è qui che, tra le altre cose, le domande di Antigone spiazzano completamente le risposte della lotta armata. Con Antigone, possiamo capire ancora meglio che la lotta armata non ha fatto mai domande vere; ma fornito soltanto risposte preconfezionate. Il preconfezionamento è avvenuto secondo una modellistica irrimediabilmente disconnessa dalla dialogicità e dalla conflittualità che, ancora prima dell'agire politico e sociale, segnano e squarciano il fluire contraddittorio e imprevedibile del vivere, del morire e dello sperare. Antigone ha il pregio estremo di aiutarci a disancorarci da punti di vista preformati. È chiaro che da un singolo punto di osservazione — in questo caso il nostro — la realtà e i mondi della vita e dell'anima sono destinati a rimanere incomprensibili. Ci sfuggono dalle mani, per ricomporsi in un mosaico che si disfa a ogni urto contro il tempo e a ogni intersezione dello spazio. Dobbiamo impattare contro questo mosaico che urta spazio e tempo, così come Antigone nella sua tomba ha urtato contro il suo tempo di vita e di morte. Ogni nostro singolo punto di vista va piegato alle domande di Antigone, alle quali far seguire le nostre. Si tratta, molto semplicemente, di camminare tra parole, azioni ed emozioni nuove. Non esiste altro modo per entrare in viaggio nella lingua di Antigone che è, per antonomasia, la lingua della verità. Come lei non può *cancellare* le nostre scelte, così noi non possiamo cancellare le sue. Non possiamo nemmeno *sommare* le nostre scelte alle sue. È possibile, invece, *intrecciarle*, per renderle tutte partecipi a uno spazio/tempo che è sempre in metamorfosi, tra presente, passato e futuro. Tutti i tempi rinascono gli uni negli altri, senza che mai ognuno ceda il proprio senso e significato all'altro. Ognuno si compenetra con l'altro in

un movimento di arricchimento e pluralizzazione che non ha fine. Esattamente questo è accaduto nelle tre epoche dell'esistenza di Antigone, fino alla svolta decisiva che l'ha trasformata in quello che veramente era e che non era mai ancora stata.

Le parole e l'immagine di Antigone rivestono qui un ruolo risolutivo. Per agevolare lo svolgersi del nostro discorso, facciamo ricorso ad alcune penetranti considerazioni di W. S. Burroughs:

Dobbiamo scoprire cosa siano le parole e come funzionino. Esse diventano immagini una volta scritte, ma immagini di parole ripetute nella mente e non l'immagine della cosa stessa<sup>33</sup>.

Qui è chiaramente messa in gioco la relazione tra parole, immagini, mente e cose. Ora, chiedersi cosa siano le parole e come funzionano rivendica una mossa preliminare: sottrarle a tutte quelle macchine e macchinazioni linguistiche che tendono a scarnirle e privarle dell'anima, facendo sfilarle su fantasmagoriche e sfibranti passerelle comunicative ed emotive. Macchine e macchinazioni linguistiche che non hanno a cuore la verità delle parole, delle immagini, della mente e delle cose. Per farla breve, non hanno a cuore l'integrità, l'onestà, la dignità, la felicità e le verità della vita e del mondo. All'inverso, mirano a contraffarle una alla volta e tutte insieme. Non in una sola e concludente movenza, ricorrendo a un atto di imperio unico; bensì puntualmente, capillarmente e permanentemente. A tal scopo, fanno ricorso a idee, azioni, invenzioni, strumentazioni tecniche, codificazioni culturali e simboliche, spettacolarizzazioni e narrazioni, tattiche e strategie che vengono reinventate incessantemente. La rielaborazione, acculturazione, stratificazione e sedimentazione mutevoli della struttura profonda del potere passa anche attraverso questi processi, senza i quali sarebbe spacciata. Antigone medesima è rimasta a lungo irretita nella macchina di guerra di tale struttura. Il passaggio dalla parola all'immagine e dall'immagine alla scrittura, co-

---

<sup>33</sup> Citato da L. Fontana, *Premessa* a A. Ginsberg, *Urlo & Kaddish*, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 5.

me osserva Burroughs, produce parole *ripetute nella mente*. Se facciamo uso della mente come un mero ripetitore di segnali, segni, suoni e parole, la svuotiamo; esattamente come svuotiamo l'anima e il cuore. Questa non è la lingua di Antigone che è lingua della verità dell'anima. È, invece, la lingua della menzogna: del potere della menzogna e della menzogna del potere. Scisse dal vivente e dai viventi, le macchine e le macchinazioni linguistiche della mente, delle parole e delle immagini – nella qualità di *replicanti distorsivi* – alterano e deformano proprio l'architettura delle domande/risposte, delle parole e delle immagini; per non parlare della ricerca della verità e della libertà. Col che si afferma l'esigenza di aprire e percorrere sentieri nuovi, non soltanto perché quelli vecchi risultano "interrotti" e/o ostruiti; ma soprattutto per dare inizio a un cammino che, pur possibile, non era stato ancora tentato. Osserva Stolfi che l'urgenza che qui affiora è quella di *rovesciare la poetica di Sofocle* e contestualmente *recidere il nodo tragico*, allo scopo di sciogliere l'antico dilemma di condannare/assolvere Antigone o Creonte<sup>34</sup>. Egli si pone un ulteriore e ancora più rilevante problema: *l'immedesimarsi* nel flusso e nel testo tragico, da cui discende lo schierarsi per una delle parti in gioco, con l'inevitabile accentuazione delle *dinamiche agonali*<sup>35</sup>.

Quello a cui si è appena fatto cenno è, senz'altro, un campo problematico di grande portata. Cercheremo di investigarlo con una particolare attenzione rivolta al tema di questo capitolo, allo scopo di meglio tracciare e verificare l'itinerario di indagine che abbiamo fin qui delineato. In gioco, come si è certamente compreso, sono le molteplici e non sempre convergenti letture che della tragedia di Sofocle sono state fornite<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> E. Stolfi, *op. cit.*, p. 102.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>36</sup> Si rinvia a AA.VV., *Antigone e la filosofia. Un seminario a cura di Pietro Montani*, Roma, Donzelli Editore, 2001. Del libro abbiamo assunto come riferimenti principali, pur non convergendo in toto con le tesi ivi esposte, i saggi di: (a) P. Vinci, *L'Antigone di Hegel. Alle origini tragiche della soggettività*, pp. 31-47; (b) G. Lettieri, *L'Antigone di Bultmann. La Teologia della croce dinanzi al nazismo*, pp. 209-240; (c) A. Lucchetti, *L'Antigone di Lacan: il limite del desiderio*, pp.

Il tema, oltre che aspro, è particolarmente esposto a prese di posizione unilineari, se non unilaterali<sup>37</sup>. Ma un punto nodale va chiarito in partenza: il gesto e la decisione di Antigone non sono dettati da un'intransigenza morale che sdegnosamente si colloca al di sopra dell'umanità della *polis*. Piuttosto, si tratta esattamente del contrario. Antigone scende nelle profondità delle ferite inferte dalla guerra civile che crea una catena di eccezioni, fino a negare sepoltura a Polinice, considerato traditore della *polis*. Intendiamo dire che Antigone non si limita a sovvertire le spietate leggi della *polis*, ma ne contesta anche l'assoluta mancanza di *pietas*. La *polis* è qui governata dall'eccezione della *guerra*, non già dalle eccezioni dell'*anima*. La politicità della scelta di Antigone è inseparabile dall'interiorità da cui la sua decisione sgorga: i due elementi convivono e non possono essere posti in collisione. Dalla convivenza conflittuale dei due elementi nascono le domande di Antigone che, a loro volta, danno origine alla *sua* lingua. La lingua di Antigone è costruita sulla compresenza di politicità e interiorità e, perciò, parla e inoltra domande soprattutto quando pare muta o assente. Le domande qui sono generate dal semplice essere in vita di Antigone: Antigone è viva, fino a quando la sua vita arriva a noi con le sue domande mute e noi le immettiamo nel circolo aperto dalla nostra quotidianità trascendente. La svolta e la rottura segnate da Antigone risiedono nella duplicità delle cause della sua scelta e degli esiti imprevedibili a essa connessi.

---

245-260; (d) E. Ferrario, *La filosofia e il tragico. Le «Antigoni» di Paul Ricoeur e Jaques Derrida*, pp. 297-316; (e) Katrin Tenenbaum, *L'alterità inassimilabile. Letture femminili di Antigone*, pp. 279-295.

<sup>37</sup> L'intricato nodo non è sfuggito a E. Stolfi, *Dualità nomiche*, cit., pp. 2-3. Il tutto a partire dalla celebre impostazione hegeliana presente nella *Fenomenologia dello spirito*, nella quale il *conflitto* non è affrontato nella sua plurideterminazione storico-emotiva, ma *superato* dialetticamente; e, dunque, la supremazia maschile sulla donna trova un'ulteriore e autorevole conferma. Forse, in un qualche modo, Hegel è consapevole di tale slittamento e, perciò, trasferisce l'intera problematica nel campo de : a) "*Lo spirito vero: l'eticità*" e b) "*La cultura e il suo regno dell'effettualità*" (*Fenomenologia dello spirito*, 2, cit., rispettivamente cpv. 6-36, pp. 7-39 e cpv. 62-72, pp. 56-62).

Non è inflessibilità morale e/o politica quella di Antigone; ma destrutturazione delle morali e delle politiche della sovranità. In tale destrutturazione, Antigone pone in discussione se stessa per essere stata *figura della sovranità* e, in quanto tale, compartecipa alla struttura profonda del potere. La lingua di Antigone emancipa in primo luogo lei: senza tale emancipazione non potrebbe assolutamente prendere il via l'emancipazione della *polis*. La lingua di Antigone non riguarda soltanto Antigone; ma tutti. Non è generata da Antigone ma da tutti; altrimenti non sarebbe mai esistita e mai avrebbe potuto essere reinventata e rielaborata. Come le domande di Antigone partono dalla *polis*, così le nostre domande partono da Antigone. È estremamente difficile — e, forse, anche inutile — stabilire un *prima* e un *dopo* tra Antigone e noi. Non è alla ricostituzione della comunità politica o a quella del sangue che Antigone mira, giudicando severamente entrambe. Lo spettro dell'offesa che qui è individuabile è estremamente ampio. Ne tratteggiamo le linee d'azione principali:

- (a) Eteocle ha infranto il patto con Polinice, secondo il quale ognuno dei due fratelli non avrebbe dovuto regnare per più di un anno, passando regolarmente lo scettro del comando all'altro fratello;
- (b) Polinice ha infranto il patto con l'intera *polis*, alleandosi con il nemico che assediava Tebe;
- (c) Creonte ha infranto le antiche leggi non scritte, vietando la sepoltura di Polinice, considerato come alleato del *nemico esterno*;
- (d) Antigone ha partecipato al governo di Tebe, infrangendo il patto di solidarietà con l'intera *polis*;
- (e) Antigone è condannata da Creonte a essere sepolta viva, essendo ritenuta una *nemica interna* e, in quanto tale, antagonista all'ordine statale.

