

# ALTRAPAROLA

Lo spirituale o il religioso

scritti di

Annelisa Alleva, Francesco Biagi, Franco Berardi Bifo,  
Sergio Bologna, Silvia Bre, Massimiliano Cappello,  
Massimo Cappitti, Piero Coppo, Marina Cvetaeva,  
Riccardo Ferrari, Roberto Finelli, Paolo Godani,  
Michael Löwy, Piernicola Marasco, Andrea Luigi Mazzola,  
Stella Morra, Francesco Nappo, Mario Pezzella,  
Alessandro Poggiali, Ruggero Savinio, Alessandro Simoncini,  
Marcello Tarì, Marco Vannini, Jean-Charles Vegliante,  
Alberto Zino

18,00 EURO

ISSN 2612-3932

ISBN 978-88-3381-324-0

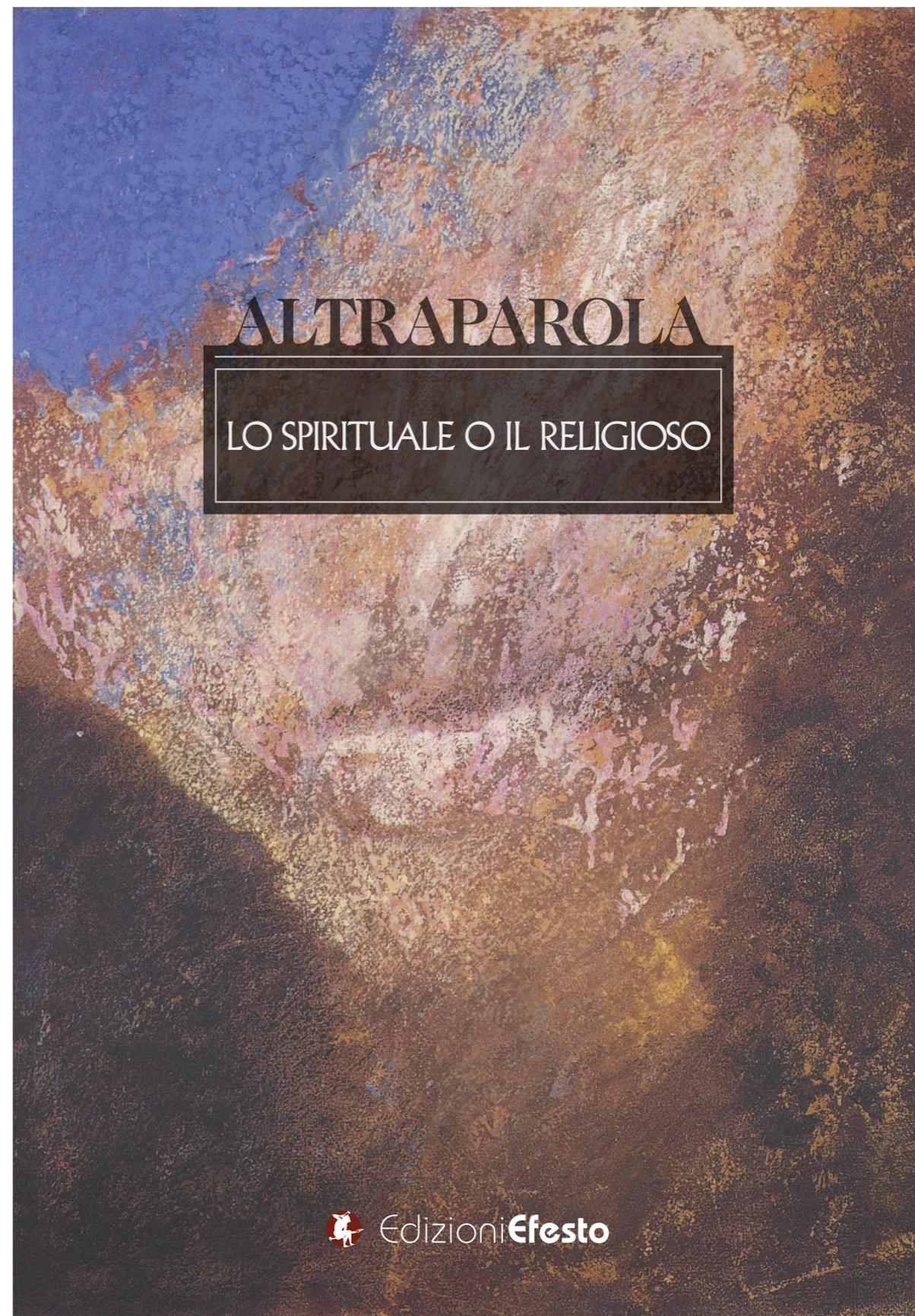


9 788833 813240

ALTRAPAROLA

Lo spirituale o il religioso

6



# ALTRAPAROLA

LO SPIRITUALE O IL RELIGIOSO



# ALTRAPAROLA — Rivista semestrale

---

Lo spirituale o il religioso

n. 6 · Dicembre 2021



COPYRIGHT 2021, EDIZIONI EFESTO ©

Il progetto editoriale di «Altraparola» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza *Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0)*, pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.



Libreria Efesto - Via Corrado Segre, 11 (Roma)

06.5593548 - [info@edizioniefesto.it](mailto:info@edizioniefesto.it)

[www.edizioniefesto.it](http://www.edizioniefesto.it)

La redazione:

*Mario Pezzella* (direttore), *Francesco Biagi*, *Massimo Cappitti*,  
*Gianfranco Ferraro*, *Luca Lenzini*, *Pier Paolo Poggio*, *Alberto Zino*.

Segreteria di redazione: *Francesco Biagi*.

Per contattare la redazione è possibile scrivere a  
[altraparolaredazione@gmail.com](mailto:altraparolaredazione@gmail.com).

In copertina: Ruggero Savinio, *La ninfa Eco*.

ISSN 2612-3932

ISBN 978-88-3381-324-0

Dicembre 2021

## Indice

Editoriale	5
Michael Löwy, <i>Oppio del popolo? Marxismo critico e religione</i>	11
Sergio Bologna, <i>L'eredità di Barth e Bonhoeffer</i>	17
Marco Vannini, <i>Simone Weil: religione e spiritualità</i>	23
Mario Pezzella, <i>Il duplice chiarore. La montagna magica di Thomas Mann</i>	31
Stella Morra, <i>Danzando intorno a un vuoto. Michel de Certeau e la spiritualità</i>	49
Massimo Cappitti, «Soffrire per gli altri». <i>Un esempio di spiritualità</i>	57
Massimiliano Cappello, <i>Il genio e il santo</i>	61
Riccardo Ferrari, «Uno spazio vuoto che brucia». <i>Rivoluzione e Spirito in Antonin Artaud</i>	71
Paolo Godani, <i>Contro la religione della morte</i>	79
Marcello Tari, <i>Prima viene lo Spirito</i>	85
Piernicola Marasco, <i>Spirito del tempo e spirito del profondo. Considerazioni su Carl Gustav Jung</i>	105
Alberto Zino, <i>Il nostro dio Λόγος</i>	117
Alessandro Poggiali, <i>Le vicissitudini della croce: disegno divino versus redenzione della terra</i>	127

### FATTI IN VERSI

*Rubrica di letteratura*

Poesie di Jean-Charles Vegliante (trad. di Mario Pezzella), Silvia Bre, Marina Cvetaeva (trad. di Annelisa Alleva), Francesco Nappo	141
--	-----

Piero Coppo, *Fox* 167

## FIGURA

*Rubrica di arti visive*

Ruggero Savinio, *Niente* 175

Alessandro Simoncini, *Divenire Joker. Disagio dell'in-civiltà, apocalissi dello spettacolo e rivolta pulsionale* 179

## NOTE SPARSE

*Rubrica di musica*

Andrea Luigi Mazzola, *Per una dialettica della musica elettronica. Una prospettiva adorniana* 191

## SITUAZIONI

*Rubrica di filosofia politica*

Roberto Finelli, *L'utopia della terza via. La lezione politica della psicoanalisi* 207

Franco Berardi Bifo, *Marx nell'orizzonte dell'estinzione* 217

Francesco Biagi, *La democrazia della disintesa. Glosse a margine del volume L'intervento critico di Rancière. Democrazia, riconoscimento, emancipazione ottocentesca di G. Campailla* 223

Gli autori 229

## Editoriale

L'editoriale che segue non può proporsi una sintesi degli interventi così plurali e differenziati contenuti in questo numero. Più modestamente esso vuole rendere conto di pensieri e parole che hanno spinto la redazione della rivista a immaginarlo, e cioè solo del momento preliminare alla sua realizzazione. Come ognuno potrà vedere essa procede poi per le sue vie, non sempre e non necessariamente coincidenti.

La prima idea di questo numero è nata da una discussione seminariale sulla distinzione operata da Foucault in *Ermeneutica del soggetto* (nel seminario del 6 gennaio 1982) tra spiritualità e teologia e sul concetto del capitalismo come religione in Benjamin: «La spiritualità postula ... che la verità non è data al soggetto da un semplice atto di conoscenza, che sarebbe fondato e legittimato perché egli è il soggetto e perché ha questa o quella struttura di soggetto. Essa postula che il soggetto si modifichi, si trasformi, si sposti, diventi, in una certa misura e fino a un certo punto, diverso da se stesso per avere diritto ad avere accesso alla verità. La verità è data al soggetto solo ad un prezzo che mette in gioco l'essere stesso del soggetto... Credo che questa sia la formula più semplice, ma la più fondamentale, con la quale si può definire la spiritualità. La conseguenza è che, da questo punto di vista, non può esserci verità senza una conversione o una trasformazione del soggetto... Credo che occorra capire bene il grande conflitto che ha attraversato il cristianesimo, dalla fine del V secolo (Sant'Agostino senza dubbio) fino al XVII. Durante questi dodici secoli, il conflitto non è stato tra la spiritualità e la scienza: è stato tra la spiritualità e la teologia», che ha fondato «il principio di un soggetto conoscente in generale», indipendente dalla trasformazione del Sé. Per spiritualità Foucault intende un'esperienza di metamorfosi, non dunque una conoscenza di un oggetto da parte di un soggetto, ma un soggetto che si prende cura di sé e accetta un processo di metamorfosi o di conversione interiore.

In un frammento del 1921, *Il capitalismo come religione*<sup>1</sup>, Walter Benjamin ha messo in rilievo come il *debito* sia diventato l'oggetto di culto di una vera e propria teologia del danaro, che ha sostituito in larga misura la "teologia politica". Benjamin radicalizza le idee di Weber sul rapporto tra modo di produzione capitalista e cristianesimo. Se per Weber il capitale nella sua forma moderna è stimolato dalla concezione calvinista della grazia e del peccato e poi procede alla sua secolarizzazione profana, per Benjamin è esso stesso religione: priva di dogmi, ma con un suo culto ineluttabile e continuo e un "dio minore" che ne perpetua il destino. «Il capitalismo – scrive Benjamin – è la celebrazione di un culto *sans trêve et sans merci*. Non esistono "giorni feriali" non c'è alcun giorno che non sia festivo, nel senso terribile del dispiegamento di tutta la pompa sacrale, dell'estrema tensione che abita l'adoratore»<sup>2</sup>. Oggetto di questo rito è la merce, emanazione visibile della astrazione sovrasensibile e spirituale del danaro.

«Qui sta ciò che nel capitalismo è senza precedenti: che la religione non è più riforma dell'essere, ma la sua completa rovina. L'estensione della disperazione a condizione religiosa cosmica dalla quale ci si attende la salvezza: la trascendenza di Dio è venuta meno. Ma Egli non è morto, è stato incluso nel destino umano»<sup>3</sup>. L'astrazione del danaro, il feticismo della merce, la burocrazia tecnocratica costituiscono la trinità sovrasensibile di questa religione senza redenzione, che sembra confermare la visione gnostica, secondo cui il mondo è governato da un dio minore e perverso, nemico del Dio della luce. Non sarebbe esatto parlare di secolarizzazione: si tratta piuttosto di un culto interamente immanente, che riprende pervertendole le forme del sacro e distrugge qualsiasi idea di *trascendimento* dell'esistente. Il sistema religioso «è così precipitato in un movimento mostruoso», destinato ormai a produrre, invece che a espiare la colpa. La religione culturale del capitalismo «trasporta la trascendenza nell'ambito dell'immanenza e abbassa ciò che è superiore fino a portarlo al livello del campo inferiore. Sia ciò che è contro la legge, sia ciò che è al di sopra di essa... si trasformano in azioni illegali»<sup>4</sup>.

Le forme del sacro non sono semplicemente scomparse nel funzionamento "moderno" del capitale, come se un rischiaramento illuministico le avesse dissolte: esse sono invece onnipresenti, ma regredite allo statuto di formule magiche, dis-torte, dis-tolte da ciò che erano in origine. È avvenuto quel "dissesto" minimo ma decisivo, che per Benjamin era caratteristico dell'universo kafkiano. La tradizione sembra quasi immutata nella sua vigenza, eppure ha subito il piccolo, inappariscente spostamento, che la allontana infinitamente dalla redenzione-liberazione e la rende schiava della potenza. La religione non si è dissolta, «il religioso, il sacro, il divino, per un oscuro processo di osmosi, sono stati assorbiti e occultati in un qualcosa di alieno... Con Kafka un fenomeno inva-

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova 2013.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> S. Kracauer, *Il romanzo poliziesco*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 33.

de la scena, la *commistione*. Non c'è angolo sordido che non si lasci trattare come metafisica. E non c'è metafisica che non si lasci trattare come angolo sordido»<sup>5</sup>.

Nei suoi ultimi scritti, Benjamin ha contrapposto la «debole forza messianica» alla teologia demonica del capitale. Una forza messianica e rivoluzionaria, per quanto debole, è pure presente nella storia: ma essa è l'opposto di una realizzazione positiva e definitiva, di un potere, di uno Stato o di una Chiesa, che si affermi come istituzione finale. L'azione storica deve dunque essere definita, nella sua profanità, al di fuori di qualsiasi teleologia teologica e da qualsiasi immanenza teocratica: le quali vanno sottoposte alla negatività radicale di un "carattere distruttivo". Solo nello spazio sgombro dalle loro macerie può sorgere l'immagine della redenzione, la *felicità* come traccia del mondo messianico: in quanto è tale porsi e disciogliersi continuo, sgretolamento di ogni forma ossificata e consistente di potere, anarchica, cioè diffidente verso ogni principio statale immobile, l'idea di redenzione messianica esalta l'appagamento sensoriale-psichico dell'uomo, il suo essere creaturale e corporeo, e si oppone diametralmente all'astratto della religione del capitale, che costringe nella sua ossatura immutabile il fluire della vita. Per darne un'immagine Benjamin cita Focillon: «Breve attimo di pieno possesso delle forme, si presenta ... come una felicità rapida, come l'*acme* dei Greci: l'asta della bilancia oscilla solo debolmente. Ciò che mi aspetto, non è di vederla nuovamente pendere da una parte, ancor meno il momento della fissità assoluta, ma, nel miracolo di questa esitante immobilità, il tremito leggero, impercettibile, che mi indica che essa vive»<sup>6</sup>.

L'astrazione del capitale si pone non come semplice negazione, ma come distorsione del ritmo messianico della natura. Apparentemente le sue sono leggi di movimento, che pongono e tolgono ogni ordine statico e nulla lasciano sussistere di stabile e positivo; ma dietro questa apparenza di metamorfosi esse costringono i corpi viventi nel sempre uguale della valorizzazione del capitale. All'annullamento della felicità, Benjamin oppone il nichilismo attivo, distruttivo di ogni armatura astratta o istituzionale, che impedisca il fluire creaturale dell'uomo; il dio del capitale può sognarsi come struttura permanente e assoluta: al contrario, la singolarità felice accetta il proprio limite e il venir meno nel ritmo della natura. Tale nichilismo che non esclude, ma presuppone la gioia, e la prende come unità di misura del suo agire rivoluzionario, è "la via verso un Nulla", che colpisce tutte le determinazioni del potere e da cui sorge però la corrispondenza generativa tra il singolo e il cosmo.

Nel saggio sulle *Affinità elettive*, una "esitante immobilità" è l'attimo di trapasso dall'estetico all'etico, in assonanza con l'insegnamento di Kierkegaard; un concetto simile compare nel *Frammento teologico-politico*. L'ora della felicità segna il passaggio al-

<sup>5</sup> R. Calasso, *K.*, Adelphi, Milano 2005, p. 33.

<sup>6</sup> H. Focillon, *Vie des formes*, PUF, Paris 1981, p. 19. Cfr. W. Benjamin, materiali preparatori a *Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften*, vol. I-3, Suhrkamp, Fr. am Main 1980, pp. 1229-1230.

l'“eternità di un tramonto” e in questo venir meno «la natura è messianica per il suo eterno e totale passare», il suo divenir nulla è insieme traccia della potenza indicibile, che porrà termine alla storia, *ma che non è essa stessa storica*. Distruggere tutte le istituzioni che impediscono all'uomo una simile esperienza della felicità è allo stesso tempo l'imperativo anarchico della politica e il nucleo di una teologia dell'alterità opposta a quella demonica del denaro.

Al rapporto tra discioglimento e appagamento si riferisce la figura dell'Angelo, così ricorrente nell'opera di Benjamin. Innanzitutto, quelli che appaiono nella presentazione della rivista “Angelus Novus”: per loro, compimento e caducità coesistono nell'attimo del canto di lode. Essi furono creati perché «dopo aver cantato il loro inno al cospetto del Signore, cessino e svaniscano nel nulla», senza divenire arconti del dominio, come gli oscuri Signori del Tribunale e del Castello kafkiani.

A partire dagli anni Trenta e fino alle “Tesi” subentra un nuovo tema: l'attimo del compimento è anche quello della condensazione e della redenzione del tempo perduto, del passato e del possibile incompiuti. L'Angelo vuole «la felicità: il contrasto in cui l'estasi dell'unicità, della novità, del non ancora vissuto, è unita a quella beatitudine della ripetizione, del recupero, del vissuto»<sup>7</sup>. Questa coesistenza di differenza e ripetizione prelude alle considerazioni della seconda delle tesi sul concetto di storia. Grazie all'«eco di voci ora mute», per dare compimento e felicità anche a ciò che fu sfigurato dal dolore, ci è consegnata la “*debole* forza messianica”, indice segreto della redenzione, a cui allude la materialistica frase di Hegel, posta da Benjamin in epigrafe alla tesi IV: «Cercate innanzitutto cibo e vesti, e il regno di Dio vi sarà dato in sovrappiù».

Altri punti di riferimento sono stati per noi Bonhoeffer, Bloch, Weil<sup>8</sup>. Il tratto comune di autori per altro così diversi ci è parso quello di portare la loro esperienza spirituale fino ai limiti o oltre i limiti della loro religione di origine o di appartenenza fino a contestarne i fondamenti dogmatici e istituzionali. Essi hanno anche congiunto il proprio percorso individuale a un'esperienza politica di resistenza e di contestazione dell'ordine di potere esistente del capitale: non può darsi spiritualità laddove i bisogni elementari dell'uomo siano calpestati o la sua stessa identità annientata, come è avvenuto nei campi di sterminio, ma come avviene ancor oggi nei campi profughi della Libia o della Bosnia. Questi autori propongono un'esperienza spirituale che è innanzitutto, come sosteneva De Martino, funzione di trascendimento dell'esistenza data e sfigurata dal capitale. Questo è anche il senso di una rilettura “a contrappelo” del passato, che rivaluti le forme di spiritualità che si sono poste “eretivamente” in contrasto con le religioni istituzionali e la legittimazione dei poteri esistenti.

La situazione che stiamo vivendo ci pone radicalmente a confronto con la fragili-

<sup>7</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 242.

<sup>8</sup> A Benjamin, Bloch e Kracauer e alla loro particolare riattualizzazione del messianismo, abbiamo deciso di dedicare un approfondimento in un ulteriore numero della rivista. In questo, per ragioni di spazio, non sarebbe stato possibile.

tà della nostra esistenza, con la malattia e con la morte e con l'incapacità di questo ordine sociale ed economico di dare un senso e una risposta sia alla crisi interiore che a quella collettiva. È un intero mondo, un intero ordine simbolico che è sul punto di sfaldarsi mentre il nuovo non mostra il suo contorno, e noi viviamo in un essere sospeso tra il non più e il non ancora, un po' come *Egli* in un frammento di Kafka, stratonato da due forze opposte di pari intensità e posto su una *kampflinie* (linea di lotta): «*Egli* ha due avversari: il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. *Egli* combatte con entrambi», situazione che Hannah Arendt ha definito come «una breccia (*gap*) del tempo».

Come affermava Hölderlin è questo il momento di un “divenire nel trapassare”, in cui nuovi possibili possono emergere dalla loro latenza, ma anche quello in cui è estremo il pericolo della dissoluzione: in cui può palesarsi una nuova forma di vita, un “dio a venire”, oppure in cui il vecchio mondo può trascinarci nel suo tramonto; un attimo di cesura della storia in cui «l'ordine consueto delle cose è destinato a infrangersi e a spegnersi in un vago presentimento dell'ignoto» (Hegel). Con tutta l'umiltà possibile vorremmo cominciare a interrogarci su quali forme dare a questo presentimento, a partire dagli stati d'animo e dalle figure che sta assumendo la nostra vita interiore.



# Oppio del popolo? Marxismo critico e religione\*

*Michael Löwy*

Sostenitori e avversari del marxismo sembrano concordare su un punto: la famosa frase «La religione è l'oppio del popolo» rappresenta la quintessenza della concezione marxista del fenomeno religioso. In realtà, questa formula non ha nulla di specificamente marxista. Si può trovare, prima di Marx, con diverse sfumature, in Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer e molti altri. Prendiamo due esempi di autori vicini a Marx.

Nel suo libro su Ludwig Börne del 1840, Heine si riferisce al ruolo narcotico della religione piuttosto positivamente – con un pizzico di ironia: «Benedetta sia una religione, che versa nell'amaro calice dell'umanità sofferente qualche dolce e soporifico assaggio di oppio spirituale, un sentore di amore, fede e speranza».

Moses Hess, nei suoi saggi pubblicati in Svizzera nel 1843, assume una posizione più critica – ma non priva di ambiguità: «La religione può rendere sopportabile... la coscienza infelice della schiavitù... nello stesso modo in cui l'oppio è di grande aiuto nelle malattie dolorose»<sup>1</sup>.

L'espressione appare poco dopo nel saggio di Marx *Critica del diritto statale hegeliano* (1844). Una lettura attenta dell'intero paragrafo dimostra che il suo pensiero è più complesso di quanto si pensi abitualmente. In realtà, pur respingendo la religione, Marx tiene conto del suo duplice carattere: «La miseria della religione è allo stesso tempo l'espressione della vera miseria e la protesta contro questa vera miseria. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il cuore di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una situazione senza spiritualità. È l'oppio del popolo»<sup>2</sup>.

\* Articolo apparso nella rivista *Contretemps*, n. 12, février 2005. Traduzione di Mario Pezzella.

<sup>1</sup> Questo riferimento e altri simili sono citati da Helmut Golwitzer nel suo articolo «Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube», *Marxismusstudien*, Vierte Folge, J.C. Mohr, Tübingen, 1962, pp. 15-16.

<sup>2</sup> K. Marx, F. Engels, *Scritti sulla religione*, Garzanti, Milano 1973, pp. 65-66. Trad. modificata in

Una lettura del saggio nel suo insieme mostra chiaramente che il punto di vista di Marx nel 1844 deriva più dal neo-hegelianismo di sinistra, che vede nella religione l'alienazione dell'essenza umana, che dalla filosofia dell'Illuminismo, che la denuncia semplicemente come una cospirazione clericale (il «modello egiziano»). In effetti, quando Marx scrisse il passaggio di cui sopra, era ancora un discepolo di Feuerbach, un neo-hegeliano. La sua analisi della religione era dunque «pre-marxista», senza riferimento alle classi sociali e piuttosto a-storica. Ma essa non era meno dialettica, perché comprendeva il carattere contraddittorio della «misera» religione: a volte legittimazione della società esistente, a volte protesta contro di essa. Solo più tardi – in particolare nell'*Ideologia tedesca* (1846)<sup>3</sup> – iniziò lo studio propriamente marxista della religione come realtà sociale e storica. L'elemento centrale di questo nuovo metodo di analisi dei fatti religiosi è di considerarli – insieme con il diritto, la morale, la metafisica, le idee politiche, etc. – come una delle molteplici forme dell'ideologia, cioè della produzione spirituale (*geistige Produktion*) di un popolo, la produzione di idee, rappresentazioni e forme di coscienza, necessariamente condizionata dalla produzione materiale e dalle relazioni sociali corrispondenti.

Si potrebbe riassumere questo approccio con un passaggio «programmatico» che appare in un articolo redatto qualche anno più tardi: «È chiaro che, con ogni grande rivolgimento storico delle condizioni sociali, si sovvertono anche le concezioni e le idee degli uomini e perciò le loro idee religiose»<sup>4</sup>. Questo metodo di analisi macrosociale avrà un'influenza duratura sulla sociologia delle religioni, anche al di là del modo di pensare marxista.

A partire dal 1846, Marx non prestò che un'attenzione distratta alla religione in quanto tale, come un universo culturale/ideologico specifico. Nella sua opera non si trova praticamente nessuno studio più articolato di un fenomeno religioso qualsiasi. Convinto che, come afferma già nell'articolo del 1844, la critica della religione deve trasformarsi in critica di questa valle di lacrime e la critica della teologia in critica della politica, egli sembra distogliere la sua attenzione dall'ambito religioso.

È forse a causa della sua educazione pietista che Friedrich Engels ha mostrato un interesse molto più sostenuto di Marx per i fenomeni religiosi e il loro ruolo storico – pur condividendo, beninteso, le opzioni decisamente materialiste e atee del suo amico. Il suo principale contributo alla sociologia marxista delle religioni è senza dubbio la sua analisi del rapporto tra le rappresentazioni religiose e le classi sociali. Il cristianesimo, per esempio, non appare più nei suoi scritti (come in Feuerbach) come «essenza» a-storica, ma come una forma culturale («ideologica») che si trasforma nel corso della storia e come uno spazio simbolico, conteso da forze sociali antagoniste. Grazie al suo

aderenza al testo francese.

<sup>3</sup> Cfr. Karl Marx, Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, pp. 22-35.

<sup>4</sup> K. Marx, F. Engels, «Recensione del libro di G. Fr. Daumer 'La religione della nuova età del mondo'», Amburgo 1850, in *Scritti sulla religione*, cit., p. 159.

metodo basato sulla lotta di classe, Engels ha capito – contrariamente ai filosofi illuministi – che il conflitto tra materialismo e religione non sempre si identifica con quello tra rivoluzione e reazione. In Inghilterra, per esempio, nel XVII secolo, il materialismo nella persona di Hobbes difese la monarchia, mentre le sette protestanti fecero della religione la loro bandiera nella lotta rivoluzionaria contro gli Stuarts. Allo stesso modo, lungi dal concepire la Chiesa come un'entità sociale omogenea, egli traccia una notevole analisi che dimostra come in alcune congiunture storiche essa si divida secondo le sue componenti di classe. Così, all'epoca della Riforma, da una parte c'era l'alto clero, vertice feudale della gerarchia, e dall'altra il basso clero, che forniva gli ideologi della Riforma e del movimento contadino rivoluzionario<sup>5</sup>.

Pur restando materialista, ateo e avversario irreconciliabile della religione, Engels comprendeva, come il giovane Marx, la duplice natura di questo fenomeno: il suo ruolo nella legittimazione dell'ordine stabilito, così come – in alcuni contesti sociali – il suo ruolo critico, contestatore e persino rivoluzionario. Più ancora, è questo secondo aspetto che si trova al centro della maggior parte dei suoi studi concreti. In effetti, si è rivolto prima di tutto al cristianesimo primitivo, religione dei poveri, esclusi, dannati, perseguitati e oppressi. I primi cristiani provenivano dagli ultimi ranghi della società: schiavi, liberti privi di diritti e piccoli contadini oppressi dai debiti. Engels arrivò persino a stabilire un sorprendente parallelo tra il cristianesimo primitivo e il socialismo moderno. La differenza essenziale tra i due movimenti era che i cristiani primitivi dislocavano la redenzione nell'aldilà mentre il socialismo la poneva in questo mondo<sup>6</sup>.

Ma questa differenza è così netta come appare a prima vista? Nel suo studio su un secondo grande movimento cristiano – la guerra dei contadini in Germania – sembra perdere la sua drasticità: Thomas Müntzer, il teologo e dirigente dei contadini rivoluzionari e plebei eretici del XVI secolo, voleva la realizzazione immediata del Regno di Dio, del regno millenarista dei profeti, sulla terra. Secondo Engels, il Regno di Dio era per Müntzer una società senza differenze di classe, senza proprietà privata e senza autorità dello Stato indipendente o estranea ai membri di questa società<sup>7</sup>. Con la sua analisi dei fenomeni religiosi alla luce della lotta di classe, Engels ha rivelato il potenziale contestatario della religione e ha aperto la strada ad una nuova considerazione dei rapporti tra religione e società – distinta sia dalla filosofia illuminista che dal neo-hegelianesimo tedesco.

La maggior parte degli studi marxisti sulla religione scritti nel XX secolo si sono limitati a commentare o a sviluppare le idee abbozzate da Marx ed Engels, o ad applicarle a una realtà particolare. Così, per esempio, gli studi storici di Karl Kautsky sul cristianesimo primitivo, sulle eresie medievali, Thomas More e Thomas Müntzer.

<sup>5</sup> Cfr. F. Engels, "Lo sviluppo del socialismo dall'utopia alla scienza", in *Scritti sulla religione*, cit., p. 312 e sgg.; "La guerra dei contadini tedeschi", in *Scritti sulla religione*, cit., p. 162 e sgg.

<sup>6</sup> F. Engels, *Per la storia del cristianesimo primitivo*, in *Scritti sulla religione*, cit., p. 335 e sgg.

<sup>7</sup> Cfr., "La guerra dei contadini tedeschi", cit.

Nel movimento operaio europeo, molti marxisti erano radicalmente ostili alla religione, ma pensavano allo stesso tempo che la lotta dell'ateismo contro l'ideologia religiosa dovesse essere subordinata alle necessità concrete della lotta di classe, che esige l'unità dei lavoratori che credono in Dio e di quelli che non ci credono. Lo stesso Lenin – che denunciava spesso la religione come «nebbia mistica» – insiste, nel suo articolo del 1905 «Il socialismo e la religione», sul fatto che l'ateismo non doveva far parte del programma del partito perché «l'unità nella lotta realmente rivoluzionaria della classe oppressa per la creazione di un paradiso sulla terra è per noi più importante dell'unità dell'opinione proletaria sul paradiso in cielo»<sup>8</sup>.

Rosa Luxemburg era dello stesso parere, ma elaborò un approccio diverso e più flessibile. Pur essendo atea, nei suoi scritti essa criticò non tanto la religione in quanto tale, quanto la politica reazionaria della Chiesa, in nome della sua stessa tradizione. In un opuscolo del 1905, *La Chiesa e il socialismo*, affermò che i socialisti moderni erano più fedeli ai precetti originari del cristianesimo del clero conservatore di oggi. Poiché i socialisti si battono per un ordine sociale di uguaglianza, libertà e fraternità, i sacerdoti dovrebbero accogliere favorevolmente il loro movimento, se volessero onestamente applicare nella vita dell'umanità il precetto cristiano «Ama il tuo prossimo come te stesso». Quando il clero sostiene i ricchi, che sfruttano e opprimono i poveri, essi sono in contraddizione esplicita con gli insegnamenti cristiani: non servono Cristo ma il vitello d'oro. I primi apostoli del cristianesimo erano comunisti appassionati e i Padri e primi Dottori della Chiesa (come Basilio Magno e Giovanni Crisostomo) denunciavano l'ingiustizia sociale. Oggi questa causa è stata ripresa dal movimento socialista che porta ai poveri il vangelo della fraternità e dell'uguaglianza, e chiama il popolo a stabilire sulla terra il Regno della libertà e dell'amore del prossimo. Piuttosto che ingaggiare una battaglia filosofica in nome del materialismo, Rosa Luxemburg cerca di salvare la dimensione sociale della tradizione cristiana per trasmetterla al movimento operaio<sup>9</sup>.

Nell'Internazionale comunista si prestava poca attenzione alla religione. Un numero significativo di cristiani aderì al movimento, e un ex pastore protestante svizzero, Jules Humbert-Droz, divenne negli anni Venti uno dei principali dirigenti del Comintern. All'epoca, l'idea più diffusa tra i marxisti era che un cristiano che diventava socialista o comunista abbandonava necessariamente le sue precedenti credenze religiose «anti-scientifiche» e «idealiste». La meravigliosa opera teatrale di Bertold Brecht, *Santa Giovanna dei Macelli* (1932), è un buon esempio di questo tipo di approccio semplicistico nei confronti della conversione dei cristiani alla lotta per l'emancipazione proletaria. Brecht descrive con grande talento il processo che porta Giovanna, dirigente dell'Esercito della Salvezza, a scoprire la verità sullo sfruttamento e l'ingiustizia

<sup>8</sup> V.I. Lenin, *Socialism and Religion*, 1905, in *Collected Works*, Moscou, Progress, 1972, vol. 10, p. 86.

<sup>9</sup> Cfr. R. Luxemburg, *Kirche und Sozialismus*, 1905, in *Internationalismus und Klassenkampf*, Neuwied, Luchterhand, 1971, pp. 44-47, 67-75.

sociale, e a denunciare le sue antiche credenze, al momento della morte. Ma per lui deve esserci una rottura assoluta e totale tra la sua vecchia fede cristiana e il suo nuovo credo di lotta rivoluzionaria. Poco prima di morire, Giovanna dice ai suoi amici: «E dunque se uno sta in basso e dice che c'è un dio, che nessuno vede e che può essere invisibile e che pure ci aiuta, bisogna sbattergli il capo sulle pietre, finché crepi»<sup>10</sup>.

L'intuizione di Rosa Luxembourg secondo cui si poteva lottare per il socialismo in nome dei veri valori del cristianesimo originale, si è persa in questo tipo di prospettiva «materialista» grossolana – e piuttosto intollerante. In effetti, alcuni anni dopo che Brecht scrisse questo pezzo, apparve in Francia, tra il 1936 e il 1938, un movimento di cristiani rivoluzionari che riuniva diverse migliaia di militanti che sostenevano attivamente il movimento operaio, in particolare la sua ala più radicale (i socialisti di sinistra di Marceau Pivert). La loro parola d'ordine principale era: «Siamo socialisti perché siamo cristiani».

Tra i dirigenti e pensatori del movimento comunista, Gramsci è probabilmente quello che ha manifestato il maggiore interesse per le questioni religiose. È anche uno dei primi marxisti che cerchi di comprendere il ruolo contemporaneo della Chiesa cattolica e il peso della cultura religiosa nelle masse popolari. Le sue osservazioni sulla religione nei suoi *Quaderni dal carcere* sono frammentarie, non sistematiche e allusive, ma comunque molto acute. La sua critica corrosiva e ironica delle forme conservatrici della religione – in particolare la versione gesuitica del cattolicesimo, che detestava con tutto il cuore – non gli impediva di percepire anche la dimensione utopica delle idee religiose.

Gli studi di Gramsci sono ricchi e stimolanti, ma in ultima analisi, non innovano il modo di intendere la religione. Ernst Bloch è il primo autore marxista ad aver cambiato questo quadro teorico – senza abbandonare la prospettiva marxista e rivoluzionaria. In un approccio simile a quello di Engels, distingue due correnti sociali opposte: da una parte, la religione teocratica delle chiese ufficiali, oppio del popolo, apparato di mistificazione al servizio dei potenti; dall'altra la religione clandestina, sovversiva ed eretica dei catari, degli hussiti, di Gioacchino da Fiore, Thomas Müntzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling e Leone Tolstoj. Nelle sue forme protestatarie e ribelli, la religione è una delle forme più significative della *coscienza utopica*, una delle più ricche espressioni del Principio Speranza e una delle più potenti rappresentazioni immaginarie del *non-ancora-esistente*<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> B. Brecht, "Santa Giovanna dei Macelli", *Teatro*, vol. I, Einaudi, Torino 1963, p. 725.

<sup>11</sup> Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* (3 vol.), Garzanti, Milano, 2005, e *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 2008. L'opera di Lucien Goldman rappresenta un altro tentativo di aprire la strada al rinnovamento dello studio marxista della religione, di ispirazione molto diversa da quella di Bloch. Nel suo libro *Il Dio nascosto* (1955), cerca di confrontare – senza per questo assimilare l'una all'altra – la scommessa pascaliana sull'esistenza di Dio e la scommessa marxista sulla liberazione dell'umanità. Entrambe sono fondati su una fede, una credenza in valori transindividuali, che non

Bloch, come il giovane Marx della famosa citazione del 1844, riconosce evidentemente il doppio carattere del fenomeno religioso, il suo aspetto oppressivo insieme al suo potenziale di rivolta. Per comprendere il primo occorre ciò che egli chiama «la corrente fredda del marxismo»: l'analisi materialistica spietata delle ideologie, degli idoli e degli idolatri. Per il secondo, invece, bisogna ricorrere alla «corrente calda del marxismo», per cercare di salvaguardare il surplus culturale utopico della religione, la sua forza critica e anticipatrice.

Marx ed Engels pensavano che il ruolo sovversivo della religione fosse un fenomeno del passato, senza significato per l'epoca della lotta di classe moderna. Questa previsione si è rivelata giusta per un secolo – con alcune importanti eccezioni, in particolare in Francia dove ci sono stati i socialisti cristiani degli anni 1930, i sacerdoti operai degli anni 1940, la sinistra dei sindacati cristiani (CFTC) negli anni 1950, etc. Ma per capire quello che succede da trent'anni in America Latina – la teologia della liberazione, i cristiani per il socialismo – bisogna tener conto delle intuizioni di Bloch sul potenziale utopistico di alcune tradizioni religiose.

è dimostrabile al solo livello dei giudizi di fatto: Dio per quanto riguarda la religione, la comunità umana del futuro per quanto riguarda il socialismo. Ciò che li separa è naturalmente il carattere soprannaturale e sovrastorico della trascendenza religiosa.

# L'eredità di Barth e Bonhoeffer\*

*Sergio Bologna*

Quando m'iscrissi alla facoltà di teologia evangelica dell'Università di Magonza per acquisire quelle conoscenze che mi erano indispensabili per affrontare l'argomento della mia tesi di laurea, la Germania Occidentale portava ancora evidenti le ferite e le mutilazioni della guerra. Era dicembre 1958, chiese diroccate, edifici semidistrutti, muri anneriti dalle fiamme, interi spazi cittadini coperti di macerie... Tutto raccontava quanto i tedeschi avessero loro stessi sofferto dopo aver inflitto sofferenze inaudite a tanti popoli. Ma il clima che imperava, il discorso pubblico, erano quelli di un'impresionante rimozione collettiva. Sebald, con la consueta secchezza, nel saggio *Luftkrieg und Literatur*<sup>1</sup> ne parla e sembra quasi dire che i tedeschi si vergognavano delle sofferenze subite con i bombardamenti.

Racconta episodi agghiaccianti, come quello della madre che corre per prendere un treno, la valigia che ha in mano si apre improvvisamente e rotola fuori una specie di fagotto nero, è il corpo carbonizzato della sua bambina, che lei si portava dietro, nel misero bagaglio di profuga. Rimozione, vergogna delle proprie sofferenze. Era questo il prezzo da pagare per poter rendere accettabile la rimozione del passato nazista? Per poter giustificare la mancata denazificazione? Fior di personaggi con un passato nazista di un certo rilievo alle spalle occupavano cariche pubbliche. Ricordo il professor Joseph Lortz, uno dei docenti della Facoltà di teologia di Magonza, storico della Riforma, cattolico, aveva studiato a Roma, con me fu prodigo di consigli e di incoraggiamenti. Nella biblioteca di Facoltà si trovava a catalogo un suo opuscolo del 1938 in cui soste-

\* L'articolo è originariamente apparso online nel sito "Doppiozero" il 12 febbraio 2021. Inoltre, è in corso di ristampa per Shake Edizioni il volume *La chiesa confessante sotto il nazismo* con una intervista a Karl Barth.

<sup>1</sup> Trad. it. *Storia naturale della distruzione*, Adelphi, Milano 2004.

neva la conciliabilità tra la dottrina cristiana e la dottrina nazista. Un altro, al suo posto, forse l'avrebbe fatto togliere. Nessuno osava rinfacciarglielo.

Solo negli anni Sessanta, dopo che la DDR aveva eretto il Muro di Berlino, la Germania Occidentale cominciò ad affrontare il confronto con il passato nazista. La storiografia parlava di colpa collettiva, i tedeschi occidentali non potevano continuare a far finta di nulla e Adenauer ormai era logorato. La stessa amicizia con gli Stati Uniti non si saldava più nell'anticomunismo ma nella fedeltà alla democrazia parlamentare.

Discussa la mia tesi di laurea, mi accinsi a scrivere un libro sulla resistenza tedesca al nazismo. Il peso della storiografia comunista era schiacciante, dovevo per forza lavorare su biblioteche della DDR, per comodità scelsi la Humboldt di Berlino est. A ovest c'era molta resistenza anche a riconoscere il ruolo dell'opposizione all'interno dell'esercito (von Stauffenberg, l'attentato a Hitler), all'interno dei circoli della nobiltà prussiana (Kreisauer Kreis, von Moltke) e della gioventù cattolica (la Rosa Bianca).

La svolta non avvenne per graduale presa di coscienza della riflessione storiografica ma per i cambiamenti nella società grazie ai movimenti civili, in particolare con l'estendersi, alla metà degli anni Sessanta, della *Friedensbewegung*, il movimento per la pace, la lotta popolare contro l'equilibrio del terrore della guerra fredda. E qui entra da protagonista la figura di Martin Niemöller, il pastore della *Bekennede Kirche* che aveva patito i Lager nazisti e che nella lotta per la pace finalmente portava alla ribalta la storia in parte taciuta, in parte riservata agli specialisti, dello scontro che avvenne all'interno della chiesa evangelica tra coloro che si erano accodati a Hitler, i *Deutsche Christen*, e un agguerrito gruppo di pastori e fedeli riuniti attorno alla "chiesa confessante", fortemente influenzata dal pensiero teologico di Karl Barth. Attraverso l'impegno nelle cose del presente coloro che all'interno della chiesa si erano opposti a Hitler riuscirono a far capire il valore di quella loro resistenza. Emersero dall'ombra o dal ristretto ambito degli specialisti figure che diventeranno poi delle icone della "buona Germania", quelle che con il loro sacrificio si pensava avrebbero potuto riscattare la colpa collettiva. Tra queste la figura di Dietrich Bonhoeffer occupa un ruolo di primo piano, sia per la lucida intransigenza con cui sin dal primo momento seppe da che parte schierarsi – mentre altri, compreso lo stesso Niemöller, avevano avuto all'inizio dei tentennamenti – sia per la profondità del suo pensiero teologico che lo avvicina molto alla straordinaria lezione di Karl Barth. Dico che è merito di movimenti come la *Friedensbewegung* se la storia della "chiesa confessante" è stata riconosciuta come emblema di "un'altra Germania" perché cardine del movimento per la pace era il rifiuto di considerare i tedeschi dell'est come comunisti da distruggere o come vittime di una dittatura che li teneva schiavi. Era un modo di dire "no" alla riproposizione di un confronto armato con il comunismo e ai toni bellicisti dell'Occidente dopo l'erezione del Muro.

Ma era un modo anche per dire "no" alle forze militari del patto di Varsavia e alla corsa al nucleare dell'Unione Sovietica. Tedeschi dell'est e tedeschi dell'ovest potevano riconoscersi fratelli all'interno di una chiesa e in particolare di quella frazione della chiesa evangelica che aveva mantenuto fede alla sua missione anche sotto la dittatu-

ra hitleriana. Nessuna tradizione di partito – socialdemocratica, comunista, liberale, cristiana che fosse – poteva disporre della stessa forza d'identificazione e di unificazione. Solo la chiesa, “quella” chiesa, poteva dirsi né capitalista né comunista, né di destra né di sinistra. È in quel passaggio che la “chiesa confessante”, piccolo gruppo dentro la chiesa evangelica, diventa la “chiesa di tutti”, diventa il simbolo di una morale collettiva. Se non si coglie questo passaggio è difficile capire perché figure come Bonhoeffer hanno acquistato una popolarità così vasta nel mondo occidentale, anche in ambienti non religiosi e non ecclesiastici. La sua biografia scritta da Eric Metaxas, uscita in italiano nel 2012<sup>2</sup>, ha venduto negli Stati Uniti 400 mila copie.

Il pubblico italiano conosceva la raccolta di scritti di Bonhoeffer *Widerstand und Ergebung* sin dal 1969, nella mia traduzione per Bompiani (il libro, che raccoglie le lettere e gli scritti dal carcere, avrebbe avuto altre traduzioni in edizioni arricchite da altri testi e documenti fino a entrare come volume n. 8 nell'edizione critica in dieci volumi di tutti gli scritti, 1994 e sgg.). Nel titolo, che certo non è stato scelto dall'autore ma dal curatore Eberhard Bethge, l'amico più caro di Bonhoeffer, il termine *Widerstand*, resistenza, è quello che sembra sintetizzare meglio la vicenda umana e l'opera di Bonhoeffer. Invece a me interessa assai di più cercar di capire il senso del termine *Ergebung*, perché in esso c'è tutta la complessità del pensiero teologico di Bonhoeffer.

Si è accettata la traduzione italiana con il termine “resa”. Ma resa di chi a chi? La resa del cristiano, del credente, la resa di chi agisce in questo mondo con responsabilità, con eticità, con altruismo; la teologia protestante ritiene un errore pensare che le “buone opere” del cristiano sono la moneta con cui egli si guadagna la Salvezza, perché la Salvezza può essere solo un dono di Dio, un segno della sua Grazia, *Gottes Gnade*. Il cristiano non deve attendersi una ricompensa per le sue “buone opere”, per i suoi meriti, non può introdurre nella sua fede un concetto di scambio, una logica utilitaristica. La Grazia è una prerogativa divina, spetta solo ad essa cancellare i *peccata mundi*, non può rappresentarsi quindi come atto di “giustizia” e di discriminare tra buoni e cattivi ma come “dono” di cui beneficia tutta l'umanità.

Nel concetto di “resa” quindi non c'è nulla che possa ricondursi a un “arrendersi”, a un gesto di sconfitta, ma semmai a un “abbandonarsi” alla volontà di Dio, a un “consegnarsi” serenamente disarmati, a un “rimettersi” alla Grazia, con la consapevolezza che le azioni compiute non sono sottoposte a valutazione, non sono “valutabili”, anzi non hanno “valore”. La Salvezza – e quindi l'intera vicenda storica del Cristo *sotèr*, del Cristo Salvatore – è un mistero e misterioso il disegno di Dio, non può trovare “spiegazioni” nei comportamenti umani e cercarle sarebbe negare l'assoluta autonomia della Grazia. Per capire Bonhoeffer dobbiamo chiederci dunque qual è il rapporto tra *Widerstand* e *Ergebung*, che cosa lega questi due termini?

Debbo fare una piccola premessa, una precisazione. Il tema generale della mia tesi, la resistenza della chiesa evangelica sotto il nazismo – un tema eccentrico per uno sto-

<sup>2</sup> E. Metaxas, *La vita del teologo che sfidò Hitler*, Fazi Editore, Roma 2012.

rico italiano – mi venne suggerito da Umberto Segre, incuriosito da questo argomento perché ne aveva sentito parlare dal suo grande amico e compagno alla Normale, Delio Cantimori. Segre era stato un militante antifascista, vicino al gruppo “Le Pietre”, molti membri della sua famiglia ebrea erano finiti nei Lager nazisti e molti non erano più tornati, ma il suo interesse – insegnava Filosofia Morale alla Statale di Milano – andava ben oltre l’antifascismo, toccava in profondità il rapporto tra pensiero filosofico e pensiero teologico, con particolare riferimento al tema dell’etica. La mia avrebbe dovuto essere una tesi in parte di storia contemporanea e in parte di filosofia politica, di filosofia morale. Se per l’aspetto storiografico ebbi la fortuna dell’assistenza e della guida di Enzo Collotti, allora all’Istituto Feltrinelli, per l’aspetto filosofico e politologico maestro e tutor mi fu Umberto Segre. Relatore fu Giuseppe Martini, medievalista, che teneva anche l’insegnamento di Storia del Cristianesimo. «Non ne so nulla», mi disse quando gli chiesi di farmi da relatore, «ma mi fido del prof. Segre e anche un po’ di lei». Lesse la tesi finita, propose la lode.

Quindi il rapporto tra etica e fede, tra libera scelta dell’individuo (*Widerstand*) e accettazione della volontà divina (*Ergebung*), era quello che dovevo indagare sulla base, in un certo senso, dello “studio di caso” della *Bekennende Kirche* (quel gerundio mi pose non pochi problemi di traduzione...). L’aspetto storiografico finì per prevalere, ma la domanda che mi aveva posto Segre, quale rapporto c’è tra pensiero filosofico/politico e pensiero teologico, centrava l’essenza del problema, mi faceva entrare in profondità in quella che fu la discussione più importante all’interno della chiesa evangelica, non tanto tra la maggioranza fedele allo Stato nazista e la chiesa confessante ma tra posizioni diverse *all’interno* della chiesa confessante e che, grossolanamente, possiamo individuare tra la posizione di Niemöller e quella di Barth. Per capirne la differenza il testo fondamentale è l’opuscolo scritto di getto da Karl Barth e pubblicato nel luglio 1933, sei mesi dopo l’ascesa al potere di Hitler: *Theologische Existenz heute!*<sup>3</sup>, uscito in italiano nel 2015 a cura di Fulvio Ferrario per la Claudiana. In grandissima sintesi: si era aperto uno scontro di potere all’interno della Chiesa Evangelica tra i sostenitori del nuovo regime, i *Deutsche Christen*, e un gruppo eterogeneo di opposizione che si chiamava *Jungreformatorische Bewegung* – destinato a soccombere nell’agone elettorale – che rifiutava di piegarsi ai nazisti, rifiutava il paragrafo ariano etc. Barth rispetto a questi esprime una posizione più radicale: non bisogna agire sul piano della “politica ecclesiastica” ma sul piano della chiarezza teologica.

Quando due anni prima, nel luglio 1931, Barth e Bonhoeffer si erano incontrati per la prima volta a Bonn, il giovane teologo tedesco aveva maturato da solo una serie di convinzioni molto simili a quelle barthiane. Era reduce dall’esperienza che, secondo i suoi biografi, avrebbe determinato la svolta decisiva della sua vita: l’aver conosciuto la discriminazione degli afroamericani negli Stati Uniti durante il suo soggiorno a New York e aver frequentato la comunità afroamericana. Fu allora che non solo decise di sce-

<sup>3</sup> K. Barth, *Esistenza teologica oggi!*, Claudiana, Torino 2015.

gliere la missione pastorale invece della carriera accademica ma diede un'impronta diversa alla sua predicazione, sempre più "esposta" sul lato dell'impegno civile e sociale ma al tempo stesso sempre più rigorosamente vincolata alla Parola di Dio, al testo della Bibbia. Un atteggiamento apparentemente contraddittorio perché praticava un intenso impegno sociale pur combattendo aspramente la secolarizzazione della Chiesa. Essere vicini alla gente che soffre, lavorare nella comunità ecclesiastica, non doveva significare contaminazione del pensiero teologico con il pensiero sociologico o politologico né tantomeno contaminazione tra pensiero teologico e ideologia socialista.

La teologia doveva occuparsi soltanto della ricerca di Dio, riconoscere la sua Parola. Le scelte del cristiano nella società debbono essere interamente addossate alla sua individuale responsabilità di uomo, non debbono chiamare in causa Dio. Di fronte alla scelta se uccidere o non uccidere, se rubare o non rubare, l'uomo doveva mettere in gioco la sua responsabilità, non chiedersi: "che cosa vuole Dio che faccia?". Quante volte nella storia generali e comandanti avevano ordinato alle loro truppe di massacrare i nemici al grido "Dio lo vuole!" Allo stesso modo non si doveva combattere il nazismo "perché Dio lo voleva" ma perché la morale e l'intelligenza politica dell'individuo dovevano bastare per determinare la scelta. Responsabilità individuale da un lato, mistero della Grazia dall'altro. Morale e teologia, etica e fede. Dunque, comportamento sociale e fede come due sfere totalmente separate? La risposta di Bonhoeffer era semplice: l'incarnazione aveva unito le due sfere, il Cristo fattosi uomo per la salvezza dell'umanità è la sintesi di razionalità e mistero, di etica e di fede, di realtà umana e di essenza divina. Chiaramente una simile posizione rimandava alla problematica del dogma – non è un caso che il *Lebenswerk*, rimasto incompiuto, di Karl Barth s'intitola *Kirchliche Dogmatik* e che l'ultima opera alla quale Bonhoeffer stava lavorando fino a pochi giorni prima della sua esecuzione a Flossenbürg s'intitola *Ethik* (volume n. 10 delle opere complete).

Dalla fine della guerra ai primi anni Duemila la riflessione storica ha cercato di portare alla luce con il massimo scrupolo il ruolo degli uomini della 'chiesa confessante' nell'opposizione a Hitler. Nel 2012 usciva il libro *Das verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche* (L'eredità rimossa della chiesa confessante) a cura di Reinhard Höppner e Joachim Perels. È infatti tempo di trarre un bilancio sul lascito di quella esperienza, che è stata fondamentale – non bisogna dimenticarlo – nel determinare la crisi del regime della DDR, nel motivare il movimento di opposizione al governo comunista ma anche nel contribuire a plasmarlo come movimento pacifico: il Muro di Berlino è caduto senza un contorno di morti e feriti, senza guerra civile.

Nella Repubblica Federale Tedesca l'eredità della "chiesa confessante" si ritrova nel fatto che ben tre Presidenti della Repubblica sono stati influenzati dal suo pensiero teologico: Gustav Heinemann è stato addirittura membro della *Bekennende Kirche* durante il nazismo, Johannes Gauck è stato un esponente dell'opposizione ecclesiastica nella DDR, Johannes Rau è entrato nella 'chiesa confessante' nel 1948, dice la sua biografia ufficiale. Altri due Presidenti, Roman Herzog e Richard von Weizsäcker, hanno occupato posizioni importanti nelle gerarchie della Chiesa Evangelica. Von Weizsä-

cker, già Presidente dell'Evangelischer Kirchentag fino al 1970, si è distinto per il suo protagonismo, spesso travalicando i limiti delle sue prerogative istituzionali come Presidente della Repubblica; nei suoi interventi ha espresso posizioni – in tema di rapporto del popolo tedesco con il suo passato nazista, in tema di rapporto con l'eredità del comunismo, in tema di migrazioni – che possono essere ricondotte al magistero della *Bekennende Kirche*. Quanto poi a Angela Merkel, nata Kasner da un pastore protestante, sappiamo soltanto che si è avvicinata agli inizi degli anni Settanta alla gioventù evangelica nella DDR. Nel maggio 2014, da Cancelliera, nell'ottantesimo anniversario della "Dichiarazione Teologica di Barmen", la confessione di fede più importante della storia della *Bekennende Kirche*, ha voluto ricordare che quella Dichiarazione «ha impedito che la Chiesa Evangelica abdicasse al proprio ruolo e le ha conferito forza e credibilità anche dopo il 1945».

# Simone Weil: religione e spiritualità

*Marco Vannini*

Il Vangelo contiene una concezione della vita umana, non una teologia.

Se fuori, nella notte, accendo una pila elettrica tascabile, non è guardando la lampadina che ne giudico la potenza, bensì guardando quale quantità di oggetti viene illuminata.

La luminosità di una fonte di luce si valuta con l'illuminazione che dà agli oggetti non luminosi.

Il valore di una forma di vita religiosa, o più in generale spirituale, si valuta con la luce che getta sulle cose di quaggiù.

Le cose carnali sono il criterio di quelle spirituali. È ciò che non si vuole generalmente riconoscere, perché si ha paura di un criterio.

La virtù di qualsiasi cosa si manifesta al di fuori di essa.

Se, col pretesto che soltanto le realtà spirituali hanno un valore, si rifiuta di prendere per criterio la luce gettata su quelle carnali, si rischia di non avere per tesoro che il niente.

Solo le realtà spirituali hanno valore, ma solo quelle carnali hanno un'esistenza constatabile. Di conseguenza, il valore delle prime non è constatabile che come luce gettata sulle seconde.

(Ecco perché gli *kṣatriya* istruiscono i brahmani)<sup>1</sup>.

Anche se il pensiero religioso della Weil non costituisce un sistema, ma resta affida-

<sup>1</sup> Cfr. S. Weil, *Ceuvres complètes, Tome VI, Cahiers*, voll. 1-4, Gallimard, Paris, 1994-2006. Qui *Cahiers* 4, p. 191. Il riferimento al fatto che gli *kṣatriya* (guerrieri) possono istruire i brahmani si appoggia sulla *Bṛhad-āraṇyaka-upanishad*, II, 1, 15. Il testo mostra che, quando si tratta dell'insegnamento relativo all'Assoluto, la gerarchia delle caste non ha più valore: l'esperienza del *kṣatriya* può fare da maestra al sapere intellettuale del brahmano. È la vita, e non i libri, a dare l'insegnamento più nobile – direbbe Meister Eckhart. S.W. utilizza questo esempio indù per sostenere quanto affermato all'inizio del suo appunto: il Vangelo non contiene una teologia, bensì una concezione della vita; e, più in generale, il valore delle religioni, e dei loro testi presunti sacri, si misura con la luce che danno alle "*choses d'ici-bas*".

to prevalentemente agli appunti dei suoi *Cahiers*, oltre a qualche testo più lungo, tra i quali la *Lettera a un religioso*<sup>2</sup> è forse il più rilevante, è comunque certo che il rapporto religione-spiritualità è in lei complesso e dialetticamente articolato<sup>3</sup>.

Notiamo innanzitutto che, per quanto radicata profondamente nella cultura del suo Paese, la Francia, e dunque nella tradizione cattolica, cui ella stessa, ancorché nata in una famiglia ebrea, dichiarò più volte di appartenere, Simone rivolse la sua attenzione anche alle religioni diverse e lontane, tra le quali quelle dell'India ebbero un posto particolare<sup>4</sup>. Questo la portò a interrogarsi sul significato del concetto di rivelazione, e soprattutto sulla sua unicità – quella biblico-cristiana – oppure, al contrario, sulla sua universalità.

È indubbio che la Weil abbia optato per questa seconda soluzione, ma ciò comportò anche un ripensamento completo del concetto stesso di rivelazione, dilatato non solo al plurale – le rivelazioni –, ma anche riconsiderato, al suo interno, al punto da essere profondamente mutato.

Per Simone, “religione” vuol dire molte cose, ma l'essenziale di essa è la parte che si chiama “mistero” (parola non a caso imparentata etimologicamente e semanticamente con “mistica”), ovvero qualcosa che non è oggetto dell'intelligenza nel senso usuale del termine. Intendiamoci bene: la Weil non vuole affatto aprire la porta all'irrazionalismo e al sentimentalismo, ché, anzi, afferma: «Bisogna cercare nell'ambito dei rapporti tra l'uomo e il soprannaturale una precisione più che matematica. Ciò deve essere più preciso della scienza. Tale deve essere uno degli usi della scienza»<sup>5</sup>. Quel che conta è tenere presente che:

I misteri della fede cattolica – e quelli delle altre tradizioni religiose o metafisiche – non sono fatti per essere creduti da tutte le parti dell'anima [...]

Il ruolo dell'intelligenza – della parte di noi che afferma e nega, che pone delle opinioni – è soltanto la sottomissione. Tutto quello che concepisco come vero è meno vero delle cose di cui non posso concepire la verità, ma che amo<sup>6</sup>. Perciò san Giovanni della Croce chiama la fede una notte. In coloro che hanno avuto un'educazione cristiana, le parti inferiori dell'anima si appigliano a questi misteri mentre non ne hanno alcun diritto. Per questo motivo hanno bisogno di

<sup>2</sup> Cfr. S. Weil, *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996.

<sup>3</sup> Cfr. Sabina Moser, *Il “credo” di Simone Weil*, Le Lettere, Firenze 2014.

<sup>4</sup> Cfr. in proposito S. Weil, *La rivelazione indiana*, a cura di S. Moser e M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2019.

<sup>5</sup> Cfr. *Cahiers* 2, p. 338. Cfr. in proposito S. Moser, *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2011.

<sup>6</sup> Simone pone il mistero, in tutte le religioni, al di là della dimensione della affermazione o negazione, ovvero della opinione. Il mistero non è una credenza cui le parti inferiori dell'anima possano appigliarsi (*s'attacher*). Esso è piuttosto un oggetto di contemplazione, di quella “parte dell'anima” che è l'intelligenza amante, ovvero, platonicamente, della filosofia.

una purificazione, di cui san Giovanni della Croce descrive le tappe. L'ateismo, l'incredulità, costituiscono un equivalente di questa purificazione<sup>7</sup>.

Quest'ultimo punto le stava molto a cuore, forse perché proveniva dal retroterra laico ed agnostico della cultura francese in cui si era formata, per cui, sempre sul valore purificatorio dell'ateismo, scrive:

La religione in quanto fonte di consolazione è un ostacolo alla vera fede, e in questo senso l'ateismo è una purificazione. Io devo essere ateo con quella parte di me che non è fatta per Dio. Tra gli uomini in cui non si è risvegliata la loro parte soprannaturale, gli atei hanno ragione e i credenti torto<sup>8</sup>.

Non si deve – dunque – prendere i misteri della fede «come verità, perché ciò è impossibile, ma riconoscere la subordinazione a questi misteri che amiamo da parte di tutto quello che accogliamo come verità. L'intelligenza può riconoscere questa subordinazione provando che l'amore di questi misteri è la fonte dei pensieri che essa può accogliere come delle verità. Tale sarebbe il rapporto tra fede e carità»<sup>9</sup>.

V'è una "degenerazione" dei misteri in credenze, che avviene inevitabilmente nella Chiesa, "in quanto cosa sociale", e questo rende problematico entrare onestamente in questa "cosa sociale" a chi aderisce al mistero solo nella sua forma pura ed essenziale di mistero<sup>10</sup>.

In estrema sintesi: «I misteri della fede non possono essere affermati o negati, ma posti al di sopra di ciò che affermiamo e neghiamo»<sup>11</sup>.

Questo pensiero è di grande importanza proprio per quanto concerne la valutazione delle diverse religioni. Simone, infatti, scrive:

Il valore dei misteri è cosa sperimentale, giacché consiste esclusivamente nella fecondità infinita dei misteri in verità che chiunque li contempi a lungo con attenzione religiosa può cogliere. Perciò è perfettamente vero dire che non si può valutare il cattolicesimo che dal suo interno. Ma questo è altrettanto esattamente vero per ogni altra religione, dal momento che contiene dei misteri. Come si può sapere se questi misteri sono fecondi o sterili in verità percepibili, se non vi abbiamo prestato un'attenzione religiosa?<sup>12</sup>

Particolarmente significativa per Simone è la vicinanza religiosa tra Grecia e India, a

<sup>7</sup> *Cahiers 2*, pp. 337 s.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 338. Cfr. anche la *Lettera a un religioso*, cit., p. 59.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, p. 394.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 469. Pochi mesi prima, Simone aveva appuntato: "L'oggetto della mia ricerca non è il soprannaturale, ma questo mondo. Il soprannaturale è la luce. Non si deve osare farne un oggetto, altrimenti lo si abbassa" (*Ibid.*, p. 245).

proposito della quale rileva la quantità di fili che uniscono le due civiltà. Ma non si tratta solo di *somiglianza*: il pensiero dell'India e della Grecia è accomunato dal fatto di essere espressione di verità, e perciò stesso in qualche modo rivelazione di Dio, È molto significativo che il sintagma “*fino (quasi) all'identità*” si ritrovi nella *Lettera a un religioso*, ove Simone scrive:

In effetti, i mistici di quasi tutte le tradizioni religiose si assomigliano fin quasi all'identità. Essi costituiscono la verità di ognuna di esse.

La contemplazione praticata in India, Grecia, Cina, etc. è soprannaturale quanto quella dei mistici cristiani. In particolare, c'è una grandissima affinità tra Platone e, per esempio, san Giovanni della Croce. Così come tra le *Upanishad* indù e san Giovanni della Croce. Anche il taoismo è molto vicino alla mistica cristiana.

L'orfismo e il pitagorismo erano autentiche tradizioni mistiche. Lo stesso Eleusi<sup>13</sup>.

La somiglianza – qui, anzi, identità – tra mistica cristiana e mistiche non cristiane è affermata anche nel saggio *Israele e i gentili*, ove leggiamo:

I testi taoisti cinesi, anteriori all'era cristiana – certi addirittura di cinque secoli – contengono anch'essi<sup>14</sup> pensieri identici a quelli dei passi più profondi dei mistici cristiani. In particolare, la concezione dell'azione divina come azione non agente.

Soprattutto alcuni testi indù, anch'essi anteriori all'era cristiana, contengono i pensieri più straordinari dei mistici come Suso<sup>15</sup> o san Giovanni della Croce. In particolare, sul “niente”, il “nulla”, la conoscenza negativa di Dio, e sullo stato di unione totale dell'anima con Dio. Se il matrimonio spirituale<sup>16</sup> di cui parla san Giovanni della Croce è la forma più elevata di vita religiosa, le Scritture sacre degli indù meritano questo nome infinitamente più di quelle degli ebrei. La somiglianza delle formulazioni è anch'essa così grande, che ci si può chiedere se non vi sia stata un'influenza diretta degli indù sui mistici cristiani. In ogni caso, gli scritti attribuiti a

<sup>13</sup> Cfr. S. Weil, *Lettera a un religioso*, cit., p. 49.

<sup>14</sup> “Anch'essi”, si spiega col fatto che il saggio *Israele e i gentili* è dedicato sostanzialmente alla contrapposizione tra il pensiero religioso greco e quello vetero-testamentario. Nelle pagine precedenti S.W. ha fornito gli esempi della purezza del primo in confronto alla volgarità del secondo. Cfr. S.W., *Atene contro Gerusalemme*, a cura di M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017, pp. 93-103.

<sup>15</sup> Di Suso (Heinrich Seuse, 1295-1366) Simone conosceva il pensiero, avendone avuto sotto mano un'antologia, vecchia, ma con la versione in tedesco moderno (quella a cura di M. von Diepenbrock, Regensburg, 1884). In particolare, a New York lesse ed annotò il *Buchlein der Wahrheit*, ricopiandone diverse pagine (cfr. E. Suso, *Libretto della verità*, a cura di M. Vannini, Mondadori, Milano 1998). Il libro intende difendere dalle accuse di eresia il pensiero di Meister Eckhart, di cui Suso era stato discepolo diretto.

<sup>16</sup> Nel linguaggio di certa mistica cristiana, sotto l'influsso del *Cantico dei Cantici*, si chiamano “nozze spirituali”, o “matrimonio spirituale”, la condizione di intima unione tra anima e Dio.

Dionigi Areopagita<sup>17</sup>, che hanno avuto grandissimo influsso sul pensiero mistico del medioevo, sono stati senza dubbio composti in parte sotto l'influenza dell'India<sup>18</sup>.

Il pensiero weiliano è chiaro e, sia pur sinteticamente, esplicito: la verità delle tradizioni religiose sta nella mistica. Rappresentanti più insigni della verità religiosa depositata nella mistica sono Platone per la Grecia, le *Upanishad* per l'India, san Giovanni della Croce per il cristianesimo. Se, da un lato, Platone, accanto ad Eleusi, appare alla Weil come erede e integratore delle tradizioni mistiche autentiche di orfismo e pitagorismo, dall'altro compaiono anche Cina e Taoismo, che Simone stava studiando proprio nel momento in cui scriveva al fratello la lettera sopra citata.

Ora, il fatto è che, se la verità delle religioni sta nella mistica, ne consegue che tutte e singole le religioni che esprimono una mistica sono vere. Infatti:

Ogni religione è la sola vera, ovvero nel momento in cui la si pensa bisogna dedicarle tanta attenzione, come se non vi fosse niente altro. Così ogni paesaggio, ogni quadro, ogni poema, è il solo bello. La "sintesi" delle religioni implica una qualità inferiore d'attenzione<sup>19</sup>.

A parte il rifiuto di ogni forma di sincretismo, di concordismo, è essenziale notare come la verità di una religione dipenda, secondo Simone, dall'attenzione<sup>20</sup> che le si dedica, ovvero, in ultima analisi, dalla purezza, dalla profondità, della fede. La fede infatti «crea le verità cui aderisce»<sup>21</sup>; il suo ambito è quello delle "verità prodotte dalla certezza. È là che la fede è legittima. È là che è una virtù. Una virtù creatrice di verità»<sup>22</sup>.

Non ha senso, dunque, porsi la domanda sulla verità della fede in un senso oggettivistico, relativo ai contenuti della credenza – la fede, peraltro non è una credenza<sup>23</sup> – in quanto la verità è creata dalla certezza interiore. È significativo il contesto di queste affermazioni weiliane: Simone sta riflettendo sull'efficacia dei sacramenti, e delle cerimonie religiose in generale, per quanto concerne la "rigenerazione spirituale" che esse pos-

<sup>17</sup> A Dionigi Areopagita, dal nome del greco convertito da san Paolo ad Atene col suo discorso all'Areopago (cfr. *At* 17, 22-34) era tradizione attribuire una serie di scritti, tra i quali la celebre *Teologia mistica*, fondamento della teologia cosiddetta "negativa" nel medioevo cristiano. Per la critica contemporanea, l'autore di quegli scritti era in realtà un cristiano della Siria del IV secolo: un'influenza orientale non può perciò essere esclusa, anche se non è affatto dimostrata.

<sup>18</sup> Cfr. S. Weil, *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968, p. 129.

<sup>19</sup> *Cahiers* 2, p. 326.

<sup>20</sup> Sull'importanza della categoria di "attenzione", Vedi S. Weil, *L'attesa della verità*, a cura di S. Moser, Garzanti, Milano 2014, voce "Attenzione", pp. 173-182.

<sup>21</sup> Cfr. *Cahiers* 4, p. 540.

<sup>22</sup> Cfr. *Cahiers* 4, p. 340.

<sup>23</sup> "Il dubbio è una virtù per l'intelligenza, e di conseguenza c'è un dubbio che non è incompatibile con la fede, e la fede non è la credenza" (*Cahiers* 4, p. 114). Sul rapporto tra fede e credenza religiosa si veda M. Vannini, *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2018.

sono realizzare. Essa non dipende da nessun'altra condizione, se non un vero desiderio di uccidere il male in noi stessi, con la certezza che la cerimonia lo produca<sup>24</sup>.

La certezza che una cerimonia produca la rigenerazione spirituale dà alla cerimonia questa efficacia, e non per un fenomeno di suggestione, cosa che implicherebbe illusione e menzogna, ma per il meccanismo qui analizzato<sup>25</sup>.

Sembra qui eliminato ogni riferimento alla verità storica della rivelazione o delle rivelazioni. È infatti ferma opinione weiliana la universalità della rivelazione, come pure il rapporto tra le diverse rivelazioni e il loro pari valore. Si potrebbe anzi parlare di una rivelazione per così dire divisa tra i vari popoli:

In ogni nazione dell'Antichità c'era come un'ossessione per le cose divine. Israele: Dio unico. India: assimilazione dell'anima a Dio, nello stato di perfezione, con l'unione mistica. Cina: passività, assenza di Dio, azione non agente. Egitto: salvezza eterna grazie all'assimilazione a un Dio sofferente, morto e resuscitato. Grecia: trascendenza, distanza del divino e del soprannaturale, miseria dell'uomo, ricerca di ponti (mediazione). – [E la Mesopotamia??]<sup>26</sup>

Il pensiero di una rivelazione universale spinge Simone anche a vedere il Cristo prefigurato in una quantità di personaggi – reali, letterari, addirittura favolistici, dato che, a suo parere, «le fiabe contengono un tesoro di spiritualità di un'antichità incalcolabile. Senza dubbio più antica delle mitologie»<sup>27</sup>. Del resto «il fondamento della mitologia è che l'universo è una metafora delle verità divine»<sup>28</sup>. Da qui la paradossale «Lista delle immagini del Cristo»<sup>29</sup>.

Incarnazioni di Dio sono tutti gli esseri assolutamente puri per la Weil, che sembra non accorgersi che in questo modo questa divinità incarnata diviene mera astrazione<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. *Cahiers* 4, p. 340.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Cfr. *Cahiers* 2, p. 366.

<sup>27</sup> Cfr. *Cahiers* 4, p. 321. All'analisi delle fiabe delle diverse culture Simone dedicò ampio ed attento studio, soprattutto nel periodo passato negli Stati Uniti, ricercando principalmente le analogie tra il loro racconto e le verità religiose, nella persuasione di un loro significato universale.

<sup>28</sup> *Cahiers* 4, p. 97.

<sup>29</sup> Cfr. S. Weil, *La rivelazione indiana*, cit., Introduzione di M. Vannini, pp. 23-31.

<sup>30</sup> Riflettendo sulla unicità dell'incarnazione nel cristianesimo, in opposizione alla concezione indiana dei molteplici *avatar*, delle molteplici incarnazioni, Hegel nota: «Questo individuo [Cristo] è unico, non ve ne sono parecchi. Nell'uno sono compresi tutti, se al contrario si trattasse di alcuni, la divinità diventerebbe astrazione [...] Nel panteismo indiano si presentano innumerevoli incarnazioni; in esso la soggettività, l'essere umano, è solo una forma accidentale ed è per Dio solo una maschera, che riveste la sostanza e la muta in modo accidentale» (G.G.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, vol. II. Zanichelli, Bologna 1974, pp. 340-344). A proposito di Hegel,

Proseguendo, anzi, sulla sua strada, contempla anche la possibilità di una nuova rivelazione:

Oggi, se le forze cieche giungono a distruggere l'esistenza temporale del cristianesimo, si può comunque ripresentare la possibilità, dopo molte generazioni, di una nuova rivelazione (Solo dopo qualche secolo)<sup>31</sup>.

Questo pensiero relativizza, se non vanifica, la rivelazione cristiana tramite l'incarnazione, e di ciò Simone si rende perfettamente conto, come è evidente dalla perplessità espressa subito dopo, in forma interrogativa:

Una rivelazione implica un'incarnazione?<sup>32</sup>

Il problema essenziale resta comunque quello di definire cosa sia rivelazione – concetto che può dilatarsi fino a svanire nell'indeterminato: sembra infatti che rivelazione possa intendersi qualsiasi suggerimento, anche di carattere pratico, dato all'uomo da un dio o da un eroe – ad esempio da un semidio come Prometeo, addirittura contro la volontà di Zeus, Dio Padre.

Non meraviglia perciò che Simone ad un certo punto si congedi dal concetto stesso di rivelazione, ormai diventato tanto ampio da non avere più un significato discriminante.

Contro ogni idea di rivelazione come comunicazione di una qualche credenza religiosa, e dunque, in ultima analisi, prendendo le distanze da ogni religione positiva, la Weil sottolinea perciò il primato assoluto dello spirito, che «non è costretto a credere all'esistenza di nulla», in quanto «il solo organo di contatto con l'esistenza è l'accettazione, l'amore. Perciò bellezza e realtà sono identiche. Perciò la gioia pura e il sentimento di realtà sono identici»<sup>33</sup>.

E, per quanto concerne la religione del futuro e specificamente il cristianesimo, in un appunto newyorkese del 1942, la filosofa francese conclude drasticamente:

In ogni modo, c'è bisogno di una religione nuova. O di un cristianesimo mutato al punto di essere diventato altro; o altra cosa<sup>34</sup>.

dobbiamo notare che la Weil ne ebbe solo l'immagine propria della cultura francese dei suoi tempi, filtrata soprattutto attraverso il marxismo. Nei confronti della dialettica hegeliana si esprime addirittura in modo sprezzante: «Ciò che c'è di intelligibile nella famosa 'dialettica' è solo la nozione di rapporto, che appare ben più chiaramente in Platone che in Hegel. Quanto alla famosa 'negazione della negazione', è una ridicola frottola» (*Cahiers* 1, p. 86). A Simone era ignoto che *negatio negationis* (*Verneinen des Verneinens*) è un'espressione che Eckhart applica a Dio stesso.

<sup>31</sup> *Cahiers* 2, p. 476.

<sup>32</sup> *Cahiers* 2, p. 476.

<sup>33</sup> Cfr. *Cahiers* 2, p. 432.

<sup>34</sup> Cfr. *Cahiers* 4, p. 348.



## Il duplice chiarore. *La montagna magica* di Thomas Mann

Mario Pezzella

Nel capitolo *Neve* della *Montagna magica*, Thomas Mann cristallizza l'immagine di un tempo sospeso, in cui forze equipotenti sembrano arrestare in una cesura la storia, in una dialettica in stato di sospensione (*Stillstand*, come diceva Benjamin): è la visione di un *duplice chiarore* (*Zwielicht*), che proviene da opposte regioni del cielo, i cui poli sono legati simultaneamente da una irriducibile contesa e da una segreta affinità. Per quanto ancora le due luci resteranno parallele ed immobili?

A Ovest era giorno chiaro, una luce diurna decisa, sobria e vitrea; volgendo la testa, però, egli vedeva una notte di luna piena altrettanto nitida, incantata (*zauberhafte*) oltre ogni dire e ammantata di umide nebbie. Questo singolare contrasto durò poco meno di un quarto d'ora, prima di risolversi a favore della notte e della luna, ma gli occhi abbacinati e incantati (*vexierte*) di Hans Castorp avevano vagato con serena meraviglia da una luce, da un paesaggio all'altro, dal giorno alla notte e dalla notte di nuovo al giorno (226)<sup>1</sup>.

*Zwielicht* si può tradurre semplicemente con "crepuscolo", ma *duplice chiarore* rende più esattamente il significato che qui sembra possedere quel termine. Immediatamente esso si riferisce a due antenati, a due nonni, quello di Hans Castorp e quello di Settembrini, entrambi per fedeltà al proprio *principio* vestiti ostinatamente di nero: per fedeltà al passato morente il primo, per fedeltà a un futuro migliore che tarda il secondo, e accomunati da un unico profondissimo stato d'animo, il *rifiuto del tempo presente*. Ma al di là di ciò, il duplice chiarore è il vero correlativo oggettivo della situazione emotiva che si dif-

<sup>1</sup> T. Mann, *La montagna magica*, Meridiani Mondadori, a cura di L. Crescenzi, trad. di R. Colorni, Milano 2011, numero di pagina indicato fra parentesi in corpo testo. Il testo tedesco di riferimento è *Der Zauberberg*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1967.

fonde lentamente in tutto il romanzo, con i suoi dualismi irriducibili tra eros e thanatos, fra illuminismo e nichilismo, tra l'Oriente delle pulsioni primordiali e l'Occidente occluso da una forma, da un ordine simbolico in declino. Hans Castorp è il soggetto "diviso" da questa lunga serie di scissioni, e la loro irrisolvibilità sospende il suo tempo. Del resto, si sa fin dall'inizio: abbiamo lasciato la zona degli *uccelli canori* (8), siamo entrati in una regione in cui si perde «la nozione dei punti cardinali», nel *venir meno* e nella *rarefazione*, nella vertigine e nella crisi della presenza, sospesi tra il consueto abbandonato ordine simbolico in decomposizione e l'ignoto: tra le terre basse e il gelo bianco delle montagne.

Pare certo<sup>2</sup> che tutto il racconto sia un sogno o un allucinato trascorrere di sogni, originati dal trauma storico della guerra, un delirio ripercorso a ritroso per ritrovare e comprendere l'urto potente che lo ha generato. Forse lo scoppio di una granata che ha immobilizzato il corpo e la mente e li ha retroflessi in una fiaba meravigliosa e funerea, come quelle di Andersen o come le incantate nature di Stifter?

Nel dualismo fra Naphta e Settembrini il duplice chiarore sembra divenire piuttosto una doppia oscurazione. Nella decomposizione di un ordine simbolico avvengono strani connubi e ibridazioni che si credevano impossibili. Fa parte dello stato d'animo iniziale del fascismo una venatura anarchica contro l'autorità in disfacimento e i "padri" simbolici in dissoluzione. Hans deve constatare a un certo punto che le tesi dei suoi due mentori si capovolgono e si contraddicono, fino a generare nel suo animo una confusione che intensifica la sospensione della storia e del tempo. Naphta difende il comunismo, ma con argomenti degni di De Maistre e che sembrano piuttosto preludere alla prossima rivoluzione conservatrice tedesca o addirittura al nazismo, oltre che alle purghe staliniane; Settembrini l'illuminista umanista è *anche* un guerrafondaio e membro di una società segreta a vago sfondo esoterico. Le due bandiere, *las dos banderas*, come le chiama Naphta in gesuitico linguaggio, sembrano più i due momenti di uno stesso processo di dissoluzione che alternative effettive:

Non c'era né ordine né chiarezza, neppure una chiarezza dualistica e militante; tutto si scontrava e si confondeva, e non solo i due litiganti si contraddicevano l'un l'altro, ma cadevano pure in contraddizione con se stessi... Ah, i diversi principi e aspetti si rompevano costantemente le uova nel paniere... grande era la tentazione di gettarsi a capofitto nel caos dell'universo... era tutto un intrecciarsi e sovrapporsi (686-689).

Comunque si avrebbe torto a pensare che le due bandiere siano la ragione da una parte e il caos irrazionale dall'altra. Naphta è un casuistico, gesuitico e quasi giuridico difensore del nulla e dell'Ordine Nuovo totalitario fondato sul terrore che dovrebbe scaturirne. Il teologo nichilista non è lontano da una mistica della terra e del sangue, dotata d'altro canto però di una ferrea logica concatenata – *Ordo* totale purificante coi campi e le purghe.

<sup>2</sup> Cfr. L. Crescenzi, "Introduzione" a *La montagna magica*, cit., p. LXXXVII e sgg.

Quanto a Settembrini il suo sguardo ne rivela l'ossessione interiore e la volontà di potenza. Fragile velo è il suo democratico umanesimo! «Di nuovo i suoi occhi si erano fatti "fissi" avevano assunto una cieca immobilità»; e ancora: «I suoi occhi neri erano rivolti al viso del giovane con un'espressione fissa e ciecamente assorta» (124, 357). Non si apre qui una verità più profonda, una pulsione infrenabile, il fondo indicibile e oscuro del buon retore carducciano? Un'inconfessabile volontà di dominio lo anima, un filo nero ed osceno lo lega al suo complice antagonista. Alla fine, quando le assi del palcoscenico sono proprio corrose, l'umanista, il difensore degli umani e universali diritti esalta la guerra e lascia volentieri il posto all'urlo delle folle rauche. «Guerra, guerra! Lui era d'accordo, e il fatto che il mondo intero la invocasse e la bramasse gli sembrava in qualche modo rispettabile» (1030).

*In margine.* Le tre forme di società dello spettacolo, di cui diceva Debord – concentrata, diffusa o integrata – non si seguono come epoche successive, ma si scambiano ciclicamente il proscenio, secondo i bisogni anali dell'accumulazione di capitale. Il capitale finanziario più impersonale con la sua astratta desolazione richiama il gelido ardore del fascismo quando la fantasmagoria delle merci e l'incantamento del desiderio si decompongono nella crisi, e l'individuo resta solo, umiliato nella sua angoscia e nel suo risentimento: c'è un passaggio continuo dall'illusione parlamentare al fascismo o almeno al bonapartismo, e le due cose non sono due opposti o due momenti successivi ma l'alternanza ciclica e necessaria, l'eterno ritorno delle forme del capitale.

Un soggetto così ben disposto alla distruzione di sé è pronto per la macchina totalitaria.

Talvolta è necessario allontanarsi dal giorno  
ispirarsi a una luce resistente alle tenebre.  
E cos'è infatti una *tenebra bianca*?

Non era più una nevicata, era un caos di tenebra bianca, una mostruosità, la colossale oltranza di una regione che aveva travalicato ogni misura e in cui solo il fringuello delle nevi, che improvvisamente aveva cominciato a mostrarsi a stormi, poteva sentirsi a casa propria (696).

Tempesta di neve in cui il tempo e lo spazio sono sospesi, correlativo oggettivo dello sperdimento individuale di Hans e di quello storico (intendo la guerra, l'epidemia, l'essere per la morte nella generazione del primo dopoguerra, e lo sperdimento che avviene quando si presente il declino di un mondo).

«Ciò che scorgeva era il nulla, il bianco e turbinoso nulla» (712) e «una trascendenza biancastra» (706).

In questa sospensione, nel «muto gioco spettrale» (695), si vede con chiarezza accecante il mondo noto divenire nulla, un mostruoso non essere, un *Unwesen*, un incon-

scio del collettivo invaso dalla dismisura, über *das Gemässigte*, aorgico, perso ogni senso della misura e del limite.

Questa tenebra abbagliante di luce negli occhi è  
angoscia di ritornare all'antico caos primordiale  
in ascolto  
dell'unico uccello (der *Schneefink*) che canta ancora nella velatura del mondo,  
dello stesso *silenzio primordiale*,  
del mondo elementare  
*quietamente minaccioso, non propriamente ostile*  
(come credeva Leopardi),  
*ma piuttosto indifferente e micidiale* (702),  
una *minacciosa indifferenza* (714).

Il sogno di Hans, nel capitolo *Neve*, si conclude con le sole parole di speranza in tutto il romanzo?

Alla base di questo episodio c'è *Al di là del principio del piacere* di Freud, dove Eros è distinto dal piacere, che è legato al desiderio di dissoluzione, di rientro nella natura madre, e dunque alla pulsione di morte. Eros è invece il principio che crea legame e forme tra gli uomini, sia estetiche che comunitarie e politiche<sup>3</sup>. È, leopardianamente, una pulsione di solidarietà e fraternità che dovrebbe unirli, contro il principio divorante: un pensiero ben diverso dall'illuminismo carducciano di Settembrini e dalla sua ingenua fiducia nel progresso, una fraternità che si basa sul riconoscimento e non sulla rimozione del dualismo tragico della vita e del soggetto.

Paci definisce il sogno di armonia di Hans (ma si tratta poi di armonia, o non piuttosto di tensione tragica tra gli estremi?) come una «rivelazione subito perduta»<sup>4</sup> e per la sua realizzazione almeno romanzesca deve rimandare al di là della *Montagna magica*, alla figura di Giuseppe il nutrittore. Così però si esce dal contenuto di verità specifico del romanzo.

Il seguito della narrazione fino alla fine descrive il fallimento della breccia utopica che si era aperta alla fine del sogno («l'amore si oppone alla morte»). Hans tenta di realizzarla, non si è distratto, non ha dimenticato, almeno il suo inconscio non ha dimenticato, tenta nel rapporto filiale con Peeperkorn, nel triangolo con Claudia, nella musica, ma

<sup>3</sup> «L'eros coincide infatti con l'impulso primordiale a continuare la vita attraverso l'unione di due individui: un impulso la cui origine, nella sua evidente contraddittorietà rispetto al principio del piacere, Freud non è in grado di spiegarsi, ma che palesemente si oppone all'istanza regressiva degli istinti dell'Io e alla tendenza verso l'inorganico... Solo nel sogno di Hans Castorp balugina quello che Mann chiama nei diari il 'nuovo'» (L. Crescenzi, *Malinconia occidentale. La Montagna magica di Thomas Mann*, Carocci, Roma 2011, pp. 205 e 208).

<sup>4</sup> E. Paci, *Kierkegaard e Thomas Mann*, Bompiani, Milano, 1991, p. 239.

è una lenta degradazione, fino a cadere nello spiritismo e poi in quel suicidio più o meno mascherato che è l'essere-gettato nella guerra, nell'ebbrezza iniziale e nel trauma annichilente di tutta la sua generazione.

La speranza è la sorella illegittima di una verità inaccessibile.

Il capitolo *Neve* (690-736) comincia con uno *scherzo*, con i rimbrotti dei pazienti (o clienti o morenti) per il cattivo clima di quell'inverno. Poi in un *adagio* di intensità crescente il tema della irrealizzazione e della perdita di presenza del mondo è ripetuto più volte, da più punti di vista: «*fuori regnava un cupo nulla; il sole sorge come fumo debolmente illuminato; l'immagine del mondo era fiabesca, infantile, strana*»;

il tema, quasi un *leitmotiv*, si ripete e si intensifica:

«ogni cosa andava man mano dileguando», lo sguardo «*si perdeva in un nulla ovattato*», la montagna appare e scompare in un «*muto gioco spettrale*» (per altro divertente!) *unterhaltend*,

un mondo di gnomi, da libro di favole, divertente da vedere, *lächerlich zu sehen*.

E poi in un vortice di sparizione sempre più intenso si giunge all'immenso trasgressivo tumulto, *die phänomenale Ausschreitung*, l'*Unwesen*, l'eccesso e il disordine, e al culmine l'accordo di dominante, la *tenebra bianca*... Hans procede verso l'alto in un *nebbioso nulla* (ancora la nota della nebbia!), *nel bianco e turbinoso nulla*, nello sperdimento (*Verlorenheit*)... Qui si incontra una potenza immane e senza parole. La caratteristica della situazione è la ripetizione del medesimo, o almeno di ciò che appare come tale, perché poi forse non è proprio così: il perdersi (*umkommen* che è anche un morire), lo *herumkommen*, il girare sempre indefinitamente in tondo, il ritorno incessante del trauma già stato, della scena primaria già vissuta. La ripetizione si associa alla sensazione del nulla, del tempo sospeso. Eppure in questa notte bianca si produce pure qualcosa che prima non era, un esserci che prima non esisteva.

È la scoperta di un nucleo  
o di una sostanza  
o di un tratto invisibile all'interno di sé,  
nella notte bianca  
un lume notturno  
nel cadere impotente e raggelato dei sensi,  
la ripetizione produce un ritorno  
un resto un differente.

A cosa ritorna, a cosa lo fa ritornare, il girare in tondo,  
lo *herumkommen* e l'*unkommen* di Hans,  
la sua seconda morte o morte simbolica?

Scorge un'immagine che di colpo presentifica gli estremi della sua vita.

Può emergere qualcosa da questa riduzione, contrazione, regressione, che travalica indefinitamente l'Io? Nello sperdimento, nella sperdutezza (*Verlorenheit*), nasce in Hans una sorta di coraggio fraterno al terrore. Nella *monotonia primordiale* della neve e del mare è costretto a tornare, per sopravvivere al trauma della guerra, della malattia, dello smisurato *Unwesen*. Ad Hans torna in mente la frase apocalittica e messianica di San Paolo, benché citata dal poco raccomandabile Naphta: *Praeterit figura huius mundi*. È una condizione in cui coesistono (in duplice chiarore) la dissoluzione del mondo esistente e l'emergere di possibili ancora indeterminati, il divenire col trapassare.

Il saggio nazista che tanto amava la Foresta Nera ha coniato il termine che ha espresso lo stato d'animo di una generazione decimata e umiliata: *essere per la morte*; nel suo torto linguaggio si è affannato a dire che si trattava di un che di *ontologico* che poco aveva a che fare con l'*ontico*, di una suprema verità trascendentale che non si doveva ridurre alla banalità dell'empirico, ma in realtà:

come negare che una generazione si riconobbe in essa come nella propria più intima tonalità affettiva perché aveva sentito l'urlo delle granate, visto l'incendio dei campi e delle chiese, il dilagare del contagio velenoso dell'epidemia di Spagnola, l'imminenza continua della morte più empirica? Il magico monte e l'esperienza di Hans sono l'esperienza dell'essere per la morte compresa nella sua vergognosa e suprema banalità fisica e corporale, ed è consigliabile leggere contemporaneamente *Essere e tempo* e la *Montagna magica*. «Solo nel tempo si comprende ciò che travalica il tempo» (Eliot).

Il viaggio di Hans nella “tenebra bianca” culmina nella scoperta di quanto siano vicine e complementari la nascita e la morte delle forme, compresa quella del nostro corpo, e quanto provvisoria la figura della vita. Il fragile ricamo del simbolico è lacerato dalla Cosa Reale, dall'*Unwesen*, e anche la bellezza, come ha detto Lacan di quella di Antigone, non è che un velo necessario che ci separa e frena nel nostro procedere verso un mortale altare di pietra (ma lei non bastò a trattenerla). Come non basta la bellezza del duetto d'amore di Aida su cui fantastica Hans, «*l'alto e irrefutabile abbellimento*» che l'arte concede «*all'orribile volgarità delle cose reali*» (962). Perché nel Reale cosa accadrà ad Aida se non crampi di fame, polmoni devastati dal gas e infine «*l'impronunciabile opera*» della putrefazione? Tuttavia, per vivere abbiamo bisogno dell'illusione e però anche a un certo punto di sapere, di renderci ben conto che è un'illusione, quando lo stadio estetico deve lasciare il posto a quello etico e a quello spirituale. Quando dobbiamo passare dall'immaginario al simbolico. Per un poco la bella apparenza sospende il punto d'angoscia, il desiderio coincide provvisoriamente con se stesso e una luce fioca come quella delle Maddalene di Georges de La Tour oscilla nella grotta oscura, insistendo ad essere.

Una fioca luce resiste nell'annullarsi del nostro ordine simbolico, nel dominio dei suoi muri già profondamente incrinati, è prima di tutto sapienza e conoscenza del vuoto – al-

chimia al nero – e in questo dopo il Novecento consiste il passo indispensabile di ogni arte, una «*transustanziazione verso l'alto*» (887), una «*magia ermetica*», in cui si svolgono «*tutte le alchemiche avventure di quella così semplice sostanza*» (1058), che è l'anima di Hans: non lo sviluppo di una formazione lineare, di un soggetto che diviene eroe, ma transizioni tra la forma e il non essere, tra il non essere e la forma.

Nel pieno della tempesta di neve Hans si addormenta e sogna un paese meraviglioso e incantato, dove i corpi sembrano mossi dalla grazia suprema della danza, nel procedere di una giovinezza perfetta: «*devozione formale, lieta amicizia, lenta soavità, lieve deferenza, ineffabile influsso spirituale, serietà aliena da qualsiasi cupezza*» (727-728) sono i caratteri di questo mondo. Eppure, – come negarlo? – nella descrizione si insinua qualcosa di troppo squisito, di estenuato, come un manierismo che deborda oltre se stesso, si sente che si tratta di un velo, oltre il quale c'è altro, un fondo su cui quei gesti si delineano come a schermarlo e che pure determina una indelebile incrinatura. Un fanciullo svolge per Hans il ruolo di messaggero ermetico: «A un tratto, però, guardò al di là di lui, lontano, oltre le sue spalle... Il fanciullo assunse un'espressione grave, impietrita, inespressiva e insondabile, una mortale impenetrabilità» (728-9).

Nel fantastico tragico mondo sognato da Hans  
l'arte della danza,  
il raffinato ritmo di giovinezze perfette  
sono contigui al tempio dell'orribile,  
in cui nere madri divorano i figli dell'essere  
e ritorna l'antico caos.

«Dilaniavano un bimbo piccolo sopra un bacile, lo dilaniavano con le mani in un silenzio selvaggio... ne divoravano i pezzi, e i fragili ossicini scricchiolavano sotto i loro denti, mentre il sangue gocciolava dalle loro labbra oscene» (730). Hans sembra comprendere che i due aspetti del sogno sono inscindibili, che ogni ordine simbolico nasce da un desiderio di vita minacciato dal caos e dall'informe, e d'altra parte li contiene in sé come suo centro oscuro. «Quanto sangue ed orrore è nel fondo di tutte le 'buone cose'!»<sup>5</sup>. Gli uomini che vivono nella trama del simbolico dovrebbero essere coscienti della minaccia che sovrasta ogni suo attimo ed esserne spinti a una consapevole solidarietà e amicizia.

<sup>5</sup> Il passo di Nietzsche dalla *Genealogia della morale*: «Quando l'uomo ritenne necessario formarsi una memoria, ciò non avvenne mai senza sangue, martiri, sacrifici; i sacrifici e i pegni più spaventosi (in cui si ricomprendono i sacrifici dei primogeniti), le più ripugnanti mutilazioni (per esempio le castrazioni, le più crudeli forme rituali di tutti i culti religiosi (e tutte le religioni sono, nel loro ultimo fondo, sistemi di crudeltà) tutto ciò ha origine in quell'istinto che colse nel dolore il coadiuvante più potente della mnemonica... quanto sangue e orrore è nel fondo di tutte le 'buone cose'!» (Mondadori, Milano 1979, pp. 44-46).

Ma invece l'ordine in cui vive Hans (e anche Settembrini, e anche Naphta) sta per essere sgretolato da una volontà di potenza e di godimento nella distruzione, illimitata, ed anzi sta per divenire l'artefice stesso di quel caos, che avrebbe dovuto evitare. Se una premessa è assurda, tutti i sillogismi perfetti che possano derivarne saranno nondimeno falsi e sempre più perversi, pur possedendo la forma della verità. Così avviene nell'ideologia totalitaria che emerge dai discorsi di Naphta. Ma in modo più sottile non accade la stessa cosa nella "democrazia" sostenuta da Settembrini? Il sogno di Hans non è anche un'allegoria dell'ordine simbolico del capitale? Da un lato il sogno utopico di una età dell'oro, dall'altro il fondo di violenza divoratrice dei corpi su cui questo sogno si edifica.

*Glossa.* Il dualismo del sogno è una sintesi di quello che insiste in tutto il romanzo. La sovrapposizione tra la civiltà apollinea e il sottofondo osceno e distruttivo non è ripreso solo da *Al di là del principio del piacere* di Freud: è un tema ben presente alla cultura del primo dopoguerra, e non è senza far pensare all'utopia del capitale che poi si smaschera nel suo volto disgregante. L. Crescenzi cita un passo di Freud in cui lo stato d'animo seguito alla guerra è posto a confronto col "felice" cosmopolitismo della *Belle époque*. Ma è appunto un'immagine di sogno.

Il quadro idilliaco della civiltà europea è inscindibile dall'orrore che lo sottende, è allo stesso tempo la civiltà del massacro coloniale e imperiale. Una poesia di Hoffmannsthal descrive i gaudenti sul ponte e gli schiavi nel sottoponte: *Taluni certamente debbono morire là sotto/Dove strisciano i pesanti remi delle navi,/Altri hanno il loro posto presso il timone, là in alto,/Conoscono il volo degli uccelli e i paesi delle stelle.../Pure un'ombra cade da quelle vite/Giù nelle altre vite,/E le leggere alle pesanti/Sono legate come l'aria alla terra./Dalle stanchezze di popoli interamente dimenticati/ Io non posso liberare le mie palpebre...*

In *Metropolis* di F. Lang i ricchi felici conducono la loro vita oziosa e apollinea nei giardini edenici della città superiore, mentre in basso gli operai sono divorati dal Moloch macchina e dalla strega meccanica che li seduce. *Metropolis* una conciliazione la tenta davvero con la stretta di mano finale tra l'imprenditore ravveduto e l'operaio rabbonito (e questo è un preludio al corporativismo nazista).

Mann tiene troppo al suo contenuto di verità, alla sua mimesi oggettiva, per abbassarsi a una simile scena di consolazione patetica. Mann è un sismografo della tonalità affettiva della sua epoca. Il sogno di Hans può sì presentare una possibilità utopica, ma allo stesso tempo la verità romanzesca contro la menzogna romantica è che questa possibilità nella situazione data *non può realizzarsi*. Solo nel tenere fermo a entrambe le cose – la possibilità dell'utopia – e la sua negazione presente, l'opera di Mann realizza il suo contenuto di verità.

L'epoca della narrazione è quella che si conclude con la prima guerra mondiale, il trauma che distrugge un mondo, un intero ordine simbolico: quale mai conciliazione, quale mai imprevedibile salvezza Mann potrebbe offrire al suo eroe e alla sua generazione? Ma anche: termina di scrivere il romanzo nel 1924: e cosa si prepara nell'inconscio del collettivo, se non una fascinazione ancor più sinistra e distruttiva? Di cui Mann certo non profetizza i particolari, ma antvede i contorni, come dimostra la novella *Mario e il mago*. L'etica del romanzo non sta in precetti morali o moralistici o

in soluzioni romantiche e posticce, ma nel suo mostrare mimeticamente la tonalità affettiva dominante, senza compromessi e senza falsificazioni ideologiche. La verità più profonda è nel descrivere fino in fondo questo stato di *sospensione*.

Di Eros e pulsione di morte Freud scriveva negli stessi anni in cui Mann portava a termine la *Montagna magica*. *Al di là del principio del piacere* è un testo fondamentale per comprendere il romanzo. Ma la consapevolezza di Hans è imperfetta, perché non intuisce e non sa che il banchetto di sangue sta per prendere un deciso sopravvento negli anni a venire e nel suo stesso destino, che giovinezza e speranza stanno per morire in un mostruoso sacrificio nelle trincee della prima guerra mondiale. Anche Mann però non comprende e non sa o non sa pienamente, quando termina di scrivere il romanzo, che, di nuovo, Thanatos sta per prendere il dominio esclusivo del mondo. Così il sogno di Hans è profetico in duplice senso, per il personaggio e per l'autore ed entrambi credono di aver capito cose che invece possono solo intuire: il pensiero esita di fronte all'indice storico per cui l'ordine simbolico sta per rovesciarsi in orrore. Diciamo che nel sogno di *Neve vedono* questo rovesciamento, ma della sua intera portata non possono dire. Probabilmente, scrivendo il sogno di Hans, Mann credeva di interpretare un passato, non di antivedere un futuro: poteva pensare di immaginarlo così esattamente?

Nella *Montagna magica* viene meno l'ordine simbolico patriarcale. Hans cerca un padre ideale, un Io ideale con cui identificarsi per tutta la durata del romanzo, nella debolezza e nella assenza del padre reale. La sua metafora ossessiva è l'essere *orfano*. Il nonno, Settembrini, Naphta: ognuna di queste identificazioni speculari si rivela deludente, lo "spagnolo" e l'asiatico, il democratico e il nichilista rivoluzionario si ingorgano in una unilateralità che li condanna all'eccesso e alla disgregazione, di cui la guerra è l'atto finale. La seduzione più forte di tutte è quella di Peeperkorn, che sembra il vero *homo dei*, il vero "Signore delle antitesi", il più vicino alla realizzazione dell'utopia del sogno della neve. In lui sembrano poter coesistere Oriente e Occidente, la sapienza (più vasta di quella illuminista di Settembrini) e il sentimento sensuale e dionisiaco, la religione dell'anima (oltre i confini del cristianesimo) e la pienezza della vita corporea. Ma fallisce, non possiede linguaggio, se non gesti disarticolati e alludenti, non accede al simbolico, resta in una rete narcisista e immaginaria, cede a un'inflazione dell'Io, si identifica con Dioniso fino al suicidio. Fallisce il suo tentativo di unire il femminile e il maschile, oltre l'antitesi della madre divorante e del padre castrante. Dopo il suicidio di Peeperkorn, il sogno di *Neve* si dissolve in fumisterie. Nella «grande ebetudine», *der grosse Stumpfsinn*, tedio inettitudine torpore stordimento, Hans inizia la parabola discendente, che lo porterà a rinunciare al percorso di individuazione e formazione che pure aveva iniziato, le stazioni della regressione sono il nervosismo isterico, *Die große Gereiztheit*, lo spiritismo, il prevalere sempre crescente della pulsione distruttiva.

Hans si era illuso che Peeperkorn, come un maestro orientale buddista, potesse condurlo fuori dalle secche magico arcaiche dell'Occidente, dal suo dio monotematico, dal-

la sua croce insanguinata, e anche più personalmente portarlo lontano dal nichilista superuomo Naphta e dal buon democratico ipocrita e obsoleto Settembrini. In effetti il Maestro ha un grande carisma e – se gli si crede – un suo cenno placa le fitte dell'angoscia, mentre le sue sopracciglia si inarcano verso velate profondità. Ma è un'illusione. Alla fine, si lascia puerilmente morire, non regge alla scissione occidentale e all'insostenibilità dell'amore, ben inscritta nel profondo del suo corpo, anche lui vittima di un duplice inesplicabile chiarore.

Hans infine si abbandona  
atomo di un collettivo tecnicizzato  
all'estraneo tuono della guerra  
al trauma da cui proviene a ritroso il racconto,  
forse nell'attimo che precede la morte.

Peeperkorn non può opporre alla crisi dell'ordine simbolico un'alternativa convincente, e il suo fallimento è il più grave, perché da lui Hans sperava il superamento dell'antitesi che percorre tutto il romanzo.

Secondo Lacan, l'angoscia non sorge dinanzi all'indeterminatezza dei possibili e neanche di fronte alla possibilità trascendentale dell'essere per la morte, ma nell'eccesso di vicinanza di un godimento impossibile: nel gioco del *fort-da*, nell'alternanza di presenza ed assenza, c'è «un certo vuoto da preservare... è dal suo riempimento totale che sorge il turbamento, da cui scaturisce l'angoscia»<sup>6</sup>, riempimento che trascina il desiderio insieme verso il godimento e la dissoluzione, il godimento nella dissoluzione. Nel suo desiderio verso il corpo orientale di Claudia Chauchat, Hans è trascinato oltre ogni distanza in un vortice di fusione indistinta. «Non solo l'angoscia non è senza oggetto [come riteneva Heidegger], ma essa designa molto probabilmente l'oggetto più profondo, l'oggetto ultimo, la Cosa»<sup>7</sup>, il dissolversi nel fondo originario dell'essere, in quelle stesse Madri che Hans ha visto nella condensazione del sogno.

Anche Peeperkorn, l'ultimo e nuovo mentore di Hans, prova un'inquietudine angosciata, una intricatissima «*angoscia per il sentimento*» (899) che lo attrae verso Claudia, e quando cede ogni argine si abbandona al suicidio: «nei suoi occhi lampeggiava l'angoscia, ma non un'angoscia modesta e limitata, bensì qualcosa di simile a un terrore panico» (838).

Perché l'apparenza ci preserva sì  
dalla discesa nell'indifferenziata  
metamorfosi incessante

<sup>6</sup> J. Lacan, *Seminaire 10. L'angoisse*, Seuil, Paris 2004, p. 80.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 360.

della natura, ci dona la distanza di un fantasma,  
la mancanza che aiuta,  
eppure per sciogliere le forme irrigidite  
dobbiamo pure farci vicino  
allo scroscio del caos, all'aorgico della natura e dello spirito,  
perché la nostra ragione nella sua chiusa unilateralità  
non diventi a sua volta follia.

Nella vicinanza di questo Fondo dell'essere, c'è il pericolo più estremo ed anche un estremo movimento di possibili che accennano dal nulla alla forma, la mistica confina in modo inquietante con la religione della morte, perciò occorre tessere una trama di immagini, che ci salvi da entrambi, *dal cielo e dalla dannazione*, perciò Hölderlin diceva che *la mancanza di Dio aiuta*, e i mistici autentici, che non siano dei folli, sono spinti a costruire una fittissima trama di immagini, per avvicinare e contenere la loro esperienza.

*In margine.* Occorre notare (è l'opinione di Ernst Nolte) che la tonalità affettiva dominante di Maurras, di Mussolini e di Hitler è l'*angoscia*, l'intollerabile previsione della dissoluzione, che si può compensare e arrestare costruendo una ebbra comunità di sangue e di suolo, e poi imbalsamandone il pathos nella gabbia d'acciaio dell'ordine totalitario, un ordine *nuovo*, in questo senso, perché ben diverso da quello progressista e borghese incarnato da Settembrini.

«Scegliamo di prendere come filo conduttore della nostra ricerca il “sentimento fondamentale” di Maurras. Basta scorrere i suoi scritti per rendersi conto che tale sentimento fondamentale è un'angoscia (*Angst*), che si manifesta anche nelle sue operazioni intellettuali più sottili...». «Appare sorprendente l'affermazione fatta in precedenza per cui anche in Hitler la sensazione di fondo è costituita dall'angoscia... Queste idee sono sempre accompagnate da vicino dalla visione della decadenza fisica: se vince l'ebreo, il pianeta continuerà a percorrere le vie celesti privo di vita umana, come milioni d'anni prima»<sup>8</sup>.

È bene aggiungere che questa angoscia è però un sentimento ambivalente; il fascismo è attratto dall'ebbrezza e dalla dissoluzione, non meno di quanto ne sia terrorizzato. L'aspetto terrifico-dissolutivo viene distolto e proiettato sul “nemico” ebreo, mentre quello estatico viene celebrato in tutti i riti di una religione demoniaca e invertita. Ma in effetti i due aspetti sono complementari e procedono appaiati, finché da ultimo sarà proprio l'esaltazione distruttiva a prevalere, in una estrema fascinazione verso un “pianeta deserto”. Se non può essere “puro”, che allora sia “deserto”.

Se i padri deludono, il femminile appare come una *madre spettrale*: «La madre predica... emerge come figura di sovversione, una minaccia per l'identità maschile e la cultura

<sup>8</sup> E. Nolte, *I tre volti del fascismo*, Mondadori, Milano 1974, pp. 158, 562, 563. Traduzione modificata.

patriarcale. Non è una figura centrale nella teoria di Freud, che si accentra sul dramma della relazione padre-figlio, essa ha una funzione spettrale, che crea presenza dall'assenza»<sup>9</sup>.

Alla ricerca fallita di un Io ideale maschile, si associa la regressione a una madre fusionale e primordiale: e infine la pulsione a inserirsi passivamente in un rigido, militare ordine collettivo. L'Eros androgino di Hans (attratto allo stesso tempo da Claudia e dal suo antico compagno di classe Hippe) non trova una forma in cui articolarsi, che non sia quella dell'abbandono dissolvente.

Un vero "romanzo" di formazione condurrebbe Hans, attraverso le successive identificazioni speculari con l'immagine ideale del padre, oltre l'immaginario, cadute le identificazioni, al riconoscimento simbolico di se stesso; e oltre la fascinazione fusionale della Madre, l'incantamento immaginario di Claudia, verso un legame erotico che riconoscerebbe la donna, la sua differenza come altro; ma il romanzo di formazione non riesce. Allo stesso modo, rispetto all'apertura utopica del sogno della neve, la seduta spiritica in cui compare l'ectoplasma di Joachim è una perversione grottesca-demoniaca del mondo mitico, a conferma dell'allontanamento di Castorp dalla rivelazione del sogno. L'iniziazione scade dal misterico all'esoterico.

I padri ideali si sgretolano, senza che Hans interiorizzi alcun ideale dell'Io; Claudia sparisce, senza che lui sia andato di un millimetro oltre la fascinazione immaginaria. Non gli resta dunque che il nulla e l'immersione fusionale-masochista nella "ebetudine" storica, che verso il nulla va marciando. Ma in questa sua intenzione, Hans è appunto incarnazione della tonalità affettiva fondamentale dell'inconscio del collettivo. Questa è la grande *mimesis* di Mann, il suo contenuto di verità.

*Glossa.* Perciò «Wysling parla di 'storia di depersonalizzazione' e di 'storia di una decadenza'... di un romanzo di 'de-formazione', e Borge Kristiansen di un 'processo di de-formazione'»<sup>10</sup>. L'immagine di sogno di *Schnee* non si realizza come immagine dialettica, il risveglio non porta all'interpretazione del sogno. «La scissione preedipica del primordiale oggetto materno d'amore in 'buono' e 'cattivo' fonda la sua coerenza mitica nell'immagine primordiale della Grande Madre generativa-terribile (*fruchtbar-furchtbar*)»<sup>11</sup>, nella polarità descritta da M. Klein, che qui però rimane inchiodata alla sua scissione.

Hans sembra essere molto simile all'eroe mitico che si distacca solo illusoriamente, solo nell'immaginario, dalla Grande Madre: «Al mattino della vita, il figlio si stacca a fatica dalla madre e dal focolare domestico, per elevarsi lottando sino all'altezza destinatagli, credendo spesso di avere

<sup>9</sup> M. Sprengnether, *The Spectral Mother, Freud, Feminism, and psychoanalysis*, Ithaca, London 1990, p. 5.

<sup>10</sup> A. Jachimowicz, "Der Sieg der 'Uniform'. Das 'Schnee'-Kapitel des Zauberbergs", in: *Convivium. Germanistisches Jahrbuch Polen*, Lodz University Press, 2011, p. 240 (online).

<sup>11</sup> F. Lubich, "Thomas Manns *Der Zauberberg*. Spukschloss der Grossen Mutter oder die Männerdämmerung des Abendlandes", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1993-12, Vol. 67 (4), p. 737.

dinanzi a sé il suo peggior nemico mentre lo alberga dentro di sé: l'anelito pericoloso di inabissarsi in se stesso, di annegare nella propria sorgente, d'essere tratto giù nel regno delle Madri. La sua vita è una continua lotta contro lo spettro dell'annientamento, una violenta eppur effimera liberazione dalle tenebre della notte perennemente in agguato»<sup>12</sup>.

Anche Naphta è una figura emblematica di questa scissione, che egli estende a dimensioni storiche e cosmiche. In Naphta coesistono i due estremi non conciliati e unilaterali, dunque nella loro versione distruttiva: l'ebbra fusionalità verso l'indistinzione originaria e materna – e l'erezione (compensativa? complementare?) di un rigido *ordo* totalitario, ebbrezza e insieme ordine imperiale, surrogato osceno del patriarcato in disgregazione. In questo Naphta sembra davvero anticipare il totalitarismo.

Claudia non contiene solo il momento dissolutivo, ma anche potenzialmente il femminile generativo, solo che le si desse la possibilità di incontrare il maschile. Ma il maschile non esiste più, non ha figura, se non quella esitante di Castorp e dei suoi padri immaginari, o anche quella consegnata a un secolo finito di Joachim: «Castorp sviluppa una serie di identificazioni filiali con 'autorità paterne'... e cerca progressivamente una identificazione con l'ordine simbolico del Padre, con la lacaniana 'loi du père'... Peepkorn si rivela sempre più... come un patetico e frantumato rappresentante della lacaniana legge del Padre...»<sup>13</sup>.

Lubich cita Kristeva e ricorda «l'onnipotenza di una madre arcaica, piena, totale, assorbente, senza frustrazione, senza separazione, senza taglio che produca simbolismo, senza castrazione»<sup>14</sup>. Questo «*abri primitif*» è tuttavia per sempre perduto: «Quando Castorp va in guerra per la patria, si ricorda del perduto regno della Madre, in un'ultima onda di emozione: 'un'indicibile nostalgia della Madre'»<sup>15</sup>.

Tuttavia, non sembra che Mann condivida l'ottimismo di Hermann Hesse: «Questo tramonto [dell'Europa] è un ritorno alla Madre, un ritorno all'Asia, alle fonti, alle Madri faustiane e porterà certo, come ogni morte sulla terra, a una nuova nascita»<sup>16</sup>. Quale mai rinascita? L'idea che un grande sacrificio di sangue fosse necessario per rigenerare l'Europa era diffusa prima della guerra mondiale e in parte condivisa dallo stesso Mann. Ma la *Montagna magica* è tra l'altro la negazione più radicale di questo mito, il sacrificio di sangue non porta alcuna rigenerazione.

Nella disgregazione dell'ordine simbolico vigente ma morente, il fascismo sviluppa l'attrazione irresistibile verso un mistico godimento mortale di fusione nella dissoluzione, uno stato di ebbrezza comunitaria e indistinguente, che confluisce nell'erezione di un ordine ossessivo ed immobile, una oscillazione permanente e strutturale tra un movimento maniaco incessante e un catatonico rigore.

<sup>12</sup> C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1970, p. 347.

<sup>13</sup> F. Lubich, "Thomas Manns *Der Zauberberg*...", cit., p. 736.

<sup>14</sup> J. Kristeva, "Stabat Mater" (1976), in: Id., *Histoires d'amour*, Gallimard, Paris 1983, p. 239.

<sup>15</sup> F. Lubich, "Thomas Mann's *Der Zauberberg*...", cit., p. 755.