L'andamento della tragedia segna la sconfitta di tutte queste figure. Soltanto Antigone converte la sua nobiltà di sangue (l'aver partecipato al governo della *polis*) in rinascita. Scopre una nuova vita che la mantiene in vita, anche dopo la morte. Nasce qui e qui soggiorna la lingua di Antigone. Grazie a essa, Antigone si destina e destina ad abitare per sempre la vera lingua e la terra nei cui solchi è possibile cercare e vivere la veri-

tà. Ella spezza, ma non cancella tutte le dicotomie entro cui era nata e cresciuta. Le ripercorre secondo un ordine e un tracciato che non sono aconflittuali, ma nemmeno antagonistici. Riscopre se stessa, la vita, la storia e il mondo: finalmente, ricolloca il *due-in-uno* che il padre aveva negato (pur incarnandolo) come chiave di apertura del mondo e della vita in trasformazione<sup>38</sup>.

In ballo sono qui questioni che riguardano non soltanto il tragico nel suo rapporto con la filosofia, ma, ancora più al fondo, l'essere stesso della filosofia e del mondo. Abbiamo fatto cenno alle molte figure di Antigone che la letteratura critica ha, di volta in volta, privilegiato. In gioco è il divieto eleatico che impedisce all'*uno* di essere *molteplice*<sup>39</sup>. Nel nostro caso, Antigone non è equivalente a molti; bensì la sua *unità* è composizione metamorfica della *molteplicità*. Ella qui, prima ancora del divieto eleatico, infrange quello del padre Edipo, secondo il quale: «Mai uno potrà essere equivalente a molti»<sup>40</sup>. Eppure, proprio Edipo avrebbe dovuto rammentarsi di essere l'incarnazione perfetta dell'endiade:

- (a) sposo e figlio di Giocasta;
- (b) padre e insieme fratello di Antigone e Ismene, di Eteocle e Polinice;
- (c) fanciullo maledetto e insieme uomo infallibile nella risoluzione di enigmi;

---

<sup>38</sup> Per un approfondimento sulla dialettica teologico-politica del "due-in-uno", si rinvia al bel libro R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013; non sempre, tuttavia, le nostre analisi convergono con quelle di Esposito.

<sup>39</sup> Il testo di riferimento ineludibile rimane Platone, *Il Parmenide ovvero delle idee*, in *Dialoghi*: Torino, Einaudi, 1970; Milano, Edizioni CDE, 1985 (su licenza Einaudi). Sul divieto eleatico e, più in generale, sulle questioni filosofiche implicite, si rinvia a un importante libro di U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano, Feltrinelli, 1995, 2002.

<sup>40</sup> Sofocle, *Edipo re*, in *Tragedie e Frammenti* (a cura di G. Paduano), Vol. I, Torino, UTET, 1982, v. 845. Come ricorda Curi, già nel nome, Edipo è intrinsecamente *uno* e *molti*: cfr., *op. cit.*, p. 5.

(d) salvezza e insieme rovina della città<sup>41</sup>.

Rompendo il divieto del padre, Antigone chiude il ciclo iniziato dal mitico Cadmo e condotto alla catastrofe dai Labdacidi (Labdaco, Laio, Edipo, Eteocle, Polinice e Creonte). Può, così, rompere la gabbia che scinde l'*uno* dal *molto*, dando una svolta alla sua vita e rovesciando la storia entro cui fino ad allora era stata e si era intrappolata. È questo rovesciamento che partorisce la lingua di Antigone e la tramanda nel tempo. È nostra responsabilità mantenerla in vita, preservandone e moltiplicandone le domande.

#### **4. Chi è Antigone?**

Abbiamo tutti l'esigenza di uscire dall'inganno e dalle società che l'hanno generato, proprio sul ciglio estremo dove vita e morte si incontrano e non sanno fare altro che condursi una spietata guerra. Non rimane che andare avanti e riacquisire quell'antica saggezza che nell'incontro di vita e morte scorge una rinascita. Continuare la vita vuole sempre dire tornare alle radici del tempo, dove la vita cambia sempre e, per questo, rimane sempre vita. Un viaggio di questo tipo ha compiuto Antigone e, perciò, è e sarà sempre viva tra di noi: a patto che noi stessi rimaniamo vivi. Per essere viventi nel vivente, dobbiamo rinascere nella vita che ridesta la morte e attraversare il suo cammino. In noi ci sono sempre parti morte che diventano un pesante fardello o un muro insormontabile. La liberazione dal fardello e il superamento del muro trasforma la morte che giace in noi e intorno a noi in una rinascita alla vita. Stanno qui – e solo qui – le linee che segnano il destino comune dei viventi nel vivente. Tutto ciò che eccede o manovra tali linee, soffoca viventi e vivente nel pugno di ferro del potere e dell'inganno. In questo caso, la morte non è al servizio della vita; mentre la vita è al servizio della morte. Vengono meno le domande vere e le risposte sono fittizie. Si assiste qui alla tessi-

---

<sup>41</sup> Sull'endiade di cui è portatore Edipo, si rinvia a U. Curi, *op. cit.*, pp. 28-42. Sulla dualità in Sofocle e particolarmente in Antigone si è soffermato finemente anche E. Stolfi, *Dualità nomiche*, cit., pp. 105-107.

tura della trama e della lingua dell'inganno. Le domande di Antigone, all'opposto, intrecciano le ramificazioni infinite di un'altra lingua: la lingua vera, quella della verità. È la lingua di Antigone a strappare i viventi alla loro destinalità mortale: non a caso, i Greci chiamano mortali gli esseri umani. Antigone consegue quello che a Prometeo era sfuggito. Per lei, non si tratta di elevare all'immortalità gli esseri umani; ma di contestare le leggi degli uomini e degli Dèi. L'immortalità è il luogo eccelso del potere che produce e dissemina odi furiosi; mentre Antigone è nata per *amare*, non per *odiare*. Quando conquista fino in fondo questa consapevolezza, inizia a opporre rigorosamente e senza limiti la lingua dell'*amore* e dell'*anima* a quella dell'*odio*. Con lei, dal regno dell'immortalità del trascendente ci trasferiamo al mondo del vivente e dei viventi, nel quale l'*eccezione*, incentrata sulla lingua dell'amore e dell'anima, è la *somma condotta* di vita e di libertà. Le domande di Antigone cambiano il mondo e si fanno cambiare dal mondo e non ci abbandoneranno mai, a meno che non siamo noi ad abbandonarle. Qui possiamo capovolgere un assunto mitico-teologico apparentemente inviolabile: gli inganni degli Dèi sono più funesti e iniqui di quelli degli esseri umani, proprio perché incardinati sulla potenza suprema della loro immortalità.

L'orizzonte del capovolgimento appena descritto consente di approssimarci alla questione centrale che le domande di Antigone sollevano. Esse non riguardano semplicemente il rapporto fra tragedia e filosofia, né quello tra etica, sentimento e azione. Un approccio del genere rimarrebbe totalmente infeudato all'interno della, pur profonda, lettura che di Antigone fornisce Hegel<sup>42</sup>. Come si sa, il grande filosofo tedesco opta per una soluzione dialettica che ricompona le polarizzazioni (Antigone/Creonte, Stato/famiglia), svelandone involontariamente la tremenda unilateralità. Ciò non rende giustizia ad Antigone, pur da Hegel ritenuta eroica. Al contrario, finisce col depotenziare e oscurare la carica di rottura della sua scelta/azione. Antigone non è figura della ricomposizione e nemmeno figura dell'unila-

---

<sup>42</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2, cit.: cpv. 7-39, pp. 6-36; cpv. 62-72, pp. 56-62.

teralità: ella rompe il contesto della tragedia, con tutti gli antagonismi e le ricomposizioni che in essa trovano espressione. Nella tragedia fa irrompere il soffio energetico della vita, dell'amore e della giustizia, l'unico cammino che ora riconosce. Segna, così, un punto di non ritorno. Ella riconosce, sì, la sua colpa; ma non nel senso indicato da Hegel. La questione vera qui non è quella della *coscienza etica*, come invece postulato da Hegel:

Ma la coscienza etica è più completa, la sua colpa è più pura quando *conosca in precedenza* la legge e il potere cui si contrappone, quando la intenda come violenza e come torto, come un' accidentalità etica, e scientemente, al pari di Antigone, commette il crimine. Il fatto compiuto inverte il punto di vista della coscienza: *l'averlo compiuto* esprime di per sé che ciò che è *etico* debba essere *effettuale*: poiché l'*effettualità* del fine è il fine dell'agire. L'agire esprime appunto l'*unità* dell'effettualità e della *sostanza*; esprime che l'effettualità non è accidentale all'essenza; ma che, in unione con questa, non vien data a nessun diritto che non sia diritto vero. In forza di questa effettualità e in forza del proprio operare la coscienza etica deve riconoscere il suo opposto come l'effettualità sua; deve riconoscere la colpa [...] <sup>43</sup>.

Il problema vero, diversamente da quanto contemplato dall' approccio fenomenologico-dialettico di Hegel, non è dato dalla conoscenza preliminare della legge patita come violenza e del potere subito come torto. Secondo questa impostazione, chiaramente, Antigone disobbedendo alla legge e al potere commette un crimine. Ma, volendo spingere all'estremo le cose, Antigone si ribella, semmai, di fronte a un crimine appena commesso; crimine a cui ella stessa aveva partecipato, avendo condiviso la legge e il potere della "nobiltà di sangue". La violenza della legge e del potere di Creonte nascono in questo magma ribollente, entro cui era rimasta a lungo avvolta Antigone medesima, sia pure inferiorizzata in quanto donna.

---

<sup>43</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 29.

Così volevano e imponevano gli usi e i costumi delle società di potere (maschili) che, anche per questo, erano (e sono) società dell'inganno organizzato. L'*effettualità* è da Hegel riconosciuta solo a un *diritto* che sia *diritto vero*. Ma questa effettualità è solo e sempre del diritto e del potere *esistenti*: cioè, del diritto che ha generato potere e del potere che ha generato diritto. Nel caso del conflitto Antigone/Creonte, in sovrappiù, si tratta di un diritto e di un potere unilaterali, in quanto per definizione e uso le donne ne sono escluse<sup>44</sup>. Nella *polis* di Tebe — come nel continuo scorrere dei secoli — lo Stato e la famiglia inferiorizzano le donne, secondo assoggettanti geometrie morali, politiche, storiche e culturali. Da che parte stanno, allora, il crimine e l'ingiustizia? Non è, forse, la legge dell'amore e dell'anima cantata da Antigone che si ribella alla *legge unica* (di Creonte) che impone il comando su tutte le condotte e scelte di vita? E non le impone soprattutto alle donne? La coscienza etica di Antigone si *ribella* all'ingiustizia del potere, all'*opposto* che si trova di fronte e che non può riconoscere, pena il suo dissolvimento. Riconosce, invece, la propria colpa, per aver a lungo accondisceso, prima di ribellarsi. Come non è un appiattimento allo *status quo*, così quello predicato da Antigone non è un mero rovesciamento di sovranità; ma la messa a soqquadro del mondo, per una sua radicale riapertura. Per questo, ella non smette di ricordare a se stessa e a noi che è nata non per *odiare*, ma per *amare*<sup>45</sup>. Se le nostre osservazioni sono minimamente sensate, dobbiamo concludere che Antigone rappresenta la soluzione dei dilemmi etici, politici e filosofici di cui suo padre Edipo era rimasto vittima, illudendosi di averli sciolti definitivamente. Per Edipo, il dilemma della Sfinge segna la sua scalata al potere e, insieme, la rovina sua, della sua famiglia e di Tebe. Antigone, proprio avendo estrema cura del

---

<sup>44</sup> Una diversa e intensa lettura dell'Antigone di Hegel viene proposta da Cinzia Ferrini, *La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell'eroicità di Antigone*, in Linda M. Napolitano Valditara (a cura di), *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti ed eroi. Etica, linguaggio, dialettica fra tragedia greca e filosofia*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2002, pp. 179-244.