<sup>16</sup> Hermann Hesse, *Blick ins Chaos, Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt am Main, 1970, XII, 313.

Il fascismo è un'ebbrezza inerte.

La religione della morte è *una grande seduzione* dice Settembrini (peccato che in segreto vi ceda anche lui e la sua democrazia, questo il suo atteggiamento di fronte alle critiche radicali di Naphta: *Distruttore! Cane arrabbiato! Bisogna ammazzarlo!* (1041)).

«Per la 'medietà' umana sono un pericolo, secondo Castorp, sia il rigore spagnolo che l'asiatica mancanza di forma di Madame Chauchat. Dal confronto tra i due campi, 'se l'Est si reca in Spagna può anche prendere forma qualcosa di veramente malvagio, di terroristico'»<sup>17</sup>.

Come nella dialettica tra aorgico e organico in Hölderlin, non è solo l'asiatico in-forme che può essere legato a Thanatos, ma anche l'altro polo, la forma sterile e irrigidita; Thanatos scaturisce dall'eccesso unilaterale di uno dei due poli o dal loro presentarsi nella forma di una scissione dilacerante o in una complementarità, che invece di temperare gli estremi li sovrappone isolati in forma sussultoria e parimenti distruttiva. Per usare i termini di Hans, il nazismo sarà contemporaneamente cedimento alla funzionalità asiatica e creazione fanatica di un ordine "spagnolo", mito regressivo e astrazione desolata.

Perfino un *incantevole lied* di Schubert  
ha un lato profondo ed oscuro  
*un mondo d'amore proibito, frutti tenebrosi*  
un *incantamento* che usato male può portare a grandiosi e orribili  
*imperi terreni*  
come prevede Mann nel 1924  
*una mostruosa cattura, un sacrificio a dei oscuri a cui pochi potranno resistere* (Lacan)

Quel *lied* [*Lindenbaum*] intratteneva con la morte relazioni che si potevano anche amare, ma non senza mettere in conto, in modo presago... che quell'amore era in qualche modo illecito... I pensieri e i presaghi mezzi pensieri di Hans Castorp... erano pensieri alchemicamente potenziati. Oh, era immane quell'incantamento dell'anima! Noi tutti eravamo suoi figli e, ponendoci al suo servizio, potevamo realizzare sulla terra imprese immani... [poteva sorgere un talento superiore capace] di soggiogare il mondo come un magico incantatore d'anime. Magari su quel talento si sarebbero potuti edificare degli imperi, imperi terrestri, fin troppo terrestri, massicci e progressivi, e in verità niente affatto ammalati di nostalgia (972-3).

Però quello stesso *lied* contiene la possibilità opposta e per Mann la musica è insuperabile nel presentare la dialettica in stato di sospensione, il duplice chiarore diffuso da due possibilità antitetiche che coesistono nell'attimo di una breve cesura del tempo: oltre che l'ebbrezza della pulsione di morte, il *lied* dice anche un desiderio di amore, una parola che

<sup>17</sup> A. Jachimowicz, *Der Sieg der 'Uniform'*, cit., p. 266. La citazione da Mann a p. 746 della *Montagna magica*, cit.

Hans *non sapeva ancora pronunciare* (974), in cui la consunzione di un mondo è anche il suono e la metamorfosi di un dio che viene.

O la nota  
verso un'altra intensità (Eliot)  
o la fraternità  
o la barbarie.

Tempo in sospenso, tempo senza peso, quello del magico monte. Perché senza peso? Quando non c'è adesione a un ordine simbolico, né a quello dominante, che si disgrega, né a quello antagonista, di cui non si scorge la forma, quando si è nella duplice oscurazione e nel duplice chiarore di un mondo che tramonta e di un mondo che non sorge, allora ci si ritrae dalla storia estranea, ci si aspetta come un nevrotico ossessivo, passivamente, che il padrone muoia da sé, che dalla sua morte emerga spontaneamente il possibile. Il fatto è che quello muore assai lentamente, in un *katechon* indefinito, e intanto passa la nostra vita, passa e prima ci sembra che passi lentamente, e poi che sia passata troppo rapidamente, sogno senza peso, leggerezza mutante.

*Inciso.* Ho appartenuto a una generazione che ha vissuto un'immagine di sogno della rivoluzione, magari non molto consistente, incapace di tradursi in evento reale: solo che dopo non eravamo più di questo mondo, e quello nuovo non è sorto, è finito in un discreto orrore, in eroismo un po' grottesco, in ritrazioni da droga, in protratta delusione entro un mondo disamato, di cui in fondo ci si augurava la fine, ma così anche di noi con esso. Oppure si tramutava il sogno in opportunismo e cinismo, che è poi a ben vedere la stessa cosa.

Nel sogno del capitolo *Neve*, Hans ha visto il duplice chiarore del tragico, del mondo che finisce e del mondo che non sorge, della forma simbolica e del caos: da un lato una civiltà raffinata quasi efebica e preraffaelita, delicato *kindergarten* apollineo – all'altro estremo il pasto sacrificale arcaico. Ha visto coesistere la madre che allatta e la madre che divora, la delicatezza e l'orrore, la religione della morte e l'amore.

La religione della morte non è semplice desiderio di annullamento nella quiete del Nirvana, Hans la sente come «libertà, diserzione, assenza di forma e piacere» (733), che però si perde nell'illimitato, nell'entusiasmo della guerra. È un sacrificio esaltato agli dei oscuri, il piacere di «emanciparsi definitivamente dal peso dell'onore, e godere in eterno degli inauditi vantaggi dell'onta» (117), un sentimento di *selvaggia dolcezza* (*wüster Süßigkeit*), una desolata dolcezza (133).

Altra cosa dal godimento dell'onta  
è l'amore, che accetta la dissoluzione  
come un transito,  
lo scioglimento dell'Io irrigidito,

misura fraterna di fronte alle tragiche irruzioni del Reale  
legame dei corpi che non si fa trascinare  
nello smisurato  
nell'inespressivo insondabile e impenetrabile  
che non si fa inflazionare dalla potenza che trae  
verso l'inerte ebbrezza del fascismo  
nel suo ordine di ghiaccio imprigionato dal caos,  
che si illude di signoreggiare le antitesi  
e soccombe ad esse.

Tutto questo Hans lo sente e lo dice coi suoi pensieri *alchemicamente potenziati*, ma è un pessimo maestro per se stesso, perché poi non sa fare altro che abbandonarsi al flusso diromponente del sacrificio collettivo, alla devastazione e all'inondazione che sommerge l'Europa, unico esito della *grande ebetudine*, della stupefatta stupidità che ha invaso l'inconscio del collettivo e l'ordine simbolico; tanto da rendere desiderabile «il turbine di vento che tutto avrebbe spazzato via interrompendo il corso del mondo» (945), «l'assordante detonazione di mille sciagure, ebetudini e suscettibilità da gran tempo accumulate» (1058), un sogno di apocalisse che non si realizzerà, che vivrà una replica atroce.

Il capitale continua a rinviare la sua fine distruggendo e innovando.

Hans lo aveva detto a un certo punto: un'anima collettiva sogna attraverso di noi, un'anima dionisiaca e materna, ma occorre fare attenzione, perché ha un duplice volto nelle cesure e nei momenti di indeterminazione della storia: per un lato può condurre alla concezione di una comune fraternità, ma per l'altro all'ebbrezza collettiva, a un incanto funesto. È un duplice chiarore il suo, e la ragione non è del tutto inutile di fronte alla potenza della religione, l'immagine di sogno deve divenire dialettica, la vera visione è risveglio e non sprofondamento in un sonno indistinto. «La diserzione della morte è nella vita, non ci sarebbe vita senza di essa, e in mezzo si pone la condizione dell'*Homo Dei* – nel mezzo fra diserzione e ragione – e pure il suo stato si trova tra la comunità mistica e la più futile individualità» (733). Peccato che Hans, non più di Naphta e Settembrini, non sappia tenersi in questa condizione di uomo *nobile* e tutti si lascino infine travolgere dalla diserzione trionfante della guerra, senza che nessuno neanche lontanamente sia in grado di farsi *signore delle antitesi* (733): «La comunità dei figli del sole non è affatto qualcosa di autonomo, ma è una difesa, un irrigidirsi di contro alle pulsioni umane»<sup>18</sup>. Qualcuno ha pure provato ad intendere la discesa agli inferi della guerra come il rientro

<sup>18</sup> A. Jachimowicz, *Der Sieg der 'Uniform' ...*, cit., p. 249. Il più radicale, in questo senso, è B. Kristiansen: «Castorp alla fine ammette che la comunità umana dei figli del Sole non è la soluzione dei problemi della forma e dell'umanità, ma il rinvio alla tragica precarietà di ogni forma», *Thomas Manns „Zauberberg“ und Schopenhauers Metaphysik*, Bonn, 1986, p. 224.

dalla montagna magica in una comunità reale, vedendo in Castorp niente meno che l'uomo futuro della "democrazia" weimariana. Ma no: la comunità di guerra dei soldati è una deformazione grottesca, un dis-toglimento demonico dell'immagine di sogno che compare alla fine di *Schnee*.

Non c'è soluzione nel magico monte  
che infine ci chiede di disincantarlo  
e di abbandonare Hans al suo destino  
al clamore di armature di un Fortebraccio qualsiasi  
in una storta e stolta trincea;  
costringe a volgersi ad Altro  
se mai nasca ignoto  
nella terra dove siamo nati e morremo  
sotto le stelle della nostra nascita.  
Gli dei sono diventati Oscuri  
non voglio dire con questo che siano inesistenti  
o che *declinano o che muoiono*  
*ma solo che con ciclico moto imperioso come l'oceano*  
*si ritirano*  
*e solo sepolti li avviciniamo*  
*tra i buchi lasciati dall'acqua* (Char).

Il romanzo si chiude su queste parole: «Forse che anche da questa sagra mondiale della morte, da questa voluttà smaniosa e maligna che incendia tutt'intorno il piovoso cielo della sera, potrà un giorno innalzarsi l'amore?». Eros (*Liebe*), che qui è nettamente contrapposto al godimento mortale della dissoluzione (*schlimme Fieberbrunst*): riconoscimento in comune e non rimozione del dualismo tragico che ci incide.

*Richiudo il libro del Magico Monte che molto mi ha fatto soffrire leggendolo. Impropriamente e certo con poco senso critico ci ho visto una corrispondenza col nostro tempo. Non gran che come soluzione: se non la convinzione che non possiamo più formulare un'idea dell'uguaglianza e della libertà, che non possiamo più usare le parole che le definivano nel secolo passato, un secolo di Reale e di tenebra. Possiamo ancora pensare ciò che nel magico monte è in fondo interamente assente: la fraternità? ma cosa è mai oggi la fraternità? Forse scrutare la vulnerabilità del volto dell'Altro, e la memoria di ciò che in tutta la nostra triste storia e nelle sue catastrofi si è fatto in nome della vulnerabilità del volto dell'altro. Ben poco, si direbbe: ciò ha somiglianza, ma solo una vaga somiglianza, con l'amore. Noi, più che mai, dobbiamo lasciare interrogativa la frase di Mann.*



## Danzando intorno a un vuoto. Michel de Certeau e la spiritualità\*

*Stella Morra*

Com'è noto, l'età moderna è stata il secolo, oltre che della scoperta del soggetto, anche del metodo: basti pensare, fra tutti, a Ignazio di Loyola e Cartesio. Scoperta del soggetto ed elogio del metodo sono andati storicamente di pari passo, e non è un caso. Il soggetto infatti, per affermarsi pienamente, ha bisogno di rinunciare alla propria spontaneità assoggettandosi liberamente a un metodo: come in ogni esperienza, il momento dell'appropriazione soggettiva segue e anticipa quello della libera espropriazione metasoggettiva (direi, pneumatica), grazie alla quale sola il soggetto diventa «perito», ossia diventa, morendo a se stesso, esperto<sup>1</sup>.

In questo snodo, così lucidamente enunciato, sta il punto di osservazione in cui ci poniamo e il punto di lettura di alcuni passi della riflessione di Michel de Certeau che scegliamo, intorno al lessema “spiritualità”.

Perché in questo luogo troviamo la ferita originaria della modernità che, ancora sanguinante, ci costringe oggi ad uno strano gioco delle perle di vetro tra soggetto, metodo, diventare esperti, vite e morti, gioco oggi sospeso tra il rifugio della conoscenza e il bisogno di immersione in quella *everyday life* che sola può davvero essere fecondata, tra universalità di un concetto e particolarità di una esperienza.

Ecco, da qui<sup>2</sup>:

\* Per una comprensione generale del tema e dell'autore si raccomanda la lettura di C. Ossola, *Introduzione a Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 9-34.

<sup>1</sup> M. Zupi, *Dispense di metodologia ad uso interno*, Pontificio ateneo S. Anselmo.

<sup>2</sup> Va sottolineato, perché è tutt'altro che irrilevante, che l'Autore usa sempre il termine “spiritualità” al plurale, il che risulta evidente in italiano solo quando il termine è preceduto dall'articolo; dunque, nelle citazioni va considerato sempre in significato plurale.

Una cultura è il linguaggio di un'esperienza spirituale. La storia della spiritualità lo mostra, se si rinuncia ad osservarla con paraocchi che ne escluderebbero il contesto. E per «contesto» non bisogna intendere solo una cornice o uno sfondo, ma piuttosto l'elemento da cui l'esperienza riceve la sua forma e la sua espressione. Una dialettica culturale definisce ogni volta il problema che diventa, per lo «spirituale», il problema della sua unione a Dio. Una spiritualità *risponde* alle questioni di un tempo preciso e non vi risponde se non nei termini stessi di queste questioni, perché sono quelle di cui vivono e parlano gli uomini di una società – i cristiani come gli altri. Dato che spesso descrive una esperienza e in ogni caso mette a fuoco, attraverso una pratica, le difficoltà vissute, ogni spiritualità ha un carattere essenzialmente storico. Piuttosto che elaborare una teoria, essa tende a mostrare come si possa vivere dell'Assoluto nelle condizioni reali fissate da una situazione culturale; essa si esprime dunque in funzione di esperienze, di ambizioni e di paure, di malattie e di grandezze tipiche di uomini coinvolti, con i loro contemporanei, nel mondo che definisce un tipo preciso di scambi e di coscienza<sup>3</sup>.

In mezzo alle difficoltà del lessema *cultura*, nella nostra incerta sospensione, Michel de Certeau ci offre una delle sue tipiche affermazioni apodittiche, che rovesciano il punto di vista: «Una cultura è il linguaggio di un'esperienza spirituale». Ogni esperienza cerca il proprio linguaggio, e l'esperienza spirituale (come si può vivere dell'Assoluto in condizioni reali, cioè non scelte o costruite) lo trova *tout court* nella cultura che abita, fino a farsi fluidamente indistinguibile, intersecata, indistinta e frammentata; fino alla domanda su chi sia parassita di chi, se la cultura di un tempo e di un luogo non possano vivere senza delle spiritualità, o se le spiritualità non possano vivere se non storicamente segnate dalle culture.

Gli studi attualmente consacrati alla storia della spiritualità offrono a prima vista una panoramica abbastanza paradossale. Vi si oppongono due posizioni, i cui rappresentanti si collocano in posizioni opposte a quelle che potremmo supporre. Mossi da preoccupazioni religiose, gli uni sottolineano l'infelice scissione di cui testimoniano le spiritualità nei riguardi del «mondo» e delle culture contemporanee; tendono a cercare al di fuori del linguaggio «spirituale», e in ogni caso al di là di questa scissione, l'espressione autentica della vita spirituale. All'opposto, gli storici che si ispirano a metodi socioculturali non condividono questo punto di vista, a loro parere ancora impregnato di un dualismo dogmatizzante; nell'insieme di un linguaggio e nella coerenza di una società, le spiritualità sembrano loro piuttosto un emergere delle grandi correnti oscure e basilari che organizzano di volta in volta gli universi mentali. A ben guardare, da una parte come dall'altra uno stesso punto di fuoco attrae lo sguardo. L'ottica del presente definisce il rapporto con il passato. Ma bisogna anche riconoscere una preoccupazione di ordine spirituale. Ogni generazione intrattiene con le precedenti un dibattito di cui stabilisce essa stessa il terreno; il no-

<sup>3</sup> M. de Certeau, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2020, pp. 39-40.

stro potrebbe essere caratterizzato dai mille accessi possibili orientati verso una «antropologia» o una scienza dell'uomo<sup>4</sup>.

Ecco lo sguardo spiazzante: gli studiosi guardano con occhio rapace, per affermare una proprietà, cercando nel campo dell'altro i segnali della propria presenza per affermare un diritto, di comprensione e dunque di gestione. Ma de Certeau ci invita a spostare lo sguardo, a ignorare questi giochi di ragazzi intorno alle dinamiche del possesso, per vedere la vera questione in gioco: l'ottica del presente definisce il rapporto con il passato, un dibattito in cui ogni generazione definisce il terreno rispetto alle precedenti, e il nostro campo di gioco, secondo de Certeau, è quello di una scienza dell'uomo, una possibile "antropologia", in un senso molto speciale.

Nella complessità globale del suo percorso, de Certeau proprio da questo nucleo incandescente offrirà un'ottica teologica della lettura ampia di un cristianesimo inclusivo e insieme determinato: laddove ogni generazione intrattiene un dibattito con il passato a partire dalla propria domanda e dal proprio terreno, una spiritualità cristiana si costituisce lì quando alcuni si fanno interrogare dall'evento di un passato perduto e inatingibile, come una *frattura instauratrice*<sup>5</sup>. Questa espressione indica, per de Certeau, quella "unione nella differenza" che consente di non limitarsi a domandare il linguaggio di una esperienza dell'Assoluto al passato con le domande del presente, ma di lasciarsi segnare (verrebbe da dire "arare") da ciò che un evento perduto del passato ha permesso come possibile di diverso da sé per inverarsi e rimanere vivo.

Ciò che è reso possibile di differente, nello scorrere del tempo, diventa la regola dello spirituale cristiano:

perché mai il suo presente, terra natale della sua esperienza di uomo e di cristiano, si rivela come un «altrove» rispetto all'insegnamento religioso, se non perché è nuovo, estraneo alle culture che hanno già saputo designare Dio? Il cristiano è proiettato in una regione di rischi e di nuovi inizi. In rapporto alle sue conoscenze religiose, è il suo «deserto», un deserto che oggi è la sua città e, in ogni caso, il luogo del cambiamento culturale. Da questo punto di vista, la distanza che separa il credente dalla sua teologia è il suo essere in anticipo su di essa, nel campo ristretto di una specifica esperienza particolare. Egli le affida un compito che lui stesso le indica. La frattura si misura con la sua stessa audacia. È il segno stesso di una fede che comincia a fare di una nuova mentalità il suo proprio simbolo, ma un simbolo ancora negativo, colto attraverso un'assenza o

<sup>4</sup> M. de Certeau, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2020, p. 35.

<sup>5</sup> Si tratta qui di un nucleo centrale e generativo del pensiero di de Certeau, che richiederebbe ben altro spazio per essere affrontato. Si rimanda, per una prima conoscenza, al capitolo 7 di *Id.*, *Debolezza del credere*, cit., pp. 163-197 intitolato proprio *La frattura instauratrice*. Si possono vedere anche L. Mantuano, *Lo straniero o l'unione nella differenza. Sulla teologia di Michel de Certeau*, «Asprenas», n. 42, 1995, pp. 21-36; *Id.*, *Esercizi di assenza: intorno alla definizione della mistica*, in «Bollettino della società filosofica italiana», n. 172, 2001, pp. 15-28.

un ritardo della teologia, come essa appare dal luogo necessariamente ristretto, ma reale in cui si situa l'esperienza. Un'appartenenza umana si rivela adatta a diventare il linguaggio nuovo di una esperienza spirituale<sup>6</sup>.

Il gioco di specchi che si instaura tra passato e presente non è monodirezionale (le domande del presente sul passato), né semplicemente bidirezionale (la nostalgia del passato nel presente o la rimozione del passato reale da parte del presente): la frattura instauratrice della spiritualità cristiana assume l'una e l'altra logica, ma ne aggiunge una terza, la comprensione delle dinamiche che dal passato hanno condotto al presente come rese possibili dall'evento originario, come diverse da lui stesso per inverarlo.

Per questo, la spiritualità cristiana abita un'eccedenza, un anticipo di audacia, l'affidamento a tutte le differenze non ancora qui che potrebbero essere rese possibili: vivere *dell'Assoluto* nelle condizioni date dalla realtà significa vivere *del desiderio*.

Non si tratta di illusione o utopia: il realismo cristiano non sopporta l'autoinganno, né la vanificazione della necessità di trasformare i luoghi in spazi abitati; il desiderio (così ben espresso nella letteratura dei mistici dell'epoca classica in linguaggio amoroso) fermenta la mentalità comune per farne il proprio nuovo simbolo in modo negativo, nei termini di un'assenza, di un non ancora qui che diventa imprescindibile rendere possibile e reale.

L'illusione è altrove. Essa consiste nel voler frenare questo movimento, nel credere che sia diventato inutile o dannoso, nel volere fissare uno di questo «passaggi» indispensabili e considerarlo da solo come *la* verità di cui esso non è che *un* segno. Ciò rifiuta ad altri il diritto di rappresentare qualcosa nel corso di una evoluzione o di una tensione. Nega una reciprocità o un simbolismo dei segni. Rinchiudendosi nella sua propria testimonianza, l'esperienza contraddice ciò che pretende di testimoniare, e cioè la «somiglianza» nella «dissomiglianza», l'unione nella differenza, il movimento della carità. La tentazione è la fissazione. Là dove Dio è rivoluzionario, il diavolo appare fissista<sup>7</sup>.

In questo gioco di fratture multiple, è necessario concentrarsi anche su un'ennesima frattura, non disegnata da un arco temporale, ma dallo stesso modo di essere in sé della spiritualità:

la spiritualità si presenta con un carattere particolare. Si tratta dell'*esperienza*. «Scienza dell'esperienza», sapienza «pratica», letteratura de «l'esistenziale»: così essa circoscrive la sua specificità. Ma l'esperienza rischia di essere una determinazione equivoca. Non la si può capire come fosse propria della sola spiritualità, e neppure come se dovesse implicare un aldilà di linguaggio. Da un lato, questa esperienza è essa stessa definita dal tipo di espressione che vi si riferisce e che

<sup>6</sup> M. de Certeau, *Debolezza del credere*, cit., p. 47.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 50.

si distingue così da altre «scienze» (teologiche, filosofiche, fisiche, etc.) in sé, tuttavia, indissociabili da una esperienza. D'altro lato, «l'ineffabile» che essa designa costituisce in realtà un discorso particolare, la spiritualità, che rifiuta altri linguaggi (quello teologico, per esempio), ma non ogni forma di linguaggio<sup>8</sup>.

Alle nostre orecchie di incerti postmoderni, la parola «esperienza» suona tanto logora quanto problematica, e le relazioni tra essa e le conoscenze ed essa e i linguaggi ci si rappresentano come un groviglio inestricabile. Eppure, proprio qui sta uno dei nodi decisivi per de Certeau quanto alla possibilità di una spiritualità cristiana: l'atto di smascherare l'insufficienza di ogni linguaggio di fronte al dire il vivere *dell'Assoluto*, ma insieme senza rinunciare a *dire* questa esperienza costituita proprio dal suo essere eccedente, ulteriore.

L'essenziale non è un *altrove*, in un contenuto ancora da dire, ma proprio la spiritualità e una maniera di dire (e di fare) che riesce a mantenere questa sospensione aperta e la abita:

Si potrebbe forse dire che questo significa cogliere le cose solo a livello esteriore e considerare della spiritualità solo il superficiale, con quegli occhiali deformanti che sarebbero una sociologia delle religioni o una storia del solo «sentimento» religioso? Ma l'essenziale non è affatto fuori dal fenomeno, e quest'ultimo, d'altra parte, è la forma della coscienza; esso struttura l'esperienza dell'essenziale per i cristiani e per i mistici stessi. [...] No, in ogni spiritualità, l'essenziale non è un *altrove*, esterno al linguaggio proprio del tempo. È questo linguaggio stesso che lo spirituale prende sul serio; è qui, in questa situazione culturale, che «prendono corpo» il suo desiderio e il suo rischio; è attraverso questo che trova Dio e lo cerca ancora, che esprime la sua fede, che sperimenta simultaneamente un incontro con Dio e un incontro con i propri fratelli reali<sup>9</sup>.

Quanto, noi umani acrobati di questo tempo, avremo bisogno di questa scienza della sospensione e dell'eccedenza, e in quante forme, spesso parziali o deformate, l'andiamo cercando in questi tempi incerti! Anche perché solo questa scienza consentirebbe di ritrovare un "noi" possibile, nel riconoscimento della comune constatazione di un vuoto (delle proprie conoscenze, competenze e appartenenze) che però è passibile di mostrarsi come luogo abitabile, e dunque di diventare uno spazio comune.

La *frattura* è una costante della spiritualità; essa è d'altra parte già riscontrabile nel privilegio accordato alla «esperienza». Certo, ciò che è specifico non è l'esperienza, ma il fatto che sia «spirituale». Più ancora, la frattura non è elemento isolabile nel linguaggio necessariamente collettivo della spiritualità. Essa appartiene allo «stile» di questo linguaggio. Essenzialmente, può essere una *sorpresa* a caratterizzare la frattura. Immanente al cammino spirituale, cresce con

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 39.

la arditezza della fede che Dio predispone, suscita e spiazza sempre attraverso una congiuntura umana. In forme diverse, l'audacia consiste nel voler andare fino al limite delle tensioni e delle ambizioni proprie di un tempo; nel prendere sul serio un tessuto di scambi per attendervi e riconoscervi l'avvenimento di Dio. Questo caso serio è l'origine stessa di uno squilibrio. La sorpresa sta nel fatto che compromettendo innanzi tutto la propria fede nel cuore di una storia umana, ci si trova a constatare un «vuoto», tanto da parte dell'insegnamento religioso che da parte delle attività e delle conoscenze, benché tutto ciò sia suscettibile di diventare, in una data situazione, il luogo stesso dell'incontro con Dio<sup>10</sup>.

Danzare intorno ad un vuoto diventa la possibilità di abitare un noi praticabile per questo tempo, in grado di salvaguardare tanto la centralità del soggetto (e del metodo, come dicevamo)<sup>11</sup>, quanto il riconoscimento di un comune in una forma nuova, uno spazio del desiderio che si costituisce intorno ad un vuoto da rispettare.

Ci sembra particolarmente rilevante per noi questo aspetto, e significativo per credenti come non credenti: il crollo di un noi sociale e civile, costruito intorno al pieno delle ideologie, non si offre solo come una rivincita dell'individualismo e del narcisismo.

Lo sguardo critico della spiritualità cristiana ci offre un'altra prospettiva, quella di un comune che si tesse in cerchio, intorno ad un vuoto, nel riconoscimento della vulnerabilità parziale della storia e nostra, e nell'obbedienza ad un futuro che si rende possibile.

Infatti:

Con questa doppia «frattura», appare dunque una dialettica non solo interna a ogni cultura, ma caratterizzata dall'incessante confronto delle sue forme particolari. La critica reciproca è la modalità di un incontro. I due momenti contraddittori dell'esperienza designano *un movimento* che non può essere identificato con uno qualsiasi dei suoi termini o delle sue tappe. In ciascuno dei settori dove il cristiano riterrà di poter o dover localizzare la verità, *il senso dell'altro* è la verità che gli ricorda una reciprocità e che deteriora gli oggetti che egli successivamente si dà. La «delusione» è, in rapporto a ciascuno di essi, l'eco di questo confronto. La «frattura» è la forma che prende una dipendenza reciproca; è il contrario, forse il solo dato esprimibile, del cammino verso Dio<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>11</sup> «L'esperienza dei mistici è analoga a quella dei più audaci tra i loro contemporanei. Da parte sua, partito «come un uomo che procede solo e nelle tenebre», Cartesio scoprirà nel *cogito* la inenità attuale della Idea di Dio. E allo stesso modo che nei mistici, la forma dell'esposizione designa il contenuto: Cartesio presenta come una autobiografia intellettuale, «come una storia» personale, quel *Discorso sul metodo* destinato a ricostruire l'ordine di un universo a partire da una *perceptio* dell'infinito in me. I racconti biografici degli spirituali hanno una portata simile; sono ispirati dalla stessa questione radicale (quella del soggetto) e guidati dagli stessi criteri (esperienze che scandiscono il processo di una scoperta personale)». *Ibid.*, p. 43.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

Se, in questo tempo, la spiritualità cristiana riuscisse a testimoniare, come una scienza dell'esperienza, la nostra reciproca interdipendenza come benedizione e a mostrarci che la nostra parzialità è una possibilità di futuro, allora non sarebbe solo il cammino verso Dio, ma anche il cammino per un mondo più umano.



# «Soffrire per gli altri». Un esempio di spiritualità

*Massimo Cappitti*

È finita. Quella sorta di diffidenza verso me stesso, verso la mia persona, è svanita per sempre, credo. La lotta è giunta alla fine. Non la capisco più. Sono riconciliato con me stesso, con questa misera spoglia.

G. Bernanos, *Diario di un parroco di campagna*

Scrivono Hegel che la nostra età – la modernità – è una età «di gestazione e di trapasso a una nuova era, lo spirito ha rotto i ponti con il mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino a oggi»<sup>1</sup>. Esso forza i limiti del proprio tempo affinché questo si prepari ad accoglierne l'epifania, la lacuna che, come scrive Benjamin, interrompe la continuità della storia ridefinendone il corso. Passaggio doloroso ma inevitabile, dai contorni indefiniti, stretto tra il passato che incalza e non si rassegna al proprio declino e il futuro carico di promesse messianiche, a sua volta preso in «travagliato periodo di trasformazione»<sup>2</sup>. La «fatuità», «la noia» e «l'indeterminato presentimento di un ignoto» sono i segni che annunciano l'approssimarsi del *novum*, pronto a calarsi nella storia. È difficile descrivere esaurientemente cosa si intende per spirituale. Occorre a tal fine liberare l'esperienza spirituale dalle molteplici definizioni, che nel tempo si sono succedute, senza pervenire a una definizione esaustiva. È una esperienza che fatica a trovare la parola adeguata che meglio la esprima, tanto più quando essa si traduce, sotto forma di fede, in una dedizione incondizionata all'assoluto. È «la vita stessa attraversata e trafitta dalla ricerca del suo significato che non è detto sia consolatorio»<sup>3</sup>. Non è necessario, infatti, che il percorso della spiritualità deb-

<sup>1</sup> G.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976, I, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> C. Magris, *Introduzione* a G. Pressburger, *Sulla fede*, Treccani, Roma 2019, p. 9.

ba inevitabilmente sfociare nella scoperta o nel riconoscimento del senso ultimo delle cose. Piuttosto ciò che importa è la domanda e non le molteplici risposte, sovente inadeguate. La spiritualità è la disponibilità a divenire altro da sé, rompendo in tal modo la continuità e la unità delle nostre esistenze, come fossero indiscutibili e date una volta per sempre. In gioco non è la fuga compiaciuta dal mondo, bensì la denuncia della sua insopportabilità e la scelta conseguente di «disordinare le vite», senza piegarsi all'«intimismo» o perdersi nella ricerca di un «benessere interiore» che approda a una rinnovata e individualistica «armonia»<sup>4</sup>. Tornare a se stessi, rivolgere lo sguardo su di sé significa anche negare e negarsi al presente, sottratto alla «devastazione spirituale», alla «volgarizzazione della vita»<sup>5</sup> che lo pervadono. In questo torno di tempo, scrive ancora Tronti, non si tratta «di mettere a proprio agio ma all'opposto inquietare, non assicurare [...]. Non c'è una verità da diffondere, però, c'è una verità da cercare. L'assolutismo sia religioso sia politico è il male in sé, ma il relativismo è una comoda via di fuga verso un bene a buon mercato»<sup>6</sup>. Eppure, bisogna accondiscendere rassegnati alla nostalgia della metafisica, rispetto alla quale la spiritualità è «forza ed energia [...] vita che accenna all'oltre ma non c'è l'oltre»<sup>7</sup>. La dimensione spirituale comporta l'aspirazione a separarsi dall'«indistinto originario»<sup>8</sup>. Libero di muoversi e posarsi dove meglio crede, lo spirito si cala nella realtà come esigenza indifferibile di un nuovo inizio e della trasformazione rivoluzionaria dell'esistente.

È compito dell'arte riscattare le cose dalla loro provvisorietà. L'opera incarna l'attesa messianica, porta in sé un'inesauribile riserva di senso e la promessa di una intensa, seppur fugace, felicità. Da qui la riscoperta dell'«incanto delle cose» e la scelta del romanzo quale forma espressiva che meglio sa tenere insieme la complessità del reale e la profondità dei temi.

### *Diario di un parroco di campagna*

Il romanzo, *Diario di un parroco di campagna*, scritto nel 1936 da Georges Bernanos<sup>9</sup>, è la descrizione di un drammatico percorso spirituale svolto all'insegna dell'in-

<sup>4</sup> M. Tronti, *Dello spirito libero*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 227.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 224. «Perché spiritualità? Perché il capitalismo ha fatto il deserto all'interno dell'uomo, ha reciso le radici dell'anima nella persona: questo è un grande motivo – culturale – di conflitto, una forma politica nuova di lotta, che nessuna delle poche forze anticapitalistiche rimaste agita» *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 41. «C'è una zona di mistero da coltivare con cura come risorsa anche nostra e di fronte a cui conviene fermarsi a contemplare». *Ibid.*, p. 223.

<sup>8</sup> C. Levi, *Paura della libertà*, Introd. di G. Agamben, Neri Pozza, Vicenza 2018, p. 41. «Esiste un indistinto originario comune agli uomini tutti [...]. Da questo indistinto partono gli individui mossi da un'oscura libertà a staccarsene per prender forma, per individuarsi – e continuamente riportati da un'oscura necessità a rattaccarsi e fondersi in lui», *Ibid.*

<sup>9</sup> Si rinvia per l'approfondimento dei temi affrontati alla bella ed esauriente introduzione della

sofferenza nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche, dell'esigenza di purezza e di una fede intransigente, sebbene non ignara della presenza del dubbio e della sua forza. Scrive sul suo diario il protagonista del romanzo, un giovane sacerdote malato di cancro, figlio di contadini proletari, che «la mia parrocchia è una parrocchia come le altre»<sup>10</sup>. Tutte le parrocchie si assomigliano perché «il bene e il male si sovrappongono senza mescolarsi»<sup>11</sup>. La noia – i giorni vuoti – pervade gli uomini, intossica perfino il paese che appare agli occhi del protagonista «rattrappito e misero [...], avvolto nella nebbia fumante [...], sdraiato sull'erba fradicia come un povero animale esausto»<sup>12</sup>. Si apre così il romanzo dove la desolazione umana incontra quella dell'intero vivente. Il libro si presenta come il diario di un'anima sofferente e spietata verso se stessa, come il resoconto di un'avventura spirituale, che assume nel corso della narrazione l'*imitatio Christi*, il calvario di Cristo che ha scelto di patire al pari degli uomini la prova della croce nella collisione tragica che oppone Dio a se stesso<sup>13</sup>. Come opportunamente osserva la traduttrice e curatrice del testo, il protagonista è in primo luogo un «uomo» sofferente, che si sente inadeguato e incapace di vivere, disprezzato dai suoi parrocchiani diffidenti e infidi. Il giovane prete sottolinea sempre la sua sprovvedutezza, la sua inettitudine che lo fa estraneo al mondo e fuori posto. La comunità lo rifiuta perché troppo ingenuo per convivere «con l'arroganza dei potenti, l'opportunismo degli arrivisti, la diffidenza della gente di campagna»<sup>14</sup>. Una feroce ostilità perseguita «il povero mendicante che va di porta in porta tendendo la mano senza nemmeno avere il coraggio di bussare»<sup>15</sup>. Il giovane sacerdote non trae conforto neppure da parte della Chiesa, preoccupata più di difendere l'ordine sociale dominante che proteggere i poveri dai «dannati ricchi», dalla ingiustizia, «dall'ipocrisia dei potenti» e dalla crudele ferocia del denaro<sup>16</sup>. Il parroco affida le sue riflessioni al diario, persuaso che scrivere possa aiutarlo a liberarsi dalle «tante amarezze in parte imputabili» a lui<sup>17</sup>. Il diario diventa lo spazio amico, lo spazio del dialogo con sé, «dell'esame di coscienza», dove il sacerdote annota ogni movimento dell'animo, ogni inquietudine che aggredisce la sua anima. Scrive: «Mi ero proposto di distruggere questo diario. Poi però vi ho riflettuto e ne ho eliminato solo una parte che considero inutile»<sup>18</sup>; o ancora «ho deciso di continuare perché un resoconto sincero, scrupolosamente esatto di quello che accade nella mia vita

curatrice e traduttrice del libro, Stefania Ricciardi.

<sup>10</sup> G. Bernanos, *Diario di un parroco di campagna*, Bompiani, Milano 2021, p. 19.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cfr. S. Ricciardi, *La seduzione della libertà*, in G. Bernanos, *Diario di un parroco di campagna*, cit., p. 7.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> G. Bernanos, *Diario di un parroco di campagna*, cit., p. 153.

<sup>16</sup> Su questo tema cfr. *Ibid.*, pp. 77-80 e pp. 246-247.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 121.

durante la prova che sto attraversando un giorno potrà tornare utile – chi lo sa – a me o ad altri»<sup>19</sup>. Nell'analisi di sé si scopre appartenente «a quella specie di uomini deboli, i miserabili, che con tutte le buoni intenzioni oscillano tra angoscia e disperazione»<sup>20</sup>, tra smarrimento e sconforto. Eventi e sentimenti contraddittori caratterizzano il testo: la vigilanza incessante su sé, il corpo offeso dalla malattia, la sofferenza – fisica ed emotiva degli uomini – fatta propria, la franchezza verso se stesso, l'impotenza della volontà, «la debolezza vergognosa», l'«accecaimento indomabile», l'odio imperdonabile di sé, il bisogno di pace, la paura di non sapere amare quando perfino il dolore sembra non concedersi, la vergogna e la condivisione delle colpe altrui. Coraggiosamente il protagonista si mette a nudo, diventa testimone dolente dell'espansione del male e della sua forza<sup>21</sup>. Cristianesimo tragico? Eppure, la parte finale del romanzo sfugge a questa rappresentazione poiché «tutto è grazia», giustificato, tutto trova la propria ragion d'essere in Dio, anche se Dio tace, al punto che il parroco si chiede se sia là dove Dio vuole. Il giovane aderisce al piano di Dio, nonostante Dio si sia ritratto e non abbia risposto alle sue invocazioni. La verità, «il ferro rovente» di Dio, è la parola terribile del divino, perché imperscrutabile, è parola che dannava e consola, punisce e salva, è fonte di misericordia e di giustizia<sup>22</sup>. Come osserva Magris, dubitare «è una delle possibilità della fede». Oscillare paurosamente tra un credo fiducioso e il più profondo avvillimento per l'orrore di cui è permeato il mondo. Esultare o abbattersi fino al pensiero più disperato. Oppure – altra ipotesi – accettare con scetticismo verso tutto, come una cornice della nostra esistenza, la realtà del mondo così com'è, senza scappatoie, cercando semmai di migliorarla. Oppure trovare in nuove inaudite violenze rivoluzionarie l'unica speranza di una futura società più equa e più giusta, che prevalga poi per sempre tra gli esseri umani<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>21</sup> Il protagonista avvia una meditazione sul male. «Dopo tutto il mondo del male sfugge così tanto alla nostra mente! Del resto non sempre riesco a immaginarlo come un mondo, un universo. È e sarà sempre solo un abbozzo, l'abbozzo di una creazione orrenda, abortita, limite estremo dell'essere». Più oltre aggiunge che non vi è nessuna idea «del male in sé, di questa enorme aspirazione al vuoto, al nulla. Perché se la nostra specie deve perire perirà di disgusto di noia», *Ibid.*, p. 156. Cfr. pp. 204-205 dove si legge: «Sono sempre più dell'idea che quella che chiamiamo tristezza, angoscia, disperazione [...] è l'animo stesso che, dopo la caduta, [...] è tale da non percepire più niente, sia dentro di sé che all'esterno se non sotto forma di angoscia».

<sup>22</sup> Pagine straordinariamente intense sono dedicate allo straziante dialogo tra la contessa e il prete, che è testimone della rivolta ingaggiata dalla donna contro Dio. Tormentata dalla sofferenza per la morte prematura del figlio, la contessa dichiara il proprio odio per Dio, stretta tra il timore di essere abbandonata al suo dolore e il desiderio di dire tutto, incalzata dal sacerdote che in lei vi ha scorto «la terribile pace [...] delle anime respinte, che è la forma più atroce, più incurabile, più disumana della disperazione», *Ibid.*, p. 177.

<sup>23</sup> G. Pressburger, *Sulla fede*, cit., p. 139.

# Il genio e il santo

*Massimiliano Cappello*

What is a speech? Isn't it just a question? And isn't that a question, too? Speeches are words, repeated words, listed words, repeated lists of repeated words. None of that matters. You know what does matter? Me asking you: will you do what I say?

*Rick & Morty's Thanksploitation Spectacular*

Qu'est-ce qui est bien? Qu'est-ce qui est mal? Comment devons-nous vivre?

E. Carrère, *Limonov*

Pare che *La vita in versi*, primo grande libro poetico di Giovanni Giudici, dovesse intitolarsi da principio *La doppia verità*<sup>1</sup>. Rendendo insomma ancora più evidente (e forse fin troppo didascalico) quanto già si palesa a una sua lettura anche superficiale: la compresenza, cioè, entro la soggettività dell'uomo impieगतizio ivi dipinto, di verità non coincidenti e anzi contraddittorie, entrambe contemporaneamente valide nel proprio ambito – l'una attinta tramite ragione (marxiana), l'altra data per fede (cattolica); e del tentativo di farle collimare in una prassi. Queste due ragioni, infatti, determinavano a loro volta un chiasmo in termini dogmatico-pragmatici, a sparigliare ulteriormen-

<sup>1</sup> Cfr. L. Todarello, *Il lavoro editoriale di Giovanni Raboni*, Tesi di laurea, Università degli studi di Parma, a. a. 2007-2008, pp. 65-66; Raboni fu infatti, nel settembre 1963, lettore per Mondadori del primo dattiloscritto di Giudici. Cfr. anche G. Giudici, V. Sereni, *Quei versi che restano sempre in noi. Lettere 1955-1982*, a cura di L. Massari, Archinto, Milano 2021, pp. 95-96. Cfr. anche G. Giudici, *La vita in versi* (1965), ora in *I versi della vita*, Mondadori, Milano, 2000, pp. 5-125; e alle stesse pagine in *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori 2014.

te le carte. Come già aveva avuto modo di affermare nel 1959, con una notevole dose di coraggio e di preveggenza, «sostituendo alle espressioni come “parrocchia”, “sacramenti”, le espressioni “sezione del partito”, “coscienza politica”, il risultato logico non cambia»<sup>2</sup>. La verità, insomma, non si biforca ‘una volta per sempre’ in termini ideologici e di *Weltanschauung*, ma sempre e ancora in base a ciò che fa e fa fare<sup>3</sup>. Questo *argumentum* scolastico in salsa ‘miracolistica’ tendeva, inoltre, a farsi allegoria di una più grande «coesistenza» tra forme di organizzazione della vita, e del rapporto indissolubile tra destini individuali e generali. Non è un caso se i testi più antichi della raccolta datano 1957 (anno seguente la cosiddetta «distensione» post-XX congresso) e la maggior parte vengano composti dopo il 1958 – anno in cui Giudici incontra la figura senza dubbio più influente sull’intero suo percorso poetico e intellettuale: Franco Fortini<sup>4</sup>.

In quel fatidico 1956 Fortini aveva dato alle stampe (con l’omonima *plaquette* per Salvatore Sciascia editore) una poesia – datata però ’55 – che titolava precisamente *I destini generali*:

secolo di calce e fluoro, bava  
di aniline e corpi come lava  
di visceri: ecco i cordiali aperitivi  
con gli assassini e la valutazione  
obiettiva del niente... Se non trionfo  
dureranno eterni,  
saranno in uno che è me stesso, me  
sempre sopravvissuto.

Immortale io nei destini generali  
che gli interessi infiniti misurano  
del passato e dell’avvenire, pretendendo  
che il registro non si chiuda  
che si cerchi ragione, che si vinca

<sup>2</sup> Cfr. alla voce *Doppia verità*, «Enciclopedia Treccani online» ([https://www.treccani.it/enciclopedia/doppia-verita\\_%28Dizionario-di-filosofia%29](https://www.treccani.it/enciclopedia/doppia-verita_%28Dizionario-di-filosofia%29); ultima consultazione: 22 ottobre 2021). Cfr. anche G. Giudici, *Potere culturale e linguaggio democratico*, in «Comunità», XIV, 68, 1959; ora in *La letteratura verso Hiroshima*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 75-87, p. 81n.

<sup>3</sup> Cfr. J.F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud* [1973], Paris, Éditions de Minuit 1994, p. 12.

<sup>4</sup> Cfr. C. Di Alesio, *Cronologia*, in G. Giudici, *I versi della vita*, cit., p. LXV. Non si pretende, beninteso, di poter avvicinare sia pure parzialmente il pensiero politico di Franco Fortini. Al riguardo, cfr. R. Rossanda, *Uno sperato tutto di ragione*, in F. Fortini, *Saggi ed epigrammi*, a cura di L. Lenzini, Mondadori, Milano, 2003, pp. XI-XXVIII; e L. Lenzini, *Le parole della promessa*, *Ibid.*, pp. XXXI-LXXII. Cfr. anche M. Raffaelli, *Forma e politica*, in D. Dalmas (a cura di), *Franco Fortini. Scrivere e leggere poesia*, Quodlibet, Macerata 2019 pp. 13-19.

anche per me che ora voce mozza vo,  
che volo via confuso  
in un polverio già sparito  
di guerre sovrapposte, di giornali,  
baci, ira, strida...<sup>5</sup>

Nello «stile biblico dei profeti», la prima persona singolare si fa «simbolo concreto del nostro essere attraversati e compartecipati di tutta l'umanità, sia essa presente, passata o futura»<sup>6</sup>. Ed è proprio in questa comunione integrale che si annida il dissidio principale nella lirica di Fortini: quello tra «io» e «me», soggetto e complemento, con quanto di centrale e di marginale essi comunicano. La contraddizione è evidente: il primo, «immortale» benché in forma ancora non compiutamente espressa, è allo stesso tempo erede e ipotesi di superamento del soggetto moderno<sup>7</sup>. Il secondo, forma dimidiata e «sempre sopravvissuta», è insieme «una» e molteplice, e garantisce di fatto la sopravvivenza, entro di sé, del «secolo», degli «assassini», del «niente»; nonché delle situazioni, poste su una scala che muove dal generale al particolare, che li rendono attuali nella condizione «borghese» – «metafora», dirà, di chi «ha la morte in cuore e il nulla dei loro figli e nemmeno la Vergine Maria delle loro madri, da pregare»<sup>8</sup>.

Entrambi i termini, come si vede, portano in sé una duplicità; e si potrebbe dire allora che Fortini assume integralmente in sé (cioè in «me») la sopravvivenza del 'nemico', la sua discendenza e anzi appartenenza alla tribù dell'uomo economico-scientifico – con la sua grammatica, sotto il velo retorico, dell'utile, del profitto, della spoliazione. Eppure, per tramite della sua voce e della situazione in cui si colloca (o accetta di collo-

<sup>5</sup> F. Fortini, *I destini generali* [1955], in *I destini generali* (1956); quindi in *Poesia ed errore* (1959); ora in Id., *Tutte le poesie*, a cura di L. Lenzini, Mondadori, Milano, 2014, pp. 177-178. La locuzione «destini generali» è tratta da Fourier, come indica L. Lenzini, *Introduzione*, in *Ibid.*, p. XXI. Il discrimine temporale è in questo caso sintomatico, come peraltro riporta la *Prefazione alla prima edizione* (1965), in *Verifica dei poteri* (1965), ora in *Saggi ed epigrammi*, cit., pp. 126-127. Corsivi nell'originale.

<sup>6</sup> Cfr. anche D. Jachia, *Fortini tra prosa, poesia, e «dialettica figurale»*. *Per un'analisi ideologica e testuale di «L'ordine e il disordine» (1972) e «Il comunismo» (1989)* ([https://www.academia.edu/36302981/FORTINI\\_jachia](https://www.academia.edu/36302981/FORTINI_jachia); ultima consultazione: 6 novembre 2021).

<sup>7</sup> Dovremmo forse per comodità definirlo, al rischio di mutuarne i concetti in termini storicistici (e a loro volta imposti), come l'unità minima dell'autocomprensione di sé da parte del «mondo» in un'epoca – quella, appunto, moderna – nella quale è immediatamente evidente un mutamento qualitativo rispetto al passato. Un concetto di storia come processo generatore di problemi, e uno di tempo come risorsa economica, assiomaticamente scarsa, entro cui risolverli. Cfr. J. Habermas, *Modernity – An Incomplete Project* (1980), in «New German Critique», 22, 1981 (<http://course.sdu.edu.cn/G2S/eWebEditor/uploadfile/20140304193156005.pdf>; ultima consultazione: 26 ottobre 2021).

<sup>8</sup> F. Fortini, *Un giorno o l'altro*, a cura di M. Marrucci e V. Tinacci, Quodlibet, Macerata 2006; ora in R. Luperini, *Il futuro di Fortini. Saggi*, Manni, Lecce 2007, p. 148.

carsi) ci si avvede che queste coordinate non sono date né assunte per sempre – episodi oscillanti sempre tra la «dissipazione» e l'«arresto» del tempo, «rapina insensata» da orientare a un fine<sup>9</sup>; e che l'«immortale io» è insieme ciò che scalza un'individualità e ciò che ne intuisce un'altra. È forse questa la «religione» che, nell'88, fisserà insieme alla sua forse più bella definizione di comunismo: «che negli altri si crei | la nostra figura né mai se ne veda la fine»<sup>10</sup>.

La pagina che apre l'anno 1955 di *Un giorno o l'altro* – vero e proprio progetto fortiniano di «diario in pubblico» – potrebbe funzionare in questo senso come negativo fotografico. In una requisitoria contro i «recentissimi teorici della vitalità, dei negatori delle ideologie, degli amari o dolci apologeti del sempre-identico», Fortini scrive:

Sarebbe così facile tutto, se anche noi, per giudicarli, potessimo accettare il loro modo di giudicare! E vivere, nella vita d'ogni giorno, sul luogo di lavoro e in quello di svago, come se gli uomini intorno a noi fossero delle creature del bene e del male, delle virtù e dei vizi, materia prima per confessori e romanzieri, da una parte; e, dall'altra, dati sociologici e statistici, oggetti di scienza! Perché questa, proprio questa, sarebbe la vittoria dei nostri nuovi avversari: farci credere che da una parte c'è la «vita», misteriosa e santissima (come il vecchio Iddio, cui finisce sempre col somigliare) e dall'altra la «scienza»<sup>11</sup>.

Fortini teneva a sciogliere i due termini neutrali – «vita» e «scienza» – nei loro corrispettivi nomi storici di «classe» e «ideologia»; e al contempo affermare quanto la scissione fosse illusoria o per meglio dire mistificata. L'una cosa diviene sempre e immediatamente anche l'altra sotto il dominio reale del capitale: la scienza, movimento oggettificante del soggetto, che lo coglie dall'esterno quale 'dato'; e la spiritualità, quanto mai 'religiosa' nell'exasperare dall'interno la centralità del soggetto, e insieme a scorporarlo o meglio dissolverne le condizioni materiali. In questo senso, sia la vita spirituale-sempre-identica sia la vita scientifica (misurabile e ripetibile) sono mistificazioni di una separazione reale. Il nostro presente rende quasi mute queste osservazioni: non ha quasi più senso affermare ciò che con ogni evidenza intesse la materialità dei nostri giorni.

Quanto di «immortale io» residuava nei «destini generali» – quanto cioè di inesorabilmente privato e irriducibile si annidava entro una esperienza volontaristicamente collettiva – sembra ora riproporsi in un enigma speculare: quanto di «generale» rimane insopprimibile e ineliminabile in questo dilagare senza direzione di quotidianità

<sup>9</sup> R. Luperini, *Prefazione*, in F. Fortini, *Un giorno o l'altro*, cit., p. 99.

<sup>10</sup> G. Ferrulli, «*Cara Rossana, ti ho vista iersera in TV*». *Una poesia inedita di Franco Fortini*, in «L'ospite ingrato», 7, gennaio-giugno 2020 (<https://www.ospiteingrato.unisi.it/cara-rossanati-ho-vista-iersera-in-tvuna-poesia-inedita-di-franco-fortinigiuseppe-ferrulli>; ultima consultazione: 15 novembre 2021), vv. 7-8.

<sup>11</sup> F. Fortini, *9 paragrafi* (1955), in *Un giorno o l'altro*, cit., p. 147.

irrelate? Che consistenza ha o dovrebbe avere questo «trionfo» dell'«io», questa vittoria «anche per me»?

\*

L'anno di composizione di *I destini generali* è, curiosamente, il medesimo di redazione (e vero e proprio titolo) di un appunto destinato a decantare più di dieci anni prima di trovare spazio entro la raccolta di «testi e note per versi ironici» *L'ospite ingrato*:

Chi per destino vocazione o scelta abbia anche solo una volta nella sua vita sentito più che la vanità l'inaccettabilità del 'mondo' ossia di quella parte di se stesso che insegue apparenze e desideri, in quelli accettando ogni servitù – costui dovrà essere sempre diviso fra la volontà di modificarlo, quel mondo, con l'azione o la speranza e il rifiuto superbo e deluso, eroico o compensatorio. Uno fra gli infiniti esempi è quello di un Baudelaire, che pregava di poter essere a un tempo un genio (cioè colui che agisce nell'ordine terreno) e un santo (cioè colui che agisce in vista di un ordine ultraterreno); con una preghiera chiaramente contraddittoria. Credo che questa doppia vocazione, queste due voci simultanee si facciano sentire in quasi tutti gli uomini, o almeno in quelli che non sono padroni. Non diceva gran che di diverso il pensiero di Marx quando condizionava l'energia rivoluzionaria del proletariato alla sua coscienza di classe, cioè alla coscienza di un 'nulla' che vuol essere 'tutto'. Il proletariato sarebbe così il No a questo «mondo» quindi il suo rifiuto, la rinuncia ad esso; e, nello stesso tempo, l'unica volontà capace di trasformarlo. Mentre l'arma più potente degli «altri», cioè degli avversari di classe, consiste nel concedergli trasformazioni parziali che ne attenuano il rifiuto totale. Ecco perché l'utopia, l'oltranza, l'estremismo sono ineliminabili: perché, come dice Brecht, «i piccoli mutamenti» sono nemici dei «grandi mutamenti»; e, se è vero che l'estremismo è malattia infantile del comunismo, è anche vero che nessuna vecchiaia è peggiore di quella che ha perduto anche il ricordo, e il rimorso, dell'infanzia e dell'adolescenza<sup>12</sup>.

La fonte cui Fortini attinge in questa sede nel recuperare le categorie di «genio» e di «santo» è quella del Baudelaire postumo e intimo. All'interno dei *Journaux Intimes*, infatti, si incontrano sia vere e proprie preghiere («datemi la forza di fare immediatamente il mio dovere tutti i giorni e di divenire così un eroe e un santo») che imperativi reiterati a «essere un grand'uomo e un santo per sé stesso» come «sola cosa importante»<sup>13</sup>. È questo, forse, quanto farà dire a Proust che «questo [...] sentimento

<sup>12</sup> Franco Fortini, [1955] [1], in *L'ospite ingrato. Testi e note per versi ironici*, De Donato, Bari 1966, p. 22; ora in *Saggi ed epigrammi*, cit., p. 875.

<sup>13</sup> C. Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, in *Oeuvres Complètes III*, Gallimard, Paris 1975, p. 691; tr. it. *Il mio cuore messo a nudo*, in *Diari intimi* a cura di M.A. Gargini, SE, Milano 2017, pp. 72, 74, 77. È peraltro interessante che in F. Fortini, *Nausea pubblicitaria* [1963], in *Un giorno o l'altro*, cit., p. 331, trapeli in controtuce proprio la lettura del diario baudelaireano – dal quale desume, traducendo

della sofferenza, della morte, di un'umile fraternità, fanno sì che Baudelaire ne sia, per il popolo e per l'aldilà, il poeta che ne ha meglio parlato»<sup>14</sup>; anche se non andrà dimenticato che, sempre per Baudelaire, «il vero santo è colui che fustiga e uccide il popolo per il bene del popolo»<sup>15</sup>. Del resto, Fortini stesso sembrava voler piuttosto «essere [...] dimostrazione vissuta – “martire” nel senso etimologico della parola – di una nuova cultura e di una nuova ideologia letteraria»<sup>16</sup>. «Di questo mondo sempre volevo la fine. | Ma la mia fine anche»<sup>17</sup>.

D'altro canto, già nella prima raccolta di Fortini, *Foglio di via* (1946, 1967) i «santi» sono «immagini degli uomini a venire», coloro che «scolpiscono sempre» la libertà «per i deserti nelle caverne in se stessi»<sup>18</sup>; o, più propriamente – per parafrasare un testo del 1947, *La gioia avvenire* – coloro che pronunciano dalle loro «bocche» le verità, e insieme le incarnano nella loro stessa «sparizione» o «distruzione». Questa ambivalenza-coincidenza tra pronuncia e prezzo della verità non è soltanto un'idea cardine per comprendere la poesia e anzi l'opera di Fortini, ma si materializza sintomaticamente in alcune significative varianti:

E dalle bocche sparite dei santi | Come le siepi del marzo brillano le verità FV67, UVS78, VSC ]  
E le verità | seppellite ripetute dai santi distrutti | brillano come i fiori acuti di marzo FD ] E le  
verità dalle bocche dei santi distrutti | Brillano come le siepi aguzze del marzo POL3<sup>19</sup>.

Lo stigma della santità nella poesia di Fortini è sempre come annunciato da un contrappasso lugubre, e insieme vi prelude<sup>20</sup>; in questo – nel suo essere integralmente attraversata dal dolore – strettamente apparentata alla verità integrale che pronuncia o

simultaneamente «héros» e «grand'homme», la categoria del «genio».

<sup>14</sup> M. Proust, *À propos de Baudelaire*, in «La Nouvelle Revue Française», XVI, 1921, pp. 641-663 («ce [...] sentiment de la souffrance, de la mort, d'une humble fraternité, font que Baudelaire est, pour le peuple et pour l'au-delà, le poète qui en a le mieux parlé»).

<sup>15</sup> C. Baudelaire, *Diari intimi*, cit., frammento VIII, p. 15.

<sup>16</sup> P.P. Pasolini, *I destini generali* (1958), in *Passione e ideologia* (1960), ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, pp. 1209-1212, p. 1212.

<sup>17</sup> F. Fortini, *Il comunismo* [1958], in *Una volta per sempre* (1963), ora in *Tutte le poesie*, cit., p. 251, vv. 14-15.

<sup>18</sup> F. Fortini, *Varsavia 1944*, in *Foglio di via* (1946), ora in Id., *Tutte le poesie*, cit., p. 17.

<sup>19</sup> Cfr. F. Fortini, *La gioia avvenire*, in Id., *Foglio di via e altri versi. Edizione critica e commentata*, a cura di B. De Luca, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 352-356: p. 354. Le sigle rimandano rispettivamente a: FV67: *Foglio di via* (1967); UVS78: *Una volta per sempre* (1978); VSC: *Versi scelti 1939-1989* (1990); FD: *Fra due distanze* (inedita); POL3: «Politecnico», 35, gennaio-marzo 1947, p. 50.

<sup>20</sup> Basterà, in questa sede, osservarne le occorrenze nell'opera poetica – preceduta o seguita da lemmi come «ucciso», «libertà», «giustizia», «morte» (*Varsavia 1944*, p. 17), «pianto», «sangue», «eternità» (*La gioia avvenire*, p. 61), «patire», «vincere» (*A Mosca, all'Hotel Métropol*, p. 267), «consolante distruzione», «soffrire» (*Da versi per un amico che si sposa*, p. 273). Cfr. F. Fortini, *Tutte le poesie*, cit.

che incarna. I suoi modelli, peraltro, sono limpidamente messianici – i morti, i malati, i deboli, i poveri, gli ultimi: coloro che, con perfetto capovolgimento di una locuzione tratta da *I cani del Sinai*, esperiscono una qualità effettiva di «non avere» e «non essere»<sup>21</sup>. Purché vi sia chi, di questa offesa, sappia recare la coscienza.

Nel suo ultimo scritto, pubblicato dal «manifesto» il giorno dopo la sua morte, Fortini esorta a «pregare i propri santi e dibattere con gli altrui». Quella che ancora negli anni Settanta suonava come una *verité noire* è, al 1994, entro le maglie sempre più strette di un regime di separazione e specializzazione, una condizione quantomeno da assumere: «ognuno riconosca i suoi». I nomi dei suoi santi sono quanto mai 'geniali' – «Tommaso d'Aquino, Marx, Pareto, Weber, Croce e Gramsci»; e avvertono che, se «la libertà di espressione del pensiero, sempre politica, è sempre stata all'interno della cultura dominante, anche quando la combatteva», attorno ai suoi confini «c'erano, lungo i secoli, miliardi di analfabeti, inquisizioni mistiche o, a scelta, grassi doberman accademici, reparti speciali incaricati di picchiare i tipografi e distruggere i manoscritti»<sup>22</sup>. Per ogni santo, insomma, un genio che ne redima la parola *nel* mondo; e, per ogni genio, un santo che *del* mondo esprima o incarni il radicale rifiuto o la sofferza emarginazione. Sino al punto oltre il quale le due figure tendono a voler coesistere, a riconoscersi e insieme disconoscersi quali momenti distinti e compresenti di una singolarità. E a predicare (con predicazione contraddittoria) una, appunto, doppia verità: mondana e celeste, religiosa – nel suo senso più contingente e secolare: ovvero politica –, e spirituale, rivolta tanto al «popolo» che all'«aldilà» (ma si dovrebbe forse dire «classe» e «rivoluzione»; in ogni caso, un «qui e ora» e l'«oltre» cui rimanda e che prefigura); ri-soggettivante, infine – perché dire che quest'epoca ha partorito un materiale umano in pessimo stato è dire troppo poco<sup>23</sup> – e insieme de-individualizzante, laddove questa ci mostri sino a che punto l'«io» sia assunto a finzione operativa, mistificazione realizzata, proprietà apparente<sup>24</sup>. D'altronde, il problema attorno al quale ruota simbolicamente il *Journal* baudelariano – vero e proprio enigma della modernità – è esplicito sin dalla sua prima riga: «De la vaporisation et de la centralisation du *Moi*. Tout est là»<sup>25</sup>. Quando Fortini (con Benjamin) assimilava la «ricomposizione di classe» alla «comunione dei santi», la «durata» del *continuum* storico agli «in-

<sup>21</sup> F. Fortini, *I cani del Sinai* (1967), ora in *Saggi ed epigrammi*, cit., p. 412. Fortini, nel testo, si riferisce invece agli occidentali, che «non sono dove accade quel che decide del loro destino».

<sup>22</sup> Id., *Lettera all'assemblea «Per la libertà dell'informazione»*, in «il manifesto», 29 novembre 1994; ora in *Saggi ed epigrammi*, cit., pp. 1753-1755. Cfr. E. Montale, *Piccolo testamento*, in *La bufera e altro* (1956), ora in *Tutte le poesie* (1984), a cura di G. Zampa, Mondadori, Milano 1990, p. 275. Cfr. anche F. Fortini, *Eugenio Montale*, in *I poeti del Novecento* (1977), Donzelli, Roma 2017, p. 169.

<sup>23</sup> Comitato Invisibile, *Adesso* (2017), in *Comitato invisibile. L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, tr. it. di M. Tari, Nero, Roma 2019, pp. 341-342.

<sup>24</sup> M. Tari, *We are winning*, in «Qui e ora», 20 settembre 2021 (<https://quieora.ink/?p=5105>; ultima consultazione: 28 ottobre 2021).

<sup>25</sup> C. Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, cit.

*tervalli*» della sua rottura rivoluzionaria, intendeva in fondo qualcosa di non troppo lontano da questo<sup>26</sup>.

\*

Non rimane se non la speranza, davvero non infondata, che malgrado tutto alcune delle nostre lettere di prigionieri, scarabocchiate sul retro di falliti piani d'operazioni o di progetti di fortificazioni travolte, testimonino, *se lette da tutte due le parti del foglio*, di una verità obbiettiva che non si sapeva, o appena in sogno, di possedere.

(*Verifica dei poteri*)

Cosa significa, oggi, leggere da tutte e due le parti del foglio? Forse nient'altro che questo: fare pace con l'idea che non è tempo – non è, in realtà, mai stato tempo: coglierne l'evidenza – di *essere* i migliori, di *avere* ragione in questo mondo o nell'altro; «per il popolo e per l'aldilà», ovvero per una collettività tanto indifferenziata o possibile quanto più si è prigionieri in una cella così irredimibilmente singolare. Non fosse anche questo, in fondo, un consiglio da genio o da santo...<sup>27</sup>

«Al pensatore odierno», scriveva Adorno, «non si chiede niente di meno che questo: essere nello stesso momento nelle cose e al di fuori delle cose»<sup>28</sup>. Ignorava forse Adorno quanta fortuna fosse destinato ad avere il gesto che a questa pratica si accompagnava, vero incunabolo di una coscienza postmoderna: quello del barone di Münchhausen, «che si solleva dallo stagno afferrandosi per il codino»<sup>29</sup>. Contro questa tentazione permanente, la prassi vale davvero più della grammatica, l'incontro più di ogni linea tracciata o tracciabile.

Oggi che ci è dato assistere al divenire-mondo del progetto per il mondo postulato dalla rivoluzione informatica – vale a dire il mondo a distanza – è più che mai

<sup>26</sup> Cfr. F. Fortini, *Le mani di Radek* (1963), in *Verifica dei poteri*, cit., pp. 126-127. Corsivi nell'originale.

<sup>27</sup> Cfr. M. Pezzella, *La memoria del possibile*, Jaca Book, Milano 2009, p. 148: «L'uomo non lotta contro l'altro uomo principalmente per il possesso di un oggetto: ma per *vanità*, per *prestigio*, perché l'altro infine riconosca la sua superiorità e *desideri essere come lui*».

<sup>28</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), Einaudi, Torino 2015, pp. 77-78.

<sup>29</sup> Cfr. almeno A. Zanzotto, *Un neo-tenter de vivre* (1960), ora in F. Carbognin, *L'«altro spazio»*. *Scienza, paesaggio, corpo nella poesia di Andrea Zanzotto*, Nuova Editrice Magenta, Magenta 2007, pp. 231-235; E. Sanguineti, *Il trattamento del materiale verbale nei testi della nuova avanguardia* (1964), in Id., *Ideologia e linguaggio* (1965), a cura di E. Risso, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 85). Cfr. anche C. Portesine, *Edoardo Sanguineti e Andrea Zanzotto. Storia di un tributo intermittente*, in «Italianistica», XLVII, 1, gennaio-aprile 2018, p. 278 e segg; e A. Cortellessa, *Qualcosa che c'è. Giudici e Zanzotto*, in «L'immaginazione», XXIX, 268, marzo-aprile 2012, pp. 14-19 (<http://www.leparoleelecose.it/?p=5054>; ultima consultazione: 26 ottobre 2021).

evidente che non possiamo fare come se (non), *als ob*, *ὡς μὴ* se non al prezzo di perpetuare la convenzione entro cui fingiamo di esistere. Quanto a lungo questo «mondo» ha invitato a pensare, ad agire, ad affermare e affermarsi purché ne fossero ben noti i limiti; o, invece, a sublimarsi e a scomparire come sola possibilità (a proprio rischio e pericolo) di sovversione illimitata. Al fondo, una sola certezza: il binomio individuo-società come prendere o lasciare, condizione minima, regola d'ingaggio. Destituire la coppia che assieme costituiscono – muoversi, insomma, su un *altro piano*<sup>30</sup> – significa anche realizzare che nessuno è mai davvero genio o santo; che quanto incessantemente oscilla tra i due poli è forse la parte più viva e ineliminabile, la più umile e qualunque; e che l'«io» che oggi si annida, felicemente atomizzato, entro il grembo della «società» e delle sue norme, al pari dell'«io» che si riaggrega in folle contro il Leviatano, è schiavo due volte – della verità che porta e della verità che lascia. È, ad ogni buon conto, un «me sempre sopravvissuto», in qualche modo complice di questo mondo. Non scopriamo certo oggi che ogni libertà individuale è una libertà economica; né che, di come oggi 'funziona' la nostra vita, noi non sappiamo nulla. Una critica che non sia anche critica della vita quotidiana è oggi quanto mai limpidamente priva di senso<sup>31</sup>.

Accettare l'esistenza di una doppia verità e rifiutare ogni proposta di essenza che da qualsivoglia religione dell'«io» e della «società» ci venga significherebbe rifiutare il dispositivo del sì e del no, del pro e del contro; e con ciò accettare che «la verità» non si dà nell'urgenza che ogni «io» reca come laccio o imposizione. Che questa verità, cioè, ne attraversa piuttosto gli interstizi, le zone d'ombra, gli spazi di vuoto – non dove «io credo», ma proprio laddove una parte di questo «io», proprio perché non vuole essere 'riposta', si arma contro se stessa<sup>32</sup>. È forse questo il solo modo di intuire come e dove possa consistere un «noi» che non congiunga elementi definibili, ma dilati l'«io» oltre i suoi confini, rendendolo ad un tempo più grande e più vago<sup>33</sup>. Ci sono momenti, insomma, in cui il solo modo serio di dire «io» è dire «noi», quel qualcosa che lasciando tracce non si fa tracciare.

<sup>30</sup> Comitato Invisibile, *Adesso*, cit., p. 344.

<sup>31</sup> Cfr. M. Garau, *Il passaporto vaccinale e l'incognita dei conflitti. Alcune note polemiche a partire da uno scritto di Valérie Gérard*, in «Qui e ora», 20 settembre 2021 (<https://quieora.ink/?p=5100>); ultima consultazione: 8 novembre 2021). Ma questo discorso non sarebbe stato formulabile senza la recente conversazione di altre e altri amici (<http://teatrodioklahoma.net>).

<sup>32</sup> G. Cesarano, *Critica dell'Utopia capitale* (1979), Colibri, Milano 1993, I, 1, 13: «L'estasi, l'uscita da s  ,    la conquista momentanea dello spazio-tempo al di l   dell'Io, l'anticipazione corporeamente vissuta della dimensione in cui si realizzer   il fine: l'inizio della nascita». Qualcosa di non dissimile afferma, nel suo saggio sull'hitlerismo, M. Cappitti, *Rivolta o incatenamento*, in «Altraparola», n. 5, giugno 2021, pp. 95-98: laddove gli uomini, cio  , sono «schiacciati da s   stessi e incapaci di rompere con s   stessi»; e, con Lévinas, ci si chiede se sia pensabile «un altro regime del corpo: non pi   inchiodato e irrelato ma esposto e vulnerabile».

<sup>33</sup> E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, I, Gallimard, Paris, 1966, pp. 234-235.

Potrà il nostro gioco essere, alla lettera, un doppio gioco? Certo: purché si riescano a desumerne i regolamenti minimi. La verità è che non sapremo comunque che farcene, di una 'verità' senza pro-premesse e senza conseguenze – non libera né liberata, a sua volta congegno di inclusione-esclusione. Della realtà, del resto, non abbiamo altra idea da estrarre, oggi.

## «Uno spazio vuoto che brucia». Rivoluzione e Spirito in Antonin Artaud\*

Riccardo Ferrari

Uno strano sconvolgimento dello spirito mi spinge a ricercare un principio, a ridurlo alchemicamente, e il mezzo della riduzione è il fuoco.

A. Artaud, *Vie et mort de Satan le fou*

In un autoritratto realizzato nel 1947 incontriamo Antonin Artaud al centro in alto con un volto scavato fino all'osso e «un occhio vuoto», mentre nel resto del disegno si accumulano segni e oggetti parziali. Una testa a un lato («ciò che mi opprime»), un intreccio di linee nere nella cassa toracica («una macchina da caffè», la macchina che deve fare funzionare il corpo o uno dei totem presenti in molti disegni di questi anni?), una grossa mano con due dita alzate come nel gesto delle corna (uno scongiuro, un gesto «per assassinare la magia»?), un orecchio. Il disegno è curiosamente datato dicembre 1948, quando cioè il suo autore era già morto da qualche mese (probabilmente nello scrivere la data aveva sbagliato di un anno). A Paule Thévenin, che ha raccolto queste testimonianze, Artaud disse che nel disegno ha rappresentato se stesso «sulla strada delle Indie 5000 anni fa»<sup>1</sup>.

Come scrisse nel testo *Le visage humain*, il volto è per Artaud un problema mutevole più che una certezza, «una forza vuota, un campo di morte», qualcosa che deve ancora «trovare la sua faccia». Per questo i suoi confini diventano instabili e il ritratto si popola di presenze larvali: «A volte ho raccolto a fianco delle teste umane, ogget-

\* Per le immagini a cui il testo fa riferimento si rinvia all'edizione on line, <https://www.altraparolarivista.it/2021/12/02/uno-spazio-vuoto-che-brucia-rivoluzione-e-spirito-in-antonin-artaud-di-riccardo-ferrari>.

<sup>1</sup> P. Thévenin, *La recherche d'un monde perdu*, in A. Artaud, *Dessins et portraits*, Gallimard, Parigi 1986, p. 44.

ti, alberi o animali perché non sono ancora sicuro dei limiti a cui il corpo dell'io umano può arrestarsi»<sup>2</sup>.

Nel disegno incontriamo il doppio, lo spirito maligno dell'alienazione, il corpo alle prese con l'irritazione della propria vitalità, il volto e il gesto performativo. Un gesto che risponde al bisogno di difendersi dall'*affatturamento*, come Artaud, negli scritti dall'ospedale di Rodez, chiamava l'attacco continuo perpetuato nei suoi confronti da una congiura dell'inimicizia. Uscito dal manicomio da due anni, pochi mesi prima di morire aveva concordato con Pierre Loeb la pubblicazione di una raccolta di disegni tratti dai suoi quaderni, intitolati appunto *50 disegni per assassinare la magia*, ideale prosecuzione della sua unica attività espressiva nei primi anni di permanenza negli ospedali psichiatrici: i *sorts*, sortilegi ed esorcismi scritti come lettere magiche di protezione o avvertimento (come quella indirizzata a Hitler) costellate di segni, buchi e bruciature.

Quale magia voleva assassinare Artaud alla fine della sua vita?

Nel 1945, dall'ospedale di Rodez, scriveva a Henri Parisot che il suo internamento era il risultato di uno «spaventoso complotto occulto, a cui hanno partecipato tutte le sette di iniziati cristiani, cattolici, maomettani, ebrei, buddisti, bramini, oltre il lama delle lamasserie tibetane»<sup>3</sup>. In questa lettera Artaud racconta del suo viaggio in Messico, presso i Tarahumara, soffrendo l'astinenza dell'eroina nel suo percorso a cavallo, per fare «cessare certe pratiche di magia di cui da sempre sono stato vittima» e progetta di fare un viaggio in Tibet per portare a termine l'assassinio della magia. Questa magia viene da un «io assoluto che mi comanda sempre dall'alto [...] di non so quale spirito che non è mai esistito, quando invece è sempre il corpo attuale del nostro essere immediato nel tempo e nello spazio sempiterno ad esistere, e non i doppi del passato intitolati eternità»: per questo andare in Tibet è «schiacciare il Tibet dell'anima nel mio corpo e fare del mio corpo un Himalaya dove gli spiriti d'odio non potranno mai più accedere»<sup>4</sup>.

L'autoritratto "postumo", come moltissime pagine dei ventisei volumi delle *Œuvres complètes*, configurano un complesso corpo a corpo con l'elemento spirituale, con lo "spirito di fiamma" (Blanchot)<sup>5</sup> intrappolato nel mondo della materia. La parola *Spirito*, nei viaggi nel tempo, nello spazio e nel corpo che Artaud compie alla ricerca dei "principi", spesso si basa su una cosmogonia di matrice gnostica che vede il mondo storico dominato da un dio malvagio, un demiurgo. Solo chi intraprende il cammino della Conoscenza può riattivare la fiamma spirituale intrappolata nel mondo materiale, at-

<sup>2</sup> A. Artaud, *Il viso umano*, in A. Artaud, *Cinquanta disegni per assassinare la magia*, a cura di C. Pasi, Edizioni L'Obliquo, Brescia 2002, p. 29.

<sup>3</sup> A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Adelphi, Milano 1966, p. 186.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>5</sup> M. Blanchot, *La crudele ragione poetica*, in *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, p. 396.

traverso un percorso che diventa proprio degli iniziati che trasmettono esotericamente le formule magiche, i Segreti e i Sigilli.

Questo mondo di Iniziati e arconti in conflitto, di congiure e magie, di esseri che riproducono la materia e di esseri che ne escono dopo un percorso spirituale è il mondo di Artaud, che trova varie figure in cui manifestarsi, compresa quella psichiatrica. Artaud conosceva la letteratura spiritualista dell'800 e del primo '900 e probabilmente ebbe modo di entrare in contatto con alcuni ambienti "tradizionalisti" di Parigi. Esoterismo romantico, Teosofia, Decadentismo e concezione metafisica della storia secondo la lettura di René Guenon costituiscono la «filigrana»<sup>6</sup> di molti scritti di Artaud, da *Eliogabalo* a *Les nouvelles révélations de l'être*, ma i concetti e i principi spirituali subiscono con gli anni una torsione "corporea", contro-tradizionale e pseudo-iniziatica<sup>7</sup>: si risolvono in una parodia messa in atto da impostori o da inconsapevoli agenti passivi di un dispositivo profano che rovescia qualsiasi cosa nel suo doppio vampirico.

Nel periodo di internamento e in particolare con la ripresa della scrittura nell'ospedale di Rodez, le lettere di Artaud sono dominate da una sconcertante costellazione ossessiva, che trasforma l'esoterismo in un principio persecutorio. A più interlocutori viene narrata la misteriosa e mitografica vicenda del suo viaggio in Irlanda per riportare in questa terra il magico bastone di San Patrizio, a seguito del quale Artaud venne incarcerato a Dublino e poi rimpatriato in Francia. Al suo arrivo a Le Havre nel 1937, dopo una colluttazione con qualche membro dell'equipaggio sulla nave, fu portato direttamente in ospedale psichiatrico, il primo di una lunga serie. Ma questo internamento è «una storia immonda di iniziati»<sup>8</sup> guidati dal massone Grillot de Givry che «mi ha perseguitato per anni con la sua inimicizia» sapendo creare «tutte le illegalità necessarie per farmi internare»<sup>9</sup>. L'influenza paralizzante di questa setta di iniziati, che ha diramazioni fino in India, è per Artaud anche la causa del suo avvelenamento con cianuro di potassio dell'ospedale di Quatre-Mares. L'unico antidoto che riconosca per questo avvelenamento è l'oppio, o l'eroina, di cui in moltissime lettere fa richiesta ai suoi interlocutori («bisogna immettere per un certo tempo dell'eroina ad alte dosi in un organismo guastato da abiezioni infette, e leso sin nella sua estrema sensibilità vitale dal male, dalle privazioni, dalle angosce, dai traumi occulti di ogni sorta e dai cattivi trattamenti. Senza questa cura legata all'energetica dell'essere la mia anima sarà sempre più scandalizzata dal peccato»<sup>10</sup>). Il mondo diventa sempre di più il luogo di un maleficio, un «sole nero che so che riapparirà», gli uomini sono demoni assassini dello Spirito,

<sup>6</sup> Cfr. A. Galvano, *Prefazione a A. Artaud, Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, Adelphi, Milano 1969.

<sup>7</sup> I termini sono usati da R. Guenon in *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano 1982.

<sup>8</sup> A. Artaud, *Scritti di Rodez*, Adelphi, Milano 2017, p. 131

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 24.

spettri, «gli spettri di un altro, l'Altro che non c'è più»<sup>11</sup>. Non c'è più l'altro, ma esseri che magicamente si sostituiscono agli esseri originali congiurando con le istituzioni e le polizie di tutto il mondo.

Le sette esoteriche sono diventate un fenomeno persecutorio in perenne agguato. Per riattivare questo essere espropriato Artaud ha bisogno dell'oppiaceo e reintegrare, attraverso la pelle, «la metafisica negli spiriti»<sup>12</sup> uccidendo gli spettri. Ha bisogno anche di amicizia contro le orde dell'inimicizia. Artaud in questi anni bui, di privazione della libertà, denutrizione ed elettroshock, durante la Seconda guerra mondiale, ha avuto il conforto dell'amicizia di molte persone che si sono attivate anche per farlo tornare alla vita a Parigi nel 1946. È singolare notare come nei vari *topoi* attraversati nelle lettere di Rodez compaia più volte fra questi amici la figura di André Breton, fra gli organizzatori, nel racconto di Artaud, di un tumulto urbano intorno all'ospedale di Le Havre per difenderlo, avvelenato e in camicia di forza, in giorni di guerriglia in cui la polizia sparava con le mitragliatrici uccidendo migliaia di persone<sup>13</sup>.

In questa psicotica<sup>14</sup> storia parallela, l'affermazione dell'amicizia e protezione di Breton, come animatore delle sommosse di piazza in sua difesa, è un fantasma che precipita dal passato, perché proprio con il maestro del Surrealismo Artaud aveva consumato anni prima una lunga polemica sul significato della parola Rivoluzione. Nel 1925 ad Artaud era stata affidata la direzione del *Bureau des recherches surréalistes* e attraverso questo laboratorio di ricerca era stata imposta una buona dose di radicalismo al movimento («Siamo specialisti della Rivolta [...] Il Surrealismo non è una forma poetica. È un grido dello Spirito che ritorna verso se stesso ed è ben deciso a maciullare disperatamente i suoi ostacoli e all'occorrenza con martelli materiali»)<sup>15</sup>. In questo anno esce il numero 3 de *La Révolution Surréaliste* sotto il segno del suo furore libertario e anti-istituzionale: vengono pubblicate le lettere al Papa, al Dalai Lama, alle scuole di Budda, ai rettori delle università europee e ai direttori dei manicomi. Ma già l'anno successivo Breton prenderà in mano la direzione della rivista e le posizioni dei due si divaricheranno. Nel 1927 il gruppo aderisce al Partito comunista e nel testo *Au grand Jour*, firmato da Breton, Aragon, Eluard, Peret e Unik, si fa riferimento ad Artaud nei termini di «una canaglia» che «oggi abbiamo vomitata», che «profetava fra noi con disgusto»<sup>16</sup> usando dozzinali trucchetti letterari. Nello stesso anno, durante la rappresentazione di Artaud (con il suo Teatro Alfred Jarry) del *Sogno* di Strindberg, Breton

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 128

<sup>12</sup> A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 2000, p. 214.

<sup>13</sup> A. Artaud, *Scritti di Rodez*, cit., p. 56.

<sup>14</sup> Proprio uno dei medici dell'ospedale di Rodez aveva così definito Artaud sul piano clinico: «46 anni, ex tossicomane, affetto da psicosi allucinatoria cronica, con idee polimorfe lussureggianti (sdoppiamento della personalità, bizzarro sistema metafisico)», *Ibid.*, p. 319.

<sup>15</sup> A. Artaud, *Déclaration du 27 janvier 1925*, in *Id.*, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Parigi 1976, vol. I\*\*, p. 30.

<sup>16</sup> A. Breton, *Au grand jour*, in *Id.*, *Œuvres Complètes*, Vol. 1, Gallimard, Parigi 2008, p. 928.

con altri surrealisti organizzò una contestazione dello spettacolo, giudicato contro-rivoluzionario anche perché finanziato dall'ambasciata svedese.

Artaud rispose con un suo testo, *A la grand nuit ou le bluff surréaliste*<sup>17</sup>, in cui prese le distanze dalla svolta ideologica del gruppo, ed è proprio il rapporto fra Rivoluzione e Spirito il terreno dell'incomprensione. Il Surrealismo è morto del «settarismo dei suoi adepti» e del «velleitarismo di borghesi» che fraintesero il valore della parola rivoluzione volendo trasporla dal piano spirituale a quello materiale di un «comunismo da salotto». Per Artaud il luogo della rivolta è un più primitivo «dérangement spirituel» che fa affiorare in superficie ciò che era nascosto ed invisibile: il suo punto di vista è quello di un «pessimismo integrale»<sup>18</sup> che si immerge nel «caos dello spirito». Anche nel *Manifesto per un teatro abortito*, Artaud aggiunge un post-scriptum in cui ribadisce il suo disprezzo per gli ex-compagni di strada, «rivoluzionari di carta stercoraria [...] quei loschi figurì vorrebbero dunque far credere che fare teatro oggi sia un tentativo contro-rivoluzionario, come se la rivoluzione fosse un'idea tabù, su cui da sempre sia proibito intervenire. Ebbene, io non accetto idee tabù. Per me ci sono molti modi di intendere la Rivoluzione e, fra questi, il modo Comunista mi sembra di gran lunga il peggiore, il più ristretto. Una rivoluzione da poltroni. Non mi importa proprio niente, lo dico chiaro e forte, che il potere passi dalle mani della borghesia in quelle del proletariato. Non sta in questo per me la Rivoluzione. Essa non consiste in una semplice trasmissione dei poteri»<sup>19</sup>.

Quando nel 1935 Artaud farà il suo viaggio in Messico, all'Università di Città del Messico pronuncerà una conferenza dal titolo *Surrealismo e Rivoluzione*, in cui il Surrealismo è definito un grido organico dell'uomo contro le coercizioni del Padre e dei suoi doppi simbolici. Il cammino che l'avanguardia aveva intrapreso si orientava infatti dall'origine verso un territorio politico sadiano, di un primato dell'anarchia nella dialettica della sovranità: il regno delle leggi, scrisse Sade nell'*Histoire de Juliette*, è vizioso e inferiore a quello della sovversione e un governo per costituirsi deve prima sprofondare nell'assenza di legge. L'avventura politica e spirituale che Artaud ha compiuto con il Surrealismo nasceva da questa potenza della negazione, dalla volontà di «bruciare forme», «tenersi diritti nel movimento incessante delle forme che distruggiamo»<sup>20</sup>. Come il Dio Sconosciuto dei Misteri dei Cabiri, il buco animato degli abissi della Cabala, il non essere degli antichi Brahmani<sup>21</sup>, la ricerca spirituale per Artaud è rivolta verso un punto cieco, un'idea «tetanizzante» che non si può che conoscere in negativo

<sup>17</sup> A. Artaud, *A la grand nuit ou le bluff surréaliste*, in Id., *Œuvres Complètes*, cit., pp. 58-66.

<sup>18</sup> «Quello che mi separa dai surrealisti è che essi amano tanto la vita quanto io la disprezzo. Io disprezzo troppo la vita per pensare che un qualsiasi cambiamento che si svolgesse nell'ordine delle apparenze possa cambiare qualcosa alla mia detestabile condizione». *Ibid.*, p. 62.

<sup>19</sup> A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, cit., pp. 14-15.

<sup>20</sup> A. Artaud, *Il Teatro e gli dèi*, in ID., *Scritti rivoluzionari*, Ortica Editrice, Aprilia 2019, p. 123.

<sup>21</sup> Cfr. A. Artaud, *Il Teatro alchimistico*, in Id., *Il Teatro e il suo doppio*, cit., p. 169.

attraverso un'operazione di «alchimia nera», «come se la vita avesse un senso e una dimensione reale solo a partire dall'apocalisse»<sup>22</sup>.

Nel romanzo fantastorico del 1934 *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, ambigualmente sospeso fra esoterismo ed erotismo, la vicenda dell'imperatore romano Sesto Vario Avito Bassiano (203 – 222) viene inquadrata topologicamente nella fascia barbarica orientale come un inno alla sregolatezza che ha il suo tema metafisico centrale nella differenziazione di genere, nell'opposizione dei principi maschile e femminile. L'imperatore anarchico, che mal sopportava la corona, viene letto come un sacerdote della religione del sole con una spiccata attitudine «geologica», perché è sotto la terra, nel centro sotterraneo del tempio di Emesa che avviene la comunicazione spirituale con i principi, con «il dio di sotto» e con i «fremiti rappresi del caos»<sup>23</sup>. L'Eliogabalo di Artaud è un demoralizzatore della coscienza latina che vuole esporre a un contagio perpetuo, entra a Roma con la sua pietra nera esposta come un enorme fallo tirato da trecento fanciulle e trecento tori, in una parata kitsch fra piume e suonatori orientali che culmina con l'imperatore che fa il suo ingresso in città «col didietro e che per prima cosa si fa inculcare dall'impero romano». Questo principio anarchico nel cuore del potere risveglia «il disordine dagli aspetti infiammati», resuscita il fuoco, il gesto, il sangue e il grido attraverso una rivoluzione permanente che colpisce innanzitutto il soggetto che la agisce, fino alla fine ignominiosa quando, braccato dai nemici, l'imperatore si getta nelle fogne («colui che risveglia questa anarchia pericolosa ne è sempre la prima vittima. E Eliogabalo è un anarchico preciso che incomincia col divorare se stesso, e finisce per divorare i propri escrementi»)<sup>24</sup>.

È forse questo al di là materico inteso come una «matassa di vibrazioni» e questo fondo grezzo e inafferrabile che viene cercato anche nell'esperienza antropologica compiuta in Messico, quando, nel 1936, Artaud si mise sulle tracce di una cultura precedente alla colonizzazione europea, un'antica razza che credeva in «un sole nero che è al centro della terra; e i serpenti che strisciano sulla terra partecipano di questo spirito della terra; essi sono i sudditi di questo sole nero»<sup>25</sup>.

In questo viaggio etnologico e autobiografico verso il sole nero, viene descritta un'operazione di spossessamento e distruzione dell'identità. Nella montagna Tarahumara Artaud osserva la notte del rito del Peyotil, che si conclude con lo sciamano che, posseduto dallo spirito Ciguri, emette un grido spaventoso e disegna con il corpo e il bastone il numero otto come simbolo di trasfigurazione, «perché Ciguri, dicono, era l'uomo, l'uomo come da se stesso, se stesso nello spazio si costruiva, quando Dio l'ha assassinato»<sup>26</sup>. Anche Artaud chiede di provare il Peyotil e descrive la sua esperienza

<sup>22</sup> Cfr. G. Agamben, *La 121ª giornata di Sodoma e Gomorra*, in "Tempo presente", anno XI – n. 3-4, aprile 1966, p. 68.

<sup>23</sup> A. Artaud, *Eliogabalo*, cit., p. 41.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>25</sup> A. Artaud, *Scritti rivoluzionari*, cit., p. 19.

<sup>26</sup> A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Adelphi, Milano 1966, p. 142.

come un essere «rivoltati e riversati dall'altra parte delle cose»<sup>27</sup>. Questo viaggio nell'ignoto non è però un'occasione di rinascita spirituale, ma una pratica di liberazione dalla propria identità, un uscire dalle cose senza più rientrarvi<sup>28</sup>. La discesa nelle profondità notturne della terra è rivissuta, ancora nel testo del 1947, scritto per una trasmissione radiofonica poi non messa in onda, *Per farla finita col giudizio di Dio*, come una celebrazione di questo popolo che mangia dalla terra il delirio da cui è nato e «che uccide il sole per instaurare il regno della notte nera»<sup>29</sup>.

Lo Spirito non è per Artaud qualcosa di opposto alla materia, ma una vibrazione che la attraversa («di fronte allo spirito il materialista si trova disarmato. Io voglio che entri armi in mano nel dominio della coscienza, perché ho dello spirito un'idea materiale, benché abbia una filosofia antimaterialista della vita»)<sup>30</sup>. È nella natura stessa dell'alchimia, scrive ancora ne *Il teatro alchimistico*, non permettere allo spirito di prendere lo slancio «se prima non ha attraversato tutti i canali, tutti i sostrati della materia esistente»<sup>31</sup>.

Artaud propone una sua teoria dell'incarnazione, dai testi surrealisti come *Position de la chair* («C'è uno spirito nella carne, ma uno spirito rapido come il fulmine. E tuttavia la scossa della carne partecipa della sostanza alta dello spirito»<sup>32</sup>) agli scritti de *Il teatro e il suo doppio* (come la peste, il teatro è la «trasposizione in primo piano, la spinta verso l'esterno di un fondo di crudeltà latente attraverso il quale si localizzano in un individuo o in un popolo tutte le possibilità perverse dello spirito (...) invita lo spirito a un delirio che esalta le sue energie»<sup>33</sup>): lo spirituale non è una sublimazione della materia in un al di là etereo, ma una discesa nelle sorgenti fisiche dell'anima, «fino al sommo della vibrazione organica»<sup>34</sup>, nel luogo «della vitalità latente da cui germina il mondo affettivo-emozionale»<sup>35</sup>.

Il tentativo di Artaud è stato dunque, dagli scritti del periodo surrealista ai grandi testi degli anni Trenta fino alle ultime sconcertanti invettive antimetafisiche, quello di fare subire alla spiritualità una conversione corporea e politica. Dopo avere riletto la storia di dio come una storia «oltraggiosamente fecale», la sostanza greve, l'escremento, è l'ultimo di quei canali materiali che deve essere percorso per respingere il doppio che «ruba la nostra vita» e il doppio è innanzitutto dio. Dove «si sente puzza di merda si sente l'essere»<sup>36</sup>, qualcosa si insinua dentro di noi dalla nascita, un principio mali-

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>28</sup> Cfr. C. Pasi, *Artaud attore*, La casa Usher, Firenze 1989, p. 133.

<sup>29</sup> A. Artaud, *Per farla finita col giudizio di dio*, Stampa Alternativa, Viterbo 2001, p. 23.

<sup>30</sup> *Id.*, *Sono venuto in Messico per sfuggire alla civilizzazione europea*, in *Id.*, *Scritti rivoluzionari*, cit., p. 40.

<sup>31</sup> *Id.*, *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 168.

<sup>32</sup> *Id.*, *Position de la chair*, in O.C., cit., I, pp. 50-51.

<sup>33</sup> *Id.*, *Il teatro e il suo doppio*, cit., pp. 148-149.

<sup>34</sup> *Id.*, *Eliogabalo*, cit., p. 60.

<sup>35</sup> U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso*, Milano, Feltrinelli 1978, pp. 22-23.

<sup>36</sup> A. Artaud, *Per farla finita col giudizio di dio*, cit., p. 29.

gno e furtivo che ci ruba le parole; l'unica difesa è l'incarnazione, o, come scrive Agamben in un testo del 1966, un «contro-sacramento»<sup>37</sup> in cui si espelle la sostanza del corpo di Cristo e rimangono semplicemente il pane e il vino. La storia di dio è la genealogia del valore sottratto e si recita come «la scatologia stessa»<sup>38</sup>: per questo al posto del corpo di carne e cacca bisogna costruirsi un corpo glorioso e morente, fatto «di sangue, di fuoco, di ossa»<sup>39</sup>.

Il corpo diventa l'orizzonte sempre più sbarrato in cui mettere in funzione il crogiolo dove avviene una trasmutazione essenziale: lo spirituale è la facoltà del corpo di incendiarsi. La spiritualità, come scrive Heidegger in una lettura della poesia di Trakl, trae origine e accento dal *Geist*, dallo spirito, ma non è lo spirituale in senso metafisico come opposto al materiale: è l'essere adirato, fuori di sé, ciò che trasporta in terra straniera: «lo spirito è fiamma e solo forse come tale, soffio»<sup>40</sup>.

Artaud parla del corpo anche in termini di vibrazioni e di gas, di uno spirito batteriologico che è dio stesso («ciò che è stato chiamato microbi / è dio»)<sup>41</sup> ed è proprio in quel fondo buio e gassoso che vuole accendere la sua fiamma. L'immersione nella materia «molecolare» si conclude con l'uccisione del «simbolico» nell'ultima raccolta, *Suppôts et Supplications*, in cui dirà che non c'è mai stato un vero iniziato, ma solo imbrogliatori, perché non esiste l'occulto, così come non esiste il mondo, «perché c'è sempre stato di fianco al mondo a venire, del corpo sofferente del mondo in cammino verso la sua propria, interna maturità, l'incorreggibile bestiame degli approfittatori dell'abisso»<sup>42</sup>. Tutte le religioni e i saperi iniziatici sono opera di questi approfittatori dell'abisso, perché «all'inizio di qualsiasi cosa non c'è un essere, ma una specie di entità repellente» che, letteralmente, ci ruba la vita e il pensiero. Rimarrà solo, al di qua dello spirito, dell'essere, della coscienza e delle parole, uno stato di disordine, «un infernale braciere» in cui si entra «con le grida e i colpi»<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> G. Agamben, *La 121ª giornata di Sodoma e Gomorra*, cit., p. 67.

<sup>38</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, p. 235.

<sup>39</sup> A. Artaud, *Per farla finita col giudizio di dio*, cit., p. 25.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, p. 62.

<sup>41</sup> A. Artaud, *Per farla finita col giudizio di dio*, cit., p. 32.

<sup>42</sup> A. Artaud, *Artaud le Môme, Ci-gît e altre poesie*, Einaudi, Torino 2003, p. 200.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 208.

# Contro la religione della morte

*Paolo Godani*

a Andrea Cavalletti

## *I*

La critica della religione si è presentata quasi sempre come dissoluzione di edificanti illusioni. Dio, l'immortalità dell'anima, la vita oltre la morte, la ricompensa nel giorno del giudizio, l'al di là paradisiaco erano da intendersi come variazioni di un'unica falsa credenza: quella nell'esistenza di una trascendenza rispetto a questa vita e a questo mondo.

Lo stile di tale critica è stato di volta in volta compassionevole, come nel caso in cui si faceva mostra di comprendere che l'uomo preferisse sperare in qualcosa di meglio della tragica esistenza nella quale si trova a vivere, oppure orgoglioso, come nel caso in cui, alzando i pugni al cielo, si esaltasse il rifiuto che non si piega all'inganno consueto. Ma il punto è che la critica della religione ha sempre dato per scontato il senso di questo mondo, senza avvedersi di quanto la costruzione di questo senso dovesse a quella stessa religione che si pretendeva di dissolvere.

Raramente ci si è resi conto del fatto che i danni provocati dalla religione non sono dovuti soltanto alla fantasticheria di un altro mondo, ma anche e soprattutto alla ripercussione che quell'altro mondo ha su questo. Più precisamente, ciò di cui quella critica non si è avveduta è che l'altro mondo fantastico, prospettato dalla religione, implica una immagine distorta e degradata della natura di questo mondo e di questa vita. Ne è conseguita l'accettazione pedissequa dell'immagine religiosa di questo mondo, solo privata della sua aureola. Per quanto ormai impossibilitati a rivolgere il nostro saluto e la nostra preghiera alla Regina, Madre di Misericordia, abbiamo continuato a essere

«gementi e piangenti in questa valle di lacrime». Molto spesso è parso che il «realismo» materialistico e ateo, una volta rifiutata la consolazione, non potesse che guardare con lucido pessimismo alle cose di questo mondo. Ma questo ha significato, precisamente, l'accettazione acritica di un'immagine *religiosa* dell'al di qua.

L'immagine religiosa del mondo implica precisamente che la creatura, essendo peccatrice, sia destinata ad una vita sofferente e mortale (quando non venga salvata dalla grazia divina). È un'immagine di cui la speranza della salvezza non riesce a nascondere il carattere fondamentalmente nichilistico. Per l'uomo religioso, di cui il cristiano è un esempio paradigmatico, questa vita, qualora non venga rinnovata dallo spirito, è letteralmente nulla o, nel migliore dei casi, è un cammino di dolore che spiando il peccato legittima la speranza in un'altra vita. Per l'uomo religioso, e per tutti noi dal momento in cui abbiamo rinunciato a contestare il nichilismo implicito in ogni religione trascendente, è un'evidenza indiscutibile che le nostre esistenze, i nostri corpi, come del resto tutte le altre cose di questo mondo, siano destinate alla miseria e alla distruzione.

Ogni istanza spirituale e metafisica, essendo, per così dire, sequestrata dall'altro mondo, lascia questo nelle sole mani del male, della sofferenza, della morte. La critica della religione accetta anche questo destino assegnatole dalla sua nemica, e rinuncia sdegnata a ogni spiritualità mondana e a ogni metafisica immanente. Così, non si accorge di lasciare alla nemica le uniche armi di cui si potrebbe giovare nella sua lotta. Se la spiritualità e la metafisica parlano solo dell'altro mondo, allora certo bisognerà disfarsene. Ma, in tal caso, a parlare di questo mondo resterà solo il discorso che il pensiero critico deriva senza saperlo dalla religione stessa. Di più, senza la speranza in un'altra vita, quel pensiero critico si presenterà come una religione della morte.

Eppure, nella storia della nostra cultura, la critica della religione, l'ateismo e il materialismo hanno presentato anche un altro volto.

## 2

A proposito della religione della morte, l'intuito di Furio Jesi ha aperto una strada che lui stesso, forse, non ha potuto percorrere sino in fondo.

Quello di «religione della morte» è un concetto complesso, estratto dal confronto con una molteplicità di fonti, che ha la funzione di indicare una postura etica storicamente determinata, dalla quale, per Jesi, si può riconoscere innanzitutto una cultura di destra.

In un'intervista rilasciata all'Espresso nel 1979 (ora in *Cultura di destra*, Nottetempo, 2011), Jesi è esplicito nel dichiarare che una «cultura in cui prevale una religione della morte» è una cultura «di destra» (*Ibid.*, p. 287). Ma questo potrebbe significare soltanto che nelle culture di destra è implicita l'esigenza del sacrificio per la causa, cioè, fondamentalmente, per la patria. In realtà, senza sciogliere questo nesso con i fonda-

menti della destra, il concetto di religione della morte ha un significato che non coincide del tutto con quello politico del sacrificio.

La religione della morte è costituita, fondamentalmente, da due elementi. Il primo consiste nell'idea secondo cui la morte sarebbe «qualcosa e insieme nulla»; il secondo, nell'idea per cui, rispetto a questo qualcosa che insieme è nulla, sia possibile adottare un «comportamento» tale da elevare la morte alla sua «verità superiore» (entrambi questi tratti fondamentali Jesi li trae dallo scritto di K. Kerényi, *Il mito della Areté*, ora in *Scritti italiani*, Guida, 1993).

Potremmo dire che la religione della morte non implica soltanto la possibilità di un uso effettivo della morte (che si concretizza nell'uccisione dei nemici, oltre che nel sacrificio di sé), ma anche e forse soprattutto l'idea di una sua *funzione* più generale.

Sembra in effetti che Jesi distingua tra uso e funzione della morte quando, parlando di due personaggi così diversi come Pound e Kerényi, suggerisce che al fondo della loro comune adesione alla *religio mortis* non sta tanto l'attrazione verso l'omicidio, il sacrificio e la guerra (cioè verso il «mucchio di morti» di cui parla Canetti), quanto l'esigenza di porre un argine alla *paura* della morte (cfr. Jesi, *Materiali mitologici*, Einaudi, 2001, p. 30). In questo senso, la religione o il mito della morte non si concretizzerebbe soltanto nel «siam pronti alla morte» dell'inno italico o nel «Viva la muerte» dei falangisti spagnoli, e neppure nel carattere suicidario dell'ultima strategia nazista, ma anche nella funzione *costituente* che la morte eserciterebbe quando si presenta come *ciò a cui la vita resiste*. Più precisamente, Jesi suggerisce che Pound e Kerényi condividono l'idea secondo cui la cultura umana (e segnatamente la poesia e la mitologia) esiste solo in virtù del fatto che l'esistenza dell'uomo è costantemente minacciata dalla morte. A proposito di Kerényi, Jesi scrive per esempio: «La mitologia è il cerchio *contro* la morte; ma anche: la mitologia è il cerchio che è tale poiché attorno ad esso preme la morte» (*Ibid.*, p. 31).

Così compresa, la religione della morte sussume uno spettro di fenomeni ben più ampio di quello che comprende la mistica della guerra e del sacrificio. È per questo che Jesi può azzardare tranquillamente un allargamento di campo e può dire che lo stesso Kerényi (come per altri versi Pavese, su cui vedi i saggi contenuti in *Letteratura e mito*, Einaudi 1968) «non era estraneo a quella religione della morte di cui si possono seguire le orme nella cultura tedesca da Creuzer a Nietzsche, a Frobenius a Rilke» (Jesi, *Materiali mitologici*, cit., p. 27).

In questa tradizione della religione della morte, ha un posto anche Thomas Mann, il quale però, almeno nel *Doktor Faustus*, compie un'*inversione* fondamentale che lo allontana da Kerényi. Quest'ultimo, che, dopo aver letto il *Doctor Faustus* e aver confessato di fronte al suo stesso autore l'impressione che si trattasse di un «romanzo cristiano», veniva invitato da Mann a scriverne, non si risolverà mai a farlo, forse proprio in ragione di quell'*inversione*. Questa, almeno, è l'ipotesi avanzata da Jesi, fondata sull'idea che il *Doctor Faustus* sia sì una «evocazione altissima» (*Ibid.*, p. 17) della religione della morte, ma che lo sia in modo tale che «quella virtù mitica si trovi con il se-

gno opposto: 'abominazione della desolazione' » (*ibidem*). In altre parole, Kerényi non avrebbe scritto nulla sul romanzo di Mann perché si sarebbe trovato di fronte ad una *contestazione* del mito della morte, fondata sulla constatazione dell'abominio a cui essa inevitabilmente conduce.

Se ora ci allontaniamo dai sentieri battuti da Jesi è per notare che se il mito della morte non si riduce alla *volontà* di morte, insieme omicida e suicidaria, tipica del fascismo, ma consiste nel considerare la morte come qualcosa e insieme nulla e nell'affermare che essa possa assumere la sua verità superiore in funzione del comportamento che si adotta rispetto ad essa, cioè se la religione della morte non implica solo un uso della morte, ma anche il conferimento ad essa di una funzione relativa alla vita, allora nessuna religione trascendente potrà presentarsi come un antidoto alla religione della morte.

3

Tutte le volte che il materialismo non ha saputo fare di meglio se non lottare contro *certi* suoi nemici, si è limitato a negare, spesso con mal posto furore, l'esistenza dello spirito. In questo modo, si è privato dell'unica arma che poteva permettergli di evitare l'intelligenza con *altri* nemici e, in particolare, con quel nemico che ha elevato un'ontologia nichilista della finitudine a dottrina universale, cioè il cristianesimo (cfr. P. Godani, *Il corpo e il cosmo*, Neri Pozza 2021). Viceversa, quando il materialismo ha saputo presentarsi con una posizione metafisica autonoma, ha compreso lo spirito per ciò che è: un'altra interpretazione del corpo – altra, appunto, rispetto a quella che fa del corpo un involucro effimero e peccatore, destinato (qualora non sia salvato dal miracolo della grazia) alla sofferenza e alla morte. Per un materialismo che veda con chiarezza le proprie necessità, lo spirito è sempre stato il corpo stesso visto con gli occhi della mente, cioè compreso *sub specie aeternitatis*.

Da Epicuro a Spinoza e oltre, il materialismo avveduto non ha mancato di ricordare che *credere al corpo*, per chi non sia tristemente tormentato delle sorti della propria carne e dunque perduto nelle nebbie sublimi dell'al di là, significa, letteralmente, credere all'indistruttibile.

Quando Epicuro, per iniziare da lui, afferma che il saggio vive *come un dio tra gli uomini*, dal momento che fruisce del piacere catastematico, cioè stabile, consustanziale all'esistenza stessa del suo corpo, indica precisamente che un uomo del genere possiede le due qualità proprie della divinità: l'indistruttibilità e la beatitudine. Per Epicuro, infatti, indistruttibile non è solo ciò che dura per un tempo infinito, ma anche ciò che, nel tempo che gli è dato, esiste senza essere toccato dal nulla, dal male e dalla morte. Indistruttibile è ciò che è integro, anche quando si tratta di un essere la cui durata è limitata nel tempo. Per questo l'epicureo non piangerà l'amico che avrà avuto una vita più breve dell'ordinario, se questa vita non è stata avvelenata dall'inimicizia, dalla stupidità, dalla paura.

E anche la beatitudine che il saggio condivide con la divinità, in fondo, non è altro che la fruizione o il godimento di quella stessa essenza, integra e indistruttibile.

Ma com'è possibile sostenere che la natura umana, pur essendo finita, è indistruttibile come quella divina?

Una possibilità potrebbe essere quella di intendere l'argomento epicureo come un argomento eleatico o megarico. Dire, come fa Epicuro, che non dobbiamo temere la morte, perché «quando ci siamo noi, lei non c'è, e quando ci sarà lei, non ci saremo più noi», avrebbe più o meno lo stesso significato del seguente argomento megarico: «se il muro viene distrutto, questo accade o quando le pietre sono ancora in contatto e connesse le une con le altre, o quando sono ormai separate e sconnesse. Ora, il muro non viene distrutto né nel primo caso [perché il muro è ancora integro] né nel secondo [perché non c'è più alcun muro]. Dunque il muro non viene affatto distrutto».

C'è del resto un altro detto megarico che è ancora più chiaro e che dice: «ciò che vive non muore né nel tempo in cui è vivo, né nel tempo in cui non lo è, dunque ciò che vive non muore mai».

Non ho nulla in contrario a questa possibile interpretazione, ma vorrei proporre una seconda.

Si potrebbe leggere l'affermazione epicurea relativa alla nostra indistruttibilità alla luce del pensiero di Spinoza. Potremmo dire che ogni cosa singolare è indistruttibile, e dunque eterna, nel senso che non alberga in sé nulla che possa distruggerla. Potremmo dire, cioè: per quanto sia vero che ogni cosa singolare finita non è destinata a durare in eterno, nondimeno, è altrettanto vero che la sua durata limitata non dipende da una «fragilità» che sarebbe connaturata alla sua essenza, ma dipende da ragioni o cause che le sono del tutto esteriori (cfr. *Ethica* III, 4 e dim.).

Oppure potremmo dire ancora, in maniera forse più convincente, che *il fatto che una cosa singolare possa non essere più attualmente esistente non significa che sia caduta nell'abisso del nulla*. Giulio Cesare, ad esempio, per quanto non sia più attualmente presente, resta Giulio Cesare, fissato nello spazio di tempo che è stato il suo proprio, senza perdere nulla della sua essenza singolare.

E questo accade perché ogni cosa esistente è espressione di un unico essere, ovvero di quell'unica potenza di esistere che è la Natura.

La peculiare eternità di ogni cosa, anche di una cosa finita, risiede dunque nella sua stessa *potenza di esistere*; risiede cioè nel fatto che l'essenza di ogni singola cosa, se esiste, è *scolpita* nella potenza generale della Natura.

Non diversamente da Epicuro, Spinoza non nega affatto l'esistenza dello spirito, ovvero della mente, né lo presenta come *altra cosa* rispetto al corpo. Al contrario, quando parla del corpo e della sua mente, si riferisce a una stessa identica cosa, per quanto concepita sotto due attributi differenti, cioè in maniera formalmente diversa. Ma soprattutto, la qualità propria della mente, la sua qualità propriamente spirituale, non consiste nella facoltà di intendere il corpo in relazione allo spazio e al tempo, dunque come un corpo *finito*, ma nella capacità di concepirne l'essenza sotto l'aspetto dell'eternità.

In questo modo, la qualità spirituale della mente le consentirà di *sentire* la sua propria eternità e, insieme ad essa, l'eternità e l'indistruttibilità dell'essenza del corpo.

E anche nel caso di Spinoza, non diversamente da quanto accade in Epicuro, la beatitudine consisterà nella *fruitio essendi*, ovvero nel godimento dell'integrità del proprio essere. Spinoza, in questo senso, parla di una *acquiescentia in se ipso*, cioè appunto di uno stabile godimento della propria natura ovvero di una contemplazione della propria potenza di agire – in opposizione frontale alla *humilitas* cristiana, che intende invece esaltare come virtù la contemplazione della propria impotenza (e in questo senso la critica della religione è davvero la critica della valle di lacrime). La beatitudine del saggio, insomma, coincide con la sua capacità di guardare alla propria natura non per quanto in essa sembra esservi di mutilo e imperfetto, non per le mancanze da cui sarebbe afflitta, ma proprio e solo per quanto di indistruttibile vi è in essa, per la perfezione che ne definisce l'essenza.

4

I casi di Epicuro e Spinoza non ci dicono soltanto che una certa spiritualità è necessaria alla coerenza di un materialismo consapevole, ma ci avvertono anche del fatto che la stessa rilevanza *politica* del materialismo, della critica alla religione e dell'ateismo, quella che ha sempre costituito il loro scandalo, dipende proprio da quella spiritualità. Quando nella *Lettera a Meneceo* Epicuro invita il suo interlocutore ad abituarsi a ritenere che nulla sia per noi la morte, e quando alla fine della quarta parte dell'*Etica* Spinoza spiega che il saggio a nulla pensa meno che alla morte, entrambi stanno delineando, insieme ad una prospettiva metafisica, l'immagine politica dell'uomo *libero*. In entrambi i casi, l'uomo libero non è un santo sovraumano che vive in solitudine, ma è innanzitutto il costruttore di una comunità di amici – dove amici sono coloro che, proprio perché riconoscono l'indistruttibile che è in noi, non desiderano che vivere una vita comune.

In questo senso, se si fa, come suggerisce giustamente Jesi, della religione della morte il tratto caratteristico di una cultura di destra, allora una cultura che le si oppone non potrà che dotarsi di una logica dell'indistruttibile. Non, si badi, di una religione *della vita*, dato che la «vita», per come si è venuta costituendo nella nostra cultura moderna, non è che il correlativo della morte, ma una filosofia che, demistificando il *pathos* della morte e, insieme ad esso, quello di una vita sempre in bilico sul nulla, sia capace di affermare un'altra immagine di questo mondo, rispetto a quella prospettata dalla religione.

# Prima viene lo Spirito

*Marcello Tari*

Un fuoco cammina davanti a lui  
e brucia tutt'intorno i suoi nemici  
Le sue folgori rischiarano il mondo:  
vede e trema la terra.

*Salmo 97*

Che noi viviamo nel punto estremo della secolarizzazione, anzi nel suo *dopo*, è un'idea ampiamente radicata. Si descrivono abitualmente le nostre società come «post-secolari», una non-definizione che si va ad aggiungere alla lunga serie di post-qualcosa a cui siamo stati abituati da qualche decennio.

Alcuni studiosi indicano con il termine «secolarizzazione» il processo cominciato in Occidente con il dispiegamento del giudeo-cristianesimo, nel senso di una demitizzante valorizzazione del mondo della creazione, mentre altri si spingono fino a vedere nello stesso cristianesimo la macchina dell'autodecostruzione del monoteismo in un ateismo. Di norma, però, con quel termine intendiamo il processo storico iniziato nel XVI secolo con l'assorbimento e la «traduzione» di beni, prerogative e categorie teologiche e religiose nelle strutture di governo temporali. Potremmo invece con «secolarismo» designare il movimento ideologico, pienamente moderno, che ha perseguito l'evacuazione della trascendenza a favore di una mondanizzazione e immanentizzazione più o meno assoluta. Quindi, noi dovremmo essere nel tempo di un avvenuto compimento del processo secolaristico a livello storico, giuridico e ideologico che, a parere di molti, imporrebbe che la sola possibilità di una spiritualità umana consista nella sua integrale aderenza al secolo, cioè in una spiritualità mondana.