<sup>45</sup> Sofocle, *Antigone*, cit., vv. 489-490.

padre cieco<sup>46</sup> e non lasciando insepolto Polinice, sconfigge la Sfinge. Ella sa che la Sfinge è il Potere che irretisce e addomestica gli esseri umani: li mette costantemente alla prova e, qualunque cosa essi facciano, finiscono sempre nel gorgo della sofferenza, dell'odio e dell'inimicizia. Quello della Sfinge è un linguaggio di guerra, travestito con parole acconce che, in realtà, celano in sé un terribile potere di morte. Allo stesso modo del terribile potere di morte con cui il labirinto del Minotauro trasforma il "liberatore" Teseo in un cinico spargitore di dolore, a partire da Arianna, brutalmente abbandonata.

Quali sono, ora, le potenze etiche che reggono il mondo? Hegel non ha difficoltà a riconoscerle negli Dèi<sup>47</sup>. Ed è anche vero che molta letteratura critica, unendosi alle parole cantate nella tragedia dal Coro, rimprovera Antigone di essersi arrogata un potere che non le spettava e di aver, quindi, peccato di *hybris*. Ma è veramente *hybris* quella di Antigone? oppure ella esercita un legittimo e necessario diritto di *critica del potere* (divino e umano)? Dando torto ad Antigone, il diritto di critica del potere è estinto. Così facendo, per usare gli argomenti di Hegel, ma ricontestualizzandoli, non si potrebbe mai dare *effettualità* a un diritto in forma di diritto vero, perché è proprio la produzione del diritto vero che viene interdetta alla fonte. Come suo surrogato *effettuale*, regna sempre la sovranità della potenza del diritto e del potere esistenti (sia degli Dèi, sia degli umani). L'*effettuale* che governa il mondo, diversamente da quanto assunto da Hegel, non è la *ragione*; bensì il *potere* e la *legge*, il cui volere/agire è propriamente ispirato alle ragioni e alla potenza del loro utile. La potenza indefettibile della loro volontà e della loro azione plasma la razionalità del potere e della legge. Questo è il caposaldo inamovibile, intorno cui l'utile della potenza e della legge è disposto a fare concessioni a patto di:

- (a) non compromettere la propria natura e sostanza;
- (b) reinventarne, riorganizzarne e territorializzarne tutti i

---

<sup>46</sup> Si rinvia, in particolare, a Sofocle *Edipo a Colono*, in *Le tragedie*, cit., pp. 418-490.

<sup>47</sup> Cfr. Cinzia Ferrini, *op. cit.*, pp. 199-200.

- meccanismi e centri di controllo;
- (c) assicurarsi il governo perpetuo delle metamorfosi del vivente e dei viventi.

Lo stesso spirito delle leggi, a partire da Montesquieu, ha l'effettualità della potenza del diritto; non già l'oggettività e/o la purezza del diritto formalmente suddiviso, strutturato e ordinato. Non v'è scampo per la soggettività e le masse nelle maglie di questi assetti reticolari. Una via di scampo per soggettività e masse è tentata proprio da Antigone, nel suo ribellarsi all'ordine/disordine codificati e imposti dai poteri mondani e spirituali. Perfino la divisione dei poteri traduce in obbligazioni politiche, morali, civili e sociali proprio l'effettualità del potere. Occorre, ancora, ricordare che tale effettualità reca in sé un'innegabile dimensione spirituale, in quanto lo spirito è, prima di tutto, espressione (effettuale) della potenza teologico-mitica ed etica che ha cause ed effetti politicamente vincolanti. Per quanto autonomo possa sembrare e per quanto lo sia effettivamente, il governo del corpo sociale non è mai totalmente scisso dal governo dei corpi e delle anime degli esseri umani.

Nella costruzione ed elaborazione della soggettività e delle identità collettive, le passioni occupano luoghi rilevanti. Esse non hanno mai un profilo unilaterale: o soltanto politico, oppure soltanto emotivo; ma stanno sempre in relazione di coesione/collisione. Per Antigone — in fuga dalla "nobiltà del sangue" e in rivolta contro l'imperante ordine/disordine dello spirito del mondo e del mondo dello spirito — le passioni rompono le camicie di forza che imprigionano la (sua e nostra) soggettività, l'identità multipla (la sua e la nostra). L'assumiamo, perciò, come figura non tragica (nel senso classico), ma problematica (nel senso moderno) che cerca una via di scampo alla soggettività e all'identità collettiva, nel suo prendere le distanze dall'effettualità delle forme di potere e dalla potenza come estrema forma di comando. Con ciò, ella ci consente di risalire alle cause strutturali che rendono *ineffettuali* le ragioni della verità e dell'anima. Non si tratta tanto di istituire una contrapposizione di nuovo genere, quanto di smontare le architetture delle contrapposizioni vigenti, in quanto artefatto della razionalità strumentale dell'*effettualità* del potere. È nostro convincimento che sia questa l'eredità trasmessa dal percorso nobile

intrapreso da Antigone, nel suo andare oltre dicotomie forzate e contraffatte ricomposizioni universali. L'unica universalità che Antigone riconosce è quella del conflitto, perché è la sola che dà corpo, volto e voce alle verità dell'anima, da ella ritenute le vere ed uniche sovrane del mondo. A nostro parere, è per questo motivo di fondo che Antigone non muore, così come María Zambrano ha per prima e genialmente compreso. Il suicidio di Antigone vale soltanto per Creonte al quale è, sì, consentito di non sporcarsi direttamente le mani del suo sangue; ma a cui è tolto il potere di compiacersi nel vederla lentamente morire. Antigone non si limita a dare sepoltura al fratello Polinice; ma sceglie un sepolcro per se stessa: una morte *inflitta* da altri, ma da ella *decisa*. Sia per il fratello che per se stessa, ella sfugge alle mani e alle maglie del potere, entro le quali rimane imprigionato proprio Creonte. Antigone pur morta, rimane viva; Creonte, pur rimanendo in vita, è un *uomo già morto* o, ancora meglio, un *nulla*<sup>48</sup>. All'opposto, la morte conferisce ad Antigone vita eterna. Che si sia suicidata (Sofocle), oppure no (Zambrano) rimangono scolpiti il transito e la permanenza della sua immortalità. Il punto è che anche nella versione di Sofocle, proprio suicidandosi Antigone si sottrae alla morte, rafforzando la sua soggettività appena conquistata e liberata e lasciando aperto i sentieri della ricerca di nuove identità individuali e collettive. Ciò le consente di spezzare tutte le antinomie di cui il potere si è sempre servito, per asservire i viventi e il vivente. Non è qui in ballo soltanto l'antinomia "regina delle antinomie": quella tra maschile (Stato e potere) e femminile (famiglia e *pietas*)<sup>49</sup>. Nello Stato, per Hegel, trova realizzazione e conferma l'autocoscienza, in quanto soltanto in esso l'idea si effettualizza senza residui: qui è lo Stato (cioè, il maschile) il *luogo* e il *corpo* della libertà. Al femminile è riservata la famiglia, *luogo* e *corpo* della sottomissione. In altri termini, al femminile è assegnato il profilo dell'*eticità* della *pietas* e della *cura*. Ma è proprio lo Stato dell'effettualità etico-politica della

---

<sup>48</sup> Sofocle, *Antigone*, cit.; rispettivamente v. 1205 e v. 1232.

<sup>49</sup> Come è noto, l'antinomia è specialmente valorizzata dalla lettura che Hegel fornisce di Antigone ne la *Filosofia dello spirito*, 2, cit.

sovranità che rinserra/condanna il femminile nelle strutture e forme familiari della riproduzione nel loro ordinato svolgersi domestico. La sostanza e la natura sentimentale femminili quanto più sono retoricamente celebrate, tanto più risultano deprivate di ogni soggettività e completamente reificate: la "Grecia classica" non fa eccezione a questa "regola"<sup>50</sup>. Se è lo Stato ad assegnare e distribuire la soggettività e le identità collettive, è inevitabile che il femminile sia coattivamente desoggettivato/oggettivato. Le passioni di Antigone impattano contro la muraglia sterminata dei divieti e delle esclusioni maschili, su cui sono stati edificati la potenza e il potere (maschili) dello Stato e del diritto. Con Antigone, invece, luogo e corpo della libertà si affermano al di fuori dell'antinomia maschile/femminile, dopo averla fatta letteralmente saltare in aria. Non è l'"ottica di genere" quella che guida Antigone e, proprio per questo, ella riesce a infliggere un colpo letale alla potenza e al potere della sovranità maschile dello Stato e della *polis*. Antigone fuoriesce definitivamente dal *motore etico-politico* che usa cinicamente le passioni, per domare la libertà e la differenza. Quel motore iberna viventi e vivente sotto il controllo di usi, costumi, riti e narrazioni che perseguono il disegno di svuotare:

(a) l'etica della libertà, per trasformarla in un'etica del comando;

(b) la politica, per eternizzarla come potere.

Antigone è il corpo e l'anima della vitalità soggettiva e col-

---

<sup>50</sup> In prima istanza, sulla complessa problematica si rinvia a: (a) Nicole Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, Bari, Laterza, 1991; (b) Id., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene* (Introduzione di Laura Faranda), Roma, Meltemi, 1998; (c) Laura Faranda, *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Roma, Meltemi, 1996. Inoltre, per una lettura critica del tradizionale "inquadramento di genere" del conflitto maschile/femminile, si rinvia alla recentissima traduzione di Christine Delphy, *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, Verona, ombre corte, 2020 (ma 2015). Per la Delphy, significativamente, quello domestico è un *modo di produzione* (cioè, a pieno titolo produttivo di plusvalore) e non averlo compreso è il principale limite della teoria del valore di Marx e dei marxismi.

lettiva dell'amore e della verità. Con lei, compiamo definitivamente un balzo fuori dall'universalità, per immergerci nelle dimensioni dell'infinitizzazione e della multiversità delle forme di vita, dello spirito e della materia, del corpo e dell'anima<sup>51</sup>. Antigone si ribella contro il *corpo politico della polis*; ma è contemporaneamente in rivolta contro il progetto di *evacuazione dell'anima* che la *polis* porta avanti senza pause<sup>52</sup>. Il convergere costante e puntuale di questi due movimenti di ribellione esprime con nettezza che la *polis* bandisce la verità e l'amore dal suo corpo politico e dalla sua anima, per allargare lo spazio e il tempo degli inganni e delle lotte di potere. Qui, grazie ad Antigone, affiora una verità terribile: la *polis* è un luogo *privo* di verità, amore e libertà. Per dirlo ancora meglio: è il *luogo senza luoghi* di verità, amore e libertà. Per Antigone, non si può *morire* nobilmente, se non *vivendo* nobilmente. La stessa nobiltà di sangue, a cui pure Antigone appartiene, è sferzata: non vi può essere vera nobiltà, fuori dalla verità, dall'amore e dalla libertà. In vita e in morte, alcun potere può essere nobile, se cela o perseguita la verità, l'amore e la libertà. La scelta di Antigone intreccia nobiltà della morte con nobiltà della vita. Soprattutto nei sofferiti dialoghi con la sorella, ella difende con ardore e determinazione la profondità delle sue scelte. Soprattutto in uno, ribadisce con decisione a Ismene che nemmeno la morte può scalfire la nobiltà del suo agire e decidere<sup>53</sup>. In Antigone reperiamo l'intreccio di una doppia centralità: quella incardinata sul vivere e quella focalizzata sul morire. In un certo senso, possiamo dire che, con lei, ci collochiamo oltre le filosofie della vita e le filosofie della morte, guardandone ed espe-

---

<sup>51</sup> Le linee di indagine che qui si stanno riassumendo, sono state più diffusamente argomentate in *Infiniti quotidiani. Disfare la trama*, cit.

<sup>52</sup> Adriana Cavarero in *Corpo in figure. Filosofie e politiche della Corporeità*, Milano, Feltrinelli, 1995 ha dedicato il primo capitolo ad Antigone, il cui primo paragrafo ha per titolo: "Un corpo contro la polis" (pp. 17-22) e il secondo: "Un'anima assente" (pp. 22-26). A tutt'oggi, consideriamo quello della Cavarero un libro assai importante; tuttavia, sulla figura di Antigone la nostra ricerca segue linee divergenti.

<sup>53</sup> Sofocle, *Antigone*, cit., vv. 91-94.

rendone sempre l'incrociarsi dell'ordito e della trama<sup>54</sup>. Tutte le mappe univoche del *logos* e delle sue semantiche sono qui disarticolate. V'è un'osservazione assai importante di Massimo Cacciari che coglie con nettezza come la *parola di Antigone* manifesti un'*alterità radicale* rispetto a tutte le *dimensioni del logos*<sup>55</sup>. In definitiva, la *tragicità del tragico* è costituita dal *logos*. Antigone destituisce di ogni fondamento questo *logos* e il *tragico* che gli corrisponde, rovesciandolo in un esistenziale che informa la storia e la vita, attraverso la liberazione delle passioni. Qui sono le passioni a forgiare e foggiare il grimaldello che manomette tutti chiavistelli allestiti dal *logos* del tragico, con il ritorno in campo della soggettività e il richiamo alla rinascita collettiva. È Antigone la chiave di rottura del convenzionalismo e contingentismo delle passioni e, insieme, della predisposizione della riapertura delle verità negate/nascoste, per dare finalmente avvio a un cammino di libertà individuale e collettivo. Quella di Antigone possiamo sinteticamente designarla come passione/mobilizzazione della verità e della libertà che arrischia se stessa in una pragmatica che non assicura in partenza risultati, i quali vanno, piuttosto, costruiti passo dopo passo. Quello di Antigone è stato tra i primi passi; gli altri spettano e spetteranno a noi.

La saga dei Labdacidi – da Laio ed Edipo fino a Creonte – mostra come è il *logos* a far rovinosamente deflagrare tutte le decisioni che si pongono lo scopo precipuo di scongiurare la tragedia. Il tentativo di evitare la tragedia, comunque sia motivato, si converte nel suo contrario: ne diviene il suo accelera-

---

<sup>54</sup> Qui ci riferiamo particolarmente a Spinoza, Deleuze e Guattari. È, inoltre, opportuno ricordare un'acuta considerazione di R. Esposito, secondo il quale, fino a tutto Nietzsche, il grande filosofo olandese è stato l'unico ad aver prodotto uno "spostamento immanentistico" dell'analisi filosofica dalla "meditazione sulla morte" alla "riflessione sulla vita" [*La politica del presente*, Conversazione con P. Ciccarelli, in Laura Bazzicalupo (a cura di), Milano, Mimesis, 2008, p. 35]. La problematica dell'ineliminabile intreccio vita/morte è stata più estesamente affrontata in *Infiniti quotidiani*, cit.

<sup>55</sup> M. Cacciari, *La parola che uccide*, in Sofocle, *Antigone*, Torino, Einaudi, 2007, p. IX.

tore tanto potente quanto inconsapevole. La tragedia vera, allora, sta proprio nel volerla evitare a tutti i costi, anziché affrontarla e combatterla a viso aperto. Ecco, Antigone non si sottrae alla tragedia: la percorre passo dopo passo, opponendole le leggi e le passioni della verità, della giustizia e della libertà. Non combatte il suo destino e nemmeno si sottrae, ma lo percorre. Ella muta il *logos* e il *telos* del tragico; non può mutare quelli della *polis*. Può porsi come *voce*, *passione* e *verità* del mutamento. Ed è esattamente quello che fa. Se leggiamo le scelte e il destino di Antigone con gli occhi di Benjamin<sup>56</sup> e Hölderlin<sup>57</sup>, possiamo agevolmente affermare che:

- (a) come fra tragedia antica e dramma moderno si registra un trapassare dell'una nell'altro;
- (b) così il dramma conserva in sé la tragedia non nell'*effettualità*, ma nella *metamorfosi* del trapassare.

Possiamo, una volta di più, dire che il *logos* del tragico salta in aria. Nel trapassare della metamorfosi il *logos* è apertamente contestato e messo duramente alla prova, in quanto i suoi vincoli come vincoli del mondo non sono più accettati e, a volte, perfino esplicitamente sovvertiti. Antigone è una figura chiave proprio del trapassare della metamorfosi: ella affronta la tragedia, sovvertendone *logos*, *nomos* e *telos*. Dischiude, così, un nuovo percorso, all'interno del quale il destino della tragedia si compie non nell'accettazione passiva; ma nell'apertura attiva dei possibili della verità e della libertà, resi storicamente, umanamente e politicamente disponibili. Non la catarsi, dunque, è il percorso entro cui Antigone va svolgendo la propria vita; ma la metamorfosi. Con ciò, apre i tragitti della svolta, non consentendo che si disperdano nei labirinti dell'anima o soccombano sotto le dure leggi della *polis*. Con un doppio movimento, ella va oltre le leggi degli Dèi e degli uomini, ritenendole l'ostacolo primario sulla strada della verità e della libertà. Ecco perché, diversamente dall'eroe tragico che messo di fron-

---

<sup>56</sup> Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1980; in part., "Dramma e tragedia", pp. 38-161.

<sup>57</sup> Cfr. F. Hölderlin, *Sul tragico*, cit.; in part., a) "Il divenire nel trapassare" (pp. 89-93) e b) "Il significato delle tragedie" (p. 94).

te alle proprie responsabilità tace, Antigone non si rifugia nel silenzio. Il punto è che il silenzio, diversamente da quanto ritenuto da Rosenzweig<sup>58</sup> e dallo stesso Benjamin<sup>59</sup>, non fa scattare l'estraneità al mondo e, ancora meno, la messa in discussione delle leggi degli Dèi e degli uomini; nonostante nella situazione del silenzio lo sconforto e il dolore siano estremamente lancinanti. Eloquenti sono le tormentate parole di Prometeo:

Per talento ostinato o per orgoglio  
non credete che io taccia: il cor mi rodo  
di dispetto in vedermi a tanto segno  
vilipeso. Chi mai, chi, se non io,  
diè di lor doti a questi iddii novelli  
fermamente goder? Ma non ne parlo.  
Cose ben note a voi sono. Udite invece  
de' mortali i bisogni, e come in essi,  
stupidi pria, senno e intelletto io posi.  
Né ciò dico perch'io di lor mi lagni;  
ma per mostrar quanto io nutrissi affetto  
per lor, che pria non vedean vedendo,  
non udivano udendo, somiglianti  
alle larve de' sogni, e da gran tempo  
ivan mescendo stoltamente il tutto<sup>60</sup>.

Prometeo non si rifugia nel silenzio, per ostinazione e orgoglio; ma per essere stato schernito e punito dagli Dèi proprio di fronte agli umani, dei quali aveva raccolto i bisogni, per instillare in loro saggezza e conoscenza. Lo scopo perseguito da Prometeo è chiaro: far uscire i "mortali" dalla condizione di esseri somiglianti a larve, totalmente incapaci di operare distinzioni nel crogiuolo dei fenomeni e degli eventi del mondo e della vita. Con i suoi doni all'umanità, Prometeo si oppone a Zeus

---

<sup>58</sup> F. Rosenzweig, *Stella della redenzione*, Milano, Vita & Pensiero, 2005, p. 77.

<sup>59</sup> Benjamin, *op. cit.*

<sup>60</sup> Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Le tragedie*, Torriana, Orsa Maggiore Editrice, 1989, vv. 450-464.

e agli Dèi e, per molti aspetti, può essere ritenuto l'iniziatore della civiltà umana. Sull'aiuto offerto da Prometeo non v'è concordanza di interpretazione. I poli oscillano tra la critica e l'appoggio incondizionato<sup>61</sup>. Ricordiamo, in sintesi, che Prometeo (*colui che sa prevedere*):

- (a) ruba agli Dèi il fuoco e la speranza, per offrirlo all'umanità;
- (b) rende gli esseri umani capaci di distinguere il sorgere e il tramonto degli astri;
- (c) insegna loro le lettere e che:
  - a. il numero è il principio di ogni sapere;
  - b. la scrittura è memoria di tutto<sup>62</sup>.

In realtà, a dispetto del suo nome, prima ancora che di Zeus, Prometeo rimane vittima proprio della sua mancanza di abilità nel prevedere le azioni/reazioni degli Dèi, della cui natura e sostanza non ha piena consapevolezza. Del resto, non ha completa coscienza della sua stessa natura e sostanza: non avrebbe dovuto rimanere sorpreso dalla reazione degli Dèi a un'azione fortemente lesiva del loro potere, proprio non essendo un loro pari nella scala del potere e della legge.

Il riferimento a Prometeo ci serve, per completare il "profilo" di Antigone che stiamo cercando di tracciare. Diversamente da Prometeo, Antigone non condivide i privilegi che Zeus assegna ai semidei eletti da lui e dagli altri Dèi. Alla fine, ella non gode nemmeno delle prerogative riconosciute alla "nobiltà del sangue". La sua ribellione contro Creonte nasce dall'eccezionalità dell'editto che vieta con la violenza della legge la sepoltura di Polinice. Non è il silenzio il custode della sua amarezza e del suo dolore; anzi, con l'aperta contrarietà all'editto, ella esce definitivamente dal silenzio; e, con ciò, da tutte le leggi scritte dal potere e dalle leggi non scritte che, comunque, rinviano al-

---

<sup>61</sup> Per il polo della critica, assumiamo come riferimento C. Diaz, *Contro Prometeo*, Milano, Jaka Book, 1984; in part., il secondo capitolo: "L'amore non è la soluzione", pp. 35-72. Per l'appoggio, cfr. K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, in Marx-Engels, *Opere*, I, Roma, Editori Riuniti, 1980; in part., p. 25.