È importante, tuttavia, ricordare che fu il monachesimo ad impostare una distinzione tra coloro che vivono nel secolo, da non intendere in senso necessariamente negativo, e coloro che invece rispondono a una «regola di vita» che non è del mondo. Nel

tempo, però, quella distinzione diventò essenzialmente un fatto interno al diritto canonico diluendo in questo modo il suo significato «spirituale». Non troppo stranamente, con l'età moderna il fatto giuridico cambiò di campo e per secolarizzazione si cominciò ad intendere l'alienazione dei beni della chiesa a favore degli stati e poi, un po' più tardi, l'indebolimento della credenza religiosa, una sempre maggiore rarefazione della partecipazione al culto, quindi la diffusione nelle società cosiddette avanzate di una forma di vita compiutamente mondanizzata. Il secolarismo difatti, rinviando ad un'azione propriamente ideologica, interviene direttamente nello spazio delle anime, nella «vita psichica». Credo che l'incontro fatale tra l'una e l'altra dimensione, storica e ideologica, possa essere colto in una lettera che Ludwig Feuerbach inviò a Hegel nel 1828, in cui reclamava la *realizzazione* e la *secolarizzazione* (o *mondanizzazione*) dell'idea. Nel tedesco della missiva le due operazioni si dicono in maniera *quasi* identica, *Verwirklichung* e *Verweltlichung*, e pare evidente che per Feuerbach realizzazione e secolarizzazione dovessero essere una sola operazione. Infatti, proseguiva, questa realizzazione non sarebbe stata altro che la traduzione mondana dell'Incarnazione<sup>1</sup>.

Il nostro sarebbe allora il tempo che potremmo chiamare della «secolarizzazione reale», nel senso che si dovrebbe vivere in questo *dopo* come fosse la realizzazione storica di quella ideologia in cui tutto viene riassorbito nel *secolo*, Dio è un'ipotetica *idea* filosofica, quello religioso è uno stile di vita *estetico* e la vita ha un valore essenzialmente di *mercato*. L'avvertenza, che penso debba accompagnare questo tipo di riflessioni, è che non bisogna accettare questa «realizzazione» come fosse una verità ultima e credere che al di là di essa vi sia giusto il *nulla*. Quella «realizzazione» non si identifica con la «realtà», vi è sempre un fuori della realizzazione storica e un altro dal mondano che è lo spirituale, le quali sono dimensioni che insieme *fanno* la realtà. È quando ne manca una che la realtà si fa opaca, illeggibile. Era già un avvertimento di Wittgenstein che «il senso del mondo dev'essere fuori di esso»<sup>2</sup>, il che non significa certamente che non ha niente a che fare con esso. Il regno dei cieli è un fuori, poiché non è di questo mondo, eppure cresce nel mondo, da qui la paradossale manifestazione della forma di vita cristiana: «Vivono sulla terra, ma hanno la loro cittadinanza in cielo» (*Lettera a Diogneto*).

La realizzazione del secolo implica comunque la trasformazione dell'oggetto in qualcos'altro; come indica il termine «post-secolare», si tratta di un *dopo* della secolarizzazione che è una situazione per la quale, apparentemente, non disponiamo di un nome proprio. Il prefisso *post* che viene utilizzato così sovente non serve affatto a una maggiore definizione dei fenomeni, ma esprime piuttosto un'insufficienza di sapere nei loro confronti: siamo in un *dopo*, ma non sappiamo nominare dove esattamente ci

<sup>1</sup> Una versione in italiano della lettera è contenuta in L. Feuerbach, *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965, pp. 3-8.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, 6.41, Einaudi, Torino 1998, p. 106.

troviamo. Nell'epoca del cosiddetto capitalismo cognitivo, la materia più scarsa sembra essere proprio la conoscenza e tanto più la sapienza su di sé e sullo stato del mondo. Volendo leggere l'epoca a contropelo, un modo alternativo di accostarla potrebbe essere quello apofatico, cioè procedendo non per definizioni certe, per verità razionali, ma negativamente e accogliendo la dimensione di oscurità e di mistero che vi è nella storia e nella mia stessa vita. L'apofatismo, infatti, suggerisce una specifica forma di spiritualità nella quale, anche se indicibile, agisce un principio trascendente. Padre David Maria Turoldo, ad esempio, scriveva che «tutte le cose decisive avvengono di notte e nel deserto (...) L'amore vero, l'amore profondo, il misterioso amore non ha parole (...) Dio, tu sei nel silenzio, tu sei lo stesso silenzio. E invece noi parliamo, parliamo»<sup>3</sup>. Nel nostro mercato delle chiacchiere, come per tutto ciò che è decisivo, il silenzio contemplativo, il «deserto», viene rappresentato come cosa inutile, improduttiva e soprattutto impossibile. Ma, anche qui, la rappresentazione non equivale alla realtà. In generale: la credenza che la rappresentazione dominante sia *la* realtà è una forma idolatrica di rapporto al mondo.

Uno tra gli effetti della secolarizzazione reale consiste nel fatto che il sostantivo «spiritualità» sia divenuto una parola-baule così ampia e vaga da renderne ardua una definizione chiara e condivisa e, coerentemente con l'epoca, si dovrebbe piuttosto parlare di post-spiritualità. D'altra parte, se vi è oggi qualcosa di socialmente condiviso è la confusione su qualsiasi cosa, scelte politiche e religiose, modi di pensare e stili di vita. Si potrebbe anzi dire che la confusione stessa sia diventata un metodo di pensiero e uno stile di vita che comprende ogni aspetto dell'esistenza, da quelli più intimi a quelli più pubblici e in tanti ne fanno una rivendicazione, una sorta di diritto individuale alla confusione da riconoscere *ex lege*. Ogni volta che ci troviamo davanti al prefisso post, possiamo essere certi che sta ad indicare una qualche babilonia nella parola che lo segue e la confusione generalizzata è uno dei segni dal quale si può riconoscere il fondo nichilistico del nostro tempo. Se tutto viene gettato nella confusione e diviene illeggibile l'effetto, voluto, sulla persona e i popoli è quello di non riuscire a pensare lucidamente ed agire liberamente. In questo senso è logico che la politica e la religione siano tra le vittime principali del nichilismo dominante. Il momento presente ne è particolarmente rivelatore e sto pensando evidentemente agli effetti «ideologici» attivatisi con la pandemia. Ad esempio, restando nei pressi del nostro tema, un pensatore come Giorgio Agamben, a cui pure dobbiamo una delle letture filosofiche più innovative della teologia paolina, ha potuto dire in questo frangente che la medicina sia divenuta la sola vera religione del nostro tempo, con i virologi in veste di teologi e le tecniche profilattiche come suo apparato culturale<sup>4</sup>. Ricalcando alcuni motivi di un breve scritto di Walter Benjamin sullo spirito del capitalismo, Agamben sostiene che la scienza medica

<sup>3</sup> D.M. Turoldo, *La mia vita per gli amici. Vocazione e resistenza*, Mondadori, Milano 2004, pp. 152-153.

<sup>4</sup> <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>.

abbia sostituito, in quanto religione, tanto quel sistema che il cristianesimo. Mentre il capitalismo, secondo il filosofo italiano, tende ad allearsi in maniera subalterna con la scienza, la chiesa viene giudicata apostatica con gli stessi termini in voga presso gli ultrà reazionari che combattono l'attuale pontefice («La Chiesa ha rinnegato puramente e semplicemente i suoi principi»). A me sembra che, invece di fornire strumenti per chiarire il momento presente, questo modo di porre le cose partecipi della sua confusione e si inserisca pienamente nel paradigma del post-secolare, del post-religioso e della cosiddetta post-verità. Che il sacro sia sparso per ogni dove, quindi anche nella medicina, non è certo una gran novità, che poi sia finita la cristianità come sistema regolare di vita, ma non il cristianesimo evidentemente, è una constatazione fatta propria dalla chiesa stessa la quale, anzi, vi intravede una possibilità, ma parlare di religione e spiritualità in una maniera così retorica e quasi caricaturale ha come risultato di svuotarle di significato, rendendole dei significanti vuoti riempibili a seconda del momento e delle personali idiosincrasie, in definitiva neutralizzandole. Allo stesso modo, infatti, nell'ambito delle discussioni sulla pandemia e dintorni abbiamo assistito alla triste banalizzazione di tutto l'apparato di immagini e parole concernenti la persecuzione e lo sterminio nazifascista degli ebrei e al fatto che i neofascisti manifestino per la «libertà» e contro la «dittatura». Confusione, illeggibilità e neutralizzazione sono tra le caratteristiche maggiori del nostro tempo con le quali, pur se a malavoglia, dobbiamo fare i conti quotidianamente.

Termini come post-secolare, post-spirituale o post-religioso stanno dunque a indicare in primo luogo un'incertezza e a volte uno stato di caos al proposito del contenuto degli aggettivi. Siamo in un'epoca che fa un uso abnorme di immagini funzionanti come strizzatine d'occhio, che rifiuta le tradizionali definizioni e categorie ma che è incapace di nominare i fenomeni che l'attraversano. Se fin dal *Genesi* ricevere e dare dei nomi vuol dire operare dei tagli di significato nel caos, una nuova fase dell'epoca potrà probabilmente cominciare solo quando, dopo il deserto, affiorando dal silenzio, si ricomincerà a dare o a restituire i nomi alle cose, quelle materiali e quelle spirituali. Per questo c'è sempre bisogno di profeti.

\*

Spiritualità, ovviamente, si riferisce in modo diretto a un'esperienza dello spirito. Un termine, quest'ultimo, che viene spesso usato per nominare l'atmosfera, la *Stimmung* che caratterizza un'epoca, si pensi a modi di dire comuni come «lo spirito degli anni '60». Si tratta in effetti di un modo secolarizzato di parlare dello spirito, inaugurato dal romanticismo. Di spiritualità in senso proprio si parla però quando si vuole indicare la pratica soggettiva, tendenzialmente abituale, di una dimensione trascendente, una frequentazione dello spirito si potrebbe dire. Secondo l'utile definizione che ne dà H.U. von Balthasar per spiritualità «si intende quindi il coordinamento abituale degli atti di vita di un uomo, derivato dai suoi oggettivi giudizi ultimi e decisioni

fondamentali»<sup>5</sup>. Dunque, ad una spiritualità corrisponde un principio che la orienta e che imprime una certa forma alla vita. Se passandole in rassegna tenessimo presente questa definizione, credo ci si renderebbe facilmente conto di quanto poche delle post-spiritualità contemporanee possano rientrarvi.

Per comprendere oggi lo «spirito degli anni '60» dobbiamo riportare alla mente i suoni di Woodstock, le immagini del Maggio parigino, i versi di Allen Ginsberg, gli astronauti che passeggiano sulla luna e possiamo ammirarli e studiarli, ma dubito si possa in tal modo farne per noi stessi una spiritualità, in compenso se ne può fare una moda. Non solo perché quelle immagini, parole e suoni non contengono qualcosa che possa veramente fungere da «giudizio ultimo» o «decisione fondamentale», ma poiché una spiritualità non vive immersa nel passato, bensì designa appunto l'articolazione di un principio trascendente all'interno di un modo di vivere nella realtà, indica cioè una dimensione spirituale che partecipa della forma che si dà alla propria vita. Sono il passato e il futuro che pulsano dentro di essa, non il contrario. Vi possono essere allora, e vi sono, delle mode spirituali e diversi autori non hanno mancato di notare come il postmoderno si distingua per essere un'epoca estetica costituita dal gioco della citazione di citazioni. Si può e si dovrebbe, per contro, fare appello al passato dal di dentro di una tradizione, la quale significa trasmettere per «andare oltre» diceva Giovanni Vannucci<sup>6</sup>, e attingervi la forza e l'ispirazione per tracciare un cammino nel presente. Il mio spirito non è lo schiavo del tempo bensì ciò attraverso il quale posso comprenderlo in ciascuna delle sue direzioni, ma è sempre il qui e ora il tempo in cui si determina la decisione di esistere in un certo modo.

Posso infatti oggi contemplare lo stesso Spirito che contemplavano nel 1200, rimanere sotto la guida del medesimo Spirito che ardeva inconsumabile nel rovetto sul monte Oreb e che faceva tremare il cenacolo degli apostoli prima di investirli con lingue di fuoco, ma senza che ciò significhi dover mettermi a vivere come un uomo medievale o un nomade dell'antichità. Tutto dipende da cosa si intende con quella parola: Spirito. Nelle Scritture è soffio vitale, libertà, verità, sapienza e amore, scuotimento dalle fondamenta e guida di discernimento nella crisi. È lo Spirito che spira creativamente nella storia senza però mai identificarsi con essa, per questo possiamo farne esperienza in ogni tempo. Quindi una spiritualità, per quanto non possa che essere un'esperienza vivente nel mondo e dentro la storia, non può mai costitutivamente coincidere completamente col secolo. Se dovessi enumerare le caratteristiche di una vera spiritualità direi allora che la prima sarebbe senza dubbio la sua «inattualità». Così come, analogicamente, la soggettività che vi si addentra si trova a vivere uno scarto tra l'io esistenziale e il sé essenziale ed in quell'apertura, nello sprofondo a cui la spiritualità apre le porte, può fare esperienza che «l'ultimo soggetto – nel fondo della nostra soggettività – è

<sup>5</sup> H. Urs von Balthasar, *Spiritus creator*, v. XXII Opere, Morcelliana - Jaca Book, Milano 2017, p. 217.

<sup>6</sup> G. Vannucci, *Esercizi spirituali*, Romena, Pratovecchio 2005, p. 99.

Lui [lo Spirito]»<sup>7</sup>. È ciò che scoprì sant'Agostino: «più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta»<sup>8</sup>. È la scoperta che fa, oggi stesso, chiunque si abbandoni alla medesima esperienza.

La secolarizzazione reale, spogliata di ogni vernice, dovrebbe consistere invece nel regno dell'immanenza assoluta, cioè un mondo privato assolutamente della trascendenza e così lo spirito non si distingue più dalla materia: non c'è alcuna profondità, tutto è superficie, c'è una sola e unica sostanza. Gilles Deleuze, gran sacerdote dell'immanentismo contemporaneo, una variante postmoderna del panteismo, nel suo pensiero presuppone infatti un flusso continuo tra mondo, carne, corpo e soggetto: non che Dio è il mondo né, tanto meno, che Dio è immanente in ogni cosa del mondo, ma che il mondo è Dio. La sua conclusione è nota: «bisogna credere in questo mondo, così com'è»<sup>9</sup>. E, siccome tra soggetto e mondo non dovrebbe esservi discontinuità qualitativa, ciò significa che l'Io stesso non è che una «modalità» del Dio-Mondo. Dio in questo caso resta solo un bel nome per dire l'assolutezza della materia. A ragione uno degli attuali maggiori esperti di panteismo sostiene che questo non sia altro che la forma estrema ma logica di un perfetto ateismo<sup>10</sup>. Penso che questo genere di credenze, convergenti in una «post-spiritualità materialista», sia uno dei motivi per cui l'apocalittica post-secolare che ossessiona molti nostri contemporanei finisca per concentrarsi sulla fine del mondo e non su quella dei tempi, sulla sua autodistruzione e non sulla sua redenzione messianica.

Se pensiamo invece allo spirito come potenza che irrompe nella storia attraversandola, sconvolgendola e fecondandola, mantenendo intatta la sua alterità, dobbiamo necessariamente fare riferimento al suo senso teologico e religioso. Quindi una distinzione sensibile tra le forme della spiritualità credo sia quella che rileva il suo rapporto con l'immanenza e l'alterità trascendente. Coltivarne una significa coltivare una singolare relazione con e tra queste due dimensioni che affettano il sé, come mostra quell'eccezionale manuale di spiritualità che sono appunto le *Confessioni* di Agostino d'Ippona. Senza obliare che l'escatologia cristiana non parla tanto di fine del mondo bensì di una fine dei tempi, cominciata con la vita, morte e resurrezione di Cristo e di cui nessuno nel mondo conosce il momento ultimo. Essa arriva come «un ladro nella notte», come un ospite inatteso, da qui la «vigilanza» come una delle caratteristiche della spiritualità cristiana. Essa semplicemente *viene* e, restando con Agostino, non indica affatto una distruzione ma una trasfigurazione del mondo: «questo mondo passerà per una trasformazione delle cose, non per un totale annientamento. Perciò l'Apostolo afferma: *Passa la scena di questo mondo! Io vorrei vedervi senza preoccupazioni*. Passa dunque la scena e non la natura»<sup>11</sup>. È cioè una trasformazione qualitativa del mondo che

<sup>7</sup> Von Balthasar, cit., pp. 82-83.

<sup>8</sup> Agostino, *Le confessioni*, III, 6-11, a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma 1995, p. 68.

<sup>9</sup> Cfr. G. Deleuze, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Ubulibri, Milano 1989, pp. 190-193.

<sup>10</sup> E. Dattilo, *Il Dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021.

<sup>11</sup> Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, XX, 14, p. 1019.

passa per la destituzione di ogni rappresentazione. Spiritualità, allora, è anche il cercare di andare con lo spirito oltre la «scena» e in specie rimanere attenti e aperti al venire di un assolutamente imprevedibile.

Ma che cos'è questo spirito che ogni spiritualità necessariamente presuppone? È parte del mistero, si dovrebbe rispondere. Se infatti lo riferiamo a una manifestazione divina, chiunque si sia minimamente interessato alla teologia cristiana sa che la terza persona della Trinità, lo Spirito Santo, è quella di più difficile rappresentazione e ciò ad ogni livello, quello artistico compreso. Significativamente il titolo di un testo dedicatogli da Bernard Sesböué suona *Lo Spirito senza volto e senza voce*<sup>12</sup>. A differenza del Padre e del Figlio, lo Spirito infatti agisce e parla attraverso *altri* e *altro*, come si intende molto bene dal Credo quando, a proposito dello Spirito Santo, recita «ha parlato per mezzo dei profeti», oppure quando nella Bibbia è evocato tramite eventi naturali che lo comunicano vitalmente come il respiro, la brezza leggera, il vento impetuoso, il fuoco e il terremoto<sup>13</sup>.

Proprio per questo suo essere irrepresentabile – «senza volto e senza voce» – credo si possa intendere lo Spirito come l'agire critico della verità sul mondo in quanto rappresentazione e del suo irrigidimento storico nella rappresentanza, ovvero nel chiudersi su se stessa dell'istituzione. Infatti, per quanto questa sia necessaria anche nell'esperienza religiosa, finisce per sclerotizzarsi e costituire un ostacolo quando rimane sorda allo Spirito. Invece nella Bibbia, e segnatamente nel Nuovo Testamento, la presenza operativa dello Spirito si mostra proprio nello sconvolgere e mutare ogni «scena», nell'*aprire* ogni struttura, mondana o spirituale che sia, e sempre *precede* l'evento: spinge come fa il vento e sta davanti come il fulmine annuncia il tuono. Servendosi suggestivamente di un concetto della tradizione politica profana si potrebbe dire che lo Spirito sia l'avanguardia trinitaria. Diceva difatti Turoldo «senza Pentecoste non c'è chiesa»<sup>14</sup> e il Papa, in questi giorni, «se non c'è lo Spirito, non ci sarà sinodo»<sup>15</sup>.

Lo Spirito è quindi allo stesso modo e senza possibilità di separazione una potenza destituente ed istituente ad ogni livello di realtà: personale, collettiva, cosmica. La teologia insegna che, nel simbolo del fuoco, lo Spirito ha infatti una funzione di purificazione e lo si invoca perché illumini il cammino e rinnovi ogni cosa. Lo Spirito possiede allora una funzione demistificante di tutto-ciò-che-c'è e la spiritualità stessa dovrebbe quindi essere intesa come una via per la demistificazione delle strutture del mondo, a partire ovviamente da quella del proprio Io. Mentre lo spirito mondano resta confu-

<sup>12</sup> B. Sesböué, *Lo Spirito senza voce e senza volto*, San Paolo, Milano 2010.

<sup>13</sup> Cfr. E. Vetö, *Il soffio di Dio. Un saggio sullo Spirito Santo nella Trinità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, p. 52: «Parlare e agire in e attraverso altri, implica che lo Spirito *sia se stesso* in e attraverso *altri*».

<sup>14</sup> D.M. Turoldo, *Mia chiesa pentecoste vivente*, Servitium, Milano 2018, p. 16

<sup>15</sup> <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>.

so con i fatti della storia, la loro rappresentazione e conservazione, quello Santo li attraversa e insuffla la potenza per destituire ogni realizzazione che non fa la verità e per creare nuovi ordini di realtà, porta una lama di luce nella confusione, abbatte ogni rigida rappresentazione e brucia ciò che ha «fatto il suo tempo» perché sorga il nuovo.

È dalle Scritture che conosciamo questa distinzione fondamentale, cioè quella tra lo spirito divino e quello che è chiamato lo «spirito di questo mondo» e tra i due vi è sempre un confronto e un conflitto. In questo mondo confuso credo sia una distinzione di una certa utilità.

\*

Occupiamoci un po' dello spirito mondano, di cosa ha da dirci sul nostro tempo.

In relazione all'incrociarsi nella modernità di secolarismo e secolarizzazione è interessante che Jacob Taubes abbia messo lo «spirito del mondo» di cui ci parla san Paolo in relazione con il *Weltgeist* hegeliano e anzi sostenesse che Hegel sia entrato «con piena consapevolezza» in polemica con l'apostolo, cioè nel conflitto descritto da questo tra spirito divino (*pneûma tou theou*) e spirito del mondo (*pneûma tou kosmou*) prendendo parte per il secondo. Parteggiando cioè per quello che Hegel raccontava di aver visto passare a cavallo sotto la sua finestra, ma il cui destino era conquistare il mondo e mettere fine alla storia. Taubes cerca di dimostrare che il *Geist* dell'Hegel maturo non ha nulla a che fare con il *Pneuma* evangelico, bensì con stati, guerre, imperi, *philosophes*, governi, ovvero lo spirito concepito esclusivamente come quello che domina in «questo mondo». Il geniale percorso di Hegel si conclude, lontano dalle sue intuizioni giovanili, con uno spirito identificato con la storia dei vincitori, la politica degli stati e la scienza dell'industria ma che infine delude, «fa brutta figura» ironizzava Taubes<sup>16</sup>.

Questo spirito, quello della mondanità *tout azimuth*, ha da allora effettivamente occupato spazi sempre maggiori, fino al tentativo attuale di coincidere totalmente con il mondo. Non va più a cavallo e preferisce espandersi tramite l'immateriale, il digitale, il gassoso, il liquido. È da notare pure che in Hegel la questione dello spirito è schiacciata sull'eticità, sulla moralità e infine sulla ragione che, in effetti, ci si è ormai abituati a pensare come potessero essere «prime». Ma prima viene lo Spirito. È in questo senso che in un altro intervento ho voluto dire che il comunismo dei beni nella chiesa primitiva, testimoniato dagli *Atti degli apostoli*, fosse una delle *conseguenze* dell'effusione dello Spirito e non un decreto-legge del parlamento degli apostoli basato su di una teoria sociologica o su di una loro particolare disposizione morale. Ed è qualcosa su cui dovrebbero riflettere coloro che ancora pensano a dei processi rivoluzionari. Si dovrebbe dire, anche qui, senza Spirito nessuna rivoluzione. E senza spiritualità, nessun rivoluzionario.

Venendo all'oggi del medio cittadino comune, quando lo spirito del mondo si è

<sup>16</sup> Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, pp. 84-87.

«democratizzato», che cosa gli offre? Mi pare di poter dire che quello che lo spirito mondano promette a chi vi si sottomette consista nel «benessere», una parola che mi accorgo di aver sempre associato a quella di borghesia e che riassume in sé un'etica, una morale e una ragione. La proposta-tentazione è nell'identificare il benessere con il fatto di darsi da sé, per sé soli e magari a spese degli altri, l'immanente soddisfazione dei propri desideri in cui dovrebbe consistere la felicità. È, volendo, una continuazione del conflitto tra libertà spirituale e felicità mundana come venne rappresentato da Dostoevskij nella *Leggenda del Santo Inquisitore* e, in fondo, anche una riformulazione della concezione hegeliana. L'individuo viene infatti considerato come un assoluto e la realtà ridotta a suo corollario e quindi, in ultimo, a irrealtà. La realizzazione del secolo si rivela essere una derealizzazione del mondo. Una radicalizzazione di quello che Hegel scriveva nella *Fenomenologia dello spirito*: «L'individuo che è un mondo»<sup>17</sup>. Parfrasando la famosa sentenza tatcheriana, il motto dell'ultraliberismo potrebbe essere «non esiste il mondo, esistono solo individui padroni dei loro mondi». Se l'individuo è un mondo, egli è anche la sua propria divinità. Per questo, specie nei momenti di forte crisi come quello odierno, l'«Individuo Sovrano»<sup>18</sup> si sente offeso e si ribella alla persistente realtà del mondo fuori di lui (e di Dio, *ça va sans dire*). A pensarci bene non sembrano idee così nuove, il cristianesimo ci ha avuto a che fare lungo tutta la sua storia. Nuovi sono i mezzi con i quali agiscono e le vesti con cui si presentano.

Un tempo non vi era una grande distanza tra spiritualità e religiosità. Molto approssimativamente la prima poteva indicare una pratica soggettiva e la seconda una pubblica, tendenzialmente unite nella fede. Quello che si potrebbe dire è che, essendo lo Spirito libero per definizione e sempre innanzi, anche alla religione, spesso le forme di spiritualità che ne hanno avuto intuizione hanno destituito canoni, norme e strutture sospendendo la realtà storica in avanti ma, appunto, perché a loro volta sospinte dallo Spirito. Si pensi al monachesimo o al francescanesimo, per fare due esempi di spiritualità molto conosciute. Oggi invece si tende ad assumere come qualcosa di dato che, mentre la religiosità definirebbe il rapporto che una persona o una collettività intrattiene con un sistema tradizionale di credenze e di norme culturali, una religione per l'appunto, la spiritualità sia un fatto del tutto individuale i cui effetti restano a livello individuale, come fosse un regno del privato cittadino rispetto alla pubblicità della religione e che non necessariamente debba contemplare una fede o una certa relazione con la trascendenza.

Per cui si parla correntemente di spiritualità sia per indicare una pratica meditativa, quanto la credenza nella virtù dei fiori di Bach o dei cristalli, sia per un modo di intendere il rapporto alla vita e alla morte, quanto la coltivazione di esercizi per l'auto-

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, v. 2, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 4.

<sup>18</sup> J.D. Davidson, W. Rees-Moog, *The Sovereign Individual. The Coming Economic Revolution, How to Survive and Prosper In It*, MacMillan, New York 1997.

stima o per diventare un manager di successo. Nell'ideologia post-secolare agisce una concezione dello spirito esattamente all'opposto di quella cristiana: individualizzazione *versus* comunione, separazione delle differenze *versus* unità nella diversità. Ipertrofia derealizzante dell'Io *versus* realismo creativo del Noi. La post-spiritualità si riconosce preferibilmente dalla credenza esclusiva nell'Io e nella sua performatività. Sul mercato è possibile quindi trovare spiritualità di ogni tipo e per ogni esigenza: economiche, politiche, religiose, filosofiche, sessuali, mediche, scientifiche e letterarie. Per ultima, ma non ultima, vi è la spiritualità che chiamerei cibernetica sulla quale vorrei soffermarmi per un momento, in quanto è non solo la più moderna ma tende a sovrapporsi insidiosamente a tutte le altre.

Una decina di anni fa, facendo ricerca con degli amici, mi imbattei in un articolo americano che parlava del lancio di una applicazione per smartphone chiamata *GPS for the Soul* sponsorizzata dalla padrona del giornale, Arianna Huffington, in collaborazione con la Apple e la cui pubblicità non provava imbarazzo nel sostenere che fosse uno strumento per ritrovare e «connettere» l'anima col corpo e al mondo sensibile, al fine di poter interrompere per qualche minuto la faticosa routine quotidiana in cui si è costretti ad essere sempre connessi virtualmente. Tramite l'applicazione si può «misurare lo stato di stress della tua mente, del tuo corpo e del tuo spirito e automaticamente fornirti ciò di cui hai bisogno per riallineare tutti i tre aspetti del tuo essere»<sup>19</sup>. Vi si possono caricare le foto e la musica che ami e l'applicazione ti fornirà esercizi e pensieri tratti ad esempio dalle opere di un santone per impiegati di Manhattan come Deepak Chopra, i consigli dell'influencer Gretchin Rubin, autrice di bestseller mondiali del tipo *Cambiare è facile: come cambiare abitudini e vivere felici*, quelli della *wellness coach* Laura Norman e naturalmente le pillole di saggezza della stessa Arianna.

D'altronde, dopo aver messo sul mercato applicazioni per qualsiasi cosa che serva a schermare tecnologicamente il rapporto del soggetto con il mondo, perché il capitalismo non avrebbe dovuto offrire delle comode applicazioni per la cura dell'anima (schermando cioè il rapporto di ciascuno con il proprio spirito)? Ma dove resta l'anima, ancora con il corpo oppure è inserita nel dispositivo sotto forma di stringhe numeriche? Ricordo che ne rimasi particolarmente impressionato, vi lessi come una sottile ma precisa allusione anche alla trasformazione nel rapporto di produzione, nel senso che il capitale non compra e rivende più solamente la forza-lavoro, cosa che ormai si tende a rappresentare come qualcosa di arcaico, bensì l'anima e lo fa scopertamente. *Compriamo e rivendiamo anime*, potrebbe essere lo slogan delle grandi e potenti imprese tecno-capitaliste. Margareth Thatcher diceva già nel 1981: «L'economia è il metodo, l'obiettivo è cambiare il cuore e l'anima». Niente più templi, chiese, moschee e sinagoghe, ma nemmeno piazze, fabbriche o uffici, niente più comunità viventi in assoluto, basta connettersi con l'oggetto magico perché l'Io entri in contatto con una fonte di «energia spirituale», gli algoritmi si occuperanno di trovare quale sia la spiritualità

<sup>19</sup> [https://www.huffpost.com/entry/gps-for-the-soul\\_b\\_1427290](https://www.huffpost.com/entry/gps-for-the-soul_b_1427290).

adeguata alla singola individualità, o meglio ai comportamenti economici che la definiscono. Non c'è nessun incontro, nessun affetto vivente, nessun «prossimo», nessuna comunità nello spirito, che troverai dietro quelle stringhe informatiche. In compenso c'è lo spirito del denaro, che cambierà la tua anima. Non so nemmeno se si possa chiamare idolatrica una simile aberrazione.

Questo è solamente un piccolo esempio della speciale produzione di soggettività modellata dalla tecnologia digitale. Attraverso la sua frequentazione abituale, la quale avviene specialmente tramite i *social media*, l'individuo è portato a continuamente de-costruire e ricostruire le diverse parti di sé in modo da produrre un'identità fluida, liquida per l'appunto. Più esattamente, vi si produce una soggettività *disincarnata*. Ogni giorno è possibile aggiornare la propria spiritualità, ma sarebbe forse più corretto parlare di spiritualismo e spiritualizzazione al proposito, eliminando le scelte precedenti, cambiando delle parti e acquistandone altre, esattamente come si è «invitati» a farlo per ogni aspetto dell'esistenza, nell'amore e nel lavoro, nell'appartenenza politica e religiosa: niente, nessun evento della vita, può più ambire ad essere occasione di una decisione fondamentale, gratuitamente e *per sempre*. Così come diviene sempre più difficile avere relazioni affettive profonde, intense e fedeli, allo stesso modo è sempre più arduo mantenere una fedeltà ad un principio spirituale. La precarietà, la fluidità, la superficialità e la virtualità governano ogni aspetto dell'esistenza e la sola cosa a cui dovrebbero ridursi i nostri affanni sarebbe la salvaguardia del proprio tenore di vita in mezzo a queste fluttuazioni quotidiane.

Vi è uno sfondo che credo accomuni tutte queste forme di post-spiritualità e cioè quello «terapeutico». Nel senso che, in un mondo di soggettività sofferenti, ciò che appare essere il valore d'uso e di scambio di questi dispositivi spirituali è la loro presunta capacità di *cura del sé*. La cura del proprio sé si identifica con quella fisica, psichica ed economica, cioè il *wellness*, il benessere, al posto della salvezza e della redenzione. È dunque possibile acquistare e vendere una spiritualità sul mercato senza che il venditore e l'acquirente debbano impegnarsi in una fede, senza che l'esperienza individuale debba mai confrontarsi con una comunità o una tradizione, ma dovendo per contro aderire a un sistema ben preciso di organizzazione astratta del mondo.

Da un lato, certamente, tutto questo è un effetto del secolarismo moderno, dall'altro, come accennavo, credo sia frutto di una tendenza filosofico-religiosa molto aggressiva con la quale il cristianesimo si è dovuto confrontare fin dai suoi inizi. Questo per dire che anche sotto le spiritualità più fatue vi è un duro suolo ideologico che le autorizza. Il liberismo esistenziale che dilaga nelle nostre società, e nel quale è compreso anche quello spirituale, non è allora, come spesso si crede, qualcosa che non merita un'attenzione maggiore di quella che si riserva a un banale fatto di costume. È invece il portato di un sistema antropologico forte e determinato, tanto da aver mosso guerra e colonizzato ogni strato sociale e il luogo in cui avviene il combattimento è l'anima.

Vorrei precisare di non essere un tecnofobo e trovo che vi siano delle applicazioni molto utili; tuttavia, credo anche che non debbano essere le tecnologie digitali a guida-

re la (de)costruzione della persona e tanto meno che l'algoritmo debba e possa sostituire lo spirito. In fatto di spiritualità le tecnologie dovrebbero essere usate con grande attenzione e parsimonia e non v'è dubbio che siano state molto utili in un momento di emergenza come quello appena vissuto ma, in generale, dovrebbero essere utilizzate per metterci in relazione con luoghi, esperienze, corpi e anime vive. A volte lo fanno, più spesso però servono a far credere all'individuo che sia sufficiente collegarsi ad un telefono, guardare dei video, iscriversi ad una chat room, ascoltare il primo che passa per i cavi *et salvavi animam meam*. L'individualismo selvaggio che vediamo crescere di giorno in giorno è di fatto stimolato e nutrito dal rapporto a sé e al mondo che viene indotto tramite questi strumenti.

Vi è un altro aspetto interessante della multiforme post-spiritualità contemporanea a cui vorrei accennare, meno pacchiano di un GPS per l'anima ma non meno coinvolto nella secolarizzazione reale, cioè la cosiddetta «spiritualità politica». Se nel Novecento è probabilmente Max Weber ad aver posto inizialmente, senza comunque confonderne i piani, il tema della relazione che può esservi tra spiritualità e politica, credo che nel campo del pensiero non religioso il primo a parlare esplicitamente di una spiritualità che si definisce attraverso una politica e di una politica che trova la sua giustificazione in una spiritualità, quindi indicando un punto di unità e allo stesso tempo di indifferenza tra i due ambiti, sia stato Michel Foucault. Lo ha fatto in un primo momento nel 1978 quando, scrivendo della rivoluzione iraniana per il Corriere della sera, utilizzò il sintagma «*spiritualità politica*» scrivendolo in corsivo ma lasciandolo sostanzialmente indefinito. Quindi vi è ritornato analiticamente pochi anni dopo, in particolare in uno degli ultimi corsi tenuti al Collège de France, quello del 1981-82 su «L'ermeneutica del soggetto», in cui provò a formulare una definizione della spiritualità in generale e durante il quale, in alcuni brevi passaggi, tornò sulla questione della spiritualità politica cercando di applicarla all'esperienza occidentale dei moderni rivoluzionari. Sul tema della spiritualità vi è anche il famoso seminario californiano che Foucault dedicò a quelle che, significativamente, chiamò *Tecnologie del sé*<sup>20</sup>.

Quello che mi interessa è il fatto che la nozione di spiritualità da lui elaborata, come altri suoi concetti, abbia avuto una grande influenza nell'orientare la ricerca politico-esistenziale degli ultimi decenni e specialmente quella della mia generazione. Fu infatti con un certo entusiasmo che molti tra noi, all'epoca dell'edizione del corso foucaultiano, salutarono le sue parole sulla spiritualità e forse fu proprio quell'eccesso a impedirci di vederne i limiti e l'ambiguità di cui egli stesso ha forse avuto una, seppur non sempre chiara, consapevolezza. Il problema con la sua nozione di spiritualità politica, ancora

<sup>20</sup> Per la spiritualità politica e la rivoluzione iraniana si veda: M. Foucault, *À quoi rêvent les Iraniens?* in *idem, Dits et écrits II, 1976-1980*, Gallimard, Paris 2001, pp. 688-694; sulla spiritualità in generale cfr. la lezione del 6 gennaio 1982 in *idem, L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris 2001, pp. 4-26. Infine (Un seminario con) M. Foucault, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

prima che nell'incerta definizione, consiste nel fatto che Foucault stesso non ha mai creduto alla sua utilità, forse proprio perché intuiva che il rimando a una trascendenza, per quanti sforzi potesse fare, restava inaggrabile. Questa sua posizione si è compresa solo molti anni dopo quei suoi famosi interventi, grazie a un'intervista inedita nella quale Foucault si lamentava di non essere stato compreso, anzi di essere stato malinteso: «Non ho mai personalmente aspirato, checché ne dicano, ad una *spiritualità politica* (...) non ho mai pensato che la spiritualità politica possa essere attualmente, come dire, un'aspirazione (...) possibile o augurabile in Occidente»<sup>21</sup>. Non era la prima e non fu l'ultima volta in cui l'intellettuale francese si trovò a dover cercare di chiarire la sua posizione e, se è pur vero che spesso vi fu malafede in quelli che commentavano il suo lavoro, il fatto che dovesse continuamente chiarire cosa lui *veramente* intendesse dire, fa pensare che il suo modo di porre le questioni fosse, se non oscuro, quantomeno ricco di ambiguità e l'uso che fece del concetto di spiritualità politica non fa eccezione. D'altra parte, questa ambiguità è uno dei motivi per cui è tra gli autori più commentati di sempre. Dopo aver letto quella intervista è stato per me inevitabile pensare che Foucault non credesse alla possibilità di un uso della spiritualità in generale, pur se provò a darne una forte e credo utile definizione nel corso del Collège de France al fine di distinguerla dalla filosofia. Ma tutti i suoi tentativi appaiono come monchi, irrisolti e le idee sviluppate sulla «cura di sé», suo malgrado, penso non siano del tutto estranee alle degenerazioni contemporanee proprio perché, infine, Foucault riduce la spiritualità ad una tecnologia del soggetto.

La politica può, a certe condizioni, coniugarsi a molte cose, all'amicizia ad esempio, tuttavia trovo sia davvero problematico costringere spiritualità e politica in un contenitore unico, a detrimento della loro rispettiva autonomia e quindi degli scambi che potrebbero esservi tra l'una e l'altra. I problemi, le confusioni e le illusioni che può creare quel concetto di spiritualità politica penso siano maggiori degli eventuali vantaggi; alla fine una delle due si mangerà l'altra e la storia dice che generalmente è la politica a farlo. Considerazione che in buona parte credo possa valere anche per la teologia politica di derivazione schmittiana la quale è, ovviamente, una secolarizzazione della teologia e di fatto la maggioranza di coloro che ne fanno uso, a destra come a sinistra, credono a molte cose tranne che nel «*Theoû*», la qual cosa un certo sospetto lo fa venire. Quello che andrebbe indagato è piuttosto la relazione virtuosa o il conflitto aspro che può sussistere tra «spiritualità e politica» come recitava il sottotitolo della rivista italiana "Bailamme", animata un paio di decenni fa da credenti e non, dove non era scontata quale fosse la funzione della *e*. Quel sottotitolo, scrive oggi Fabio Milana, si può infatti intendere facilmente in senso antinomico<sup>22</sup>. Sono qui utili le considerazioni, tutto

<sup>21</sup> F. Sassine et M. Foucault, *Entretien inedit avec Michel Foucault 1979*, Foucault Studies n. 25, October 2018, pp. 357-358.

<sup>22</sup> Cfr. F. Milana, *1989 e dintorni*, in AA.VV., a cura di A. Cerutti e G. Dettori, *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, Quodlibet, Macerata 2021 (in uscita).

sommato abbastanza scettiche, di Giuseppe Dossetti interrogato in proposito dai redattori di quella rivista: «Non si può teorizzare allora una compatibilità di principio, ma non si può neanche affermare un'incompatibilità di principio»<sup>23</sup> La ricerca di Mario Tronti, a partire dai suoi articoli in quella rivista fino al recente volume *Dello spirito libero*, credo mostri ampiamente questo inevitabile corpo a corpo.

\*

Facciamo un passo indietro, torniamo al principio. In un frammento pubblicato sulla rivista *Athenaeum*, scritto quindi poco più di due secoli or sono, il quale esprime molto bene il funzionamento della filosofia della storia moderna come fu poi definita da Karl Löwith, cioè come un'escatologia secolarizzata, Friedrich Schlegel dichiarava che «Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è il punto elastico della cultura progressiva e il principio della storia moderna. Ciò che in essa non ha relazione col regno di Dio ha un valore secondario»<sup>24</sup>. Il buon Friedrich illuminava romanticamente la venuta al mondo di un nuovo principio storico, cioè quello di un messianismo politico progressista che poteva trascinare l'umanità verso un *eschaton* il quale si avviava ad essere inteso in maniera del tutto mondana. L'escatologia venne così «culturizzata» per dirla con Sergio Quinzio, il quale scriveva negli anni '60 che in ogni caso «senza affrontare il nodo iniziale del rapporto tra *regno e mondo*, tra *religione e politica*, che ci lega da duemila anni, non possiamo che continuare ad avvolgerci negli stessi equivoci»<sup>25</sup>.

Ma la cultura, di per sé, non avrebbe mai potuto realizzare quel programma romantico. Ci voleva la forza, come mostravano all'epoca gli avvenimenti della Grande Rivoluzione. E così il principio si divise in due: furono il capitalismo e il movimento operaio organizzato le grandi imprese rivoluzionarie che hanno cercato, una contro l'altra, di appropriarsi della forza e realizzare quel desiderio progressivo del moderno, entrambi concependo il regno come una dimensione del tutto mondana. Poco tempo dopo quelle parole di Schlegel avvenne infatti che Dio fosse dichiarato morto eppure il regno rimase, sia come tensione dell'ideale che in quanto fine della storia. Quello che restava era, dunque, un messianismo senza Messia e un regno senza Dio: prolegomeni a ogni catastrofe futura. E chissà se sarebbe andata diversamente se il comunismo moderno, invece di farsi affascinare dai vari positivismi e idealismi, avesse ripreso *coscientemente* la tradizione comunista che affonda nella Bibbia. Poiché, come diceva Turoldo, nella scintilla iniziale di ogni rivoluzione vi è la presenza dello Spirito e «il comunismo poteva essere la rivoluzione dei poveri; a una condizione, che non fosse tradita precisamen-

<sup>23</sup> G. Dossetti, *Il vangelo nella storia. Conversazioni 1993-1995*, Paoline, Milano 2012, p. 98.

<sup>24</sup> F. Schlegel, *Frammenti e scritti di estetica*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 79-80.

<sup>25</sup> S. Quinzio, *Cultura e religione. Una proposta escatologica*, in *Tempi presenti*, anno XI, n. 1, gennaio 1966, pp. 22-30.

te la legge della povertà. Invece tutto è fallito miseramente. Non si è tenuto conto della *cupido rerum*, della possibilità del peccato (...) si è pensato di fare un comunismo prescindendo dalla forza della religione, quando essenza della vera religione è “conservarsi puri da questo mondo” (Giacomo 1, 27)»<sup>26</sup>.

Il capitalismo non è una scienza come la medicina o la geologia ma un sistema di potenze mondane che ha l'ambizione di risolvere le questioni «ultime» dell'umanità in maniera totalizzante, instaurando cioè un suo regno assoluto, perciò non ebbe torto Walter Benjamin nel definirlo come una religione o, quanto meno, nel considerarlo un suo simulacro. Lo stesso discorso, sulla scorta dell'aforisma schlegeliano, potrebbe essere fatto nei riguardi del comunismo. In realtà vi è però una differenza sostanziale se diamo retta a un'altra affermazione di Turoldo – ma era un pensiero già espresso da altri, da Jacques Maritain ad esempio – e cioè che il comunismo fosse in realtà un'eresia cristiana. Mentre, diceva ancora il frate, il capitalismo è un sistema «necessariamente ateo»<sup>27</sup>.

In ogni caso, davanti la storia, capitalismo e socialismo realizzati sono apparsi nelle vesti di religioni dell'immanenza in lotta tra loro per l'appropriazione del futuro. Si sono viste passare nel mondo molte figure di quel desiderio moderno: rivoluzioni borghesi e rivoluzioni proletarie, deismi repubblicani ed escatologie comuniste, tecniche ascetiche per banchieri e campagne di conversione degli operai, redenzioni in un paese solo e apocalittiche guerre mondiali. Giustappunto: passano le figure di questo mondo, non la sua natura. Passa pure la «rivoluzione in Occidente», non quella del regno dei cieli.

Capitalismo e comunismo hanno dunque sviluppato delle proprie forme di spiritualità? È possibile una spiritualità senza trascendenza o atea? Sì, se accettiamo la separazione antagonista che san Paolo opera tra lo spirito di questo mondo e lo spirito che viene da Dio. Di fatto però, e non per caso, il mondo in cui viviamo è la realizzazione dello spirito del capitalismo: un paradiso terreno in cui ciò che non ha relazione con il regno della merce ha un valore secondario e spesso neanche quello. Il regno è qui, la storia è finita, non andate in pace.

Il capitalismo, una volta fallito l'esperimento socialista e realizzatosi globalmente, non ha avuto più alcun bisogno di una «cultura progressiva» e senza tanti complimenti ha reciso l'elastico rivoluzionario. Insieme al passato è stato dunque abolito il futuro per poter godere *sans trêve et sans merci* della propria realizzazione. Il regno di Dio è stato tradizionalmente rappresentato come un eterno presente ed è questa temporalità teologica che è stata secolarizzata e imposta al mondo una volta che il desiderio capitalistico è divenuto il sistema dominante. È infatti ormai una banalità dire che si vive come in un «presente immobile, senza vie d'uscita». In questo carcere del tempo consiste infine la secolarizzazione reale. Esattamente qui risiede però la differenza

<sup>26</sup> D.M. Turoldo, *Profezia della povertà*, Servitium, Milano 2012, pp. 31-32.

<sup>27</sup> D.M. Turoldo, *Lettere dalla Casa di Emmaus*, Servitium, Milano 2016, p. 20.

con il tempo divino poiché questo, nelle Scritture e nella rappresentazione teologica, non è affatto immobile, perché Dio opera incessantemente per offrire una via d'uscita al mondo la quale, *nella fine*, consiste nella redenzione di tutta la storia. Ma una volta offertagli la via, è con le sue forze e nella sua libertà che l'uomo deve fare il cammino. La realizzazione del regno del denaro è invece un tempo bloccato su se stesso, come in un orgasmo senza fine dove il *resto* – ovvero tutti coloro che non hanno relazione con lui, tutto ciò che è secondario, secondo l'aforisma di Schlegel – non merita di esistere e perciò deve essere eliminato o lasciato morire. Oppure lottare.

Che la storia terminasse con il biennio 1989-1991, come annunciava il celebre libro di Francis Fukuyama sulla «fine della storia e l'ultimo uomo»<sup>28</sup>, non significava affermare che nulla sarebbe più accaduto, come alcuni credettero superficialmente di comprendere e su cui si ironizzò fin troppo, ma ipostatizzare che niente avrebbe potuto più sostituire capitalismo e liberalismo e che quindi, certo, ancora ci sarebbero stati sommovimenti e guerre, crisi e riprese, rapine e flagelli, ma qualsiasi accadimento sarebbe ormai avvenuto ora e per sempre dentro quel perimetro economico-politico. È dunque a questo presente che dà l'impressione di girare infinitamente su se stesso che quel libro ci stava preparando. In quella profezia americana la storia finiva perché era finito il socialismo e si metteva in soffitta il comunismo, ma anche in quanto la nuova epoca stava obliterando il cristianesimo, la sua messianicità. Si trattava infatti di cancellare il futuro, ferire a morte la speranza e oscurare il Messia. Da qui viene l'estrema difficoltà della resistenza a questo processo di colonizzazione del mondo e delle anime.

Ogni tempo crea le proprie soggettività e questo in cui siamo, malgrado la babele delle mille e una «differenze» che ornano le nostre società, si riduce ad essere, per chi lo accetta, un diorama di variazioni di un solo e unico modello antropologico: l'*homo oeconomicus*, con il suo mondo e il suo tempo. Non è possibile, dunque, leggere la crisi del soggetto senza collegarla intimamente a quella del tempo storico e metastorico. Questo significa che, se si vuole sospendere la storia contro questo presente, è questa temporalità imposta che bisogna sovvertire, ma per farlo bisogna sabotare la produzione della sua soggettività in noi stessi, ovvero da un lato raggiungere una libertà spirituale e dall'altro che si rafforzino e diffondano altre forme di vita che non seguano «lo spirito di questo mondo», bisogna cioè riprendere il discorso sull'«uomo nuovo» e disporsi ad ascoltare lo Spirito.

Per adesso il mondo pare ancora rinchiuso nel perimetro disegnato da Fukuyama e gli abitanti per lo più si aggirano sperduti nel giardino artificiale al cui centro c'è l'albero di Mammona. È ad incidere sulla terra e nelle anime questa sua verità ultima che l'apparato ideologico del capitalismo si è dedicato negli ultimi decenni. E bisogna ammettere che il sentimento del non esservi alcuna uscita da questo presente è non solo diffuso ai quattro angoli della terra, ma regna su di essa *come se fosse* la realtà. La quale, rappresentata nei termini di «cosa ultima», ha acquisito logicamente una nera tona-

<sup>28</sup> F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

lità apocalittica che si è via via acuita nella coincidenza globale di una crisi economica, climatica, esistenziale, politica, sociale, religiosa, ecologica e infine sanitaria. Nell'ideologia corrente che scorre inesorabile sugli schermi non è più la Storia ma il Mondo che finisce. La cultura di massa – romanzi, film, serie Tv, giornali, filosofie – è satura di «esercizi spirituali» che vorrebbero insegnarci come stare nel tempo apocalittico che, in questa narrazione, è un tempo di distruzione, disperazione e morte, ovvero l'immersione in un inferno: al termine di questa apocalisse mondiale non c'è la città celeste ma l'annientamento della vita, e tutti lo sanno. Per invertire il processo ciò che dev'essere distrutto è quell'albero degli zecchini d'oro che dà senso al tutto, stando presso i vinti, gli ultimi, gli invisibili. No, non si possono servire due padroni.

Ma proprio perciò, per resistere e per vivere, è importante opporre degli altri esercizi spirituali che abbiano per oggetto il «non esistere» *per* il mondo e farlo *per* il regno. Negli ultimi anni si è cercato di teorizzare e diffondere pratiche di invisibilità e credo che in quello sforzo, spesso ingenuo o macchinoso, dovremmo vedervi l'accidentata ricerca di una vita che tenta di sottrarsi all'apocalittica del capitale e perciò quella di una spiritualità la quale, tradizionalmente, è anche lotta<sup>29</sup>. Il fatto è che ciò che è davvero invisibile è solamente lo spirito. Vista l'assenza di vie d'uscita orizzontali, improvvisamente ci si trova a guardare verso l'alto: la speranza è una forza che preme dal cielo. Ovviamente ciò non va senza problemi e sono forse la maggioranza quelli che, arrivati a questo punto, non se la sentono di proseguire oppure lo fanno solo in senso figurato e sostanzialmente retorico, assumendo la questione della spiritualità o del teologico-religioso in termini etico-estetici, ovvero ancora una volta nei termini secolarizzanti della religione della modernità. La delusione è appena dietro l'angolo.

Prendendo dentro di sé la questione, vi è invece molto da pensare e da fare. Con Mario Tronti abbiamo ad esempio proposto alla riflessione la *xeniteia* dei primi monaci cristiani, cioè il farsi stranieri al mondo per poterlo meglio combattere<sup>30</sup>. Ma quel movimento di sottrazione polemica comprende anche un aspetto «penitenziale» che significa la trasformazione di se stessi, una rivoluzione del cuore che non può che cominciare con l'azione dello Spirito. Il percorso dovrebbe andare allora dalla semplice resistenza alla conversione. Divenire «poveri nello spirito», elaborando una forma di vita povera, con i poveri e per i poveri: una spiritualità. Da sempre i poveri non hanno diritto all'esistenza davanti ai poteri di questo mondo. Eppure, loro è il regno dei cieli, da loro dunque bisogna imparare e a partire da questa parzialità orientarsi nel mondo. Le Beatitudini sono come una cartografia del regno che si iscrive direttamente nei cuori, per destituire l'Ego, e quindi nel mondo, per sovvertirlo.

<sup>29</sup> Sulle pratiche di invisibilità si veda Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene-Ai nostri amici-Adesso*, Nero, Roma 2019, pp. 80-84 e D. Di Cesare, *Il tempo della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 89-100.

<sup>30</sup> Cfr. M. Tronti e M. Tarì, *Xeniteia. Contemplazione e combattimento*, <http://www.dellospiritolibero.it/?p=607>.

Affrontare la rappresentazione dominante della realtà allora significa certamente la necessità di organizzare il conflitto, di stabilire nuovi rapporti di forza, di una vera politica cioè, ma è altrettanto importante avere coscienza che il combattimento si pone allo stesso tempo su di un piano teologico. Meglio: teologico e spirituale. Poiché se la teologia sta per la dottrina, la spiritualità sta per la speciale qualità di *come* si vive. Credo sia anche per tutto questo che negli ultimi anni abbiamo assistito nel pensiero laico a un *theological turn* a cui si è affiancata, nell'elaborazione politica radicale, una forte esigenza di spiritualità. Tuttavia, quello che è mancato a quel pensiero e a quella pratica credo sia proprio la radicalità dello spirito. Alla fine dei conti non vi si è creduto abbastanza e senza una fede, pur abitata dal dubbio, si è facilmente spazzati via da un qualsiasi evento che superi la soglia di una semplice crisi. È dunque, questo, il momento di uno *spiritual turn*: «*Veni, creator Spiritus*».

Il capitalismo non ha vinto ovunque perché ha saputo meglio argomentare sul piano della dottrina, ma perché è stato in grado di penetrare e corrompere le anime e di realizzare in tal modo la propria antropologia, la quale ha richiesto un divorzio sempre più sensibile del soggetto dalla realtà. E questo perché la realtà non è di per sé capitalista, così come il regno di Dio è qui eppure non è di questo mondo. Ma il soggetto può esserlo, tanto capitalista che di questo mondo. Siate nel mondo ma non del mondo, dice infatti il Maestro, dando una diversa misura della realtà e tracciando la via con la quale resistere e fare nuove tutte le cose. Per chi si identifica con questo presente assoluto il paradosso è invece l'opposto: egli è *del* mondo, ma non è *nel* mondo. Gli si appartiene, cioè, a condizione di perdere ogni senso della realtà. Il soggetto preso nella mondanità è ormai quello che meno conosce il mondo, se intendiamo il verbo conoscere come nella Bibbia, cioè come designante una profonda relazione affettiva e non solo intellettuale o peggio strumentale con gli altri, con la realtà e perciò con l'Altro. Piuttosto crede di «percepire» se stesso e il mondo, virtualmente, nell'apparenza e spesso nella menzogna. Abita un *fake world* del quale le *fake news* sono giusto la schiuma. La via della spiritualità è invece quella che riunifica il soggetto alla realtà, la parola alla vita e la vita alla verità. Il resto è *fake spirituality*.

La tecnologia che controlla economicamente ogni cosa di questo mondo, idolo tra i più potenti della *religio modernitatis*, è un governo delle anime prima e più che dei corpi. I padri della cibernetica ne erano ben consapevoli. L'ultraliberismo dei nostri giorni è un governo politico-spirituale dell'ordine mondano che si realizza attraverso una sofisticata psico-tecnologia. A quest'altezza, o bassezza, si svolge la battaglia.

\*

Il cristianesimo, diceva padre Turollo, è la religione del *come*<sup>31</sup>. L'avventura comincia con il *come* meravigliato della Vergine – «*Come* avverrà questo, poiché non conosco uomo?» (Lc 1, 34) – continua con le domande stupite degli apostoli «*Come* riuscire a

<sup>31</sup> D.M. Turollo, *Anche Dio è infelice*, San Paolo, Milano 2016, p. 71.

sfamarli di pane qui, in un deserto?» (Mc 8, 4) e culmina nell'unico grande comandamento, nel principio che Gesù consegna a chi lo interroga e ai discepoli, ormai non più servi ma amici: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. *Come* io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13, 34), perciò «non siate dunque *come* loro» (Mt 6, 8). E, rompendo vertiginosamente ogni separazione, che sia «*come* in cielo così in terra» (Mt 6, 10).

Se ogni spiritualità ha necessariamente un principio, quello cristiano è contenuto in questo *come*. *Imitatio Christi* vuol dire imitare il suo *come*, traendone una *forma vitae*. Si tratta dunque di una lotta tra principi antagonisti, tra comandamenti per i quali ne va della vita stessa. E il Cristo destituisce l'*arché* del tempio esteriore e della legge del mondo per restituirlo all'infondato fondamento (*arché anarchos*) che è il Padre, quindi mostrandolo nel suo corpo e, attraverso la croce, offrendolo all'umanità: *noi* siamo diventati così il tempio dello Spirito, dice l'apostolo Paolo nella lettera ai Corinzi (Cor 1, 6-19). Immanenza e trascendenza si toccano, si attraversano, comunicano nello spirito, non sono realtà che si escludono l'un l'altra. Nella resurrezione la redenzione è per l'anima e il corpo insieme. Il principio di questo mondo è invece posto nel divenire merce del mondo, del corpo e delle anime che è la loro perdizione, il loro annichilimento. Quella odierna non è che una stazione della lotta apocalittica cominciata duemila anni fa sotto l'ombra del crocifisso che si allunga sopra l'eternità.