<sup>62</sup> Cfr., Eschilo, *Prometeo incatenato*, cit.

la potenza degli Dèi. Possiamo dire che la ribellione di Antigone richiama il rispetto della dignità di ogni vivente e del vivente e, dunque, si appella a un'era della giustizia che precede e segue l'epoca del potere degli Dèi e degli uomini. Un'era che si colloca prima e oltre il *tragico* degli eroi e dei vinti della tragedia greca, risucchiati tutti nel vortice esaltante di un'etica sacrificale. L'immolazione e l'inganno dell'umanità costituiscono alcune delle determinazioni strategiche principali che la potenza e il potere degli Dèi e degli uomini variamente articolano con tattiche ad hoc, a ogni passaggio del tempo e topologia dello spazio. Antigone introduce qui una frattura che ridetermina ed emancipa il tragico: separare l'etica della libertà dal dispotismo degli uomini e dalla potenza capricciosa degli Dèi è il primo atto del tragico a favore dei viventi e del vivente. Solo questa transizione può conquistare una vita vera all'amore per il genere umano. Questo passaggio manca in Prometeo, non perché non sia attraversato e segnato dall'amore per l'umanità, ma per il motivo che in lui manca la disposizione a separarsi dagli Dèi che richiedono sempre, a tutti e tutto, la sottomissione incondizionata ai loro voleri. Prometeo, in difetto della volontà di separarsi dagli Dèi, non può mai unirsi pienamente all'umanità. Il fatto è che la potenza degli Dèi e il potere degli uomini subordinano lo stesso perdono all'inaggirabile sottomissione alla loro volontà irremovibile. Prometeo è perdonato, poiché passa per quelle strettoie che umiliano tutti gli slanci d'amore che pure albergano nel suo cuore. Onorare l'amore per l'umanità richiede l'apertura del conflitto con gli Dèi, non per occuparne il posto, ma per costruire un'etica e una pratica dell'amore, al di fuori del comando. Il che vale nelle relazioni interumane, come in quelle tra gli Dèi e tra Dèi e umanità. Antigone compie i primi passi di questo cammino, allorché l'amore, la verità e la libertà compongono la lingua delle sue domande e delle sue esperienze. Quell'epoca e quella lingua dimoreranno sempre con lei e con noi: di fatto, comprendono tutte le sue e le nostre metamorfosi precedenti e future.

Proprio confrontandoci con Antigone, è agevole individuare la sommità politica dell'*utile* e del *desiderio* che qui vanno intesi come *passione* sfrenata e insana per il potere e la potenza: vale a dire, passione per l'assoggettamento della vita umana e

di ogni altra specie. Qualcosa, dunque, profondamente diversa e infinitamente più estesa degli stessi *interessi*, intorno cui siamo soliti far ruotare l'etica del capitalismo, dall'accumulazione originaria alle reti digitali del XXI secolo. Non è la passione del desiderio ripiegato su sé e nemmeno la passione per il proprio utile personale ad animare Antigone: ella non conduce una lotta di potere, ma contro il potere. Le domande di Antigone ci pongono di fronte a una prospettiva radicalmente nuova che rovescia il nostro tradizionale modo di intendere e vivere. La scena è liberata da un falso dilemma: salvare il soggetto o la *polis*? il singolo o la collettività? Il dilemma presuppone, nemmeno troppo tacitamente, la scissione tra soggettività e collettività, agendole l'una contro l'altra. In questo modo, la soggettività è defraudata della passione d'amore sia per ciò che le è più intimo, sia per quello che le è più estraneo. All'inverso, alla *polis* è estorto lo slancio delle passioni della soggettività, senza le quali l'amore versa lacrime amare ed è canalizzato verso l'odio e l'indifferenza. Non si poteva architettare un sistema di alimentazione e consolidamento più coerente della potenza degli Dèi e del potere degli uomini sui soggetti e sulla *polis*. Per molti aspetti, questo è lo scenario entro cui è andata implementandosi la civiltà umana, dalla preistoria ai giorni nostri. Antigone incunea uno squarcio in questo scenario, mostrandolo a se stessa, ancora prima che a noi, nella sua vera sostanza. Nell'agone politico, interessi e passioni compongono sempre le contraddizioni, applicando una logica di potere o spartizione del potere; sono rovesciati, se si afferma l'energia costruttiva dell'amore per la libertà e l'umanità. La traccia del cammino di Antigone è la soggettività finalmente libera e la voce della rinascita collettiva. Qui salta la massima postulata con forza da Adam Smith, secondo cui il decremento del potere e la gentilezza dei costumi è una variante subordinata all'incremento della ricchezza. Al contrario, potenziamento della ricchezza e apologia del potere procedono saldamente avvinati, esaltando appetiti egotici, pulsioni proprietarie e passioni liberticide. I custodi del potere e della potenza sono sempre custodi della ricchezza, per l'ineliminabile (e ovvia) ragione che potere, potenza e ricchezza sono delle determinanti puntuali che non operano mai separatamente. La *polis*, al pari di tutte le società

di potere, ha come suoi Dèi la potenza e la ricchezza, coniugate in tutte le forme e formule di volta in volta possibili e necessarie. Dire ricchezza al potere e potere arricchito è quasi dire la stessa cosa, anche se i *ricchi* quasi sempre sono distinti da chi ha in mano le leve del potere. Ma è questa divisione dei ruoli che rende ancora più efficace l'unità di fondo tra ricchezza e potere. Il legame di codeterminazione tra le sfere della ricchezza e quelle del potere, contrariamente a quanto stabilito da indirizzi sociologici concorrenti, fa sì che il processo di civilizzazione non sia caratterizzato dall'antinomia del passaggio:

- (a) dall'*uomo aperto*: soggetto svincolato dalle patologie sociali del controllo dell'individuo da parte del gruppo;
- (b) all'*uomo chiuso*: soggetto svincolato da ogni obbligazione sociale, ma con una completa regolarizzazione delle pulsioni<sup>63</sup>.

Antigone ci insegna che non esiste mai un *Io senza un Noi* e un *Noi senza Io*. La scissione Io/Noi e Noi/Io è uno dei lasciti più negativi delle culture occidentali dominanti, dall'antichità alla contemporaneità. L'ordine imperante degli Dèi e/o degli uomini si sostituisce all'Io e al Noi, fino a farne completamente a meno, dopo averli tragicamente scissi. Antigone fronteggia questa scissione, disconoscendone l'ordine imperativo che, di volta in volta, è disegnato. Ella va al fondo degli inganni e delle speculazioni con cui sono intessute le trame del potere. Si appella, al di là della sua consapevolezza, a un primigenio *ordine cosmico*, per il quale nessuna forma di potere può/deve essere contro alcuna forma di vita. Subordina la potenza degli Dèi alla superiorità dell'ordine cosmico che, in quanto tale, non può es-

---

<sup>63</sup> Sul superamento di questa falsa antinomia, considerazioni interessanti ha svolto J. Lavie, "*Uomo aperto*", "*Homo clausus*" e "*quinto assunto di base*": *concetti ponte tra tradizione bioniana e foulkesiana*, in "Funzione Gamma", n. 19/2007; URL: <https://www.funzionegamma.it/category/edizioni/numero19/>. Nel suo saggio, Lavie fa perno sulle analisi di W. Bion, S. H. Fulkes e N. Elias, ponendole in una stretta correlazione, dalla quale discende la categoria di "meità": scomparsa del "sentimento dell'io", con conseguente "depersonalizzazione" ed evanescenza del "senso di appartenenza". Lavie lavora sulla categoria di "meità" proposta da G. Lawrence, A. Bain e L. Gould (nel 1996).

sere infranto da nessun mortale e celeste. Antigone disvela non solamente l'*hybris* degli uomini; ma, ancora di più, l'*hybris* degli Dèi che, pure, dovrebbero essere l'essenza della *misura*, della *giustizia* e della *verità*. L'inganno dimora perfino negli Dèi che, al contrario, comandano l'obbedienza agli inganni e alle (pseudo)verità del potere. L'emergere dell'intrico di tali contraddizioni costituisce l'essenza effettuale della grandezza eroica di Antigone, volendo usare il lessico proprio di Hegel, ma cogliendolo in contraddizione col discorso proprio da Hegel sviluppato. Antigone ci trascina ancora più indietro delle leggi non scritte e, perfino, ancora più indietro dell'amore di Prometeo per l'umanità. Attraverso il varco nel tempo e nello spazio da ella aperto, ci affacciamo sull'amore per il mondo e sull'imperfezione degli uomini. Qui la sua figura si ricompone cosmica-mente con la figura di Prometeo che viene depurata dei suoi limiti e risanata dalle sue ferite. Possiamo, inoltre, stabilire un ulteriore e non secondario collegamento che attiene specificamente all'imperfezione degli uomini: quello che si pone tra Antigone e Leopardi, passando proprio per la figura di Prometeo. Come è noto, nell'operetta morale *La scommessa di Prometeo*, la pulsione proprietaria al potere e alla ricchezza spinge gli uomini:

- (a) a cibarsi delle mogli, degli schiavi, dei figli, delle altre donne e di ogni altro estraneo, qualora non sia più una loro utilità;
- (b) a indurre le vedove a bruciarsi vive, per suscitare la resurrezione dell'odiato marito;
- (c) a spingere, nella civilissima Londra, un ricchissimo padre annoiato a uccidere i due suoi figli, per poi suicidarsi<sup>64</sup>.

Prometeo aveva scommesso sulla perfezione degli uomini. Messo di fronte alla loro imperfezione e corruzione, perde la scommessa fatta con Momo che, al contrario, aveva puntato sulla loro natura corrotta e imperfetta. Passando da Antigone a Leopardi, possiamo avviare a conclusione il nostro discorso su

---

<sup>64</sup> Leopardi, *La scommessa di Prometeo*, in *Operette morali*, Letteratura Italiana, Torino, Einaudi, 1995, pp. 53-64.

Prometeo: egli cade doppiamente in errore, nel riporre la sua fiducia negli Dèi e negli uomini. Ciò accade, perché ha una smisurata fiducia nelle sue facoltà e nei suoi mezzi: è, questa, l'*hybris* che tradisce Prometeo e lo conduce a un duplice scacco:

- (a) la punizione esemplare (*Prometeo incatenato*);
- (b) la reintegrazione nell'Olimpo, per concessione di Zeus, autorità suprema degli Dèi (*Prometeo liberato*)<sup>65</sup>.

Nella lotta tra Prometeo e Zeus cogliamo, certamente, il conflitto tra Dèi antichi (Prometeo) e Dèi nuovi (Zeus). Ma, come colto da Mario Untersteiner, Eschilo nel *Prometeo incatenato*, a differenza di quanto fatto nelle *Eumenidi*<sup>66</sup>, a protezione dell'umanità pone gli Dèi antichi (Prometeo), contro gli Dèi nuovi (Zeus)<sup>67</sup>. Come si vede, siamo nel bel mezzo di una furiosa lotta di potere tra Dèi che non può fare a meno di riverberare conseguenze di rilievo nella vita dell'umanità, rimodellandone credenze, costumi e valori. Dobbiamo sempre a Untersteiner un'importante considerazione: Prometeo rimane il *vin-*

---

<sup>65</sup> Per *Prometeo incatenato*, cfr. Eschilo, *Le tragedie*, Torriana, Orsa Maggiore Editrice, 1989, pp. 107-146. La tragedia *Prometeo liberato* è andata perduta e ci sono pervenuti soltanto dei frammenti che si trovano in Eschilo, *Tragedie e Frammenti* (a cura di G. M. Morani), Torino, Utet, 1987. Eracle, dopo tremila anni, liberò Prometeo, uccidendo con una freccia la grande aquila che lo tormentava. Secondo il racconto presente nella Biblioteca dello Pseudo-Apollodoro, Zeus restituì l'immortalità a Prometeo, in cambio della vita del centauro Chirone, il quale era stato colpito da Eracle con una freccia intrisa nel veleno dell'Idra e, perciò, condannato a vivere la sua immortalità nella più atroce delle sofferenze. Per completare il quadro della ricostruzione, rimane da dire che Prometeo e il fratello Epimeteo ("colui che pensa dopo"), si schierarono con Zeus, contro Crono e i Titani loro fratelli. Zeus ricompensò Prometeo, restituendogli il libero accesso all'Olimpo.

<sup>66</sup> Cfr. Eschilo, *Eumenidi*, in *Le tragedie*, cit., pp. 281-320.

<sup>67</sup> Cfr. M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1984; sulla figura di Prometeo, si rinvia, in part., alle pp. 169-175. Il libro di Untersteiner rimane un ineludibile testo per l'approfondimento dei temi della tragedia greca.

to, ma la sua *spiritualità* è destinata a essere una *forza sempre viva*<sup>68</sup>. Questa componente la rinveniamo anche in Antigone; ma depurata del movimento della *riconciliazione*. Risaliamo, così, alle origini delle interpretazioni della tragedia e del tragico, come fatto dallo stesso Untersteiner che, tra l'altro, non si sottrae al confronto con Hegel<sup>69</sup>. A fronte del prevalere della suprema volontà e delle supreme decisioni degli Dèi, non si può mai parlare di libertà umana; ma solo e sempre rilevare l'*hybris* degli Dèi. L'equilibrio e l'armonia stabiliti dagli Dèi è, in realtà, uno squilibrio permanente a loro favore: vale come necessità del permanere della loro autorità superiore, non regolata da alcun vincolo interno ed esterno. Non v'è qui il *divenire* che *trapassa* nelle *metamorfosi*, come Hölderlin ci ha insegnato a vedere, pensare e vivere; bensì la geometria del potere supremo che si specchia nel riflesso del suo stesso sguardo.

Condotta fin qui il discorso, possiamo porci la domanda: *chi è Antigone?* Ma di fronte a essa non possiamo che rimanere muti. La domanda, infatti, non ammette risposte, se non semplificazioni unilaterali. Antigone è la messa in questione radicale dell'identità: suo padre Edipo è anche suo fratello, con cui ha in comune la madre Giocasta; i suoi fratelli Eteocle e Polinice sono anche suoi nipoti. Non possiamo, per questo, leggere nella tragicità del mito il lavoro plurimo dell'incesto che farebbe precipitare Antigone nel gorgo della negazione di sé: la sua morte dovrebbe servire esclusivamente alla vita degli altri che le sopravvivono, come lei non riconosciuti ed esclusi dalla legge<sup>70</sup>. La nostra interpretazione, come si è visto, procede verso altre direzioni. Qui, però, cogliamo l'occasione per ribadire che la vita e la morte di Antigone servono soprattutto ad Antigone, per uscire dagli schemi e dalle trappole identitarie che le sono

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 172. Come rimarcato da Untersteiner, è Eschilo la vera forza viva, in quanto *poeta del tragico* (pp. 308-335).

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 336-346.

<sup>70</sup> Verso un'interpretazione di questo tipo va orientandosi Judith Butler, secondo cui Antigone lavora al proprio suicidio, quanto più porta avanti la sua "rivendicazione" (*La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003).

stati cuciti addosso. Ella non cerca di *occupare* spazi, ma di *liberarli*. Non si infila negli strappi e nelle smagliature delle trame intessute dal potere, per affermare la sua *sopravvivenza* soggettiva e quella di tutti gli esclusi. Per lei, non è la sopravvivenza al potere la posta in gioco; bensì la liberarsi dal gioco e dal giogo della potenza degli Dèi e del potere della *polis*<sup>71</sup>. È da qui che la sua voce, la sua lingua, la sua vita e la sua morte pongono il problema della libertà soggettiva e di quella collettiva. La comunità che il desiderio/passione di Antigone intende affermare non è la *comunità politica* e nemmeno la *comunità del sangue*. Dalla prima è stata costitutivamente esclusa, in quanto donna; nella seconda è stata tragicamente sospinta e trattenuta. Ella si separa e libera da entrambe. Confuta la comunità politica, in quanto non parla la lingua della verità e opprime le leggi dell'amore; esce dalla comunità del sangue, poiché tomba delle donne. Antigone cerca, chiede e costruisce libertà non soltanto per sé, ma per i viventi. Quando tace, parlano le sue domande: è così che vive tra di noi.

## 5. Antigone e la piramide della verità

Siamo indotti, lungo questi tornanti, a incrociare Antigone con Spinoza e Deleuze, per uscire dagli universi opachi degli inganni e degli equivoci e aprire alla luce del sole quelli delle pratiche e dei conflitti, dell'interiorità più remota e dell'immanenza che apparentemente si nega a ogni trascendenza<sup>72</sup>. Pos-

---

<sup>71</sup> Sul punto, cfr. l'assai interessante Francesca Brezzi, *Antigone e la Philia. Le passioni tra etica e politica*, Milano, Franco Angeli, 2004. Non sempre, però, le nostre tesi sono in accordo con quelle della Brezzi.

<sup>72</sup> Sul tema, fondamentale è G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (traduzione, cura e prefazione di A. Pardi), Verona, ombre corte, 2007. La Prefazione di Pardi è particolarmente bella e profonda: una sorta di metadialogo con Spinoza e Deleuze, alla ricerca dell'energia che mai muore, ma serpeggia continuamente tra di noi, chiamandoci sempre alla svolta e alla trasformazione pratica della vita. Per restare in argomento, sulla relazione immanenza/trascendenza si rinvia a G. Deleuze, *Immanenza: una vita*, Milano, Mimesis, 2010. Per la rilettura di Spinoza, non si può fare a meno di rimandare ad alme-

siamo, a questo crocevia, più agevolmente individuare quel movimento delle passioni che Antigone non trasforma mai in desiderio di potere e di possesso che va ossessivamente a caccia dell'utile, dell'opportuno e del calcolo, per cancellare le dimore dei possibili: cioè, la libertà. Ciò ci fa meglio rendere conto che le passioni e il desiderio di Antigone come non sono confinabili nell'asfissia animata dai fantasmi delle relazioni familiari, così non possono essere ricondotti agli spettri del potere che si aggirano negli abitacoli fortificati della *polis*. Le passioni e il desiderio non vanno ostracizzati: in essi non giacciono soltanto pulsioni di potere e impulsi ferini che tendono alla sottomissione dell'Altro; ma anche spinte verso pratiche di libertà individuali e collettive che hanno il fine precipuo di sovvertire le superstizioni, i dogmi e tutte le destrutturazioni teologico-politiche della verità e della libertà. Sulla scia di Spinoza, Deleuze e Guattari, questi insiemi fraudolenti di pensieri e pratiche sono stati definitivamente messi in crisi, a partire dall'inizio degli anni Settanta<sup>73</sup>. Ricordiamo che, in una conferenza tenuta a Milano a maggio del 1973, Deleuze significativamente afferma:

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla molto dell'inconscio, ma in un certo modo si tratta sempre per essa di ridurre l'inconscio, di distruggerlo, di scongiurarlo, di concepirlo come una forma di parassitaggio della coscienza. Dal punto di vista della psicoanalisi si può dire che ci sono sempre troppi desideri. [...] Quanto a noi, il nostro punto di vista è contrario. Non ci sono mai abbastanza desideri. Non si tratta, con un metodo o con l'altro, di ridurre l'inconscio; si tratta per noi di produrre dell'inconscio: non c'è mai dell'inconscio che sia già lì, l'inconscio è da produrre ed è da produrre politicamente, socialmente, storicamente. La questione è in

---

no due importanti contributi di A. Negri: a) *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981 e b) *Spinoza e noi*, Milano-Udine, Mimesis, 2102.

<sup>73</sup> Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975 (ma 1972).

quale luogo, in quali circostanze, con il favore di quali eventi può esserci produzione d'inconscio. Le rivoluzioni sono enormi produzioni di inconscio. Con produzione di inconscio intendiamo la stessa cosa che produzione di desiderio in un campo sociale storico, o il sorgere di enunciati nuovi<sup>74</sup>.

E ancora:

Insisto a chiedere: un bel giorno nella storia, ci può essere un'espressione collettiva e durevole del desiderio liberato, e in che modo?<sup>75</sup>

La relazione inconscio/desiderio è stata costruita, affinché il primo rimuovesse il secondo, fino a demolirlo completamente. Al desiderio non rimane altro che la ribellione contro tutte le macchine di controllo che lo ingabbiano. Per Deleuze, la moltiplicazione dei desideri è l'unico rimedio che si oppone all'imbalsamazione della vita sociale e intima. Per lui, si tratta di *liberare* i desideri; non già *controllarli* e *incanalarli* verso autoripiegamenti fantasmatici e reificati. L'autoripiegamento reificato è quello messo in opera dallo stesso Prometeo, il quale rifluisce dalla desiderante liberazione dell'umanità alla sottomissione indiscussa alla sovranità degli Dèi. Ma quella di Prometeo non è una forma di *servitù volontaria*; piuttosto, è la restaurazione del *legame originario* che lo ha reso compartecipe al dispiegamento della potenza non controllabile degli Dèi. Dopo aver tentato di destabilizzare la struttura originaria dell'allocazione del potere, Prometeo fa ritorno a essa, avendo scontato la pena e ottenuto il perdono di Giove. In queste condizioni, la sua libe-

---

<sup>74</sup> G. Deleuze, *Cinque proposizioni sulla psicoanalisi*, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974* (a cura di D. Borca), Torino, Einaudi, 2007, pp. 348-349.