Il *che fare?* è la questione della storia, mentre il *come fare?* è quella della vita e se non si è capaci di rispondere a questa domanda a poco servirà farlo con la prima. Il Novecento è stato una grande lezione pure in questo senso: se rovesci una forma ingiusta del governo del mondo ma rimandi a un domani indeterminato la risposta a *come* vivere qui e ora nel mondo, se obliteri la questione della forma di vita, se non ascolti lo Spirito, nessuna organizzazione politica ed economica, per quanto giuste possano essere le intenzioni, può resistere alla violenza e alla corruzione del principe di questo mondo. Senza «uomo nuovo», nessuna nuova civiltà. Mi sembra questa, infatti, la posta in gioco dell'enciclica di Francesco *Fratelli tutti*, che si apre presentando la fratellanza e sorellanza non come una bella idea sentimentale, bensì come una «forma di vita» per sollevare il mondo.

Agli inizi del secolo scorso Charles Péguy scriveva, lamentandosene, che «tutto comincia in mistica e finisce in politica». Oggi bisognerebbe non tanto invertire la marcia, cioè che tutto quello che inizia in politica debba finire in mistica, ché sarebbe un altro disastro, bensì che mistica e politica possano camminare una di fianco all'altra sospinte dallo Spirito, inquietando le anime e sfidando le pretese dei poteri mondani sulla potenza della vita: facendoci attenti e aperti a quello che, imprevedibilmente, non smette mai di venire.

Roma, 1 novembre 2021, festa di Ognissanti



## Spirito del tempo e spirito del profondo. Considerazioni su Carl Gustav Jung

*Piernicola Marasco*

Il problema religioso preoccupa Jung fin dalle prime età, e riguarda la posizione critica da lui assunta verso le pratiche devozionali delle chiese riformate e le prime immagini che in lui insorgono circa la figura di Gesù e di Dio. Stupisce che questo universo si affacci tanto precocemente. Ma lo stupore si attutisce alla luce di due considerazioni: la prima, è che noi non prestiamo in genere attenzione al mondo dei bambini e tanto meno diamo importanza alle immagini che fin dalla prima infanzia in loro insorgono relative a “figure” che appartengono all’universo religioso. Quale può esse il peso, quale il significato di immagini religiose insorte nelle aurorali e confuse menti dei bambini? Eppure, sicuramente ognuno di noi sin dalle più tenere età ha ascoltato i “grandi” chiamare in causa i nomi di Gesù e della Madonna, conosce le parole di una qualche preghiera, o è passato di fronte a una chiesa e non è escluso che qualche adulto ci abbia preso per mano e portato all’interno: gli archi, gli altari, e al di sopra le icone religiose, di nuovo l’immagine di Cristo, la Sacra famiglia, Giuseppe, ancora una volta la Madonna e le tante teorie di Angeli a far da contorno.

Si legge nell’autobiografia: «*I bambini reagiscono molto meno a ciò che dicono gli adulti che non agli imponderabili fattori dell’atmosfera che li circonda ... il bambino si adatta inconsciamente ad essi ... [e] sorgono in lui correlazioni compensatrici*». È con questo motivo che spiega «*le particolari immaginazioni religiose che io ebbi fin dalla prima infanzia ... produzioni spontanee che si possono capire solo come reazioni al mio ambiente familiare e allo spirito del tempo*»<sup>1</sup>. La frase si comprende alla luce di alcune affermazioni precedenti: «*Lo spirito familiare a sua volta reca fortemente l’impronta dello spirito del tempo, di cui i più non sono consapevoli*». Quando trova un largo consenso nella comunità in cui ci si trova a vivere e dimostra di possedere una coerenza interna, lo «*spi-*

<sup>1</sup> C.G. Jung, *Ricordi, sogni e riflessioni*, Rizzoli, Milano 2004, p. 124.

*rito familiare... dà una sicurezza nel mondo; ma se è in contrasto con molti e in conflitto con se stesso, sorge il sentimento di insicurezza nel mondo»<sup>2</sup>.*

Due considerazioni scaturiscono da questo “ritratto di famiglia”. Certo la formazione delle personalità dei figli ha per suo humus il “romanzo familiare”, che si presta a chiave interpretativa delle vicende infantili; ma il suddetto romanzo non è che un capitolo di un racconto più ampio, che segue la stessa trama degli altri capitoli che lo “spirito del tempo” ha pazientemente intessuto. Allo stesso tempo, scorrendo l’autobiografia risulta evidente ciò che a tutta prima non lo sembra: che la problematica religiosa non è del tutto indipendente dalle condizioni socioeconomiche. L’attività di pastore del padre di Jung si declina infatti come un’attività professionale – l’attività che consente di mantenere moglie e figli –, e conferisce, tra l’altro, al padre uno specifico status sociale, lo investe di un ruolo che il padre esercita sia fuori dalla Chiesa, ovvero rispetto al territorio amministrato, sia dentro la comunità ecclesiale, al cui interno concorre a definire il “rango” che vi occupava: sia rispetto alla “rendite” percepite, enormemente diverse tra chi è parroco di un villaggio di campagna e chi invece “esercita” in un ricco contesto urbano, sia rispetto al ruolo e alle funzioni svolte nella stessa categoria dei “pastori”.

Fatte queste premesse, l’autobiografia racconta come introdussero il giovane Jung al mondo del “divino” sia la parola “Gesù”, spesso chiamata in causa nelle conversazioni quotidiane, sia le prime rappresentazioni che di questo Gesù il piccolo Jung a fatica si adoperava a costruire, incerte e vaghe sempre, spesso non tra loro congruenti, oscillanti da un estremo ad un altro: ora era il Gesù della preghiera che la madre gli aveva insegnato «e mi faceva recitare ogni sera... benevolo signore, bello e curante[che] *la notte proteggeva i bambini*»<sup>3</sup> con le sue piccole ali. In altre circostanze, però, la parola Gesù non solo si associava foneticamente alla parola “gesuita”, che era per il piccolo Jung l’uomo nero che turba le notti dei bambini – da quando «*avevo ascoltato una conversazione di mio padre con un collega ... dal tono, tra l’irritato e il timoroso ... concernente la nefasta attività dei gesuiti*»<sup>4</sup>; ma si associava anche a quanto aveva ascoltato dire, ogni qual volta si perdeva di vista qualcuno, che l’avesse “preso Gesù”: e non doveva essere un modo di dire, perché di continuo al piccolo tornava alla mente Laufen, nella canonica del cui castello ha trascorso i primi quattro anni, e la scena intravista nel cimitero del borgo, in cui, a due passi da una cassa da morto posta sul ciglio d’una fossa scavata nella terra, suo «*padre indossava l’abito talare e parlava con voce sonora, mentre intorno le donne piangevano*»<sup>5</sup>.

Ma quale sia la posta che è in giuoco quando si accosta il mondo del divino ancora meglio si comprende riepilogando il famoso episodio della cattedrale di Basilea e ri-

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 2004, p. 25 / 2016, p. 35. L’edizione del 2016 è di Rcs Mediagroup.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 2004, p. 26 / 2016, p. 36.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 2004, p. 25 / 2016, p. 34.

flettendovi sopra. La chiesa cattedrale che, situata sulla sponda sinistra del Reno, poggia su una piccola altura artificiale a forma di terrazza, è d'epoca medioevale, edificata in pietra arenaria rossa secondo i canoni dell'arte romanica. È di fronte a questa cattedrale che Jung dodicenne un giorno si ritrovò. Era l'estate del 1897, quando, Jung ricorda, «uscii di scuola a mezzogiorno e andai nella piazza del Duomo. Il cielo era di un bell'azzurro, il sole radioso e il tetto della cattedrale splendeva, con le sue tegole smaltate, nuove, rilucenti. Fui rapito dalla bellezza di tale visione e pensai: il mondo è bello, la chiesa è bella, e tutto ciò che è stato fatto da Dio, che sta su in alto del cielo azzurro seduto su di un trono e ... A questo punto ci fu un grande vuoto nei miei pensieri, e sentii mozzarmi il respiro»<sup>6</sup>. Sorpresi gli stessi lettori dell'autobiografia dall'improvvisa interruzione, che al tempo sorprese e atterri lo stesso Jung, interessati in particolare alla conoscenza delle immagini e delle visioni per cui Jung va noto, curiosi di conoscere la fine della storia e smaniosi di impadronirsi della visione nella sua completezza, in genere sfogliamo, sorvoliamo le quattro pagine dell'autobiografia alla fine delle quali la visione, rimasta in sospenso, trova completezza. Qualora l'interesse principale, però, sia quello di farsi un'idea di quale sia stata l'esperienza che fu concessa a Jung dalla visione della cattedrale, è necessario ricostruire, attraverso la lettura minuziosa della quattro pagine citate, il travaglio che furono per Jung le vicende che seguirono nei quattro giorni successivi. In altre parole, l'esperienza connessa alla visione non si esaurisce nella visione medesima, ma, come a girarvi attorno, si mette a punto nell'arco di diversi giorni, procedendo per fasi.

L'esperienza ha inizio lì dove l'abbiamo lasciata, con il dodicenne protagonista stupefatto da una *sconvolgente bellezza* – pare nelle sue parole veder rilucere al sole le tegole colorate disposte sul tetto secondo motivi romboidali e il rosso opaco dell'arenaria-, che mette in moto una linea di pensieri su Dio, che, altrettanto improvvisamente, come erano sorti, di colpo si arrestano bloccati da un imperioso comando e da un vago retropensiero: «Non continuare! Sta per accadere qualcosa di terribile ... al quale non oso neppure pensare ... un peccato che non può esser perdonato e sarebbe triste per i miei genitori se il loro figlio dovesse esser dannato in eterno ... La sola cosa che devo fare è di non continuare a pensare»<sup>7</sup>. In fondo, cosa accade a Jung? Sorpreso dalla meraviglia dei giuochi di luce ai quali il sole chiama la cattedrale, gli sopravviene una sorta di “sindrome di Stendhal”: «Rapito dalla bellezza di tale visione, pensai il mondo è bello, la chiesa è bella, e tutto ciò che è stato fatto da Dio, che sta su in alto nel cielo azzurro seduto su di un trono e...» e basta! Un “e” lascia ipotizzare che il pensiero avrebbe dovuto attardarsi a elencare quanto sia bello «tutto ciò che è stato fatto da Dio» e a descrivere la sontuosità del trono di Dio, a riconoscere i segni che la potenza divina ha inciso in ogni frammento del Creato. Ma la frase non perviene a compimento: non si completa nell'atteso e logico finale che esalti l'immensità in bellezza e in potenza di Dio. Come si mozza il

<sup>6</sup> *Ibid.*, 2004, p. 64 / 2016, p. 55.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 2004, p. 64 / 2016, p. 56.

fiato – «*sentii mozzarmi il respiro*» –, così a Jung il pensiero: «*a questo punto ci fu un grande vuoto nei miei pensieri*»<sup>8</sup>. Ogni vena di pensiero si esaurisce e ogni tentativo di trovare una qualche spiegazione al vuoto che la fa da padrone nella testa; la ricerca di Jung è vana, altro non scopre che l'eco d'una voce interiore che impone: «*Non continuare! Sta per accadere qualcosa di terribile*». Non osare pensare più oltre!

Una seconda fase succede alla prima: «*Durante il lungo cammino verso casa – i tre o quattro chilometri che dividevano la cattedrale di Basilea dalla canonica di Klein Hünzigen – cercai di pensare a ogni sorta di cose diverse, ma i miei pensieri tornavano insistentemente alla bella, tanto amata cattedrale, e al buon Dio seduto in trono, per allontanarsene di nuovo come se avessero avuto una scossa elettrica. Continuavo a dirmi 'Non pensarci, non pensarci'*»<sup>9</sup>. Tornato al villaggio, si aggira tra le mura domestiche in «*uno stato miserevole*»; sua madre, che, preoccupata delle condizioni del figlio, gli chiede cosa avesse, non trovando risposte, rimane la «*poverina ... ben lontana da ogni sospetto e non poteva sopporre il pericolo che correvo, il pericolo di commettere un peccato senza remissione*»<sup>10</sup>. La situazione non accennò a migliorare al sopraggiungere della notte: «*Quella notte dormii male; continuamente quel pensiero proibito – che non conoscevo neppure – cercava di manifestarsi e lottavo disperatamente per respingerlo*»<sup>11</sup>. La situazione ha del paradossale. Sente che gli verrà alla mente un pensiero peccaminoso, ma non sa quale sia, sa solo di doverlo respingere per non deludere, non offendere i propri genitori e non incorrere nella dannazione eterna. Sono tre le notti che Jung passa nel travaglio, che gli è cascato tra capo e collo a sua insaputa, «*senza che io muovessi un dito*». Si interroga di chi sia il dito che ha vergato il supposto pensiero peccaminoso! Jung non si sente responsabile di un pensiero che avverte imposto e che non conosce. Immerso nell'idea della sua totale estraneità al pensiero indicibile, l'universo dei pensieri si scuote e lascia che alcuni di essi riprendano a correre: «*Dopotutto non sono stato io a crearmi, sono venuto al mondo come Dio mi ha voluto e creato, plasmato attraverso i miei genitori [i quali] non hanno mai avuto pensieri del genere*».

Entro il flusso di pensieri del genere, che pur non sembrano avere diretto rapporto con quanto è capitato di fronte alla cattedrale, Jung crede di intravedere una soluzione. Seguendo una lunga pista di libere associazioni risale la catena degli avi: parte dalle figure dei propri nonni e approda all'Eden, ad Adamo ed Eva, ai progenitori che in origine non conoscevano il peccato, «*creature di Dio perfette*»<sup>12</sup>. Perché mai, allora, avevano disubbidito all'unica proibizione loro consegnata? «*Dio nella sua onniscienza aveva predisposto ogni cosa in modo che i nostri progenitori dovessero peccare. Perciò era disegno di Dio che peccassero*». Jung trasferisce questo pensiero che vede protagonisti Dio,

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, 2004, pp. 64-65 / 2016, p. 56.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 2004, p. 66 / 2016, p. 58.

Adamo ed Eva alla presente sua situazione, e nella sua traslazione il pensiero «valse a liberarmi lì per lì dal peggiore tormento; ora sapevo che Dio stesso mi aveva messo in questa situazione. Non pensai più di pregarlo perché mi illuminasse; dato che mi aveva posto in quel dilemma, senza che lo volessi, e mi aveva lasciato senza aiuto, ritenevo di dover capire la sua intenzione da solo»<sup>13</sup>.

Il corso caotico e travolgente dei pensieri approda all'idea che non si prendono le misure della volontà divina tramite indagini sul dove, sul quando e sul come si è peccato; tanto meno secondo il metro di quanto si abbia peccato. Il ragionamento di Jung trova e segue un filo: se Dio mi ha posto in un dilemma «*e evidentemente non intende liberarmi [non sarà che] voglia provare la mia obbedienza imponendomi l'insolito obbligo di fare qualcosa che è in contrasto con la mia valutazione morale e con i precetti della mia religione?*». Se all'interrogativo si risponde con un "Sì", si scopre la possibilità che «*Dio voglia vedere se sono capace di obbedire alla Sua Volontà*»<sup>14</sup>, di dimenticare quanto prescrive la "mia fede", di trasgredirla, e di prendere una debita distanza anche da quanto suggerisce la "mia" ragione. Mi lascio alle spalle tutto ciò che credo "mio" e penso ad "altro", e mi dispongo a far dell'Altro la volontà! Urgente si fa la risposta alla domanda: "Cosa vuole Iddio? «*Dovevo capire che cosa volesse da me*»<sup>15</sup>. Jung, ricordando «*che secondo la morale corrente non bisognava porre domande, ma solo evitare il peccato – era ciò che avevo fatto fino a quel momento*» –, consapevole di non poter continuare lungo la strada della tradizione, giunge alla conclusione: «*Certamente Dio vuole che dia una prova di coraggio, pensai e, se è così, se adempio la sua volontà, mi concederà anche la sua grazia. Mi feci coraggio ... e lasciai che quel pensiero venisse*»<sup>16</sup> a rendere "compiuta" la "visione". Eccola, nella sua interezza: «*Vidi dinanzi a me la cattedrale e il cielo azzurro e Dio seduto sul trono d'oro, che domina il mondo, e sotto il trono un'enorme massa di sterco cadere sul tetto nuovo e scintillante e abatterlo, facendo crollare in pezzi i muri della cattedrale*»<sup>17</sup>.

Ora la visione è completa. Tuttavia, non raggiunge il proprio compimento l'esperienza che vi è connessa, perché, se così posso dire, il "bello" ha da venire! Jung, che, come penso ogni lettore, si attendeva di soffrire per gli irriguardosi cenni all'operato divino, per il dolore che avrebbe inferto ai genitori, per i quali la sua fantasia equivaleva ad una bestemmia, per il senso di disperazione seguente al dubbio di essere incorso in un'inevitabile dannazione, si ritrova in uno stato di animo del tutto inatteso, anzi, sorprendente, che restituisce con queste parole: «*Era tutto qui!*». Nel senso che niente di quel che temeva era sopraggiunto. Al contrario e a sorpresa, «*arriva un immenso sollievo, indescrivibile sollievo. Invece dell'attesa dannazione avevo ricevuto la gra-*

<sup>13</sup> *Ibid.*, 2004, p. 66 / 2016, p. 58.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 2004, p. 67 / 2016 p. 59.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 2004, p. 66 / 2016 p. 58.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 2004, pp. 67-68 / 2016, pp. 59-60.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 2004, p. 68 / 2016, p. 60.

zia e con essa un'indicibile beatitudine, quale non avevo mai provato. Piansi di gioia e di gratitudine»<sup>18</sup>. Il commento: «Avevo sperimentato di essere nelle mani di Dio e che l'unica cosa che conti è adempiere alla Sua volontà, altrimenti sono in balia dell'assurdo ... Il pensiero di essere stato costretto a pensare era spaventoso per me, e con esso si destò il presentimento che Dio poteva essere terribile ... e quella esperienza accrebbe il mio sentimento di inferiorità ... e quanto più aumentava la mia sensazione di inferiorità tanto più mi pareva incomprensibile la grazia di Dio»<sup>19</sup>.

Alla luce dell'esperienza mutano, assieme alla posizione assunta da Jung verso la religiosità paterna, anche i suoi sentimenti verso il padre: «In quello stesso periodo fui preso da profondi dubbi su tutto ciò che mio padre diceva. Quando lo sentivo predicare sulla grazia, pensavo sempre alla mia personale esperienza, e ciò che diceva mi pareva vuoto e trito, come una storia raccontata da chi la conosce solo per sentito dire, senza crederci veramente»<sup>20</sup>. Allo stesso tempo si chiarificano a Jung i motivi, le ragioni della condotta paterna: «Ecco che cosa mio padre non aveva capito, pensai gli era mancata l'esperienza diretta della volontà di Dio, le si era opposto – con le migliori ragioni e la più profonda fede – e perciò non aveva ricevuto il miracolo della grazia che tutto risana e tutto rende comprensibile. Aveva accettato come norma i comandamenti della Bibbia, e credeva in Dio così come prescriveva la Bibbia e come gli avevano insegnato i suoi avi: ma non conosceva l'Iddio vivente che sta – libero e onnipotente – al di sopra della sua Bibbia e della Sua Chiesa»<sup>21</sup>. Ecco accennato, quasi di sfuggita, un abbozzo di interpretazione che Jung consegna della famosa visione del Duomo di Basilea: Dio sta sopra la Chiesa, la sovrasta – la erige e distrugge a piacimento – così come ha fatto intendere personalmente a Jung, imponendogli “pensieri non pensati” e immagini lontane mille miglia dalle “buone” e consolanti immagini di Dio che gli uomini si premurano di fabbricare e conservare con scrupolo. Sulla “visione” del Duomo di Basilea e il suo significato Jung tornerà al tempo dei suoi studi universitari: «Capivo adesso il significato riposto della mia prima esperienza (della cattedrale) – Dio stesso ripudiava la teologia e la Chiesa che si fondava su essa»<sup>22</sup> – giungendo alla conclusione che «il peccato fondamentale della fede, secondo me stava nel fatto che essa anticipava l'esperienza».

La problematica religiosa seguita ad assillare Jung anche durante gli anni di università, quando una nuova occasione fu di stimolo a tornare in argomento: «A casa avevo la gradita possibilità di conversare con un teologo che era stato vicario di mio padre ... Da lui imparai molto circa i Padri della Chiesa e la storia del dogma e venni a conoscenza di aspetti per me nuovi della teologia protestante»<sup>23</sup>. La novità consisteva nella conoscenza

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 2004, p. 68 / 2016, p. 61.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 2004, p. 71 / 2016, p. 63.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 2004, p. 68 / 2016, p. 60.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 2004, p. 127 / 2016, p. 123.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 2004, pp. 133-134 / 2016, pp. 129-130.

della teologia di Ritschl, un teologo che, adottando una prospettiva storicistica, era solito paragonare la venuta del Cristo – e l’influenza che l’evento cristiano aveva esercitato sulla civiltà – ad un treno sospinto da tergo da una locomotiva. Ad una locomotiva che si mette in movimento e il proprio moto imprime all’intero convoglio, risalendo fino al primo vagone, Ritschl paragonava «*l’impulso sortito da Cristo*», che, impresso dall’inizio dell’era cristiana, «*si riflette attraverso i secoli*» e mette per così dire in movimento gli attuali vagoni del treno cristiano. Se il paragone pareva a Jung «*di dubbio gusto*» e la concezione del cristianesimo come convoglio «*priva di vita*», ciò che non poteva condividere era la centralità della figura di Gesù. «*Non potevo accettare la tendenza a mettere Cristo in primo piano e a renderlo unica figura del dramma di Dio e dell’uomo*». La centralità di Gesù, a suo avviso, smentiva «*la stessa affermazione di Cristo che lo spirito santo – che lo aveva generato – avrebbe, dopo la sua morte, preso il suo posto tra gli uomini*»<sup>24</sup>. Soddisfacente non trovava nemmeno l’immagine di Dio che sembrava stare a cuore a molti, né l’idea che all’uomo si dia la possibilità di stabilire una relazione personale con Dio. Aveva avuto modo di curiosare «*nella biblioteca, relativamente modesta*» del padre, e si era imbattuto in un testo del teologo Biederman, *La dogmatica cristiana*, pubblicato nel 1869, nel quale la religione era prospettata come «*atto spirituale dell’uomo consistente nello stabilire la sua relazione con Dio*»<sup>25</sup> e Dio come «*una personalità da concepirsi secondo l’analogia dell’uomo: una sorta di incomparabile io sopramondano che comprende l’intero cosmo*»<sup>26</sup>. Dato che di relazione si può parlare quando la si stabilisca con chi si conosce, com’è possibile, si domandava, avere una relazione con chi era così tanto poco conosciuto, come lo è Dio. Ma che l’uomo potesse stabilire una relazione personale con Dio anche «*urtava contro le mie convinzioni, perché intendevo la religione come qualcosa che Dio mi imponeva; un’azione da parte sua alla quale dovevo semplicemente sottomettermi, perché egli era il più forte*»<sup>27</sup>. Inoltre, che Dio potesse essere concepito in analogia dell’uomo pareva a Jung per lo meno una stravaganza, perché l’attribuzione a Dio di una personalità presuppone in Lui l’esistenza «*di attributi specifici*» e lascia descrivere Dio come una realtà «*ben definita*».

Colui che si lascia guidare da simili pensieri su Dio, di fatto finisce, in opposizione alla Sua naturale connotazione di mistero e della sua logica denotazione di illimitatezza, con il conferire a Dio una fisionomia individuabile e limitata. Ma l’opposizione di Jung è ancora più radicale, e di ordine intuitivo e sentimentale: forte la sua «*ripugnanza ad immaginare Dio ad analogia del mio io, cosa che mi sembrava, se non proprio blasfema, una smisurata presunzione ... [considerando il proprio] ... io fortemente limitato, soggetto a tutti i possibili inganni ed errori, capricci, emozioni, passioni e peccati*»<sup>28</sup>. Ri-

<sup>24</sup> *Ibid.*, 2004, p. 134 / 2016, p. 130.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 2004, p. 86 / 2016, p. 79.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 2004, p. 87 / 2016, p. 80.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 2004, p. 86 / 2016, pp. 79-80.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 2004, p. 87 / 2016, p. 80.

pensando alla frase biblica che vuole l'uomo creato ad immagine di Dio, Jung non riusciva a convincersi che il *“fatto ad immagine di Dio”* «dovesse riferirsi solo all'uomo. In realtà credevo che monti, laghi e fiumi, gli alberi e i fiori e gli animali manifestassero l'assenza di Dio assai meglio che gli uomini, coi loro ridicoli vestiti, le loro meschinità». Non lo convinceva affatto, perché a Dio, a suo avviso, «*apparteneva tutto ciò che era sovrano, la luce abbagliante, l'oscurità dell'abisso, la fredda impassibilità dello spazio infinito e del tempo, l'apparenza irreal e grottesca del mondo irrazionale del caso: Dio, per me, era tutto fuori che edificante*»<sup>29</sup>.

Immerso in riflessioni del genere, da un lato, Jung dichiara: «*Mi sentivo meglio quando stavo lontano dalla Chiesa: le sole cose di cui sentissi la mancanza erano l'organo e i cori, ma non certo la comunità religiosa. Questa espressione per me non significava nulla, perché quelli che frequentavano la chiesa non mi sembravano una comunità, ma piuttosto 'gente di mondo'*»<sup>30</sup>; dall'altro, messi in dubbio e in sospetto la figura di Gesù e l'immagine di Dio per come tramandate e “predicate”, afferma che Dio «*non era un'idea, non era un oggetto del pensiero*» e che la Sua esistenza non può essere dimostrata alla medesima maniera con la quale non può «*una tarma che mangia lana australiana ... provare alle altre tarme che l'Australia esiste*»<sup>31</sup>. Comprendere l'espressione che ha per protagonista la tarma, dopo averla trasferita dalla tarma all'uomo, non è impresa facile; se mi ci provo, ritengo di coglierne il senso col dire che l'uomo, che si nutre delle proprie esperienze del mondo di dio, di queste esperienze può osare di parlare, ma non gli è possibile dare agli altri uomini una qualche prova che Dio esista. Tuttavia, Jung non ha dubbi nel dichiarare che «*Dio era – almeno per me – una delle esperienze più sicure e immediate. Dopo tutto non ero stato io a inventarmi quell'orribile visione della cattedrale, anzi, ero stato obbligato crudelmente a pensarla, e dopo mi era sopravvenuto quell'ineffabile sentimento di grazia*»<sup>32</sup>. Né tanto meno nel concludere, per quanto riguarda la sua esistenza, che «*Dio era evidente per me e così chiaro che esiste quanto un mattone che ci cade in testa*»<sup>33</sup> e, per quanto riguarda la sua rappresentazione, che l'unica «*manifestazione adeguata ... dell'inimmaginabile Dio*»<sup>34</sup> non può essere che l'immagine dello «*Spirito Santo*». Di pari passo afferma che l'universo religioso non va configurato alla stregua di un agone in cui, contrapponendo concezioni a concezioni, si dibatte su quale sia la migliore, quanto, piuttosto – rammemorando le indicazioni che Voltaire ha consegnato al suo “Candido”, che Jung all'epoca leggeva –, considerare il mondo di Dio «*un giardino da coltivare*»<sup>35</sup>. Per Jung la fede, che è  *dono della Grazia*, non va

<sup>29</sup> *Ibid.*, 2004, p. 103 / 2016, p. 97.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 2004, p. 106 / 2016, p. 101.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 2004, p. 92 / 2016, p. 85.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 2004, p. 92 / 2016, p. 85.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 2004, p. 92 / 2016, p. 85.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 2004, p. 134 / 2016, p. 130.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 2004, p. 134 / 2016, p. 131.

confusa con qualcosa che, pur sotto lo stesso nome, ne è l'esatto contrario: con la credulità e l'obbedienza verso i cosiddetti "articoli di fede", dei quali «*il peccato fondamentale ... stava nel fatto di anticipare l'esperienza*»<sup>36</sup> religiosa. Una frase sintetizza ed esprime compiutamente tanto la propria adesione all'esperienza religiosa quanto l'appartenenza di Jung al suo proprio "mondo di Dio", nella divertita e paradossale affermazione di ritrovarsi «*escluso dalla Chiesa e dalla fede di mio padre e di tutti gli altri ... per amore di Dio*»<sup>37</sup>.

È possibile dalle affermazioni precedenti sul "mondo di Dio" derivare alcuni caratteri, descrivere alcune qualità di quella che Jung chiama «la mia esperienza di Dio»<sup>38</sup>?

Credo legittimo individuarne alcune ed elencarle:

a) Si tratta di eventi che accadono al soggetto a sua insaputa e hanno il carattere d'una realtà che il soggetto subisce e della quale patisce la totale alterità nei riguardi della percezione che il soggetto ha di se stesso e del mondo. Esperienza che condivide la tipologia di quella vissuta da Jung alla vista del duomo di Basilea, quando «*i pensieri su Dio e la cattedrale ... mi erano stati imposti da una volontà più forte della mia*»<sup>39</sup>.

b) L'esperienza pone radici nello strano ed estraniante sentimento di accostare una realtà del tutto estranea, ma tuttavia non del tutto sconosciuta, perché contestuale alla sensazione incredibile di "qualcosa" di conosciuto da sempre, come nel ricordo della «giovane donna dalla pelle scura» che lo accudiva a Laufen, quando sua madre era assente: ciò che avvertiva nel ritrovarsi a contatto, «*mi sembrava assai estraneo, ma anche, stranamente noto: come se ella non appartenesse alla mia famiglia, ma esclusivamente a me e facesse in qualche modo parte di tutte le altre cose misteriose che non capivo*»<sup>40</sup>. Ti trovi al cospetto di un'estraneità che ti guarda e ti "riguarda", al punto che avverti di non poterne fare a meno, perché le appartieni.

c) La sensazione di ritrovarsi nel corso di non so quale mutamento e in una dimensione che ha configurazione di un luogo sacro, un *tempio*, «*nel quale chi entrava si sentiva trasformato, sopraffatto da una visione dell'intero cosmo, sì da dimenticare se stesso*»<sup>41</sup>.

d) Colui che non sa più "chi sono" si percepisce nei panni di un «*Altro al quale Dio è noto come un segreto nascosto, personale e al tempo stesso più che personale, e qui nulla divide l'uomo da Dio*»<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 2004, p. 128 / 2012, p. 124.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 2004, p. 86 / 2016, p. 79.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 2004, p. 128 / 2016, p. 123.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 2004, p. 86 / 2016, p. 79.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 2004, p. 33 / 2016, p. 23.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 2004, p. 74 / 2016, p. 66.

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

e) E rivive uno stato di animo che Jung così descrive: «*Quando ero là – dove non ero più solo – ero fuori del tempo, appartenevo ai secoli*»<sup>43</sup>.

f) Jung ha descritto e definito i suoi incontri «*con l'Altro ... le mie esperienze più profonde*, da un lato, «*una lotta tremenda*», dall'altro «*estasi suprema*», assimilabile ad uno stato di *contemplazione* di chi si avverte nella sagoma di uno specchio che riflette il "profondo" di se medesimo e del mondo: e si sorprende «*mente che mira la creazione all'unisono con Dio*»<sup>44</sup>.

Le ultime parole accennano ad un'altra prospettiva con cui considerare l'esperienza religiosa, quella accostata secondo l'alternativa tra spirito del tempo e spirito del profondo e della tensione che tra loro si instaura e che Jung dispiegherà nel Libro Rosso. Vi si legge, infatti: «*Ho imparato che, oltre allo spirito di questo tempo, è all'opera anche un altro spirito ... che governa la profondità di ogni presente. Lo spirito di questo tempo vorrebbe sentire di cose utili e che valgono ... [mentre] l'altro spirito mi costringe a parlare al di là di ogni giustificazione, utilità e senso*»<sup>45</sup>. Ogni dato della Creazione, ogni creatura trova nella sua attuale localizzazione e collocazione temporale i caratteri che la distinguono da ogni altra, il nome che la riconosce, una concettualizzazione che la definisce, il proprio posto nell'organizzazione della vita quotidiana e, infine, la cornice di riferimento che legittima nome, concetto, ruolo e funzione: lo *spirito del tempo*. Ma è possibile accostare le stesse creature dall'angolatura, che presuppone la possibilità di scorgere in ognuna la profondità che in loro abita: «un altro regno», per usare il lessico junghiano, che pure «abita» e «anima» ogni creatura. È lo «*spirito del profondo*» che le denuda dei vestiti con cui lo spirito del tempo le ha rivestite e le fa precipitare «*fuori del tempo*»: le fa ricomparire in forme nelle quali si erano manifestate nel passato – con le connotazioni assunte allora e le funzioni svolte –, o in altre, che probabilmente prenderanno in futuro; da un lato, l'accostamento a forme trascorse, a segnare vie di accesso alle origini loro, dall'altro forme del futuro che svelano le possibilità insite in ogni creatura. Nessuna di loro appartiene più al presente storico, ma «ai secoli», e nell'ottica di una *species aeternitatis* ognuna di loro entra a far parte dell'universo divino, «*vicino alla natura – alla terra al sole e alla luna, a tutte le creature viventi e vicino soprattutto alla notte, i sogni, a tutto ciò che Dio produceva in lei direttamente*»<sup>46</sup>.

Chiara, evidente è la potenza e la capacità chiarificatrice dello spirito del profondo, che contribuisce ad allargare le dimensioni del reale: sia a svelare le angustie alle quali lo spirito del tempo costringe il quotidiano, sia a segnalare gli scotomi che velano gli occhi di chi in quel tempo vive. Grande è la ridondanza di significati che lo spirito del profondo rende possibile. Jung accosta lo spirito del profondo con grande considerazione e

<sup>43</sup> *Ibid.*, 2004 p. 77 / 2016, p. 69.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 2004, p. 74 / 2016, p. 66.

<sup>45</sup> C.G. Jung, *Il libro rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 7-8.

<sup>46</sup> C.G. Jung, *Ricordi, sogni e riflessioni*, cit., 2004, p. 65 / 2016, p. 65.

rispetto, ma entrano a motivare, a consigliare il rispetto, anche moti di timore per quel che “viene” e un atteggiamento di prudenza nell’accoglierlo e considerarlo. Lo spirito soffia dove vuole, “erra” a piacimento e nessuno sa dove possa trascinare con sé ciò che incontra per strada. Uno «*Spirito che cerchi solo l’adempimento di se stesso*», scriverà altrove, rischia di trascinare l’uomo «*fuori dalle sue possibilità vitali*». A salvaguardia di errori del genere, Jung pone lo spirito del profondo in tensione questa volta con il polo di un’altra alternativa: la Vita. Come è da farsi nei riguardi nella dicotomia spirito del tempo e spirito del profondo, dove occorre non cedere alla tentazione di sostanziare i due poli considerandoli essenze o principi, così anche adesso non si ha da riconoscere sostanza alla vita. Qui il termine vita non è un concetto astratto, ma l’occasionale nome con il quale si evoca un “vivere”, un verbo da declinare: io vivo, tu vivi ... noi viviamo. Il termine “vita” allude alternativamente ai sentimenti di vivere, alle emozioni che ti lanciano nella vita, alle sensazioni che colgono la differenza tra un “vivere poco” e “a fatica” e un vivere in pienezza. Subitaneo l’accostamento a quella «*pienezza vitale*» alla quale ha fatto cenno Paz, «*in cui, fosse anche obbiettivo di un solo istante, si fondono i contrari e vita e morte e tempo ed eternità sono pari*»<sup>47</sup>. Come l’idea di Jung che il “mondo di Dio” ha da essere curato come il buon giardiniere fa del pezzo di terra, che gli è stato affidato, e delle piante e dei fiori che vi crescono, fioriscono e muoiono, così “coltivare la vita” è prossimo al “nutrire la vita”, cui accenna l’antico testo cinese di Zhuangzi. Prossimo al portare attenzione a «*mantenere e dispiegare il potenziale di vita di cui sono investito*», come suggerisce Francois Jullien, che, elaborando le suggestioni del testo orientale, mentre ammonisce di non confondere il “vivere” con il «*comprendere che cosa è la vita e neppure studiare il come vivere*», sollecita ad assumerlo in equivalenza a riflettere a specchio «*la capacità di vita di cui mi ritrovo dotato e portarla al suo pieno regime*»<sup>48</sup>. Rispetto a questo “vivere” – nel senso anche di considerarlo col “massimo rispetto” – Jung ricorda che se lo «*Spirito dà alla vita umana un senso e la possibilità di esplicitarsi... la vita è indispensabile allo spirito perché la sua verità è nulla se essa non può vivere*»<sup>49</sup>.

Lo spirito, dunque, secondo la propria natura errabonda, il suo errare per ogni dove, può indurre all’errore sia se medesimo – «*spirito erroneo*», lo definisce Jung –, sia chi vi si lascia trascinare. Dopo aver sottolineato la responsabilità che ha l’uomo nell’incorrere in questo genere di errore, essendo nelle sue facoltà il «*potere di concedersi o no*» al potere dello Spirito, Jung osa riassumere il proprio pensiero nell’aforisma: «*La vita è il criterio di verità dello Spirito*».

<sup>47</sup> O. Paz, *Il labirinto della solitudine* (1959-1981), Se, Milano 2013, p. 154.

<sup>48</sup> F. Jullien, *Nutrire la vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 9.

<sup>49</sup> C.G. Jung, *Spirito e Vita*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 362.



# Il nostro dio Λόγος

*Alberto Zino*

Infatti sono sempre stato un non credente, sono stato educato senza religione, seppure non senza rispetto verso quelle che si definiscono le istanze “etiche” della civiltà umana<sup>1</sup>.

Perché è ben vero che la fenomenologia della psiche collettiva come viene esposta da Freud nel saggio del '21<sup>2</sup> presenta delle considerazioni di profondo interesse che contribuiscono in larga misura a interpretare configurazioni/istituzioni della società moderna come il cesarismo, l'idolatria del *Führer*, il culto della personalità, la formazione di totalitarismi e populismi. Vale a dire che le analisi freudiane dei legami libidici e d'innamoramento che corrono tra massa e capo, con il rilievo che viene dato al costituirsi del super-Io come oggetto d'amore proiettato sulla figura del duce, rappresentano delle pagine comunque esemplari e di profonda originalità riguardo al modo in cui una moltitudine si socializza e si unifica nella figura, resa sovraumana, di un *Uno*<sup>3</sup>.

Ma a un tempo è proprio il mercato economico attuale a sostituire la funzione dell'Uno con una parcellizzazione senza fine, giusto per spacciare l'idea di una finta e un po' ridicola libertà, la cui essenziale falsità si nota nell'immagine, comica e triste, di un *altro* ormai spicciolo da tasca.

<sup>1</sup> S. Freud, *Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai Berit* (1926), in *Gesammelte Werke*, Band XVII, p. 51, trad. it. *Discorso ai membri della Associazione B'nai B'rith* (1926), in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, pp. 341-42.

<sup>2</sup> *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [1921], in *Gesammelte Werke* vol. XIII, Fischer Verlag 1972, trad. it., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977.

<sup>3</sup> R. Finelli, «*Il Nome del Padre: da primo(-rdiale) finisce coll'arrivare sempre per ultimo*», in *Altraparola*, n. 5; *id.*, *Noi e l'altro*, Edizioni Efestò, Roma giugno 2021, p. 73.

La distinzione della sfera della società civile da quella delle istituzioni e del potere politico vede l'istituzione del mercato e della struttura economica come il luogo sociale in cui per eccellenza è assente il Nome del Padre, ossia il piano delle relazioni di natura personale. Il mercato economico moderno è cioè per definizione il luogo in cui nessuno dipende da nessuno attraverso relazioni personali perché ognuno dipende da tutti, in una rete di relazioni universali, fino all'estensione mondiale della globalizzazione. *L'impersonalità del mercato è la fondazione originaria della libertà moderna*, giacché essere attori liberi di scelta di lavoro, di consumo e di vita, implica avere il nesso sociale *fuori* di noi e non dentro di noi, presupposto alla nostra nascita, come avviene in ogni società premoderna. Solo l'esteriorità del nesso sociale garantisce la libertà moderna, ed infatti il nesso sociale per antonomasia è rappresentato e simboleggiato dal denaro: ovvero una tipologia di socialità che può essere portata in tasca ed essere allontanata da sé ogni qualvolta se ne abbia voglia<sup>4</sup>.

Riprendo volentieri alcuni tratti di un testo precedente, *Il discorso non è capitalista*<sup>5</sup>. Ciò che sostiene tale rilancio è l'idea che l'attuale neocapitalismo o neoliberalismo sia solcato nel suo fondo – sottotraccia ma neanche tanto – da una forma di credenza non lontano da modelli religiosi. Ma che ne è dello spirito (o dell'anima) quando la loro funzione attuale, pur non potendo esimersi dal cercare figure padronali unificanti, prevalentemente ri-lega (*rèligat*) cose tra cose, al modo di merci tra merci?

La verità del discorso analitico [...] è irricevibile da qualunque ordine sociale, borghese o proletario che sia, e per questo è osteggiato in tutti i modi: combattuto una volta dal discorso religioso e oggi da quello laico della scienza che attraverso il cognitivismo e il campo delle neuroscienze sta sferrando l'attacco più violento che si sia mai visto<sup>6</sup>.

Che qualcosa che si può chiamare la sventura, ma si deve anche lasciare senza nome, possa in certo modo essere messo in comune, è un che di misterioso, forse ingannevole, forse indicibilmente vero<sup>7</sup>.

Non è il caso di restare impassibili - o nell'evitamento - riguardo a un sistema sociale e politico che, ispirato a e da un rozzo neoliberalismo<sup>8</sup>, ha effetti deleteri sui gruppi umani di una nazione, una città o una famiglia.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 74.

<sup>5</sup> In A. Zino, *Necessità della psicanalisi*, Edizioni ETS, Pisa 2019, pp. 136-143.

<sup>6</sup> B. Moroncini, *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014, p. 102. Dello stesso autore si veda anche *Saggio sull'indifferenza in materia di politica. Freud, Lacan e la politica dell'inconscio*, in B. Moroncini e F.C. Papparo, *Diffrazioni (Due)*, *La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, Napoli 2018, pp. 55-79.

<sup>7</sup> M. Blanchot, Lettera a G. Bataille del 9-8-1960, in AA.VV., *Riga 37. Maurice Blanchot*, Marcos y Marcos, Milano 2017, p. 78.

<sup>8</sup> In questa parola: grossolano, incolto, becero uso del termine 'libertà', applicato alla resa incondi-

Credo che interessarci a ciò che *psicanalisi* può insegnare rispetto alla *questione del politico* significhi fare i conti con la stessa *necessità* della psicanalisi. Essa esiste oggi non solo per via del disagio individuale, le terapie, i lenimenti dovuti alle cure, ma soprattutto - a mio avviso, inevitabilmente - perché «l'inconscio è la politica»<sup>9</sup>.

All'inizio del seminario del 1969-1970, *Il rovescio della psicanalisi*<sup>10</sup>, Lacan espone la sua teoria dei quattro discorsi: il discorso del padrone, dell'università, dell'isterica e dello psicanalista. Poco tempo dopo, a Milano nel 1972, aggiunge un quinto discorso, quello del capitalista:

La crisi, non del discorso del padrone, ma del discorso capitalista, che ne è il sostituto, è aperta. Non vi dico, assolutamente, che il discorso capitalista sia debole, al contrario è qualcosa di pazientemente astuto, vero?

Molto astuto, ma destinato a scoppiare.

Insomma, è il discorso più astuto che si sia mai tenuto. Ma destinato a scoppiare. Perché è insostenibile.

È insostenibile... con un giochetto che potrei spiegarvi... perché, il discorso del capitalista è là, vedete [*indica le formule alla lavagna*] ... un piccolo scambio tra  $S_1$  e \$, che è il soggetto... basta perché proceda come su delle rotelle, non potrebbe correre meglio, ma appunto va così veloce da consumarsi, si consuma fino a consumazione<sup>11</sup>.

Meglio appassirsi nella finta del *god-(i)-mento* che rischiarsi nella libertà in questione. Che non va senza l'Altro.

È per questo che *psicanalisi* non è per tutti. E le dispiace.

Nel corso di scritti e seminari tenuti negli anni dal 1968 in poi, Lacan ha sempre più distinto un "discorso del capitalista" dal tradizionale "discorso del padrone". Il primo sarebbe caratterizzato da una inedita "ingiunzione al godimento", caratteristica del capitalismo nella sua fase di dominio della fantasmagoria consumista delle merci, mentre il secondo era ancora dominato dal rapporto servo-signore e dalla lotta per il riconoscimento.

Questa riflessione di Lacan è direttamente condizionata dagli eventi del Sessantotto e dal difficile dialogo con gli studenti in rivolta, i quali, secondo Lacan, avrebbero continuato a ragionare pensando a un "padrone repressivo" nei riguardi del desiderio, piuttosto che a un capitalista

zionata al consumo, al prodotto, al *cosa tra cose* che l'umano deve divenire per essere definitivamente servo di un godimento spettrale.

<sup>9</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme* [1966-67], inedito; lezione del 10 maggio 1967.

<sup>10</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991, pp. 9 e sgg., trad. it., *Il seminario, Libro XVII, Il rovescio della psicanalisi*, Einaudi, Torino 2001, pp. 3 e sgg.

<sup>11</sup> J. Lacan, *Lacan in Italia, En Italie Lacan, 1953-1978*, La salamandra, Milano 1978, p. 196 (testo francese, p. 48).

produttore di godimento consumistico. Oltre che essere direttamente ispirata dagli eventi degli anni in cui si svolgeva il seminario, tale riflessione permette di avviare una riflessione sulla categoria di “inconscio sociale” (distinguendolo da inconscio personale e collettivo) e del suo attuale rapporto con le forme del capitale<sup>12</sup>.

Si dà legame sociale tra umani solo se il discorso tra loro, la possibilità di lasciar circolare la parola - che non è la cosa - produce la possibilità per ognuno di dar corpo di parola e di pensiero e di domanda a ciò che lo lega all’altro; ovvero che di volta in volta il circolo non si chiuda, *dis-corra* in qua e in là. Dando corpo - senza che, nel concetto, si possa sapere *in fine* del suo movimento e delle sue ragioni - a questo insieme comune, *à corps perdu*, che consiste per ognuno nella possibilità (necessità) di rendere presentabile a un altro umano non la perdita (che *non* si presenta), ma la possibilità di rappresentarsela: scambiandosi ognuno, come moneta dell’esistenza, il piacere di un godimento che, da impossibile testimone, ci fa parlare senza fine.

Così, il *dis-cursus*, lo scorrere differentemente, il correre da un luogo all’altro, l’agitarsi della parola, i *verba* che sempre *volant*, sono testi dell’interminabile che sta ogni volta al posto del *god* definitivo.

Psicanalisi esiste, tra l’altro, per dare corpo senza corpo a questo *piacere del testo*.

Ma, mentre nel ‘discorso del padrone’ era quest’ultimo l’“agente”, ovvero la figura che dirige tutta la struttura del discorso avvalendosi della legge, nel ‘discorso del capitalista’ l’agente è il soggetto. Adesso è lui – che dovrebbe essere, in quanto soggetto, barrato – a trovarsi nel posto del comando<sup>13</sup>. Quindi ora, poiché il soggetto è senz’argine, non c’è altra verità che la propria, è il soggetto al potere, il trionfo del narcisismo e dell’adorazione della propria personalità. [...] Questa posizione si manifesta nel capitalismo odierno, il quale ha bisogno di soggetti che non si vergognino del loro godimento; non esiste più la contraddizione tra ideale e godimento<sup>14</sup>.

Nel ‘discorso del capitalista’ la barra, la barriera dell’impossibile del godimento non c’è più. Tale *venir meno* va legato a uno dei nostri tre impossibili, la politica.

Sembra quasi che quella dell’analizzare sia la terza di quelle professioni “impossibili” il cui esito

<sup>12</sup> M. Pezzella, *Il discorso del capitalista. Tra Marx e Lacan*, Fondazione per la critica sociale, 7 novembre 2018; ([www.fondazionecriticasociale.org/2018/11/07/il-discorso-del-capitalista-tra-marx-e-lacan](http://www.fondazionecriticasociale.org/2018/11/07/il-discorso-del-capitalista-tra-marx-e-lacan)). “Inconscio sociale” è infatti un ciclo di seminari su questi temi, a cura di M. Cappitti, R. Finelli e M. Pezzella, tenuti a Firenze (Sms Rifredi) e a Roma (Università Roma 3, Dipartimento di Filosofia), ottobre 2018-maggio 2019.

<sup>13</sup> Sul “discorso del capitalista” si veda anche F. Quesito, *Dal discorso del padrone al discorso del potere globalizzato*, in *Comunità Psicoanalitica* n. 2, Edizioni ETS, Pisa 2019, p. 25 sgg.

<sup>14</sup> F. Blanco, *Il rovescio della psicoanalisi*, conferenza a Padova, 1 marzo 2008, cit. in S. Cimorelli, *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, in “Attualità Lacaniana”, n. 11/2010, p. 182.

insoddisfacente è scontato in anticipo. Le altre due, note da molto più tempo, sono quella dell'educare e del governare<sup>15</sup>.

Educare, governare, psicanalizzare. Ancora, i tre verbi. Le tre cose *impossibili* di Freud. È per questo che le facciamo.

Il primo verbo, *e-ducĕre*, portare l'uomo fuori dalla rozza natura, ha bisogno, per via di quel *fuori*, di un *poiéo* antico. Esso crea, genera, fa sì che avvenga; inventa e compone, scrive e poeta, poi passa e consuma. È la formazione, e non solo dello psicanalista.

“Governare” è *kybernân*, dirigere una nave. Il capitano (*kybernos*) giustamente tiene molto alla *kybe*, la testa; non solo la sua, ma quella di tutti i marinai, il popolo della nave. Ecco la politica. Certo è *pólis*, la città, ma prima della sua immagine residenziale è moto e tempesta, alleanze e furore.

Il terzo verbo: Freud scrive che *psicanalisi* “non è un mezzo per rendersi popolari”. Aggiunge, duro con Jung, in una lettera già verso la fine della loro alleanza, “la ΨΑ farà da sé”<sup>16</sup>.

Ma nel ‘discorso del capitalista’ il posto della verità sembra non più inaccessibile; quindi, tale ‘discorso’ non fa più legame sociale, se questo legame esiste proprio per trasmetterci l'un l'altro il senso di una perdita costitutiva, ovvero l'inaccessibilità della verità. Se per il discorso dominante l'impossibile del vero - in quanto ricchezza comune - viene eliminato, la scena cambia completamente: se la verità non è più impossibile, se il godimento si deve dare per forza, tutto diventa letteralmente merce, mezzo per il godimento a portata di mano. Non può esserci più interesse per il legame sociale, fondato sulla possibilità comune di scambiarsi la perdita, il vuoto parlante, la mancanza.

Questa, grazie al legame, poteva divenire articolazione, parola, dilemma al lavoro, testimonianza; qualcosa che di per sé poneva sempre un po' più in là la possibilità di non identificarsi alla merce in quanto tale. Anche perché la risorsa di scambiarsi la perdita - l'impossibile, l'ancóra, l'insuccesso, la mancanza -, come fanno i bambini nei loro giochi in comune, ha la funzione di vivere il desiderio nella relazione *tra noi*.

Prima dell'egemonia del discorso del capitalista poteva darsi ancora legame sociale, adesso in teoria non più.

Ma il desiderio *dell'*analista (*del* vuol dire che non solo non appartiene all'analista, ma che dispone di lei o lui) non aderisce ad alcuna idea, pensiero, teoria, prospettiva di accomodamento.

<sup>15</sup> S. Freud, *Die endliche und unendliche Analyse* [1937], in *Gesammelte Werke*, vol XVI, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1961, p. 94, trad. it., *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979, p. 531.

<sup>16</sup> «La psicanalisi farà da sé»: Freud lo scrive in italiano, il 30 novembre 1911. Cfr. *Lettere tra Freud e Jung (1906-1913)*, Boringhieri, Torino, 1990, p. 505. Ψ è la ventitreesima lettera dell'alfabeto greco, trascrive il gruppo consonantico /ps/ ed è un segno affascinante.

Il desiderio dello psicanalista non produce adattamento, ma interroga la questione della possibile libertà del soggetto nei suoi atti; è una delle rare lotte rimaste contro questa ennesima forma del discorso paranoico, chiamato oggi “del capitalista”.

Questo discorso è la forma più dura perché colpisce al cuore la coesione sociale. Se non è più possibile la struttura del comune, ovvero lo scambio della perdita, dell'incredibile fascino della mancanza o di una mancanza senza troppa credenza, resta la depressione, volto misconoscente della malinconia. Depressione che altro non è se non il non volerne sapere della malinconia: quest'ultima - stornata dai tratti depressivi - sarebbe ancora l'ultimo posto di domanda, forse la più alta interrogazione.

Scaduti il suo tempo o il suo modo, resta solo la “disperata rivolta” della paranoia: imbarazzo, incomodo, dell'altro e di sé.

In vece: cosa faccio nel mondo, nel tempo, se sono mortale? Resta la possibilità di scambiare con *altri simili* tale essere-per-la-morte, farne dialogo, discorso,  
perdita che scorre, cambia di posto,  
tras ferisce  
con versarla l'un l'altro

se questo non è umano,  
resta solo divenire merce  
depressi nelle consumazioni.

Il desiderio *dell'*analista non ha posto nel discorso dominante, perché è il desiderio di un lavoro sulla differenza o della differenza al lavoro. Il posto del nostro desiderio dell'analista ha costitutivamente in sé un *non*, un (*non*)-luogo al suo cuore, al suo interno. Se questo salta, sostituito da imposizioni più o meno surrettizie, la scena – non solo tra noi e noi stessi o tra un analista e un altro analista nel loro essere in comune, ma del legame sociale in generale – cambia radicalmente.

Il desiderio dell'analista non può piegarsi a diventare merce, tantomeno di scambio, in vista di un fine o tornaconto. Questa è la vera, cruciale, fondale ragione per cui *psicanalisi* «è costitutivamente (in)attuale»<sup>17</sup>. Nell'ambito del discorso del capitalista non c'è posto per l'atto dello psicanalista, non si sta preparando il luogo per il suo *a venire*. Ci si dispone e ci si affanna soltanto a sostituirlo con l'atto terapeutico.

Ma il discorso è per noi un dis-cordo,  
cuore comunque altrove,  
battito sempre scorso  
corre corre

<sup>17</sup> A. Rescio, *Inconscio e umorismo*, in “Trieb. Intorno alla psicanalisi”, n. 1., La Spezia 1982, p. 3.

*nunc hinc nunc illinc*<sup>18</sup>,  
*ora qui, ora là,*  
questo discorso dello psicanalista  
argina, fa legame nuovo,  
ogni volta sociale,  
perché può essere il desiderio  
di una domanda che a frammenti  
chiede,  
tra noi.

Il discorso dello psicanalista –  
se non percuote né si affanna,  
inutile sintomo individualista  
con parole sante in canna –,  
il discorso dello psicanalista  
non è capitalista.

Tra noi,  
insopprimibile, incalcolabile  
messa in questione,  
domanda collettiva che fa  
barriera al discorso del capitalista  
che cerca con affanno di distruggere  
la passione del godimento,  
i nostri impossibili al lavoro;  
(che pena ci fa, quel discorso,  
durerà come piccole,  
umane paranoie,  
*l'espace d'un matin?*)

Tra noi  
la domanda  
non sappiamo se è molto  
o solo qualcosa.  
Ma resta  
la nostra necessità.

Adesso, sono persino arrivato a pensare che la psicanalisi è intrasmissibile. È abbastanza scoccante. È abbastanza scoccante che ciascun psicanalista sia forzato – perché bisogna ben dire che

<sup>18</sup> T. Lucrezio Caro, *De rerum natura*, II, 241, Sansoni, Firenze 1978, p. 82.

vi sia forzato – a reinventare la psicanalisi. [...] bisogna che ciascun psicanalista reinventi, in base a quello che è riuscito a ricavare dal fatto di essere stato un tempo psicanalizzante, che ciascun analista reinventi il modo che possa permettere alla psicanalisi di durare<sup>19</sup>.

Sarebbe politicamente necessario prendere sul serio Lacan: a denunciare il capitalismo, lo si rinforza sempre<sup>20</sup>. Come rimproverare un discorso ossessivo sdraiato sul divano: non aspetta altro per rinsaldarsi.

Il credente è un dipendente  
ogni potere marcia su questo  
l'unica è la democrazia, sovversione pura  
che ogni psicanalisi in atto dovrebbe avere a cuore  
per questo, sostiene Freud, ci si è uniti sul fatto che  
*psicanalisi*  
nessuno debba esercitarla<sup>21</sup>.  
Democrazia è essere-in-comune senza credenza;  
vuol dire *non*  
che non esista,  
ma che se ne dà costantemente lavoro in atto: è la politica.

Forse *democrazia* andrebbe annoverata tra le arti.

Ma la perdita è sempre in atto e *psicanalisi* lavora per la sua produzione e riproduzione, non per la sua eliminazione.

Spesso il potere si è convinto che per eliminare la perdita bastasse sopprimere i perdenti. Tragico lapsus delle dittature.

Umani che attaccano la democrazia. Dopo averla ben colpita decidono che è inadeguata e non serve. Come quello che ricopre la moglie di insulti e critiche per poi decidere di tradirla, a quel punto cosa ovvia.

Vilipendio dell'Altro. Non sarebbe meglio darsi da fare per l'essere in-comune, invece di fingere una forza che non si ha per giustificare la propria viltà? Anche perché, prima o poi, l'Altro si vendica.

<sup>19</sup> J. Lacan, *La psicanalisi è intrasmissibile*, intervento conclusivo al 9° Congresso dell'École Freudienne de Paris su "La trasmissione". Pubblicato nelle *Lettres de l'École*, 1979, n. 25, vol. II, pp. 219-220.

<sup>20</sup> Cfr. J. Lacan, *Télévision*, Seuil, Paris 1974, p. 26, trad. it. in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 513.

<sup>21</sup> S. Freud, *Die Frage der Laienanalyse* [1926] (*La domanda dell'analisi profana*) in *G.W.*, vol. XIV, cit., p. 209; trad. it. (con il titolo *Il problema dell'analisi condotta da non medici*), in *Opere*, vol. X, cit., p. 351.

De testa bile  
l'idea che psicanalisi  
debba co rispondere  
alla realtà, a una vera vita,  
all'*adaequatio rei et intellectus*  
o al miglioramento dei principi morali.

psicanalisi è  
es-posta  
abbiamo una responsabilità pubblica.

Il primato dell'intelletto va collocato senz'altro in un futuro molto, molto lontano, ma probabilmente non infinitamente lontano. E poiché esso presumibilmente si proporrà le stesse mete la cui attuazione Lei si attende dal Suo Dio (naturalmente entro i limiti umani, nella misura in cui la realtà esterna, l'*Ἀνάγκη*, lo consenta), e cioè l'amore tra gli uomini e la diminuzione della sofferenza, possiamo dire che il nostro antagonismo è solo temporaneo e non è irconciliabile. Noi aspiriamo alla stessa cosa, ma Lei è più impaziente, più esigente e – perché non dirlo? – più egoista di me e di quelli che la pensano come me. Lei vuol far cominciare la beatitudine subito dopo la morte, pretende da essa l'impossibile e non vuole rinunciare alle pretese dell'individuo singolo. Di questi desideri il nostro dio Λόγος renderà realizzabile quel tanto che la natura a noi esterna consentirà, ma molto gradualmente, in un futuro imprevedibile e per nuove generazioni di uomini.

L'educazione liberata dalla pressione delle dottrine religiose non produrrà forse grandi mutamenti nell'essenza psicologica dell'uomo; il nostro dio Λόγος non è forse così onnipotente, esso può adempiere solo una piccola parte di ciò che i suoi predecessori hanno promesso. Se dovremo ammettere ciò, lo accetteremo con rassegnazione. Non perderemo l'interesse per il mondo e per la vita [...] <sup>22</sup>.

<sup>22</sup> S. Freud, *Die Frage der Laienanalyse* [1926] (*La domanda dell'analisi profana*) in *G.W.*, cit., p. 209, trad. it. in *Opere*, vol. X, cit., pp. 444-45.



## Le vicissitudini della croce: disegno divino versus redenzione della terra\*

*Alessandro Poggiali*

Si torna sempre sulla fine della vita di Gesù, al tormento atroce della crocifissione. Il re con la corona di spine e il corpo ferito che stilla sangue, l'oltraggio, lo scherno sadico inferto dal mondo, dalla forza del suo imperio e dei suoi scherani. Prima di morire un lamento in parole esce dalla sua bocca. Su queste parole gli evangelisti danno versioni contrastanti: in forma di domanda, rivolta a Dio, per essere stato abbandonato, Matteo e Marco; all'opposto, dopo il lamento per l'abbandono, in forma di affidamento a Dio, Luca; in forma di cupa e laconica espressione del compimento della sua vita, Giovanni.

Scena di maggiore disperazione e solitudine non potrebbe darsi. Soprattutto e con tutta evidenza Dio si è allontanato. La presenza del Dio dei miracoli, delle guarigioni e delle resurrezioni non c'è più. La morte è una fine ineluttabile.

La carne ferita, oltraggiata, il suo sangue, si ripresenterà in infiniti modi in tutta l'iconografia cristiana nei secoli in uno spettro ampio di registri: dai più crudi e realistici, alle sublimazioni in cuore rosso stillante sangue di tante rappresentazioni devozionali, che si offre nella mano del Risorto.

Ma quel sangue e quella sofferenza, in quanto tali, rimarranno a lungo l'epitome di tutto il cristianesimo, soprattutto cattolico, fino a significare la necessità della sofferenza in sé e del suo valore salvifico. Di ogni sofferenza, indifferenziatamente: quella per mano umana e quella naturale. Esse sono portate fin sull'orlo dell'equivalenza, come segni tutti di un'espiazione necessaria, in via di dover essere esperita in ogni vita per la sua costitutiva peccaminosità: il nostro cosiddetto originario peccato. Il sangue, le sof-

\* Estratto da *L'ortolano di Maria Maddalena. Una lettura non confessionale del Gesù dei Vangeli*, postfazione di don Fabio Masi, Altralinea Edizioni, Firenze 2021. Per le immagini a cui il testo fa riferimento si rinvia all'edizione on line, <https://www.altraparolarivista.it/2021/10/04/le-vicissitudini-della-croce-disegno-divino-versus-redenzione-della-terra-di-alessandro-poggiali>.

ferenze, salvano – e siano mostrate, e grandi e cercate, come non poche volte si è invitato a fare e si è fatto. Quella visione del desiderio di martirio, purchessia, che ha attraversato tutti i venti secoli di storia della cristianità, soprattutto quella cattolica – la nietzschiana morale degli schiavi – di chi, dell'esser vittima, a qualsiasi titolo, è invitato a sentirsi confortato, solo per poter mostrare le pene, il sangue, lo strazio e i tormenti come segno di riconoscimento – le ferite alla vita, al corpo, in credito per la Salvezza.

Detto con più semplicità: c'è un esser vittima come ontologia dell'umano, come carne feribile e mortale, come fatica e *pathos* della vita – ma che è, appunto, anche gioia e felicità e leggerezza; e un esser vittima per la mano ingiusta dell'uomo. Entrambe chiedono pietà, la seconda chiede giustizia, ma di più, chiede quel riconoscimento che le è proprio, che non sta tanto e solo nella sofferenza, quanto nei motivi che l'hanno prodotta: la violenta opposizione del mondo a quei motivi.

Non è in gioco alcuna natura, che non sia la mortalità dei viventi e la precarietà e vulnerabilità della carne, o di qualsiasi altra sostanza senziente che sia del mondo. Di eventi di natura non c'è alcuna traccia nei Vangeli; la natura è presente come scenario, contesto delle esistenze, alcune volte segno, metafora, allegoria; piuttosto materia sovvertita, plasmata dai miracoli e dai prodigi di Gesù, addirittura l'opposto di quel che essa è per i viventi, come a mostrare che la cosa più forte al mondo, più della natura stessa è la fede nell'*agàpe*. Essa non è in alcun modo protagonista, se si esclude il cielo corrusco e la terra tremante intorno al crocifisso, che paiono piuttosto una cornice allegorica per l'accadimento, come a dirci che in quella morte è tutto il creato che soffre, come per la morte di ogni innocente per mano degli uomini. E del resto da chi se non dagli uomini, la vittima e il colpevole, il bene e il male vengono istituiti e si manifestano in ogni luogo e tempo?

Che la sostanza patica delle esistenze sia ciò che le possa muovere ad una più piena comprensione e ampiezza di sé medesime – però anche all'opposto cupo, annientante e rabbioso, o alla felicità e gioia; che Gesù chiami ad accogliere queste disposizioni come appartenenti alla vita è certo, ma non è pensabile che Egli inviti ad una mera sopportazione del male agito degli uomini. Tutto nella vita nasce con dolore e pena. C'è una fatica intrinseca al vivere. Ma che il male e l'ingiustizia inferti degli umani non trovino Gesù accogliente è altrettanto e più certo. Nell'orto di Getsemani prega, sudando in tremori, che la croce gli sia risparmiata.

Tutto ciò con un esito: l'oscuramento, l'infinita elusione, fino al misconoscimento e a uno spostamento a slittamento inesorabile, perfino *rimozione* potremmo dire, che subordina alla centralità del sangue e del corpo martirizzato il fatto che Gesù muore e soffre solo e soltanto per le sue parole ferme e intransigenti e per i suoi atti, inaccettabili e pericolosi per gli uomini che lo uccideranno. Muore della mortalità naturale degli umani, che però gli viene inferta dagli uomini. Ma non si può certo dire che accetti la croce senza temerla e senza opporvisi.

Gesù si avvia, sofferente e angosciato, a mostrare in modo inequivocabile fin sulla croce che non il sangue, o il corpo martoriato, sono fonte di Salvezza, ma le parole di amore e di giustizia e la loro ferma difesa e testimonianza fino all'ultimo. È la tensione

etica del suo desiderio, il valore inequivocabile del Verbo, che lo portano alla croce. È il suo modo di offrirsi, che davvero sovvertono il mondo di ogni tempo e la sua forza.

Nell'essere martirizzati, tanto e più frequentemente, sono in gioco meno i nostri peccati, che le nostre più meritevoli e caritatevoli disposizioni e virtù: ciò che fronteggia e si oppone alla forza del mondo e a ogni suo mezzo. La difesa di ciò che in coscienza ci pare irrinunciabile perché giusto, a che sia conoscibile e riconoscibile, e abbia presenza, fino al costo della vita.

\*

Questo mi porta ad un'ulteriore riflessione sulla croce. Sostenere che nella croce sta il compendio, il simbolo della vita di Gesù è fonte di fraintendimenti e misconoscimenti, per più di un motivo. Anche se mi rendo ben conto che si tratta del pilastro centrale della fede religiosa.

La croce è piuttosto segno di apertura su due prospettive la cui differenza non va oscurata, ma resa ben visibile. Una è la prospettiva della fede religiosa sostenuta dalle sue credenze fondanti: concepimento di Gesù per incarnazione del Dio ebraico, esistenza, passione, croce e resurrezione; l'altra riguarda la possibile messa in valore di ciò che soprattutto per i non credenti i Vangeli possono essere. Gli esiti sono tuttavia molto diversi e divaricanti e comportano considerazioni che vanno fino al cuore dell'assetto della religione cristiana.

La croce che lo vede appeso e morente è l'ingiustizia della sua condanna, l'esposizione della vita di Gesù a un esito orribile, e soprattutto solo segno della forza sopraffattoria del mondo e della sua legalità. Ma quasi sempre, nel linguaggio dei credenti la stessa croce va a significare il peso del portare in sé la sofferenza degli uomini e l'adoprarsi per la loro giusta e miglior vita. In questa prospettiva quella parola nomina una pratica di amore e di giustizia, di elevazione dell'umano e augurio del suo compiersi che sembra improprio e ingiusto nominare con la parola croce.

Dire croce per quella parte della vita di Gesù non è pertinente perché è fuorviante. Essa è la conseguenza che si produrrà direttamente proprio dallo snodo interpretativo che terrà ferma la grandissima parte della tradizione cristiana in una visione sacrificale della vita tutta e del suo essere dominata dal male, in ogni sua versione.

Nella vita di Gesù vi furono sicuramente fatica e pena, certo anche possibile dolore per la morte come possibilità angosciosa che gli sbalugina davanti; ma la partita in cui l'uomo Gesù è impegnato è ancora aperta ed è nella vita e per la sua pienezza in amore. È per ciò che fa e dice, nel suo stesso darsi in quell'impegno desiderante, che è pensabile abbia avuto la propria remunerazione. Non casualmente dice: «*sicché chi ha seminato ne gioisce come chi miete*» [Gv, 4, 36].

Dico questo perché è in questa visione, e solo in essa, nella vita concreta che Gesù sta vivendo, in ciò che dice e fa, e che dà forma alla sua esistenza, che stanno le prospettive di Salvezza in atto. Alla fine, la sua morte avverrà, a tutti esposta. Certo essa era

possibile, come peraltro balugina spesso nelle pagine dei racconti che la precedono. Ma occorre dire che *in quanto possibile essa non era una necessità*. Il suo accadere è l'esito della sua possibilità – ovvero, poteva non accadere. La *non necessità* della morte ingiusta e violenta, insieme alla sua *possibilità* e al suo *accadere* sono ciò che ha da esser tenuto fermo, e che il non credente vede con molta chiarezza.

La sua morte diviene necessaria solo per la sua iscrizione nel disegno divino. Ma è proprio per quel disegno che perde il suo carattere di possibilità. La Salvezza per gli uomini, la sua promessa e compimento in terra, viene smentita dall'intrinseca appartenenza della morte del giusto Gesù al vincolo della prescrizione divina. La Salvezza è solo dopo la morte, in un'altra vita. Solo nel cielo della credenza religiosa si dà che l'uomo si salvi. In questo disegno e per esso il significato stesso della *kénosis* si perde. Ovvero essa non è che una diversa manifestazione di un'onnipotenza che si perpetua, poiché tutto risulta riassorbito in quell'onnipotenza e proprio nella forma di una traiettoria che si racconta e si mostra data e indefettibile. Fatale, possiamo ben dire.

L'amore che viene predicato tramite parola e opere può vincere e non vincere, può essere riconosciuto o meno, può animare desiderio o indifferenza, persino avversione e disprezzo, o anche essere irriso come illusione. Che quell'amore sia accolto o no appartiene ad un'umana costitutiva possibilità. In quanto vicenda umana, e per il groviglio di percorsi umani incerti che i Vangeli stessi mostrano in proposito, la morte di Gesù appartiene al medesimo regime di possibilità. Ma in essi, e in tutta la teologia successiva, la sopraffazione ingiusta e violenta del supplizio della croce avviene *in quanto* stabilita dal disegno divino. Esso relega *di principio* la Salvezza nell'alto dei cieli tramite la prescrizione divina della croce come destino di Gesù. La resurrezione della credenza salva Gesù, ma in una gloria che è sua e degli uomini solo se la resurrezione non è un letteralismo favolistico o altro del genere, ma, soprattutto, se la sua morte non è stata l'evento che doveva accadere. I Vangeli finiscono col dirci, con l'obbligata morte di Gesù, che la terra è solo la dimora delle vittime innocenti.

Detto in altro modo, la sua morte è necessaria solo se il volere del Dio della metafisica che governa il mondo è ancora al centro della scena. L'insistenza del mostrare ovunque quella croce grondante sangue e strazio, poiché è la necessità di un destino inscritto in un piano metafisico, va a significare solo e soltanto la preminenza assoluta sulla terra dello strazio e del sangue.

La morte di Gesù e la sua resurrezione è la sconfitta del senso della sua esistenza di uomo e del valore che essa ha per la vita degli uomini sulla terra. E non di una sconfitta che si fa vittoria. Viene da chiedersi dove stia la vittoria se agli umani, a Gesù per loro tutti, e di più, se alla loro vita terrena in giustizia, spetta la crocifissione. La loro possibile redenzione è solo nella fantasmagoria dell'alto dei cieli. Non c'è altro che la vita dopo la morte. L'ombra nera del tragico che avvolge in agonia di morte il giusto Gesù, e con la sua, quella di ogni giusto della terra, si dissolve nella dimora celeste della fede dei credenti. Dove sta quel Dio che quella morte ha voluto.

Solo la sottrazione della figura di Gesù al disegno onto-teologico è prospettiva di

Salvezza per gli uomini e per la vita sulla terra. Solo fuori da quel disegno Gesù *non* si destina *di principio* alla morte e, con essa, la terra tutta all'assoluta preminenza del male. *La morte di Gesù è un evento accaduto, in quanto possibile, non obbligato*. Il suo obbligo la iscrive solo nella necessità di un disegno metafisico, e per di più intriso di un pessimismo e tanto più forte, perché la destinazione alla croce resta prescritta nel disegno del Signore del cielo e della terra, e di più lo è in quanto segno ineludibile della condanna a morte della possibilità di ogni innocenza e giustizia fra gli uomini. Il valore della possibile autonomia umana è duramente azzoppato, o addirittura vanificato, dalla fatale necessità della croce. Per la religione cristiana la croce non è (come di fatto è) espressione di un esito dovuto al *regime umano non onnipotente* della vita dell'uomo Gesù e degli umani tutti, ma come espressione della sottomissione della Sua vita e della vita tutta al governo del Dio della metafisica.

Da questo deriverà che solo per *Grazia* dell'imperscrutabile volontà del Dio onnipotente si apriranno le porte del cielo. Non a caso il pessimismo verso la terra, e per plausibilissimi motivi, innerverà la riflessione teologica e la fede di moltissimo cristianesimo nei secoli. Fondamentale nella predicazione di Paolo, nel pensiero di Agostino, per giungere a deflagrare con la Riforma e poi ancora con il Giansenismo, fino alla sua presenza in molta teologia e disposizione della fede di molti credenti del nostro tempo<sup>1</sup>.

Si dirà, in punta di credenza, che Gesù è risorto; questo prevede, il disegno divino. La sua resurrezione è ciò che fa esistere la fede, come Paolo ha detto [1Co, 15, 14-17] – appunto, senza resurrezione la fede sarebbe vana. Sarebbe solo la morte e il male. Tutto appare tenere nel disegno teologico, ben fermo nel telaio della sua costruzione: Dio creatore del cielo e della terra, incarnazione in Gesù, sua morte e soprattutto resurrezione. Ma *fatalmente* si finisce per non poter pensare altro che quel disegno conduce ad una Salvezza che sta solo nell'al di là dalla terra.

Se il Dio dell'onnipotenza è nella povertà e vulnerabilità della carne di un uomo, se è nei giorni della vita di Gesù di Nazareth, nella sua esistenza di uomo percorsa dal timore di morire, e poi a subirla, la morte; se Gesù è un uomo fra gli uomini e giustizia-

<sup>1</sup> Questa è una questione talmente rilevante complessa e distesa nel tempo da poter esser qui solo accennata. Dico soltanto, ed è la piccola testimonianza di una mera esperienza personale (che però penso sia di molti), che non di rado mi sono imbattuto con sorpresa in disposizioni verso il mondo di ferventi credenti, espresse in commenti dove il cinico pessimismo del *così è il mondo*, inamovibile fino ad assecondare opportunismi non proprio virtuosi, si accompagnava alla sola speranza nella vita ultraterrena e ferma credenza nella sua realtà. Del resto, quante volte atteggiamenti del genere si sono visti comparire in personaggi di spicco della scena politica italiana, e non solo, nel corso degli anni. Questa fede accompagnata da un pessimismo radicale verso gli umani, può declinarsi in due direzioni. Da una parte vi sono coloro, appunto, che non si fanno troppi scrupoli relativi alla terra dove stanno, anche con molta disinvoltura, e i loro affliti di fede sono tutti e ben vivi per la città celeste; dell'altra il pessimismo, più seriamente e rigorosamente, arriva a innervare la fede e la speranza di Salvezza e la città celeste si mantiene, ma spesso in espressioni di voce sommessa, poco assertiva, cosparsa d'incertezze e dubbi necessari.

to innocente, questo è già il *non essere* più di quel Dio, e *di necessità* l'eclisse assoluta del suo essere Signore di un disegno cosmico. Se Dio è nella carne umana, se è divenuto lo spirito di un uomo e lo spirito possibile di ogni altro uomo, non può esservi alcun Dio che comprende in sé, nella sua Signoria assoluta, la vita e la morte dell'uomo Gesù e del suo spirito, né la vita e lo spirito di alcun essere umano sulla terra.

Quella croce ha un'enorme inesorabile e preminente densità simbolica, ma in direzione opposta a quanto ordinariamente si propone. Piuttosto essa mostra quanto la metafisica religiosa, e la resurrezione che ne risulta obbligata, paghino quel disegno con l'abbandono della terra tutta al male. È proprio il collocarsi della fede nella credenza religiosa che indebolisce il suo valore come valore per la vita umana.

La religione toglie alla *Verità* dei Vangeli il tratto decisivo della loro promessa. Ciò che in essa è la libertà dell'annuncio di un Dio che è spirito del corpo e volto di un uomo, sottratto al vincolo della pagana metafisica della *Necessità* (*Ananke*). Quella libertà toglie di principio la pensabilità stessa di un Dio demiurgo che governa il destino degli uomini tutti; e a maggior ragione di un Dio che designa la morte del giusto come sacrificio di tutta la terra per la città celeste. Ma questo è ancora il dio che chiede sacrifici e tanto più lo è in quanto necessita del sacrificio di un giusto. Quel sacrificio non può che diventare simbolo per ciò che la terra tutta è. Tutto nei Vangeli, e molto di più nelle letture che diverranno prevalenti ed egemoni, precipita nella croce come esito necessario della vita di Gesù e della vita degli umani.

Questa necessità erode, consuma all'infinito ogni tentativo, ogni perorazione a considerare il valore che le opere degli umani li salvino in terra. Esse saranno sempre e solo per la loro possibile Salvezza in cielo e per il cielo alla fine dei tempi. La Grazia rimane imperscrutabile decisione divina. Resta solo quella vita dopo la morte, persino invocata, cercata, che si proporrà per moltissimi credenti e nei secoli, anche nella disposizione al martirio come *surplus* di credito, sul modello del crocifisso, per la ricompensa futura in cielo, la sola possibile. Non una stortura assurda e perversa, piuttosto un esito stringente e coerente.

\*

Quella onnipotenza divina non si smetterà mai d'invocarla, di farci affidamento. In effetti le pene del vivere sono enormi, e la morte è lì per ciascuno di noi. L'uomo Gesù muore, gli uomini muoiono, Gesù non ritorna sulla terra, e con la croce tutto della vita sembra morire.

Ma il disegno in cui essa è iscritta ha una conseguenza esiziale: dissolve la differenza decisiva della letteralità della morte che spetta a ciascuno, rispetto alla morte come deprivazione e mancanza del possibile vivere la vita in quella promessa di un di più di vita di cui parla il Gesù di tutti i Vangeli. Non il morire che nessuno ci toglie, ma quel morire in sé della vita che è il suo perdersi nell'angustia delle disposizioni a preservare la mera sussistenza dell'essere al mondo, la morte come metafora radicale di una vita

che non vive, immobilizzata nel paradosso di perseguire la cancellazione dei segni di ogni precarietà, fragilità, dubbio, ambivalenza e incertezza, e che vive nello spazio della propria autoriproduzione. Se si vuole, il mero autoreferenziale cerchio di ciò che poi si chiamerà istinto di sopravvivenza, e poco più che lo accompagna.

Ma ad accompagnare questo istinto sono, più spesso, le malie della violenza e della sua forza; l'ebbrezza della piccola, piccolissima, pressoché invisibile, quotidiana sopraffazione agita da ciascuno in modi vari, e quella grande, ben visibile, delle devastazioni e violenze di ogni genere presenti nei drammatici e tragici eventi che accadono nel mondo.

L'onnipotenza del Signore dei cieli e della terra cui si chiede la protezione per le nostre paure e fatiche del vivere, scivola di continuo nell'onnipotenza agita degli umani che inclinano a praticare le risorse inebrianti del sopraffare e dominare. Agire il male come risorsa per vincere la morte.

Ci viene detto che l'innalzamento del supplizio della croce è segno di sacrificio e di espiazione per il nostro costitutivo essere irredimibili peccatori. Peccatori sicuramente lo siamo, se con questa parola s'intende quell'agire in cui ognuno cerca ogni mezzo possibile per tentare di cancellare *a ogni costo* la nostra *pecca* costitutiva: ovvero la nostra mortalità e tutto ciò che da essa deriva. Il comune endemico tentativo di negare a forza e con la forza la finitezza della fragile, vulnerabile e mortale carne umana. La risorsa a cui più frequentemente ricorriamo per vincere la morte è la potenza seducente *dell'agire sopraffattorio*, per elevarsi sopra di essa, esserne padroni tramite pratiche di dominio, da riconoscere ed assumere fin nelle più minute manifestazioni quotidiane. Annullare la morte e con essa la nostra precarietà e debolezza, in ogni maniera. Dall'annullare ogni limite e ostacolo – autentici segni di morte – fino all'ebbrezza del darla, la morte. Nel mito biblico delle origini, quando da poco la morte è entrata in scena come destino umano, subito Caino, sembrandogli che Dio gratificasse il fratello Abele di maggiore attenzione e amore, lo uccide per affermare la propria presenza in credito di riconoscimento.

Fra l'onnipotenza divina e il suo disegno che prevede che alla croce sia appeso il corpo straziato di un giusto c'è lo stesso legame di contiguità che fin dai primi libri della Bibbia ebraica tiene uniti Yahwèh e Satana in un conflitto davvero mortale. La potenza è ciò che è in gioco nel conflitto tragico e inestricabile che li tiene insieme, che li tiene in lotta per il primato, e ogni lotta per il primato appare lotta per il "puro prestigio". Non per caso il fuoco dell'accusa che i suoi denigratori rivolgono a Gesù riguarda il suo essersi fatto potente della potenza divina; il persistente mormorio di parole degli avversari è in prevalenza centrato su quell'aspetto. Esso di seguito divamperà, davvero come un fuoco mimetico, e diverrà il motivo dominante che giustificherà la condanna a morte, che trova la sua ratifica nell'*olimpica* indifferenza della ragione di stato del governatore romano. Viene da pensare che è per non essere apparentato a quella potenza, che Gesù abbia amato poco i miracoli e l'entusiasmo che suscitavano e ancor meno abbia amato che lo si indicasse come figlio di Dio. Anche Satana lo era.

\*

Se il Dio della potenza è divenuto un padre amorevole, come tale, perde ogni nominazione in maiuscolo – può solo eclissarsi. Se invece rimane la potenza che tiene ancora i fili del mondo e dispone di noi, allora è sempre il pericoloso vendicativo “amorale” Yahwèh che manda a morte un giusto per l’offesa ricevuta dagli umani<sup>2</sup>. Quella croce non redime nessun uomo, piuttosto li condanna tutti. Il padre che ama il figlio, davanti alle violenze delle potenze della terra che lo vogliono morto, può solo morire sulla croce insieme al figlio. Egli è nello stesso corpo del figlio – una sola carne – e muore con la sua morte. Resta solo testimonianza in spirito.

Alla fine, si deve prendere atto che il seducente specchio dove risplende l’onnipotenza divina è quello stesso dove più spesso compare il riflesso dell’onnipotenza satanica della forza del mondo e di ogni nostro volto proteso alla affermazione di sé, ad ogni costo. Quell’immagine cui gli umani chiedono protezione e Salvezza è la stessa che li perde. Nel dover restare immobile baluardo di potenza, quella divina, fa crescere e dilatare l’attrazione della potenza satanica, che invita lo spirito umano ad una sorta di emulazione. Come si vede ovunque, quel Dio Signore assoluto del cielo e della terra è quello stesso che chiama a issare bandiere e stendardi di guerra, armare eserciti per le vittorie, e in ultimo a istigare gli umani a pagare il pegno della partita a dover esorcizzare e vincere l’orribile impotenza della morte con le risorse maligne dell’appropriazione e della sopraffazione e poi a pretendere gli umani nella vita dopo la morte fin con l’integrità del proprio corpo, come non di rado si sente dire, alla lettera, con il simulacro del proprio feticizzato, *unico bene terreno*.

Certo tutto questo aiuta anche a farci capire quanto siano del mondo e degli uomini le esaltanti tristi e compassionevoli vicissitudini delle parole di quei racconti. Spirito umano in segni, simboli, metafore, allegorie che nei secoli ci raccontano di quelle nostre vicende in ogni luogo e tempo e ne ripropongano la trama; e quanto appaiono intrise dei luminosi terribili poteri e dei tremori e terrori di tutti noi che abitiamo la terra. Quanto esse ci parlino delle storie del dominio e della sottomissione che gli uomini vivono di continuo nei giorni della loro vita, nella speranza di sottrarsi, e nella speranza che la vita sia altro che il viverla solo nella pena per l’attesa della morte e nel morire quotidiano della vita in sé stessa: l’attesa infinita di un vivere più pieno e più giusto che sia dato sulla terra.

Per ognuno è possibile cogliere che quel disperato lamento per l’abbandono da parte di Dio che esce dalla bocca di Gesù in croce non è per il morire, ma per la morte ingiusta. Esso ci dice, nella disperazione, che il Dio d’amore e di giustizia delle parole e opere di Gesù è stato vinto. Che lo abbia abbandonato vuole dire che il *suo* Dio, *sua* guida spirito e desiderio, capace di rendersi visibile nel volto degli uomini, non ha avuto forza sufficiente di fronte agli uomini che lo hanno rifiutato e persino tradito, offeso, umiliato, e alla fine ucciso – come può accadere nella vita.

<sup>2</sup> Come se Yahwèh avesse subito dagli uomini un torto morale. Sono le parole con le quali si esprime JUNG (1952) nelle pagine di quella sua tormentata riflessione sul male che è in *Risposta a Giobbe*. Cfr. trad. it. Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 15 e 90.

L'uccisione di Gesù è l'uccisione stessa del *suo* Dio: Gesù e il suo Dio, la sua esistenza e testimonianza sono lì insieme – crocifissi. Restano, fortissimi, gli echi della sua parola, ma la violenza del mondo ha avuto il sopravvento. Essa ha vinto Gesù e il suo Dio, ora appesi alla croce, esposta a tutti – come in ogni giorno della terra può accadere. Che non ci sia un Dio che salvi dalla mano omicida le vite degli uomini giusti appartiene alla terra. Il solo Dio che è concepibile sta in una voce presente nella possibile e incerta libertà degli umani che fa loro rifiutare, aborrire con ogni modo e mezzo, vedendola, ogni ingiustizia; ma nondimeno voce assente, o non udibile, in quella stessa libertà che li fa capaci di praticarla, quell'ingiustizia, senza nemmeno percepirla.

\*

Il cerchio dei primi seguaci di Gesù, e Paolo su tutti, ha fatto sì che quell'impensabile martoriato cadavere si proponesse ad animare il respiro messianico della vita eterna. Il corpo martoriato e ucciso di un giusto, che appare l'espressione più orrificata della morte che sia possibile concepire, si ribalta nell'epitome suprema della vita che non muore. Quel cadavere diviene una sorta di *falso* – un'apparenza. Di più, la sua uscita di scena, nelle scansioni, nel ritmo narrativo dei racconti evangelici, avviene, anch'essa, in una temporalità assai breve. In quei racconti il tempo appare persino più breve dei tre giorni che ci vengono detti. Non si consente al tempo d'intromettersi; che si dipani il tempo lungo dei pensieri luttuosi, che compaia il tempo dello sgomento, della rassegnazione, quello delle derive meditative sulla morte, né, tanto meno, che i lamenti dolorosi per la perdita inesorabile proseguano oltre il Golgota. Da poco dopo che il corpo di Gesù è inumato non c'è più alcuna perdita. Quel corpo, dopo la sepoltura è visto, nel giubilo di chi lo annuncia, trasfigurato in luce e in procinto di ascendere glorioso verso il celeste del cielo per l'eternità. Si rimane in credito di dolore, per l'evento tragico che è accaduto.

È da pensare che forse una possibile diversa esperienza in proposito, più vicina al tempo indefinito, ma certo lungo, dell'afflizione e dello sconforto, potranno consentirla progressivamente pressoché solo le immagini nelle quali si illustreranno i Vangeli in pittura e scultura – le arti – dalla fine del primo Medioevo in poi. Per loro tramite accadrà di poter stare in una stazione meditativa e dolorosa, davanti alle molteplici straordinarie rappresentazioni del dolore, dell'angoscia, potendo, alcune di quelle scene, fermare e prolungare il tempo per chi ad esse rivolgerà lo sguardo. Sostare davanti alla *concreta presenza* in immagine dello strazio della crocifissione e della deposizione, e ben più di quanto sia nelle possibilità incalzanti della teologia e delle parole in genere, comprese quelle dei Vangeli.

Le illustrazioni e rappresentazioni della morte di Gesù, nel loro fermare l'evento, sono capaci di fermare il tempo e tenerci nel dolore del tragico. L'immobilità iconica di specifiche immagini offre e persino obbliga alla percezione del significato tragico di ciò che è stato descritto. In quei dipinti la morte di Gesù avrà ed ha modo di esse-

re esperita intensamente, senza esser chiamata a dissolversi nella luce abbagliante della resurrezione.

Il pensiero va soprattutto al “Cristo crocifisso” di Mathias Grünewald, al centro della pala d’altare di Isenheim, e di più, al “Cristo morto nella tomba” di Hans Holbein il Giovane. In essi il corpo è mostrato, descritto puntigliosamente in dettagli *realistici*. È il cadavere di un uomo straziato dagli uomini, come potrebbe esser visto sul marmo dell’obitorio.

Proprio in questa chiave di testimonianza tragica, sono da porre in evidenza le pagine de *L’Idiota* dostoevskijano<sup>3</sup>, dove la cruda e drammatica forza espressiva di un dipinto, ispirato alla tela di Holbein, compare una prima volta, allo sguardo del principe Myškin nella casa di Rogožin. I due, guardandolo, hanno un breve dialogo sulla fede: «*Quel quadro! – esclamò il principe, colpito da un pensiero subitaneo: – Ma quel quadro a più d’uno potrebbe far perdere la fede! – Si perde anche quella, confermò in modo inaspettato Rogožin*». Poi s’intrattengono sul valore venale del quadro, e Rogožin, quel valore, lo alza di parecchio, tanto da non farci capire bene a quale costo si riferisca: se sia il costo in denaro, o il costo della minaccia alla fede.

Ancora, esso compare nella terza parte del romanzo, quando lo sventurato Ippolit, in un’atmosfera percettiva sul bordo del delirio, si sofferma attonito e inquieto sullo stesso quadro che egli vede sopra una porta nella casa di Rogožin, descritta con aggettivi che la fanno sembrare la casa di un satana: brutta, oscura, tetra, tombale. Il Cristo morto vi è descritto «*maciullato*»: «*Nel quadro il viso era orrendamente sfigurato dai colpi, enfiato, con tremendi lividi sanguinolenti e gonfi, occhi dilatati, pupille stravolte; il bianco degli occhi, vasto, scoperto, luceva di un certo riflesso vitreo, cadaverico [...] presso cui non uno degli uomini che circondavano il morto era presente*». Addirittura, qui le parole sono ben più espressive di ogni rappresentazione artistica, compreso quella di Holbein, o a chi altri si possa pensare. In ognuna di quelle parole non c’è alcuna bellezza che salva. Distolgono totalmente da ogni consolazione che la bellezza della rappresentazione possa offrire. Inchiodano ai segni della violenza e della morte. Il dipinto e le parole che lo descrivono si tengono e si sostengono reciprocamente di fronte all’orrore per lo scempio del cadavere: «*Nel quadro di Rogožin, invece, di bellezza nemmeno una traccia*». La tela è la risorsa opportuna per esprimere lo stato di devastazione del corpo di Gesù dopo la deposizione.

Di seguito alla visione del dipinto emergono un interrogativo e una meditazione traversati da sgomento e da un dubbio radicale: «*Ma, una cosa strana, mentre guardi quel corpo di uomo straziato, ti sorge in mente un singolare e curioso quesito: se tutti i Suoi discepoli, i Suoi futuri apostoli, le donne che Lo seguivano e che stavano presso la croce e tutti quelli che in Lui credevano e Lo adoravano, videro realmente un cadavere in quelle condizioni (e doveva certo essere in quelle precise condizioni), come mai poterono credere, contemplandolo, che quel martire sarebbe risorto?*».

<sup>3</sup> F. Dostoevskij (1869). Per la prefazione di Antonio Sereni, trad. it. *L’idiota*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1981, pp. 217-218 e 403-404.

Quello stato terribile sembra indurre Dostoevskij a considerare che esso sia altro che il sicuro viatico per la Salvezza. Piuttosto, la dettagliata crudezza di quella tela, che parla della violenza inferta oltre che di quella subita, fa da ostacolo, impone il tempo dello smarrimento, di una meditazione disorientata, di una fine senza riparo. Quello smarrimento gli appare avere la forza di una difficoltà, che sta dentro la stessa testualità evangelica. Sembra che per suo tramite la scrittura dostevskijana proponga la vocazione più propria di quei racconti; come se la rivelasse più di quanto faccia l'approdo alla resurrezione. Per essa emerge la forma problematica, paradossale, mai pacificata e compiuta della fede cristiana. Essa appartiene alla terra e agli uomini, ed ha a che fare con ciò che gli umani sono. La speranza, che continuamente è proposta allo spirito umano, lo tiene sospeso ad una possibilità che continuamente è smentita dal mondo e dalla natura. Sospeso a incertezze, dubbi, senso di perdita, compreso l'inesorabile lavoro dell'intelletto, che Dostoevskij non esita a riproporre.

Certo, a muovere la fede dei credenti in Gesù non è la *ragione*. Essa sembra esserle del tutto estranea e aliena. Tuttavia, quella fede deve mostrare che non può evitare di porsi di fronte e anche accogliere l'insistenza delle obiezioni, dei dubbi, degli interrogativi. Come a dirci che quell'insistenza fa parte del suo sperimentarsi nel mondo, e in esso cercare la propria verità e le direzioni della sua forma. Ci spinge a dover essere consapevoli che, al di là dei miracoli e prodigi, Gesù si è espresso in domande e argomenti, molto più di quanto siamo abituati a pensare. È possibile vedere bene quanto Egli proceda stando nella pragmatica del *ragionare*, dell'argomentare, e tanto, da poter pensare che il cristiano possa riconoscere il valore della sua fede nelle domande che essa suscita più che nelle risposte che essa dà. Del resto, molti sono i punti d'interrogazione anche nelle *Lettere* di Paolo, negli *Atti degli Apostoli* e poi nell'infinito dibattere successivo – per quel che conosciamo.

Il dipinto, che Dostoevskij conosceva e che aveva visto in originale, lo aveva colpito moltissimo. Ma esso riverbera nella sua memoria e scrittura in un'intensità che dilata di molto i segni dello scempio del corpo di Gesù, ben oltre la tela stessa di Holbein. Tramite la descrizione del dipinto di Rogožin la visione si sposta dalla pur sinistra bellezza holbeiniana, a proporre, con molta più forza, i segni della potenza maligna di quella natura – anche umana – «*belva spietata e muta*», che i miracoli di Gesù sembrava avesse vinto. Lo strazio del suo corpo consegna invece la fine della sua vita alla «*forza oscura, insolente ed assurdamente eterna, a cui tutto è soggetto*».

Ma, di seguito, Ippolit fa un'altra davvero stupefacente, e assai profetica affermazione sull'uccisione di Gesù. Essa gli appare dovuta a ben più che alla natura. Piuttosto immagina all'opera la forza omicida di «*un'immensa macchina di nuovissima costruzione che abbia assurdamente afferrato, maciullato e inghiottito, sorda e insensibile, un Essere sublime ed inestimabile*». Gesù sembrava averla vinta la natura, e sembrava che tutta la natura esistesse solo per poter aver dato vita e far apparire sulla terra proprio Lui. Quell'immensa nuovissima macchina sorda e insensibile che lo afferra e lo inghiotte sembra l'espressione nuova di una natura diversa. È una neo-umanità che procede agita da un determinismo macchinico distruttivo, ebete e cieco, quella che lo uccide.

Gli uomini che in Lui avevano avuto fede, se ne vanno dal Golgota, terrorizzati, nell'angoscia e nella costernazione, avendo perso speranza e messo in grave pericolo la loro fede in quell' «Essere» ridotto ora in quello stato, «*pur recando ciascuno in sé un'idea formidabile, che mai più sarebbe stato possibile strappar loro*».

A leggerli attentamente, i racconti del dopo la resurrezione, che peraltro sembrano proprio essere l'aggiunta tarda che si dice siano, hanno perso l'intensità e la drammaticità che fino a questo epilogo i Vangeli hanno avuto. Lo scenario cambia di molto. L' «*idea formidabile*» sta già facendo il suo corso. Gesù è già risorto, ma fa un ultimo passaggio nella sua terra a corroborare tutti, soprattutto gli apostoli smarriti: con l'invito alla credenza contro ogni possibile scetticismo, l'invito a divenire proseliti nel mondo, e fa anche qualche miracolo. Eppure, anche in questo contesto in cui tutto sembra accomodato in finale positivo come da una proto-teologia proto-ecclesiastica che già mostra l'impronta del futuro santino, Gesù, nel punto in cui si presenta agli apostoli, torna a ridire con un tono perfino brutale di essere uomo fra gli uomini, anche chiamandoli ad una prova dirimente «*Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io! Palpatemi e osservate: uno spirito, infatti, non ha carne e ossa come vedete che ho io*» [Lc, 24, 39]. È di nuovo il corpo che anche dopo la resurrezione torna ad essere al centro della questione. Un pungolo irrisolto. Nonostante avesse nominato beati quelli che credono senza aver visto, in questa scena affida la prova del vedere e toccare il suo corpo martirizzato, le mani e i piedi trapassate dai chiodi e la ferita nel costato per Tommaso. Alcuni dei segni del cadavere accolti nella resurrezione, ma di più e inevitabilmente la traccia decisiva di elaborazioni teologiche già in corso e future. È il corpo martoriato della croce che risorge e ritorna sulla terra. Ma certo è che quel corpo martoriato non avrebbe potuto camminare per la strada e addirittura essere scambiato per uno qualunque. Esso mostrava ben di più e di altro che la ferita nel costato e i buchi dei chiodi...

Via via ci troviamo davanti sempre di più un corpo come traccia simbolica, un mero significante teologico, su cui – per il legittimo *scandalo* del nostro intelletto – va a infrangersi l'inermità di obiezioni reiterate e oziose fino a sembrarci stupide, che pure si è sempre tentati di fare e si faranno.

Lo spirito, in ogni sua espressione, fa fatica con la carne e le ossa, forse una fatica eterna. Il cristianesimo è fatto di questa fatica, ne è interamente traversato, a lungo e ancora indeciso dove si debba orientare la fede e anche a riproporre la difficoltà delle sue davvero complicate origini. Peraltro, viene da notare la prossimità distante di quella fatica alla fatica che, in forme del tutto diverse, è del nostro secolarizzato tempo: l'impegno profuso nei neuro-scientifici tentativi di venire a capo alla questione del mente-psi-che-spirito/corpo – sbaluginante in quell'altra *idea formidabile* che riesce a concepire il *Cristo pienamente uomo e pienamente Dio*.

FATTI IN VERSI



## ESPERIENZE

### *(Esperienza del nero)*

I sogni che si disfano e poi vanno  
verso i suburbi del corpo che giace,  
la pelle, le unghie di colui che dorme,  
i suoi rantoli sparsi, fino ai fili  
che dentro a sotterranei di notte  
l'invisano sottili e lì s'annodano

### *(Esperienza del dubbio)*

Come corrono i tubi nel soffitto  
nascosti simili alle ife di sotto  
al pavimento ai fondi sotterranei  
delle cantine comuni e poi come  
dal portafiori dell'essere scorre  
l'umore bruno come il tuo sospetto

### *(Esperienza del niente)*

Qui c'è silenzio, e quello che si scrive  
quasi come un distratto evitamento  
di ciò che nel passato ha spinto  
a dire, a scegliere questa parentesi  
in cui persiste ancora ciò che taci  
e nello sciame delle voci vibra

### *(Esperienza della lontananza)*

Vorrei poter dormire, ritornato  
a te vicino, volto al muro che umido  
il mare afferra, freddo in paesaggi  
che senza fondo passano rifusi  
da sonni antichi, ma poi il tutto nero  
ci trattiene violento, e ci separa

### *(Esperienza dell'acqua)*

Come anni fa (io a Deauville una domenica)  
hai tentato *la morte* anche tu,  
t'ho vista scendere fin dove il filo  
del debole *richiamo* è tagliato,  
nel naufragare improvviso discendere,  
ritornando nel fondo inconoscibile

*(Esperienza d'allegria)*

All'angolo improvviso il vento sembra  
che venga a togliere ogni peso al corpo  
e questo senta entro di lui qualcosa  
un'idea che un attimo trascorra,  
sotto la pelle un brivido, dissolto  
il male, ed una voce: è tua la gioia

*(Esperienza di lettura di A.R.)*

Lui l'alba estiva saluta che ancora  
vibra dei freddi amori della notte,  
getta il seme nel vento (il cielo ondeggia),  
di colpo grave, come se vedesse  
riapparire la sua mamma morta  
sotto la folle rama delle rose

*(Esperienza di un alessandrino)*

La dolce ondata culla nel mattino  
a rive ci avvicina in tenue luce,  
nell'acquietato dolore dei giorni  
che seguono la più insistente insonnia.  
Il muro si ritrae, e poi si espande,  
se ai rumori il respiro s'accompagna

*(Esperienza della pioggia d'estate)*

Non osi dirti *oraggio*, nel deserto  
respiro di fucina, tu piovosa  
tregua, al disastro che ci opprime e incalza.  
Il tuo filo avvelena dolcemente  
tenere foglie, come noi ingannate

*(Esperienza invecchiare)*

Talvolta in notti lunghe come un tempo  
e ghiacciate, si cercano l'un l'altro  
i corpi, col bisogno d'un calore  
comune, calma fugace d'un sogno,  
che muore prima che sua ombra ricordi

*(toccarsi, privilegio dei viventi)*

*(Esperienza del pronto soccorso)*

Le parole non servono più a niente:  
grazie Madame Robert, ma grazie a voi,  
buongiorno, auguri a voi, parole mute,  
durata di respiri acuminati  
nelle meningi, dura-madre, e un grido  
attraversa le costole a trafiggere

*(Esperienza ancora del verde)*

Nelle città, sotto il cielo invisibile  
bagnati, con piaceri di sospetto  
privi, quasi di vita altra a venire,  
ancora a tutto il verde offerta,  
a ogni alba colma d'aria

*(Esperienza, esfoliazione)*

Cadon le foglie, i capelli e le maschere  
presto anche noi cadremo, ed in così  
gran numero io non avrei mai creduto  
che morte tanti n'avesse disfatti,  
Lei, la Livida, senza occhi per piangere  
sopra le nostre anella di cipolla

*Esperienza:*

Piogge del sud, piene di grandi collere  
fuggite, sempre ci lasciate a riva;  
ma certo non saremo noi a svanire  
né il dire che senza posa affina  
il dolce fiore che nutrono e perdono

*Ex-*

donna che ancora è bella ma sfiorita  
mormora: dove vado? A che punto  
mai siamo, fuori-uscita degli artisti,  
ometto screpolato mai cullato  
bambino triste nella sua rivolta  
umano che più non sa che cosa

## EXPÉRIENCES

### *(Expérience du noir)*

Les rêves se défont, se déplacent vers  
les périphéries du corps gisant, la peau,  
les ongles du dormeur, ses râles épars  
jusqu'aux filaments subtils qui le destinent  
aux souterrains de nuit où ils se renouent

### *(Expérience du doute)*

Comme dans le plafond courent des tuyaux  
cachés comme les hyphes sous le plancher  
des caves communes en bas souterrains  
comme s'écoule de la jardinière-être  
une humeur brune comme ta suspicion

### *(Expérience du rien)*

Il y a ce silence, il y a tout ce  
qu'on écrit comme un évitement distraît  
de ce qui une fois a poussé à dire,  
à choisir cette parenthèse où subsiste  
ce qui est tu, qui vibre en voix essaimée

### *(Expérience du loin)*

*à R. de loin*

Je voudrais pouvoir dormir près de toi re  
venu, retourné contre le mur qui happe  
humide mer, froid en paysages passent  
sans fond, refondus par des anciens sommeils,  
mais le tout noir nous tient violent, et sépare

### *(Expérience de l'eau)*

Ainsi qu'il y a des années (moi à Deauville  
un dimanche) tu as toi aussi essayé  
la *mort*, je t'ai vue descendre jusqu'où se coupe  
le fil du *rappel* ténu, descendre et sombrer  
d'un coup, dans le méconnaissable revenante

### *(Expérience d'allégresse)*

À l'angle soudain le vent semble enlever  
tout poids au corps si bien qu'il sent quelque chose  
qui le traverse un instant comme une idée  
un frisson sous la peau, plus mal nulle part,  
quelque chose qui dit : c'est comme ton bonheur

*(Expérience de lecture d'A.R.)*

Il salue l'aube d'été qui vibre encore  
un peu des amours froids de la nuit, il jette  
sa semence dans le vent (le ciel ondule),  
grave tout-à-coup comme s'il voyait sa maman  
morte là sous le bouquet fou d'églantines

*(Expérience d'un alexandrin)*

Une ondée douce au matin berce vers les rives  
où nous accosterons dans la lumière pâle,  
dans la douleur apprivoisée des jours qui suivent  
beaucoup d'insomnie. Le mur recule, s'étale  
si la respiration accompagne ces bruits

*(Expérience de la pluie d'été)*

Pleuve tu n'as pas osé te dénommer,  
pluviale accalmie dans le désert souffle  
de forge, à ce désastre qui nous accable :  
nous l'avons. Ton fil doucement empoisonne  
les tendres feuilles, trompées comme nous sommes

*(Expérience vieillir)*

Parfois quand les nuits sont longues comme avant  
et glacées, les corps se cherchent l'un l'autre  
sans autre besoin que d'une chaleur en  
commun, calme passager comme un songe  
qui meurt avant la mémoire de son ombre

*(se toucher : privilège des vivants)*

*(Expérience des urgences)*

Quand les mots ne servent plus à rien : Merci  
Madame Robert, merci à vous, mots muets  
bon courage, très belle journée à vous, durée  
des respirations aiguës dans les méninges  
dure mère, entre les côtes cri exquis

*(Expérience encore du vert)*

Trempés sous le ciel invisible des villes  
c'est au delà des soupçons leur plaisir  
comme d'une autre vie à venir  
encore offerte à tout le vert  
à toute aube comblée d'air

*(Expérience, exfoliation)*

Tombent les feuilles, tombent les cheveux, les masques  
et nous autres bientôt nous tomberons, en si  
grand nombre que jamais on n'aurait cru qu'en eût  
autant défait celle qui n'a pas de regard  
pour pleurer sur nos couches d'oignons, la camarade

*Expérience :*

Pluies du sud, porteuses de grandes colères  
enfuiées, nous laissant à jamais sur ce bord :  
mais non, ce qui disparaîtra n'est pas nous,  
n'est pas ce dire où s'affine sans repos  
la fleur tendre qu'elles nourrissent puis perdent

*Ex-*

femme regardable marmonne où je vais  
*où on est là*, ex-issuée des artistes  
bonhomme gercé jamais bercé  
enfant tout bas dans sa révolte  
humain qui ne sait plus quoi

—Jean-Charles Vegliante

da *Où nul ne veut se tenir*, 2016  
traduzione di Mario Pezzella

La suite di poesie *Esperienze* è tratta dal libro di Jean-Charles Vegliante *Où nul ne veut se tenir* (La Lettre Volée, 2016). L'intero ciclo è attraversato da immagini d'acqua, di pioggia, di mare, di rugiada d'alba, che comunicano con separazioni, dolori e crisi dell'esperienza, e in qualche modo li mitigano, avvolgendoli di un ritmo ondulante. Questo ritmo non è solo tematico, ma stilistico, si innerva nello scorrere e nelle modulazioni del verso, fin negli accenti, unendo la classicità dei versi a improvvise spezzature e torsioni. Impossibile rendere del tutto questo suono in italiano, ho cercato di avvicinarmi ad esso con l'utilizzo quasi sistematico dell'endecasillabo, cercando di dare un'eco alla cadenza dell'originale, quasi battere ritmico di onda sulla riva. Per consiglio dell'autore, sono spesso passato dai cinque versi originali a sei, per evitare inutili forzature, il che d'altra parte ha comportato qualche leggera dilatazione della misura del verso francese. Questa traduzione è stata un'esperienza molto interessante. Tradurre un poeta contemporaneo richiede ad un tempo maggiore fedeltà ma anche più attenzione al timbro sonoro dell'originale: una traduzione prosastica farebbe perdere questo confronto di suoni, una troppo libera porterebbe a una "variazione" più che a una traduzione: cosa legittima con un testo classico (per esempio Dante lo faceva con gli autori latini), meno nel caso di un testo contemporaneo. La ricerca di un equilibrio tra variazione e traduzione è del resto il momento cruciale del rapporto tra lingue diverse, e ciò che reciprocamente le illumina.

Mario Pezzella

\*

Prolungando l'eco, giustamente convocata da Mario Pezzella, potrei cominciare col dire che anche l'essere tradotto da un contemporaneo comporta leggere ma illuminanti scoperte di sfaccettature implicite, non sempre consapevoli per il lettore forse privilegiato, lettore comunque, che è l'autore del testo poetico di origine. Tra testo originale e testo di destinazione (in altra lingua-cultura) si instaura così una sorta di dialogo dall'esito imprevedibile, come tutti i veri dialoghi. E come l'esistenza verace del testo, per e nella sua lettura: sia pure, in alcuni casi, fuorviante, ma pur sempre di grande interesse esegetico (vedi il "*beau contresens*" di Proust che spesso mi piace citare).

La questione della cadenza, del ritmo incarnato – nero su bianco, senz'altro – in un dato metro, è fondamentale per tutta la letteratura-arte, e non solo in versi (vedi Proust, di nuovo). Ma per quanto mi riguarda, devo ammettere, quasi fino all'ossessione. Il traduttore diventa allora co-autore a pieno titolo, ed è il caso qui, a me pare. Per noi umani, nondimeno, il ritmo (e la musica) in poesia non può esistere se non attraverso un certo messaggio – in quanto tale *anche* comunicativo – e quindi tramite parole, costrutti sintattici, morfologia, valenze denotative e connotative di frasi espressioni, etc. Ecco che prende importanza la lingua di tutti, non per forza conosciuta in maniera perfetta, pro-

fessorale, ma nella simpatia della duplice o pluri-appartenenza, cioè dell'apertura all'altro in ogni senso del termine. Apertura significa spesso, in questa sede, distanza dal linguaggio più trito dei vari media, soprattutto "social", raramente adeguati a quella che Leopardi chiamava "social catena", purtroppo. Un consiglio a un "giovane poeta", se volessimo parafrasare Rilke al giorno d'oggi, potrebbe essere di diffidare da tutte quelle parole che l'IA dei microprocessori anticipa sulla battitura, per veloce che sia, e a volte addirittura corregge (bisogna starci attenti, e rileggere – mettiamo – il mio sovrapposto al personale *moi*, oppure la camarade subentrata fulminea al corretto meno scontato *camarde* che là si voleva mettere)... Scrivere – e tradurre – significa infine riconquistarsi una fratellanza e una libertà fuori della strada maestra di una cosiddetta singola "identità" ripiegata sulla propria illusoria chiusura.

*Jean-Charles Vegliante*

Da *Le campane*<sup>1</sup>

Quei numeri tatuati sul pianeta  
aspri musi da faina dove l'iride turbina  
e si schianta involontaria smarrita  
la selvaggina umana: per la scala minore  
su sfondo oro sbanda un meridiano  
di rintonati dalla fragranza di un suono  
la loro eleganza disadorna.  
Non sono mai nessuno i poeti –  
nel vuoto dell'amore, dai vuoti di memoria  
pugnalano in lingue il lontano.  
Poi l'aurora.

\*

È un temerario dio a respirare oltre,  
un alito che spalanca l'impalcatura  
per averci come siamo? Un segno disumano lo canta  
non oltre le cose ma in loro: identica indistinta  
nel fosco vapore del suolo tu, meraviglia,  
perché ti riconosco, sbandieri  
che divampa su tutto, il ritmo antico del nulla.

\*

E a chi ti dice nomina il tuo centro  
la sorda dominante che ti agita, tu che non basti  
a incoronare il pentirsi zoppicante delle sere  
quando la compresenza silenziosa strazia  
e non arrivi a tenere tra le braccia tanta cenere  
scalza nell'oltre delle tombe, nelle facce deturpate dalla grandine,  
dichiara il centro, accusano, quale fuoco avvolge una che piange,  
entra nella tua specie come bestiame d'alberi

<sup>1</sup> Presentiamo alcune poesie di Silvia Bre, tratte dal volume *Le campane*, di prossima pubblicazione presso Einaudi.

tra gli interstizi del come, il bosco della bocca  
quando dormi, la tensione straniera che ti aggancia  
nella dimostrazione, lo sconosciuto che ti conosce e ti dilapida,  
dillo trionfando che non ci sei, non hai cuore,  
è un'altra l'unità da pronunciare, ebeta,  
e non sai quale, non sai farlo.

\*

La piega di un collo mozzato dalla figura  
è una bufera. Ma vieni, salma di fango, ti raduno  
e parli senza me, l'aria degli alfabeti sguinzaglia  
un gigante a ridire che non c'è  
poi quello che manca infuria.

È il male, la curva  
smette crudele di navigare  
s'inabissa una barca e la vertigine  
è un'arca, depone l'offesa incerta nella palude,  
sparge tutta questa distanza.

\*

Se un mosaico di dolore assume il canto  
immenso della vita così sola  
a contemplare l'anima, il bianco un lampo interno  
la stringe nelle vene leggerissime  
e questa lava *onde io le fo intendere*  
come lo sguardo svetta ammutinato  
davanti a Sua Povertà, io slegata  
nella pace dei significati, l'imparziale  
mi fa questo silenzio.

\*

*Bergamo*

Pensala, inclusa nel corpo penitente  
girato sotto per coprirsi con la schiena, in fuga  
e tra le labbra la luce fragorosa che s'impenna  
la parola eretica. Poi la segui, è un fiato.  
Vuole che i suoi raggi s'impalino  
e con il corpo fuso al mondo nascere domani  
o non morire mai, così come beatitudine vorrebbe.  
La musa del presente viene meno.

Ora monta la scia dei veggenti, hanno portato  
la vampa stregata nelle ciglia l'attimo prima,  
hanno saputo, e vanno, geni dell'aria estesa  
alla primavera ossidrica, ai campi bestemmiati  
che sbranano l'ombra, un colosso glaciale li guida  
nel beta, nell'alpha, e poi l'occhio eterno.

E tu mantieni l'attimo soltanto, la gabbia chiusa, l'angelo  
col fiato rotto in ogni gola, pensa nuovamente  
questo guarire in trasparenza dove il cielo  
sa il credo del tuo dolore e cedi alla miseria alata,  
già ti devasti.

\*

Restami in piedi figura, anche muta,  
che io ti senta nel nome qualunque  
di schiere infinite, parvenza più uguale tra perle  
e musica di cose che il magnete fiammante illumina.  
Il tuo patire allaga senza sapere nulla  
mi sdraia nell'asilo incomprensibile,  
amato, di questa preghiera.

\*

Conoscerti, come nel sonno la statura celeste  
dove giri, profeta dell'inaccessibile con la voce di cera.  
Penultima prima di finire, sulla sponda di un'orazione umana  
l'anima scura sfregia la lingua e sventola.  
Nessun altare, solo un alto tifone benedice la mente  
scossa da cori di spighe, fende l'impossibile.

\*

Questo diventi, mia acuta differenza  
spartita dalle correnti d'aria, squilibrio  
rincorsa, tuoni di nostalgia in un suono perso  
che si fa dilaniare a ogni rimbombo.  
Ma io resisto, ti sto murando col gesto del vento  
ti tengo ferma via da me  
ti impongo all'universo.

\*

Tra gli eletti dal male a guarirlo  
nella lingua che lo dice, la cura  
del ramo spinato che urtato da un fiato  
sibila e ti tiene sveglio e ti addormenta,  
non sai quale madre detta la misura  
nell'azzurra lacuna da vedere  
se contro la luce della morte  
una navata canta la sua carità per questa gleba.  
Suonata a senso dalle campane  
per timone le tenebre  
mi ruota nello scheletro la nube di una luna,  
questa infamia fedele di beata.

—Silvia Bre

Dal ciclo *Lapide*

1

«Esco per qualche minuto...»  
Al lavoro (caos lo chiamano  
gli sfaccendati) il tavolo dimenticato,  
discosta la sedia – dov'è andato?

Interrogo tutta Parigi.  
Solo nelle fiabe e nei quadri  
si ascende nei cieli!  
La tua anima – dov'è andata?

Nell'armadio – a due ante come una chiesa, –  
guarda – tutti i libri al loro posto.  
Nella riga – tutte le lettere a vista.  
Il tuo volto – dov'è andato?

Il tuo volto,  
il tuo caldo,  
il tuo dorso –  
dov'è andato?

*3 gennaio 1935*

2

Invano con l'occhio – come con un chiodo,  
la terra nera trapasso:  
nella coscienza – più sicura di un chiodo:  
qui non ci sei – e non ci sei.

Invano in un giro d'occhio  
rovisto la volta dei cieli:  
– Pioggia! d'acqua piovana secchio.  
Lì non ci sei – e non ci sei.

No, nessuno dei due:  
l'osso è troppo – osso, lo spirito troppo – spirito.

Dove sei – tu? dove – quello? dove – stesso? dove – tutto?  
Lì – è troppo lì, qui – troppo qui.

Non scambierò te col vapore  
e con la sabbia. Preso – come parente non ti  
cederò per uno spettro e cadavere.  
Qui è – troppo qui, lì – troppo lì.

Non tu – non tu – non tu – non tu.  
Checché ci cantino i preti,  
che la morte è la vita e la vita è la morte, –  
Dio è – troppo Dio, il verme – troppo verme.

In cadavere e spettro – inscindibile!  
non cederemo te per il fumo  
dei turiboli,  
i fiori  
delle tombe.

E se da qualche parte tu *sei* –  
è – in noi. Il miglior onore per voi  
dipartiti è – disdegnare la scissione:  
del tutto andato via. Con *tutto* – via.

5-7 gennaio 1935

3

Ci sono fortunati e fortunate,  
che *non* possono cantare. A loro tocca  
– versare lacrime! Per il dolore quant'è  
dolce riversarsi in una pioggia a dirotto!

Affinché sotto la pietra qualcosa frema.  
A me – la vocazione come una frusta –  
nel mezzo del lamento funebre  
il dovere a cantare – forza.

Così sul suo amico cantava Davide,  
anche se a metà scisso!

Se Orfeo non fosse sceso nell'Ade  
lui stesso, ma mandato la voce avesse

sua, solo la voce avesse mandato nel buio,  
lui ritto sulla soglia *superfluo* –  
Euridice dietro di lui  
sarebbe uscita come sulla fune...

Come sulla fune e come alla luce,  
ciecamente e per sempre.  
Giacché, poeta, se la *voce*  
ti è data, il resto – preso.

*gennaio 1935*

— Marina Cvetaeva  
traduzione di Annelisa Alleva

## Marina Cvetaeva

Marina Ivanovna Cvetaeva nasce a Mosca nel 1892. Trascorre un'infanzia principesca e scrive versi d'amore in russo e in tedesco a sei anni. Con la sorella Anastasija studiano in Svizzera e in Germania al seguito della madre, che va all'estero per curare la tubercolosi. Nel 1910 pubblica a sue spese il primo libro di poesie, *Večernyj al'bom* [Album serale]. Nel 1911 incontra Sergej Efron, bello, giovanissimo letterato ebreo, che diventerà suo marito un anno dopo, quando uscirà la sua seconda raccolta: *Vol'sebnyj fonar'* [Lanterna magica]. Nel 1913: *Iz dvuch knig* [Da due libri], una selezione delle due precedenti raccolte. Nello stesso anno nasce la prima figlia Ariadna. Fra il 1913 e il 1916 compone il ciclo *Junošeskie stichi* [Versi giovanili], che vedranno la luce dopo la sua morte. Nel 1915 conosce il poeta Osip Mandel'stam. Nel 1917 nasce la seconda figlia, Irina, che morrà di stenti nel 1920 in un asilo dove la madre era stata costretta ad affidarla. Nel 1920 scrive la fiaba in versi *Car-devica* [Lo zar fanciulla], ispirata ai motivi del folclore russo, che sarà pubblicata nel 1922. Nello stesso anno lascia la Russia per raggiungere il marito, che si era schierato da subito contro i bolscevichi. Vive a Berlino, poi a Praga, e dal 1926 a Parigi. Nel 1922 pubblica a Mosca la raccolta *Versty I* [Verste I]. Nel 1923 a Berlino: *Remeslo* [Mestiere] e *Psicheja* [Psiche]. Nel 1924 scrive *Poema gory* [Il poema della montagna] e *Poema konca* [Il poema della fine]. A Praga esce nel 1924 il poema *Molodec* [Il prode], ispirato a una fiaba popolare russa. Nel 1925 nasce il figlio Georgij, detto Mur. Nel 1926, tramite Boris Pasternak, entra in contatto epistolare con Rainer Maria Rilke: nasce un carteggio intenso fra i tre poeti. Nel 1928 esce a Parigi la raccolta *Posle Rossii* [Dopo la Russia]. Gli Efron si trasferiscono continuamente di casa in casa, di luogo in luogo. Marina è respinta dall'ambiente dei compatrioti e dalla "freddezza" francese. Cerca un'indovina per farsi consigliare da lei: il dubbio è se tornare o no in Russia. Nel 1937 Alja riparte per l'Unione Sovietica. Sergej Efron è coinvolto nell'omicidio di un agente della GPU sovietica, che in occidente aveva disertato, e anche in quello del figlio di Trockij. Esisteva infatti in Francia e in Svizzera una vasta rete di polizia segreta sovietica, legata a alcuni ambienti dell'emigrazione. Efron sparisce, Marina viene interrogata. Nel 1939 parte col figlio per Mosca. In agosto viene arrestata Alja, e anche Sergej. Nel 1940 incontra Anna Achmatova. Nel 1941 la figlia è al confino, e lei riesce a trovare saltuariamente lavori di traduzione. Nel 1941, a Elabuga, capitale della Repubblica Tartara, che aveva raggiunto col figlio seguendo l'ondata dell'evacuazione bellica, Marina trova lavoro – dopo averne fatto richiesta per iscritto in un biglietto diventato simbolo di un'epoca – come lavapiatti in una mensa locale. È ospitata in un'izba contadina, dove s'impicca la domenica del 31 agosto. Viene seppellita in una fossa comune. La sorella Anastasija va a Elabuga nel 1960 – prima non aveva potuto perché deportata – e fa mettere una croce e una piccola iscrizione sul lato del cimitero in cui riposa Marina Cvetaeva. Oggi lì esiste una tomba, diventata meta di pellegrinaggio.

Chi era Marina Cveteva? Amava il colore rosa, le gonne contadine, zingare, colorate. L'ambra scura. Si sentiva russa, ma antichissima, prealfabetica. Portava il trentotto di

scarpe. Si vestiva con abiti alla Bettina Brentano von Arnim: con le maniche corte, dalla scollatura squadrata e abbottonati davanti. Scarpe da montagna coi lacci, chiuse. Un anello per ogni dito, ma non amava le proprie mani, che trovava tozze. E dovevano essere d'argento, perché l'oro è volgare. «Cinicamente voltairiana», la definisce in una lettera a un amico il marito Sergej Efron. «Tutto viene trascritto in un libro», ancora lui, nel definire la sua implacabilità di ascoltatrice, puro sismografo di se stessa. «In voi tutto è legge», le scrive l'amante Višnjak nell'ultima lettera. Marina si descrive incapace di salvare se stessa, di difendersi, come una creatura coerentissima nei suoi principi, nella sua purezza di ascoltatrice, e allo stesso tempo nella spietatezza verso di sé e verso il mondo. Spartana negli atti e nella scelta delle parole. Virile nell'accostare uomini e donne. Sola. Abituata a essere portata altrove fin da piccola, quando la madre andava in giro per l'Europa. Un padre vecchissimo e diventato importante, che l'aveva generata a settantacinque anni, in secondo matrimonio, già con due figli, e una madre infelice, molto più giovane, che aveva rinunciato al sogno di diventare pianista. Un probabile sogno ereditato da risarcire e da realizzare. Scrive le prime poesie a sei anni. Si sposa a vent'anni contro il volere paterno e a vent'anni nasce la sua prima figlia, Ariadna, Alja, che la descrive come una mamma insolita, con gli occhi verdi, il naso a gobbeta, e non amante dei bambini in genere, neppure quelli degli altri. «Delle sue carezze ti puoi ammalare», scrive in un lucidissimo resoconto a nove anni. A meno di trenta Marina lascia la Russia per l'esilio, nel quale vive come su un'isola di Sant'Elena. La sua frangia comincia a imbiancarsi. Perde tutti. Alja forse si salva col confino. Marina s'impicca a quarantanove anni a una trave del soffitto d'ingresso di un'izba contadina a Elabuga, ma spesso aveva parlato con solidarietà dei suicidi, li sentiva vicini. Voleva decidere tutto lei da sempre. Al figlio adolescente Georgij, Mur, che viveva con lei ma in quel momento era assente, lascia un biglietto in cui scrive, fra l'altro: *Eto – uže ne ja*. Questa cosa non sono più io. In tasca ha un quadernetto minuscolo di pelle nera coi gigli d'oro, con dentro l'appunto: «Mordovija», che era l'antico nome del Tatarstan, dove si trovava. Mur rifiuterà di vederla. Allo stesso modo Marina non aveva accettato la Rivoluzione. Aveva vissuto anni e anni contro, come carta vetrata.

*Annelisa Alleva*



*Sulla corallina torrese\**

*A Francesco Porzio*

La dolorante vela per i flutti  
del viver nostro straniato e medesimo  
sperde schiocchi di frusta nel maestrale  
che debili orme di eterno  
imprime e disfa d'impeto incostante  
per la caduca sua stesura bianca,  
tra remiganti in ciel stormi di passo.  
Grecale avverso a noi puteolano,  
divino vento del parvente Altrui,  
grido di terra lanciato al mare!  
Incarnato del tempo diveniente  
fu la bolina prospera, sovrana  
ai venti ostili dei due golfi,  
fu il giusto fervore di Francesco  
che a favor della prua tesava il cavo  
a scemar la flaccidie della tela.  
Perduto provenir, dir verecondo,  
dell'infanzia salute memoranda  
pei litorali dell'imminenza  
fermi negli occhi dei naviganti.  
Le paroli più giovani destava  
il sonno delle labbra, se fiammavano  
damaschi vesperali a fior dell'onde  
lungo la baia solcata in musiche d'aurora.  
Vestizione ventura del passato,  
privilegio d'esistere patendo  
ombra di morte stupita e risorta!  
Rivesti dei suoi giorni il pescatore  
dai gesti assorti di pietà sagace  
e pace dona a me romito orante  
dentro furiosi sdegni di milizia.

—Francesco Nappo

*\* Antica barca dei pescatori di corallo di Torre del Greco*

*Pensieri neocatecumenali*

*A Chiara Cardella bambina*

Lungo il viale d'Augusto andavamo,  
per l'ombra eritrea della mia  
infanzia che scendeva dalle palme  
d'Oltremare  
segretario della nostra sezione di  
Partito e la sua figlioletta.  
La bimba interruppe il nostro colloquio  
chiedendo: "Papà, perché cammini?".  
Era il tempo che i bambini pare cerchino  
il principio di ragion sufficiente  
d'ogni cosa, fatto ed evento.  
Agli adulti sembra che vogliano  
sapere la causa d'ogni possibile.  
Ma, forse, quegli inutili quesiti  
son la prima lezione di catechismo  
agli adulti smarriti nel mondo:  
"Il mondo somiglia al mio amore per te"  
– dicono così i piccoli ai loro cari –  
"È il puro possibile che tu sei per me".  
Di quel ben sono ignari i dolci inquirenti.  
Lo dicono senza saperlo come quando  
ignari del male pecchiamo e questa è  
la misura di ogni Remissione.  
Non altro modo ha l'Amor creatore  
che perdonando noi perdona sé  
e lode oscura accoglie più di culto  
nel deporci interiore ai piedi nostri.

—Francesco Nappo

*D'un veggente plebeo*

Quasi correndo, a voce ferma e  
alta, un passante fendeva la folla  
come un araldo di stremato vero.  
Bandendo andava messianico editto  
non più a se stesso ma non a tutti,  
l'onor dei molti convocando al campo  
della più santa e disperata lotta:  
“Nun ce vo' niente, no! Pe' addivinta' ommo,  
niente nce vo'! Nce vonno sulo 'e muorte!”  
Era venuto dalla sua infanzia  
l'angelo folle, aveva vinto Jacob.  
Era settembre, quando l'estate  
finisce e non trapassa e l'aria  
del mattino giace in puro splendore  
di dormizione assunta nel suo oro.

—Francesco Nappo

D'altrove non può esserci memoria,  
ma sol nella memoria altrove regna e  
l'anima è il paese che sognammo  
mai così desti, andando insieme  
cari e distolti a noi, dicendo  
difettiva giustizia e provvidente  
per dimorante via: respiro e passi.

—Francesco Nappo

*Vivenza\**

Così agugliavan cieche merlettaie  
per tele d'Olanda delizie tattili,  
supreme perle d'incognito lucore.  
E trafitture minime e cruento  
succhiavano ai veggenti polpastrelli  
ad ogni tanto, ridendo del male.  
Ora che mi sovviene la tua pietà  
Giacchino, la lectio magistralis  
di quelle brune vergini scolare:  
il vero nel dolor, somma ventura.  
Ora che credo che sì materne labbra  
abbiano deglutito il dolor nostro  
a morsi e sorsi di coraggio gaio.

—Francesco Nappo

*\* In questi versi è viva la memoria di un  
quadro di Giacchino Toma, La scuola  
delle merlettaie cieche.*

Quel che non sarà stato non sarà nulla.  
Codesta è l'allegria del dire  
povero, la nostra fame d'essere  
che ciberà il pane d'altri giorni,  
intraviste dimore nel pensiero  
che pensiero non son ma tempo ancora,  
illesa voce d'essere e dispendio.

—Francesco Nappo

L'autunno confessa agli albereti che  
al sole si denudano in incanti  
matutini di solstizio secondo.  
Quando gli ultimi frutti rilucono  
simili ai primi fiori e nel pallido  
carminio dei riverberi pei tronchi  
la più dicibile ora del patire  
risuona come un silenzio d'alba  
in canti avili di perpetua audienza.  
L'aorta della terra freme d'amore  
attendendo la gioia che non gli manca.  
Ascolta, Musa, il cuore dell'ottobre,  
fammene dono, figlia e madre del tempo,  
di nulla gravida generatrice.  
Giunge un viandante per traccia incognita.  
Tutto ha perduto tranne il perduto  
che nei suoi occhi resta balenando.  
S'odono solo i suoi passi pazienti.

—Francesco Nappo



## Fox\*

*Piero Coppo*

«Le barche sono strani animali: un filo lungo esce dal loro naso e sprofonda nell'acqua. All'estremità, là in basso, un duro rampino si aggrappa al fondo. Così galleggiano, ferme, sul mare. Poi, se il vento si leva, ritirano filo e rampino, aprono le ali e scivolano via». Un occhio più grande e l'altro più piccolo, uno buono e uno cattivo, il Capitano seduto su uno sgabello sgangherato all'ombra di uno spuntone di roccia, osserva, lontane, le barche in rada. Laggiù, sul blu cupo dell'acqua incorniciata da rocce dove vento e onde hanno scavato grotte, creste, punte e dentelli, si stagliano le sagome di alcuni scafi alla fonda.

«Le barche sono archi tesi, la freccia dell'albero piantata a punta in giù, nel bulbo. Nelle loro sartie e nelle carene si concentra, compressa, la loro energia. Se va in risonanza con quella del vento, la barca non può restare ferma. Vibra, risuona tutta, vuole essere aiutata a ritirare il rampino che la trattiene. Deve correre.»

Il Capitano si volta e mi guarda di sbieco con l'occhio buono. L'occhio buono manifesta una meraviglia da bambino. È un occhio aperto, visionario, che vede più di quanto appaia. Ricambio lo sguardo con un sorriso. Sotto il berretto stinto da sole e mare, troppo piccolo per la testa canuta, il viso del Capitano ricorda quello di vecchi e grandi pesci che ho incontrato nei mari caldi. Sulla pelle solcata da pieghe profonde il bianco del sale si è depositato segnando ogni possibile riparo o anfratto. Sulla fronte, alle tempie e sul mento piccole escrescenze, protuberanze tonde e rugose grandi come chicchi di

\* Pubblichiamo alcune pagine inedite di Piero Coppo, venute a mancare recentemente. Piero è stato uno dei fondatori e dei più importanti esponenti dell'etnopsichiatria in Italia; ma anche un pensatore critico radicale, contro i fantasmi e le manipolazioni psichiche del capitalismo attuale. Chi lo ha conosciuto conserverà per sempre nella mente e nel cuore il suo rigore morale, la sua passione libertaria, la sua generosità di amico.

riso o piselli, rompono la distesa della pelle. Nel naso tozzo venuzze disegnano percorsi ramificati, come di fiumi. Una barba bianca corta, ispida e puntuta dà al tutto l'aspetto di uno di quei ricci marini che, in profondità, hanno aculei corti e punte candide.

Si gira ancora appena un po' e dietro la sella del naso intravedo l'occhio cattivo: più piccolo, socchiuso, sospettoso e freddo. Si starà chiedendo cosa sono venuto a fare, cosa sto pensando, dove sono andato seguendo le sue parole, cosa mi passa per la mente. Abbozzo un altro sorriso. Lui si distende e torna con lo sguardo alla rada.

Vassili, il guardiano del piccolo porto, lui anche pastore come i pochi che vivono qui coi loro animali tra montagna e mare, mi aveva indicato la sua barca e poi, visto che lui non c'era, quel punto di osservazione alto su uno sperone roccioso. Lì, mi aveva detto, il Capitano aveva organizzato, portandoci persino uno sgabello malandato, il suo punto di osservazione. Vi passava ore e ore assorto, lo sguardo volto attorno o fisso su qualche punto del paesaggio o della superficie dell'acqua. Ne contemplava i movimenti e ogni increspatura, preso da certi suoi complicati ghirigori di pensiero. Se con lui c'era chi lo stesse a sentire e che gli pareva lo meritasse, a volte condivideva pensieri che scaturivano dalle sue osservazioni, come per esempio questi sulle barche-farfalla e le barche-arco. Al porto, sulla sua barca ormeggiata in fondo alla banchina, il Capitano era invece occupato di continuo da un'infinità di piccole mansioni. O studiava le carte, o annotava qualcosa nel libro di bordo, o rilevava punti cospicui (sempre gli stessi, quasi per sincerarsi che quella a cui la barca era legata fosse per davvero terra ferma) o esaminava, per verificare che funzionassero, uno qualsiasi degli strumenti a quadrante (temperatura, giri motore, scandaglio). Oppure, ascoltava per un po' la radio (notizie ai naviganti) o si dedicava a piccole operazioni di riparazione e manutenzione. Azioni di routine, automatiche e apparentemente inutili visto che la barca, come dimostravano i lunghi capelli di alghe visibili sotto la linea di galleggiamento, non si muoveva da tempo. Sembrava ormai arrivata alla sua destinazione finale. A ore fisse ascoltava i bollettini meteo e li trascriveva con strani segni e abbreviazioni nervose su un quadernetto dalla copertina chiara sulla quale erano riprodotti i nodi principali. Ma le previsioni meteo della radio passavano in secondo piano rispetto al suo fiuto. Intuiva, addirittura incorporava, lui diceva, il tempo e i suoi cambiamenti. Per questo pescatori e velisti gli avevano dato il soprannome "Fox", la volpe. Gli era piaciuto e lo usava nelle comunicazioni radio. Fox, l'astuzia e il sapere della volpe: *metis*, avevano detto i greci. Certo, prevedeva variazioni del tempo e del mare meglio e con maggiori dettagli delle stazioni meteo. Si diceva che in navigazione sapesse giocare coi temporali, i colpi di vento, le correnti, le brume, le tempeste, gli scrosci e le risacche come un gatto col topo; o, meglio, come il topo che nei cartoni animati sa come beffare il gatto. Spesso, quasi sempre, ci riusciva grazie anche all'estenuante lavoro in cui impegnava in egual misura ambedue gli occhi. Osservava con attenzione il gioco del vento sul mare e ne accoglieva le indicazioni: poi prendeva repentine e a volte contraddittorie decisioni simili ad affondi nervosi.

Tra noi velisti di piccolo cabotaggio Fox, il Capitano, era leggenda. Aveva navigato in solitario per tutti i mari con questa piccola ma robusta barca che aveva attrezzato

con grande intelligenza e sapere tecnico. Sapevo di lui da un amico con cui condividevo interessi e lavoro, anche lui velista. L'aveva incrociato un anno fa non lontano da qui. Per alcuni giorni erano stati con le barche ormeggiate vicine. Ambedue avevano goduto dei loro dialoghi quasi subito tracimati oltre i racconti e i temi della vela e del mare. Fox, aveva detto il mio amico, a momenti tirava fuori da un gavone della sua barca certi suoi quaderni sgualciti, pieni di citazioni, note e pensieri che spaziavano tra discipline diverse, più o meno quelle che interessavano anche al mio amico e a me impegnati, come eravamo, in campi diversi ma tra essi connessi: come medicina, antropologia, storia, sociologia, psicologia... Fox gli aveva detto che quei quaderni erano tutto quello che gli era rimasto. I libri che lo avevano accompagnato e che ne erano stati in buona parte la sorgente li aveva via via abbandonati o regalati nei vari incontri e ormeggi. Ma anche, aveva detto, non pochi fogli dei suoi quaderni pieni di osservazioni, citazioni e pensieri erano stati man mano utilizzati in navigazione per usi impropri e così erano andati persi. A volte, infradiciati per un infortunio o altro, li aveva affidati al mare.

Il mio amico insisteva sulla sua meraviglia nell'aver incontrato Fox: uno del tutto fuori dal mondo dei salotti, delle accademie, dei circoli di sapienti e intellettuali ma che aveva perseguito con grande competenza e coerenza una sua straordinaria ricerca scavando tra una disciplina e l'altra. Ne aveva, il mio amico, a più riprese sottolineato l'originalità e le qualità, frutto di uno sguardo che vedeva i mondi umani come da fuori, ma sempre con punti di vista che si avvalevano dei tanti incontri fatti in diverse parti del mondo con pescatori e naviganti. Avevano parlato a lungo, mi diceva, di questo mondo fatto di mondi, di com'era, come era stato e di come sarebbe forse divenuto o addirittura finito; della stupidità, genialità e dei limiti della specie umana; della sua meravigliosa ma pericolosa intelligenza che stava cambiando, e forse distruggendo, il mondo. Il tutto innestato, come dimostravano le sue citazioni, in documenti e libri di alta qualità e, nel loro genere, di punta; poi progressivamente lasciati andare in scambi e usi impropri. Nessuna traccia di quel feticismo per la carta stampata che spesso caratterizza il lavoro degli intellettuali di professione. Non poteva, il mio amico, dimenticare la fecondità di quelle sere passate insieme sulla barca dell'uno o dell'altro e il piacere di quegli incontri reiterati, negli ultimi due anni, incrociando nell'Egeo dove, il Capitano diceva, cercava il posto dove fermarsi. Era lui che gli aveva parlato di questo porticciolo. Quasi tutto l'anno, oramai, era lì, solo. Se vai e lo trovi, mi aveva detto il mio amico, ringrazialo ancora per ciò che mi ha detto e dato.

E così l'avevo cercato. Ho trovato il porto, ho ormeggiato la mia barca non molto lontano dalla sua. C'erano solo le nostre barche e altre due di pescatori. Vassili, il guardiano del porto, vedendo entrare una nuova barca era sceso dalla sua casa, un po' più su nella collina. Mi ha aiutato a ormeggiare. Dopo i saluti di rito gli ho detto che cercavo Fox. Mi ha guardato con un sorriso e i suoi occhi sono divenuti più luminosi. Sì, mi ha detto; è qui, e quella è la sua barca, quella in quell'angolo remoto del porticciolo. Ma, mi ha subito detto, probabilmente non ci sarà. L'aveva visto poco prima salire al suo osservatorio. Se ha visto arrivare la barca, ha aggiunto, forse scenderà. Si parla

di lui in Italia? È un grande marinaio, straordinario velista: vedessi, continuava Vassili, che entrate in porto faceva a vela nei giorni di *meltemi* teso! Viene spesso a mangiare a casa mia, racconta molte cose dei paesi dove è stato a mia figlia che va a scuola e che lo ascolta a bocca aperta. Ma ora, da mesi, non muove più la barca. Forse l'età, il diminuire delle forze. Lo vede precipitare, in alcuni momenti del giorno, in una stanchezza malinconica. A volte entra in una specie di sonno. Tutte cose che dovevano averlo convinto a fermarsi lì, a vivere nella barca ormeggiata in un angolo del porto. Così la chiglia si era coperta di alghe e denti di cane. Aveva ripiegato e stivato sottocoperta le vele, non si sa ora in quale stato siano. La coperta e le scotte di manovra sembravano però pronte a salpare in ogni momento; le eliche dell'anemometro e del generatore erano sempre vive e seguivano il vento e la sua intensità. Quindi, forse, non aveva ancora deciso di morire qui. Comunque, facendo qualche centinaio di metri di un ripido sentiero, potevo raggiungere lo spuntone di roccia dove era il suo sgabello e dal quale si vedeva la baia. Lui ci passava a volte giornate intere, da solo. Pensando? Guardando il mare? Era vero, aveva concluso Vassili, che aveva fatto il giro del mondo in solitario. Si diceva che gli tenessero compagnia i molti libri che leggeva, annotava e usava per certi suoi scritti. Gran parte, il Capitano diceva, erano finiti per una ragione o l'altra a mare. «Restituiti al mare», lui diceva. Doveva averne pur conservato da qualche parte qualcuno, perché ogni tanto li portava da lui e ne leggeva brani alla figlia e alla moglie. La figlia, che andava a scuola (e per farlo durante la settimana stava dalla nonna su, nel villaggio vicino), diceva che ascoltarlo la faceva sognare. Anche Vassili lo ascoltava a volte, ma per lui, diceva, erano cose troppo difficili. E poi aveva tanto da fare tra pecore, cani, porto, pescatori, turisti...

Salutandomi, Vassili mi aveva indicato, se volevo provare a cercarlo, la strada, lo stretto sentiero che saliva su per il monte.

Se la straordinaria bellezza e potenza del luogo che aveva scelto come rifugio, questo porticciolo sperduto in fondo a un'isola poco frequentata e dove per quasi tutto l'anno era solo, scambiando ogni tanto due parole coi pastori che passavano vicino portando le greggi ai pascoli o coi pescatori, o accettando l'ospitalità della famiglia di Vassili, potevano essere un segno della sua natura, il Capitano doveva essere davvero un uomo fuori dall'ordinario. In più, mi aveva detto l'amico velista che aveva parlato a lungo con lui, le sue analisi e previsioni sul passato e sul futuro del mondo sembravano altrettanto sensate e reali quanto quelle sul mare e il vento e, a volte, altrettanto potenti.

E così l'avevo cercato. Mi sono inerpicato per lo stretto sentiero, un sentiero da capre, su per il monte. L'ho trovato seduto sullo sgabello che guardava il mare anche se, certo, doveva avermi sentito arrivare. Con una certa emozione mi sono presentato. Dopo quello che il mio amico (sì, lo ricordava) mi aveva detto di lui, mi interessava incontrarlo. Mi ha chiesto da dove venivo, se ero contento della mia barca che aveva visto entrare in porto. Aveva riconosciuto il modello: una barca vecchia di tutto rispetto, capace di reggere quasi tutti i mari. Mi ha fatto sedere, indicandomi un masso liscio lì accanto. Gli ho detto che lo cercavo perché dalle parole del mio amico mi sembrava che

stessimo cercando tutti e due un modo, una posizione per riflettere sul mondo e sul suo divenire. Ce ne stavamo ambedue il più possibile al di fuori per vederlo un po' come dall'esterno. Lui l'aveva trovato questo punto di vista in questo porto, in questo osservatorio, seduto su quello sgabello? Ha ascoltato con attenzione. Poi un leggero sorriso tra l'ironico e il sorpreso, ma soprattutto un lampo nel suo sguardo subito ritirato, mi hanno fatto pensare che c'eravamo intesi.

Così è stato. Per alcuni giorni abbiamo condiviso nel suo osservatorio momenti di silenzio e altri in cui lentamente e con delicatezza gli raccontavo da dove venivo e quanto, insieme a compagni e amici, stavamo pensando e cercando di fare. Poi si è aperta progressivamente, grazie alle lunghe ore condivise nella mia barca o nella sua, una breccia nella sua crosta. Senza forzature, senza urgenze, ma con la sorpresa di un dialogo che a poco a poco scaturiva e prendeva forma. Da parte mia, con la stessa circospezione e passione di chi si dispone a un incontro, consapevole della sua preziosità e fragilità. Da parte sua, credo (perché in tutti quei giorni e fino al nostro commiato nulla ci siamo detti del reciproco piacere), perché sorpreso dalla gioia che provava nell'aprirsi, nel lasciarsi andare a un dialogo dove ha diritto di presenza ciò che di più profondo, forte, tremante, potente e delicato racchiude il carapace di protezione che è la nostra pelle. Così il tempo (più di un mese!) è passato senza un giorno o una notte (perché i nostri incontri attivavano pensieri che proseguivano anche in sogni e risvegli pieni di emozioni) che non fossero animati da una tensione generativa fatta di sorprese, gioie e mancanze. Qualche volta siamo usciti con la mia barca e ho potuto ammirare la sua padronanza e precisione al timone e alle vele e la sua intimità, quasi un'alleanza, con quel mare: soprattutto quando il vento si levava burrascoso.

Alla fine del mio tempo e alla vigilia della mia partenza ci siamo salutati sapendo tutti e due che non ci saremmo rivisti. Gli ho lasciato il mio orologio da polso (di cui il barometro, la bussola, il cronografo, il profondimetro e altre diavolerie ipermoderne l'avevano incuriosito) e un libro che avevo scritto anni addietro: *Passaggi*. Lui, con l'ultima stretta di mano, mi ha passato un sacchetto di plastica da supermercato tutto sgualcito. Mi ha detto: fanne quello che vuoi. Dentro, alcuni suoi quaderni zep-pi (come scrive chi deve economizzare carta) della sua scrittura fine, precisa, ordinata.

Li ho poi letti. Facendolo, ho capito meglio perché quello era stato un incontro, un dialogo eccezionale e felice. Insieme, senza sapere nulla dell'uno e dell'altro, avevamo percorso le strade diverse ma risonanti una nell'altra.

Non ho più incontrato il Capitano. Mi dicono che la sua barca sia sempre lì, nella baia dove l'ho incontrato, chiusa e apparentemente abbandonata. Di lui, nessuna traccia. Ho parlato più volte al telefono con Vassili. Un giorno, mi ha detto, Fox aveva preso un passaggio su una barca di turisti, dicendo che doveva, per certi suoi affari, andare ad Atene. Gli aveva lasciato un po' di soldi perché tenesse d'occhio la barca. Ma era passato quasi un anno e di lui più nessuna notizia. Non sapeva cosa fare con la barca. Non sapeva se forzare il tambuccio per entrare e vedere se tutto fosse a posto e cercare documenti. Fox non gli aveva lasciato numeri di telefono, indirizzi, persone di riferimento

o altro. Il mio amico velista era poi di nuovo passato da lì, ma neppure lui aveva notizie di Fox. Ora non era solo sotto la linea di galleggiamento che si vedeva come il mare stava riprendendosi la barca, anche la coperta si stava coprendo di polvere, sabbia, foglie e tracce di uccelli. Era salito, il mio amico, all'osservatorio di Fox. C'era lo sgabello arrovesciato. Nessun'altra traccia.

Ho letto, direi quasi "studiato", i quaderni che Fox mi aveva affidato. Ho cercato di mettere un po' d'ordine in quello che contenevano e ho selezionato ciò che mi sembrava più importante oggi e qui. Ho rimaneggiato e integrato il tutto con citazioni e rielaborazioni dai suoi e dai miei scritti, mescolandoli tra di loro. Ho infine diviso il tutto in capitoli cercando di raggrupparli in un ordine che certo Fox non avrebbe condiviso, nemico com'era di titoli e generalizzazioni. Ingessavano, diceva, la continuità, l'originalità, l'imprevedibilità, lo scaturire del possibile, del divenire. È stato questo un lavoro che mi ha fatto rivivere i dialoghi, le emozioni, le passioni di quegli incontri nel corso dei quali ci siamo conosciuti e abbiamo condiviso ciò che, come più volte c'eravamo detti, miracolosamente "ci tiene". Di Fox non conosco, come non lo conosce il mio amico velista né, almeno così dice, Vassili, nome, cognome e residenza. E neppure ho riferimenti di suoi parenti o conoscenti.

Ovunque tu sia Capitano Fox: buon vento!

FIGURA



# Niente

*Ruggero Savinio*

L'invito a diventare niente, a *essere* niente, che ci rivolgono i mistici, primo fra tutti Meister Eckart, viene incontro al nostro desiderio di liberazione. Liberarci del peso corporeo, del verminaio di pensieri che ingombrano la mente e anche della costrizione a produrre. Noi – io stesso – siamo schiacciati sotto quel peso: corporeo, mentale e fattivo. Una grande, totale assenza ci sembra uno stato felice, anche se non introduce a nessuna presenza.

Si tratta di cogliere il senso della presenza, o almeno della parola che la esprime. Al di là da un affastellamento costruttivo, forse la pienezza ci riempie proprio nei momenti di mancanza.

Gli antichi (Foscolo) ponevano questo stato di vuoto-pieno nella morte, o nello struggimento estatico della sera che l'annuncia e la evoca.

Noi non abbiamo più quest'estasi sentimentale, anche perché la morte è espunta dalla cultura moderna, o vista solo come un accadimento, grave ma non fatale. L'*imago* foscoliana della *fatal quiete* è spenta per sempre. Siamo condannati alla continuità.

La possibilità dello spoliamento, di farsi niente, di essere niente, in me è favorita da motivi biografici. Essi seguono al confronto con l'ideale dell'io, e al timore di «non essere all'altezza». Naturalmente, sappiamo che non occorre un'origine d'eccezione per alimentare questo sentimento di mancanza. Il mondo è pieno di persone che non si sentono all'altezza. Solo che questo sentimento di mancanza, diciamo pure di nullità o di nientità, dev'essere pronto a cambiarsi in pienezza felice.

La spiritualità, una vita spirituale, dovrebbe essere una vita che accetta la mancanza, che «fa a meno». Ce lo insegnano i santi, Filippo Neri, di cui in questo periodo sono

curioso. Solo che una mancanza che diventi una pienezza felice non dovrebbe promettere soddisfazioni altrove, ma sapersi accontentare di sé.

Se dico che la pittura è un modo per «dire altro», o almeno che tale è considerata nella nostra epoca, intendo che essa è vista come un linguaggio orientato, privo di cadute e di arresti.

Per me, invece, la pittura, diciamo pure il linguaggio della pittura, è esposta continuamente al «collasso». L'unica sua continuità è questa disposizione ad ammutolire. In questo senso, forse, il linguaggio della pittura può essere considerato un linguaggio mistico, nel senso che è orientato al silenzio.

Da quanto ho detto sopra sembrerebbe giusto attribuire a una pittura di rarefatta astrazione lo stato di pittura spirituale, e anche scorgervi un atteggiamento mistico. Io credo invece che pittori come Mark Rothko, che sembrano incarnare pienamente questo stato, ne sono lontani, perché in loro manca il processo che conduce al silenzio: lo sforzo linguistico che si espone alla caduta e al collasso.

Che la pittura sia votata alla felicità resta una mia certezza. Non nel senso ovvio della felicità di esprimersi, di dar libero sfogo ai propri sentimenti ideali e corporei. Quest'idea di felicità riguarda una pittura che abolisce la distanza fra idea e gesto, che, come la danza, dà corpo alla nostra vitalità muta. Ma io penso a una Figura alla quale, peraltro, mi sento legato, e mi sembra di vedere che, dietro a ogni suo scampolo, quello che occhieggia e dà all'immagine la sua persuasione, è un'ipotesi di felicità a venire.

In fondo, che cosa andiamo dicendo? Che lo spirituale è strettamente connesso al materiale. L'estasi di Filippo Neri costretta e gravata da mali e dolori corporei.

Giulia Lippi, un'antica cameriera degli Aldobrandini, racconta che una volta, alla Chiesa Nuova, mentre Filippo predicava sul pulpito, prese a saltellare, a piangere, a tremare senza dire una parola. Poi sentì che diceva: «Chi desidera avere estasi, fa un grande errore, non sa cosa sia estasi».

La felicità che la pittura annuncia non deve riservarsi a uno, dev'essere di tutti. Anche la ricerca della smemoratezza o assenza, che i mistici conoscono come estasi, dev'essere di tutti: dev'essere occupata a metterne in comune la pratica, come sono messi in comune anche i beni. La Storia conosce queste comunioni: monasteri benedettini, francescani, oratori filippini.

Filippo Neri non amava la Storia, le galere di Lepanto, le istituzioni ecclesiastiche. Non voleva prendere i voti, li prese solo perché costretto dall'obbedienza, voleva soltanto essere santo.

L'esempio di Filippo può aiutarci a scardinare le odierne paratie dell'orrore? Cer-

## Niente

to, anche la santità declinata in tanti modi, anzi cercata in Orienti e Occidenti, può essere un aspetto del consumo.

Se nel mare di questa presente broda l'apnea, il nostro niente, servisse solo a sopportare il veleno, forse dovremmo unirci all'esercito degli Angeli Ribelli.

Roma, ottobre 2021



# Divenire Joker. Disagio dell'in-civiltà, apocalissi dello spettacolo e rivolta pulsionale

*Alessandro Simoncini*

## *Premessa*

Qualche mese prima dell'esplosione della pandemia da Covid-19 uscirono nei cinematografi tre film importanti. Con notevole capacità sintetica, Franco Berardi segnalò che quei film erano stati capaci di radiografare la situazione di collasso psichico in cui – ben prima della pandemia – la crisi ambientale, economica e antropologica aveva gettato il nostro ordine delle cose. Con la potenza delle immagini in movimento *Sorry we missed you* di Ken Loach, *Parasite* di Bong Joon-ho e *Joker* di Todd Phillips erano, cioè, riusciti a restituire quella «sorta di vibrazione patologica» che pervade da cima a fondo la «società planetaria messa in forma dal governo neoliberale»<sup>1</sup>. *Sorry we missed you* riusciva a cartografare con maestria «le condizioni lavorative entro cui il collasso psichico diviene inevitabile»; *Parasite* lavorava brillantemente sulla «frenetica ricerca di sopravvivenza in un mondo in cui ogni strato superiore schiaccia e seppellisce gli strati inferiori»; *Joker* – a cui è dedicato il testo che segue – raccontava «l'enorme diffusione della sofferenza psichica estrema in una società al limite dell'esplosione di rivolte psicotiche»<sup>2</sup>.

## *Sineddoche, Gotham City: la metamorfosi di Arthur Fleck (I)*

Le prime sequenze di *Joker* ci catapultano agli inizi dell'età neoliberale<sup>3</sup>. Come in una genealogia un po' distopica ci ritroviamo nella Gotham City dei primi anni '80, di

<sup>1</sup> F. Berardi Bifo, *Soglia & cosmopoiesi*, in *Argonline.it*, 15 maggio 2020, on line.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Su questo, cfr. O. Malatesta, *Una risata vi seppellirà*, in *Jacobin*, 27 ottobre 2019, on line e A.

fatto una New York decadente, sozza, assediata dai ratti e maleodorante: città sineddoche di un'America neoliberale in cui la forbice della disegualianza, la precarizzazione e il neo-servaggio sono spinti al diapason e in cui le classi medie sono definitivamente declassate, destinate a ingrossare le fila della protesta populista. Come ha scritto Michael Moore, quella di *Joker* non è «l'America di Trump, ma l'America che ci ha donato Trump [e] che non sente il bisogno di aiutare gli emarginati, i bisognosi»<sup>4</sup>. La Gotham City del film di Todd Phillips è insomma una città piramidale che condensa in sé tutte le contraddizioni esplosive del capitalismo globalizzato di ieri e di oggi: città sineddoche di un sistema economico che produce mostruosità grottesche e laide oscenità destinate a rovesciarglisi contro<sup>5</sup>. La spazzatura onnipresente nelle strade, ad esempio, è l'evidente rappresentazione del degrado ambientale e della povertà materiale che questo sistema produce. Ma è anche la metafora di una società che – come ha osservato Federico Chicchi – devasta i legami affettivi mercificandoli fino a renderli «ignobili e deliranti»; e che produce una «spazzatura dell'anima» in grado di penetrare a fondo i corpi e deformarli<sup>6</sup>.

È insomma un nuovo «disagio dell'in-civiltà» quello che Todd Phillips mette in scena filmando la squallida Gotham City<sup>7</sup>. Sullo sfondo di questa città malata si svolge la campagna elettorale che vede candidarsi a sindaco, con l'arroganza tipica di chi abita saldamente le vette dell'oligarchia, il magnate neoliberista Thomas Wayne: padre del futuro Batman che nel film compare una sola volta, bambino. A Gotham City vive Arthur Fleck, un uomo quasi-psicotico seguito da servizi psichiatrici disastriati nello sfacelo del welfare. Arthur è afflitto da un sintomo che lo domina nelle situazioni di maggiore tensione: una risata compulsiva che rappresenta «il cuore stesso della sua

Freedman, *It's Morning in Joker's America*, in *Jacobin*, 10 gennaio 2019, on line. Che il film sia ambientato nei primi anni '80 – scrive Freedman – non è affatto un caso. Sono infatti quelli gli anni in cui «la classe operaia multietnica subiva la sconfitta storica del sindacato e tagli massicci alla rete di sicurezza sociale». E sono anche gli anni in cui, mentre ciò accadeva, Reagan «sorrideva in televisione». Sono insomma gli anni in cui le politiche neoliberali e il programma del populismo di destra venivano veicolati attraverso le immagini di sogno della nuova società dello spettacolo. Martin Scorsese lo tematizzava già in *Re per una notte* (1983), il film a cui – secondo Freedman – *Joker* «deve di più» e al cui «mileu oscuro» Phillips e lo sceneggiatore Scott Silver «hanno attinto pesantemente». Non stupisce allora che proprio Scorsese sia stato «uno dei primi sostenitori» di *Joker*.

<sup>4</sup> T. Perry, *5 of the most powerful quotes from Michael Moore's viral Facebook post about Joker*, in *Good*, 10 October 2019, on line.

<sup>5</sup> Cfr. B. Mauffret, *Le grotesque et les enjeux politiques de la laideur. Réflexion autour du film Joker de Todd Phillips*, in *Post-scriptum*, 29, 2020, on line.

<sup>6</sup> F. Chicchi, *Come trasformare The Joker in Joker*, in *Commonware*, 04 Novembre 2019, on line.

<sup>7</sup> *Ibidem*. Sull'(in)civiltà del godimento intesa come la «formazione societaria che si iscrive all'interno di quello che Jacques Lacan ha definito il «discorso del capitalista», e sul modo in cui questo «si esercita sulle vite» proprio attraverso l'ingiunzione al godimento, cfr. *Id.*, *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, Bruno Mondadori, Milano, 2012, pp. 94 e ss.

soggettività»<sup>8</sup>; un ridere «estimo» (intimo ed esterno) che, per tutto il film, «ride di Arthur»<sup>9</sup>. Arthur lavora mal pagato nella precarietà come clown di strada e vive prendendosi cura come può della madre malata, senza avere mai conosciuto il padre. Ignorato da tutti, questo «clown senza padre» sbarca a malapena il lunario<sup>10</sup>. Sognando però, da improbabilissimo imprenditore di se stesso, di diventare un comico noto, capace di calcare le scene dorate della società dello spettacolo. Quest'ultima è incarnata nel film da un personaggio squallido come Murray Franklin (Robert De Niro): la star del *talk-show* televisivo più seguito del momento, che Arthur idolatra.

Contro le immagini di sogno diffuse dalla società spettacolare, la vita agra di Arthur si snoda però tra miserie ordinarie – un lavoro avvilente, una vita affettiva frustrante, un quadro familiare patologico, l'abitazione in un «palazzo orrendo» (come lui stesso dirà all'empatica vicina di casa) – e traversie meno ordinarie: il licenziamento in tronco, una prima aggressione subita da un gruppo di ragazzini che lo malmenano in strada, una seconda da parte di tre broker di Wall Street che, dopo avere molestato una ragazza, lo aggrediscono in metropolitana. È qui che, compiendo un triplice omicidio con la pistola regalatagli da un collega di lavoro – la stessa pistola che gli era costata il licenziamento per essergli caduta di tasca mentre lavorava in un ospedale per bambini –, Arthur inizia a divenire Joker. Il rito di passaggio – di un passaggio all'atto psicotico che appare ad Arthur come l'unica strada per il riscatto – è segnato da una prima danza folle che avvia la metamorfosi con cui Fleck rifiuta il ruolo di «macchietta» che gli viene continuamente attribuito. Da questo momento non si ride più: sul cartello di lavoro in cui campeggiava la scritta *Don't forget to smile* rimane soltanto *Don't smile*.

Arthur prende così congedo dall'imperativo al felicismo idiota con cui la società neoliberale dello spettacolo soffoca l'espressione del disagio sociale favorendo il montare della psicosi collettiva<sup>11</sup>. E, proprio nel momento in cui gli viene tagliata l'assistenza psicologica – unica sponda sia pure malferma contro la sofferenza quotidiana –, inizia a realizzare le condizioni drammatiche in cui lo ha ricacciato l'austerità neoliberale. «*I just hope my death makes more cents than my life*», scrive sul suo diario, evocando così – attraverso il lapsus della parola *cents* al posto di *sense* – la perdita di senso della vita in una società nella quale il capitalismo si fa religione e il denaro acquista valore teologico<sup>12</sup>. Intanto il suo gesto omicida fa breccia nelle masse e avvia una rivolta scomposta che prende a bersaglio Thomas Wayne. Anche dopo questa prima svolta, Arthur continua a prendersi costantemente cura della madre, convinta di essere stata in passato l'amante proprio del ricchissimo Wayne. A cui per questo scrive decine di lettere im-

<sup>8</sup> S. Žižek, *Una lettura perversa del film d'autore. Da Psycho a Joker*, Milano, Mimesis, 2020, p. 35.

<sup>9</sup> F. Chicchi, *Come trasformare The Joker in Joker*, cit.

<sup>10</sup> S. Benvenuto, *Clown senza padre*, in *Le parole e le cose*, 19 novembre 2019, on line.

<sup>11</sup> Cfr. I. Dominijanni, *La maschera di Grillo-Joker*, in *Internazionale*, 17 ottobre 2019.

<sup>12</sup> Sulla «teologia del denaro» tramite cui la potenza del capitale impone il suo comando sulla vita sociale, cfr. M. Pezzella, *Insorgenze*, Jaca Book, Milano, 2014, pp. 105-200.

plorando un aiuto economico. È leggendo una di queste lettere che Arthur scopre di poter essere figlio del magnate e decide di spingersi edipicamente verso una sofferta ricerca della verità.

*Da vittima sacrificale ad angelo sterminatore:  
la metamorfosi di Arthur Fleck (II)*

La metamorfosi giunge così ad una nuova stazione. Arthur comincia a smettere di obbedire alla madre come un bimbo. Più che di avergli taciuto di Wayne, sembra imputarle di averlo spinto per tutta la vita ad essere felice senza averne il motivo: di averlo forzato, cioè, a soffocare l'espressione del proprio disagio con l'ingiunzione a riderci sopra; di averlo spinto a ridere su ciò di cui avrebbe dovuto piangere, dandogli a intendere di «essere al mondo per portare gioia e risate», come lui stesso – quando ancora nulla lascia prevedere che diventerà Joker – racconta a Murray. Lo fa durante una puntata dello show nella quale il cinico conduttore lo ciruisce facendo leva sul suo vuoto di paternità, sussurrandogli all'orecchio che rinunciarebbe a tutto pur di avere un figlio come lui. La reale intenzione di Murray però è tutt'altra: è quella di alzare lo *share* televisivo facendo di Arthur un fenomeno da baraccone su cui investire per le future puntate. Arthur lo capirà in ospedale, dove si reca per assistere la madre improvvisamente colpita da ictus. Nella tv della sala d'aspetto vede infatti Murray mandare di nuovo in scena la performance precedente, facendosi beffe di lui e ribattezzandolo «Joker».

Uscito dall'ospedale, Arthur cerca il potente Wayne per comunicargli di esserne il figlio. Lo trova in un teatro e ci si scontra. Il magnate lo picchia dopo avergli rivelato cnicamente che la madre lo ha adottato mentre prestava servizio come domestica. Dopo avere ricevuto un invito da Murray per la prossima puntata dello show, Arthur-Edipo scopre in un archivio della città che Wayne ha detto il vero e che, per di più, da piccolo ha subito ripetute violenze dai fidanzati della madre. Il sintomo torna allora a dominare spavaldo e la metamorfosi procede spedita. Intanto Arthur ha reciso anche l'ultimo tenue filo di empatia che lo legava alla vicina di casa e, per suo tramite, al mondo esterno. Scivola così al termine dell'abisso. Il Super-io materno è definitivamente smascherato, insieme all'imperativo alla felicità che ne discendeva incastrando Arthur nel gorgo della malattia. L'unica possibilità per uscire dal gorgo – sembra pensare Arthur ormai completamente allucinato – è tornare in ospedale e uccidere la madre. Se la sua vita è sempre stata una tragedia ora può finalmente diventare «una cazzo di commedia», come lui stesso dirà. Compiuto il matricidio, Arthur si ritrova solo, vuoto, privo di legami istituzionali e affettivi. Scopre così dentro di sé una terrificante «linea di forza» che alimenta la sua metamorfosi e produce nuovi «sogni di libertà»: una libertà che, dietro l'illusione della rinascita, si rivelerà innanzitutto «ombra e morte»<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> F. Parode, M. Zapata, N. De Oliveira Junior, *O devir-negro no filme Coringa*, in *Passagens*, 1,

D'un sol colpo allora salta anche l'imperativo al godimento indotto dal Super-io sociale che, innestandosi su quello materno, aveva portato Arthur a interiorizzare luttuosamente gli assiomi felicisti e idioti della società neoliberale. Il trauma della rottura con il Super-io materno e con quello sociale permette a Joker di nascere sopprimendo Arthur, e chiudendo i conti con il suo sogno di calcare le scene della società dello spettacolo. Ed è proprio un luogo dello spettacolo – lo show di Murray – quello prescelto dal neonato «super(anti)eroe cinico e spavaldo» per completare il proprio battesimo di fuoco<sup>14</sup>. Prima di recarsi allo show Arthur si allena allo scopo. Mentre danza per festeggiare la morte della madre, riceve la visita di un collega ipocrita che finge di volerlo confortare. In realtà vuole soltanto evitare di finire nei guai. Vuole sapere, cioè, se Arthur ha raccontato alla polizia di avere ricevuto in dono da lui la pistola con cui ha ucciso i tre broker. Nel suo divenire Joker, Arthur ha così un facile pretesto per farlo fuori con franca efferatezza e proseguire la metamorfosi. Scende la scala sudicia del Bronx – dove sembra perdere la sua goffaggine danzando finalmente lieve, gaudente, dionisiaco – e attraversa la città messa a soqquadro dalla rivolta. Raggiunge gli studi televisivi e si fa annunciare come Joker. La metamorfosi sta per terminare.

Dopo l'ingresso sulla scena dello show, Joker danza ancora con eleganza e bacia teatralmente un'ospite sulla bocca. Poi, dopo avere rivelato di essere l'assassino della metropolitana, chiede a Murray: «Cosa ottieni se metti insieme un malato di mente solitario con una società che lo abbandona e poi lo tratta come immondizia? Te lo dico io che cosa ottieni: ottieni quel cazzo che ti meriti». E lo uccide. La violenza mortifera del sistema si ritorce contro il sistema stesso. La civiltà individualista dello spettacolo, che promette bagliori a tutti, ha mortificato ogni residua aspirazione di Arthur al riconoscimento individuale e ora si mostra apocalitticamente per quello che è: «il cattivo sogno della moderna società incatenata»<sup>15</sup>. Recise le catene, il sogno di Arthur si rovescia nell'incubo di Murray. D'altro canto – si sa – lo spettacolo non è che «il capitale a un tal grado di accumulazione da divenire immagine»<sup>16</sup>. La società dello spettacolo non è che la società del capitale a uno stadio tecnologicamente avanzato. Ed è questa stessa società – sostiene Phillips – ad avere trasformato Arthur da «vittima sacrificale» in «angelo sterminatore»<sup>17</sup>. È in questa veste che, dopo l'attacco al sistema spettacolare, lo vediamo attraversare di nuovo la città<sup>18</sup>. Questa volta però lo fa da Joker, per godersi la rivolta dei perdenti come lui che agiscono per imitazione e lo innalzano a sim-

2021, on line.

<sup>14</sup> F. Chicchi, *Come trasformare The Joker in Joker*, cit.

<sup>15</sup> G. Debord, *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini & Castoldi, 2008, p. 59.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>17</sup> A. Tricomi, *Maschere del populismo: su "Joker" di Todd Phillips*, in *Le parole e le cose*, 21 ottobre 2019, on line.

<sup>18</sup> A proposito del gesto di Joker contro Murray, Guillaume Basquin ha parlato di "*dynamitage du spectacle*". G. Basquin, *Une charge anticapitaliste*, in *En attendant Nadeau. Journal de la littérature, des idées et des arts*, 5 novembre 2019, on line.

bolo-eroe. Così, si ritrova involontariamente a capo di una moltitudine (s)composta da tanti individui atomizzati: un “popolo” tenuto insieme soltanto dal significante vuoto *Kill the rich!* esibito sui cartelloni. È questo lo slogan a cui Arthur ha fornito concretezza con il suo passaggio all’atto omicida.

Durante la rivolta, Wayne viene ucciso da un manifestante e il piccolo Bruce – futuro Batman – assiste. È un’altra sequenza genealogica con cui Phillips ci mostra la nascita di Batman dallo spirito della vendetta. Che cosa farà infatti Batman se non passare la propria vita di super-eroe a vendicare la morte del padre, candidato a diventare il ricco despota della città? Ruzzola a terra ogni mitologia à la Christopher Nolan. Batman non è affatto il paladino della giustizia *tout court* – sembra dirci Phillips. Non è il difensore degli oppressi, il servitore nobile della comunità che quest’ultima scambia a torto per il criminale *Cavaliere oscuro*. Se Batman combatterà l’oligarchia di Gotham City non sarà certo per instaurare il regno dell’uguaglianza sociale. Piuttosto sarà per «tornare a dar corpo al mito coltivato dal genitore, quello di un capitalismo letteralmente mascherato da autentico progresso sociale»: un capitalismo mai «disposto ad azzerare disparità di censo solo attutite da paternalistici progetti riformisti»<sup>19</sup>. Batman non è che l’«idealizzata controfigura del self-made man celebrato dalla democrazia liberale statunitense»: l’alfiere di un neoliberalismo che si pretende illuminato<sup>20</sup>. Quel bambino che Phillips ci mostra *en passant*, è destinato a diventare il vendicativo difensore «della fittizia giustizia borghese»: ed è di quella giustizia che, con la sua azione, Joker mostra «la trama nascosta»<sup>21</sup>.

### *Joker: tra crisi dell’ideologia americana e critica della rivolta pulsionale*

Nella Gotham City rappresentata da Phillips non c’è più alcuna speranza di un’emancipazione collettiva che possa rinascere dalle ceneri del sogno americano. In *Joker* c’è piuttosto un corpo a corpo serrato con lo sguardo, in fin dei conti apologetico, su quel sogno che ancora prevaleva nella trilogia di Nolan. Subentra cioè la lucida consapevolezza che «non si dà un capitalismo dal volto umano», né esistono «privilegiati rispettosi del bene pubblico»<sup>22</sup>. Phillips disvela così il lato osceno del super-eroe e di tutto l’immaginario DC comics e Marvel, alzando il velo sull’«inganno che ci ha portato da bambini a vedere Batman e lo stupido Robin come dei salvatori»<sup>23</sup>. Non per questo, però, il film ci rinchiude nell’identificazione con Joker. Al contrario, gran parte della sua potenza critico-espressiva – potenza che risiede sostanzialmente nella ca-

<sup>19</sup> A. Tricomi, *Maschere del populismo*, cit.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> F. Chicchi, *Come trasformare The Joker in Joker*, cit.

<sup>22</sup> A. Tricomi, *Maschere del populismo*, cit.

<sup>23</sup> F. Chicchi, *Come trasformare The Joker in Joker*, cit.

pacità di favorire la «metamorfosi della coscienza» dello spettatore, permettendole di «affinarsi in una forma più ricettiva» e di sottrarsi così alla malia fascinosa delle immagini spettacolari<sup>24</sup> – consiste proprio nel permetterci di interrompere l'identificazione con il perdente: quell'identificazione che nella prima parte del film, la *pars destruens*, era culminata nell'inevitabile godimento dello spettatore di fronte allo spettacolare omicidio dei tre broker<sup>25</sup>. È quando il film ci mostra tutta la straniante violenza nichilista di Arthur abbattersi senza freni sui nemici, sui vecchi amici e perfino sulla madre malata, che l'identificazione cede il passo alla distanza.

Per questo, come ha sostenuto Slavoj Žižek contro molte letture correnti, Arthur-