<sup>75</sup> G. Deleuze, *Sul capitalismo e il desiderio*, in *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 342. Sul rapporto tra capitalismo e desiderio, seppure su un piano di ricerca differente, si rinvia anche a F. Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma, DeriveApprodi, 2015; nell'edizione originale il sottotitolo è: "Marx e Spinoza".

razione non fa scattare la libertà del desiderio e l'emancipazione delle passioni desideranti: la loro mobilitazione, anzi, viene costitutivamente preclusa. E, tuttavia, non può essere scordato lo slancio d'amore che Prometeo ha avuto verso l'umanità. Ciò che di lui a noi rimane non è il ritorno alla casa degli Dèi; bensì l'aver generosamente dimorato sulla terra, nella casa degli esseri umani, condividendone i problemi e trovandone le soluzioni. Qui Prometeo compie una ridislocazione di autorità e sovranità da Giove verso se stesso e da se stesso verso gli esseri umani. Ecco il motivo di fondo, per il quale Giove è adirato nei suoi confronti e lo punisce in maniera esemplare, facendo ricorso a una crudeltà estrema. L'ira degli Dèi e, in generale, di tutti i detentori del potere è tanto più smisurata, quanto più sono violate le prerogative supreme del loro comando. Sono stati gli esseri umani che non hanno portato a coerente compimento i doni di Prometeo. Stanno scritte qui le ragioni che, nell'operetta morale di Leopardi, fanno perdere a Prometeo la scommessa con Momo. Lo sfilacciamento del desiderio di libertà — paradossalmente, ma consequenzialmente, inveratosi proprio nel Prometeo liberato — è l'altra faccia dello spegnersi delle passioni e del desiderio realizzatosi negli umani, con il progredire dei gradi delle forme e delle tecniche della civilizzazione. Ci scontriamo qui con la riproduzione allargata di poteri sempre più complessi che blindano le passioni e il desiderio in macchine di controllo sempre più sofisticate e pervasive. La civilizzazione mostra qui per intero il suo volto oscuro che, suo malgrado, insemina intorno e contro di sé ragioni e conflitti di libertà, entro cui possiamo rinvenire il volto e le pratiche di liberazione anche di Prometeo e Antigone. Ma è Antigone, più di Prometeo, a stagliarsi nel suo luminoso e determinante cammino. La luminosità di Antigone sta nel tracciare e percorrere il suo orientamento, chiedendo a ognuno di noi di orientarsi secondo i propri desideri e passioni, all'interno di un orizzonte di libertà che è valido per tutti e che ognuno è chiamato ad allargare e modificare. Dopo le sue parole e i suoi atti, il silenzio di Antigone — diversamente da quello di Prometeo — chiede atti e parole che non spettano più a lei: il silenzio di Antigone chiede le nostre parole e nostri atti. Ella è sempre viva; ma chiede di incarnarsi in noi, nella nostra vita e nel nostro cammino.

Non abbiamo altro modo per far rimanere in vita le sue parole e suoi atti. Senza le parole e gli atti di Antigone, la nostra vita appassirebbe; ma appassirebbe ancora di più, se noi facessimo mancare ad Antigone le nostre parole e i nostri atti. Deve avvenire un incontro tra noi e Antigone e Antigone e noi. Ogni atto dell'incontro e ogni parola dell'incontro costituiscono l'esperienza di un rivolgimento che si rinnova e ci trasforma, nel rivolgimento e nella trasformazione del mondo. Ogni *incontro*, perciò, è un rivolgimento provvisorio che si *compie*, ma *non termina* nei rivolgimenti che lo seguiranno, ogni volta che saremo capaci di dare seguito trasformativo agli incontri fin lì affermatasi. Cioè: ogni volta che, entro questo infinito movimento di metamorfosi collettiva e individuale, saremo capaci di dare seguito trasformativo al mutamento di noi stessi, dei nostri mondi e del mondo. È la continua generazione/trasformazione delle passioni e dei desideri il motore primo dell'inarrestabile processo di metamorfosi delle forme di vita, dei viventi e del vivente. La passione e i desideri di Prometeo e Antigone sono alcune delle cellule primarie della metamorfosi di cui stiamo parlando. Queste cellule, al pari di tutte le altre prodotte dai conflitti umano-sociali contro la *forma-potere*, costituiscono la materia prima delle lotte di appropriazione/autodeterminazione del tempo e dello spazio. Ciò avviene nell'attraversamento della *cosmicità* entro cui sono calati e mutano l'esistere e la libertà di ogni forma di vita. Una cosmicità senza Dèi capricciosi e alteri, principi generalisti o falsamente opposizionali, sovranità teologico-politiche e servitù volontarie/involontarie che dalle astrazioni strumentali si trasferiscono alla materialità/spiritualità viva, per oggettivarla in una ricorrente e cangiante soggezione.

V'è una particolare curvatura dell'intima connessione sussistente tra passione, desiderio e verità che implica il rapporto col tempo (e lo spazio) che abbiamo appena evocato. Ubaldo Fadini, in un bel saggio di qualche anno fa dedicato a Deleuze, ha riaperto la riflessione su questa problematica<sup>76</sup>. Come ricor-

---

<sup>76</sup> U. Fadini, *Il filo del tempo. Sul modello del corpo in Gilles Deleuze*, in "Humana.Mente", n. 14, 2010, pp. 189-205. Un numero precedente della stessa riv-

da Fadini, la morale *spinge* la verità ad *affrontare* il tempo, causandone la *crisi*<sup>77</sup>. Partendo da questo presupposto, siamo in grado di indagare meglio il nesso passione/desiderio in Antigone. Ma cerchiamo di procedere con ordine: prima di passare ad Antigone, dobbiamo ancora colloquiare con Fadini, seguendo il filo del discorso e, nel contempo, flettendolo verso il nostro tema.

Il tempo ci sbalza attraverso verità, certezze e miti provvisori. La provvisorietà, come ci ricorda Fadini sulla scia di Deleuze, muta i sentimenti in una zavorra sempre più intollerabile: ci fascia in un avvilente senso di inadeguatezza. Si interpone una cesura: da un lato le esigenze della *stabilità* della verità; dall'altro, le dinamiche della *provvisorietà* del tempo. Ma la provvisorietà del tempo ci trascina in un perenne girotondo intorno a morali, valori e miti, la cui varietà rimane sempre inchiodata sull'uscio del passato. La rigenerazione della verità rincorre/pretende le *aperture* (della verità); la successione del tempo, invece, insegue/prefigura le *chiusure* (del tempo). Apparentemente, né il tempo e né la verità conseguono il loro scopo. Ma il conflitto che tra di loro si instaura è necessario ad ambedue: più che confermarsi, si disconfermano a vicenda e mantengono la loro reciprocità funzionale, confliggendo invariabilmente. V'è qualcosa di profondo che immobilizza verità e tempo l'una nell'altro, impedendo loro di intrecciare assieme le metamorfosi delle verità del tempo con le metamorfosi dei tempi della verità. È una specie di incantesimo che riproduce l'invarianza dell'antica dialettica tra la verità/stabilità degli Dèi e l'aleatorietà delle verità/convinzioni umane. Siamo eternamente posti di fronte alla *piramide della verità*, con al vertice

---

sta, in un campo tematico attinente ai temi che stiamo qui trattando, ha ospitato un altro interessante intervento di Fadini: *Soggetto Deleuze: flussi di scrittura e linee di fuga*, "Humana.Mente", n. 12, 2010 (pp. 123-132).

<sup>77</sup> U. Fadini, *Il filo del tempo*, cit., p. 189. Sul rapporto tra tempo e verità, Fadini rinvia a Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant* (a cura di S. Palazzo), Milano, Mimesis, 2004. Inoltre, Fadini non manca di richiamare *La catastrofe di Kronos* che costituisce l'introduzione di Palazzo alle "Lezioni su Kant" di Deleuze (pp. 9-48).

l'onnipotenza e infallibilità degli Dèi e alla base la friabilità delle decisioni ed esperienze umane. Questa fenomenologia patologica replica e innova un archetipo arcaico<sup>78</sup>, intorno cui si sono sempre modellate – e rimodellate – le architetture e le forme delle verità e del potere degli Dèi e degli umani. Gli umani, anzi, con la celebrazione della fuga degli Dèi e della morte di Dio, si sono pensati onnipotenti dispensatori di verità. In tal modo, hanno scorporato il divino, per delocalizzarlo in terra, ricomponendo e riallocando se stessi in cielo. La frattura divino/umano è stata semplicemente invertita di segno e senso. La piramide della verità è stata capovolta: il vertice in basso e la base in alto. Una cosa del genere ha tentato di fare Prometeo, insediando poteri divini nella terra degli umani. Ma il suo tentativo era destinato allo scacco, in quanto poggiato sul presupposto errato dell'intangibilità/invariabilità della piramide della verità<sup>79</sup>. Come suggerisce Fadini, ancora sulla scia di Deleuze, nel tempo si può *entrare*, ma anche *uscire*. Emerge qui il nodo principale del problema del tempo e della verità:

Ciò che conta è comunque la messa in crisi della verità operata dal suo rapporto con il "fondo" del tempo, con la sua forma non riducibile al carattere cronologico, ed è decisivo in questa considerazione l'idea che alla base di tale relazione della verità con il tempo non ci sia la conoscenza scientifica, bensì la morale, nella

---

<sup>78</sup> Ricordiamo che diversamente caratterizzante è l'*archetipo primordiale* della Grande Madre, entro cui la polarità positivo/negativo viene assorbita in un'unica figura generatrice e vendicatrice. Per la teoria degli archetipi e le immagini primordiali, si rinvia specificamente a C. G. Jung: (a) *Tipi psicologici*, in *Opere*, VI; (b) *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *Opere*, IX/1; (c) *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, in *Opere*, IX/1. Tutti i libri di Jung appena citati sono contenuti nelle *Opere complete*, Torino, Boringhieri, 1982. Si rinvia anche all'ultima opera scritta da Jung, la quale fornisce una sorta di riepilogo delle sue teorie, avente un marcato approccio divulgativo: *L'uomo e i suoi simboli*, Milano, Editori Associati, 1991.

<sup>79</sup> Svilupperemo questo argomento nelle pagine finali del paragrafo, allorché torneremo a seguire da vicino il cammino e le scelte di Antigone.

sua qualificazione "quasi 'sentimentale'". C'è un'avventura della verità che si sviluppa che si sviluppa non all'interno dell'ambito della conoscenza scientifica, trovando invece occasione di attuazione nel traballante dominio dei sentimenti, in quel mondo della sperimentazione vitale, per dirla con Nietzsche, che si oppone al mondo delle rappresentazioni. La morale va vista come l'imposizione di regole ai sentimenti e sono questi ultimi — con il loro orizzonte "morale" e in definitiva "sensibile" (estetico) — a mettere in crisi la morale<sup>80</sup>.

Nella relazione col tempo, la verità non si fa mai ridurre a una serie *cronologica*. Si emancipa dalla cronologia del tempo e salva il tempo medesimo, tirandolo fuori da cronologie che replicano la contrarietà alle passioni e ai sentimenti, trasformandoli in strumenti di potere, oppure scarnificandoli. Qui, però, comprendiamo che nel tempo possiamo entrare e che l'entrare vero è quello che ci fa anche uscire dal tempo. Allo stesso modo, appuriamo che le verità vanno riattraversate continuamente: nel senso che si deve entrare in esse, per uscirne; e uscire, per rientrarvi. L'aggregazione sentimenti/passioni diventa la pluridimensione delle metamorfosi; e viceversa<sup>81</sup>. Co-

---

<sup>80</sup> U. Fadini, *op. cit.*, p. 190. Poco più avanti, Fadini non manca di riferirsi al riferimento di Deleuze alle "illusioni kantiane": *Io, Mondo e Dio* (cfr. pp. 190-191). Fadini richiama esplicitamente G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Milano, Mimesis, 2004.

<sup>81</sup> Ricordiamo, per rimanere in argomento, che Fadini è un fine studioso delle metamorfosi. Ci limitiamo qui a segnalare: (a) *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*, Napoli, Liguori, 1991; (b) *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Mimesis, 1999; (c) *La vita eccentrica. Soggetti e sapere nel mondo della rete*, Bari, Dedalo, 2009; (d) *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Verona, ombre corte, 2013; (e) *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Verona, ombre corte, 2015; (f) *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Firenze, Editrice Clinamen, 2018; (g) *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti*, Verona, ombre corte, 2018. Ne *Il senso inatteso* troviamo condensato lo sviluppo del discorso di Fadini su: a) il valore

me il tempo fuori dai cardini di Deleuze, la metamorfosi è tale, poiché corregge se stessa. Inizio e fine del tempo, inizio e fine della metamorfosi escono dai cardini intorno cui ruota il loro ritmo. Oppure, come dice ancora meglio Hölderlin, nel *ritmo* è, fin dall'inizio, compresa l'interruzione *controritmica*<sup>82</sup>. Ciò, sta a indicare – come a più riprese puntualizzato da Fadini<sup>83</sup> – che vi sono sempre uno spazio e un tempo *nuovi* che chiedono di essere abitati e vivificati da metamorfosi. Dalle dimore *contro-ritimiche* del tempo e dello spazio possono acquisire nuova luce le dimore antiche, fino a quelle originarie; non soltanto attraverso retrospezioni, ma anche e soprattutto producendo prospezioni costruttrici. Il tempo, insomma, non è più il misuratore statico-cronologico sempre eguale a se stesso; ma è generato da una multiforme e ininterrotta sequenza di scomposizioni/ricomposizioni metamorfiche, anche di ordine spaziale. Potremmo dire: il tempo è fuori dalla linea del *tempo unico* e, perciò, ne possiamo entrare e uscire, costruendo e sperimentando verità e libertà. Ecco: questa è l'anima del tempo come corpo mutante. Come ricorda Fadini, seguendo i passi di Deleuze, il tempo è sempre *variazione* delle forme dell'*esistere*<sup>84</sup>. Essere nel tempo, fa ancora osservare rifacendosi a Deleuze, Kant e Rimbaud, è sempre lo stare dell'Io che si apre all'Altro, proprio essendo Me<sup>85</sup>. L'essere passivo nel tempo apre, insomma, le infinite possibilità dell'azione dell'esistenza come soggettività plurima e del tempo stesso come successione di un continuum disarticolato in frammenti che si autoriproducono, compongono e scompongono. La soggettività pensante diventa qui corpo in azione che può finalmente esternare e impegnare tutte le sue risorse affettive e sentimentali. L'essere passivo è ora il ricettore/trasmittitore della metamorfosi, nelle cui fraglie si trovano interposte e nascoste le verità del tempo

---

della parzialità (pp. 83-93); b) l'amicizia e lo straniero (pp. 94-104); c) la rete dei sentimenti.

<sup>82</sup> F. Hölderlin, *Sul tragico*, cit., pp. 95-96.

<sup>83</sup> Si rinvia alle opere di Fadini citate alla nota n. 81.

<sup>84</sup> U. Fadini, *Il filo del tempo*, cit., p. 191.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 191-193.

dell'esistenza che sono in attesa e chiedono di essere inventate. Ciò, però, non *sulla linea* senza aperture del tempo reiterato, ma *lungo il filo* del tempo che, svolgendosi, è anticiclico rispetto agli stessi cicli appena realizzati<sup>86</sup>. Questa assenza di ricorsività trasforma il *labirinto* del tempo in una *linea* imprevedibile, di cui l'Io, il Mondo e Dio non sono più autorità governanti<sup>87</sup>.

Lungo questa linea di analisi, per avvicinarci al nostro oggetto di indagine, svolgendo il suo percorso deleuziano, Fadini individua un punto di svolta, dato dal passaggio dalla figura tragica di Edipo all'altrettanto tragica, ma diversa, figura di Amleto. Il primo rimane una pura determinazione che deriva il suo tempo dalla *successione* del tempo; il secondo, invece, *emancipa* il tempo, *rovesciandolo*<sup>88</sup>. Nella successione del tempo, restiamo corpi/anime prigionieri; nel rovesciamento del tempo, diventiamo corpi/anime che si liberano. Edipo rimane avvinghiato nelle stesse trame del destino entro cui è impigliato Prometeo; con la differenza che a Prometeo penitente viene

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 193-198. In questi passaggi, Fadini, oltre a Deleuze, richiama Nietzsche, Spinoza e Rimbaud.

<sup>87</sup> Fadini si richiama espressamente a Deleuze, riportando la seguente citazione: "Il movimento non è più una determinazione d'oggetto, ma la descrizione di uno spazio, da cui dobbiamo fare astrazione per scoprire il tempo come condizione dell'atto. Il tempo diventa dunque unilineare e rettilineo, non più nel senso in cui misurerebbe in un movimento derivato, ma in sé e per sé, in quanto impone a ogni movimento possibile la successione delle sue determinazioni. È una rettificazione del tempo. Il tempo cessa di essere curvato da un Dio che lo fa dipendere dal movimento. Cessa di essere cardinale e diventa ordinale, ordine del tempo nuovo. Nel tempo non c'è più niente né di originale né di derivato che dipenda dal movimento. Il labirinto ha cambiato aspetto: non è più né un cerchio né una spirale, ma un filo, una pura linea retta, tanto più misteriosa quanto più semplice, inesorabile, terribile" [Deleuze, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in *Critica e clinica*, Milano, Cortina, 1993 (ma 1966), p. 44; la citazione di Fadini si trova a pp. 194-195].

<sup>88</sup> Fadini, *op. cit.*, p. 195.

concesso il ritorno all'Olimpo. Per molti versi, quello di Prometeo è un destino ancora più crudele di quello di Edipo, in quanto la sua ribellione viene neutralizzata e recuperata al governo degli Dèi. La tragicità maggiore del destino di Prometeo sta nel suo rimanere un *vinto* dagli Dèi, per essere stato un *eroe mitico* che ha lottato per amore degli umani. Ecco, forse, il suo limite maggiore è stato proprio quello di essere rimasto preda del mito, senza porsi il problema di rovesciarlo: senza, cioè, trasformare il suo amore per gli umani e il vivente in rovesciamento dell'ordine supremo degli Dèi. Per Prometeo, si trattava di operare una scelta per un ordine cosmico, senza autorità supreme che ne detenessero le chiavi di apertura e chiusura del tempo. Forse, per lui, si trattava di una scelta impossibile; per noi, invece, è una scelta possibile, non solo necessaria. Si tratta di *sfidare* il potere, in una forma ancora più intensiva ed estensiva dell'Amleto di Shakespeare. Limitarsi alla destituzione del potere esistente è la barriera che rimane da valicare; e questa è precisamente *la* barriera del tempo. Soltanto la libertà può stare dentro e fuori la barriera del tempo. La libertà segna *limiti costruttivi* che *escono* continuamente dalla ripetizione e dalla programmazione del tempo ed *entrano* nelle linee e nei flussi del tempo negato, ma atteso e che finalmente si rende disponibile all'invenzione. Seguendo María Zambrano, possiamo esprimere così questo tempo: il sentire delle ragioni dell'anima. Ora, questo sentire non ci parla dell'immortalità dell'anima, ma della sua e della nostra libertà. Innestando il percorso della Zambrano su quello di Deleuze, Spinoza, Kant, Rimbaud e Nietzsche, possiamo delineare delle linee di deviazione che non "tradiscono" il pensiero e l'azione di nessuno di loro; ma tentano di affermarli e vivificarli in una ricombinazione dinamica che ne accetta gli impulsi di fondo, proprio deviando da essi<sup>89</sup>; così come abbiamo tentato di fare nei confronti della tragedia greca e del mito di Antigone.

Facciamo ora ritorno conclusivo alle passioni e ai desideri, specificamente quelli segnati dal cammino e dal destino di An-

---

<sup>89</sup> Ci pare questo il cammino compiuto da U. Fadini in *Il senso inatteso*, cit.

tigone<sup>90</sup>.

Come Platone ricorda con Socrate, l'anima non è altro che un *discorrere* (*Teeteto*, 180 e). Ma sulla base delle rettifiche apportate soprattutto da Spinoza e Deleuze, possiamo ora dire: l'anima è soprattutto il *correre* nel/del tempo che sfugge a ogni forma di replicazione e devia le stesse linee del cammino originario.

Siamo ora in grado esprimere in questi termini il cammino di Antigone. Ella parte dalla piramide della verità che replica all'infinito la sua posizione passiva come donna e come componente interna della "nobiltà di sangue". Le sue passioni e i suoi desideri non sono altro che il riflesso obbligato di questa posizione originaria. Senonché la sua azione passiva cessa di essere un puro dispendio; ma si converte in azione e discorso che contestano apertamente la piramide della verità: cioè, l'immutabilità delle linee della verità e del tempo. Antigone fuoriesce da questa piramide, nell'istante medesimo in cui infrange l'editto di Creonte e, con esso, tutti i sistemi di autorità e mediazione che regolano il potere degli Dèi sugli umani e quello degli umani sugli altri umani. Quella di Antigone è per tutti – anche per se stessa – un'azione inattesa; per meglio dire: un desiderio inatteso che sprigiona un'azione inattesa. Le motivazioni della ribellione di Antigone alla piramide della verità sono molteplici e combinano ragioni intime con ragioni pubbliche. Quello che, comunque, appare chiaro è che:

- (a) la capacità di amare non dipende dal *governo* personale e collettivo delle passioni;
- (b) la libertà delle verità va sottratta a ogni forma di *governo* trascendente e immanente della verità.

Ciò ci indica chiaramente che, come non siamo sovrani dell'Io, così non siamo sovrani del Mondo e dell'Altro. Antigone

---

<sup>90</sup> La bibliografia sulle passioni è sterminata. Ci limitiamo qui a fornire tre indicazioni, utili soprattutto per la divaricazione interpretativa tra loro sussistente: (a) Silvia Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000; (b) R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: felicità e suo politico*, Milano, Feltrinelli, 1992; (c) V. Mancuso, *Il principio passione*, Milano, Garzanti, 2013.

combatte la sovranità della piramide della verità; ma, al contempo, non intende istituire la sovranità della verità. Si "limita" a dichiarare e praticare un desiderio/passione di libertà che diventa istantaneamente azione. Ella, pur praticando un'azione che ha evidenti caratteri pubblici, non si pone come baricentro dell'azione collettiva immediata che viene semplicemente evocata: ognuno rimane ancorato all'autonomia e libertà delle sue scelte. Antigone inizia a svolgere il *filo del tempo*; ma non può da sola dare corso alle *controritimiche* del tempo e, dunque, delle verità, di cui parlava Hölderlin. È l'alterità dell'Io a se stesso, al Mondo e agli Dei che *s-muove* Antigone e la fa sobbalzare e le fa compiere il passo che a lei compete, per lavorare al crollo della piramide della verità. Ella si ricongiunge con Polinice, l'Altro che ha patito una crudele ingiustizia. Ma non siamo tutti come Polinice, fratelli degni di cura? e tutti come Antigone nei confronti di noi stessi e degli altri?

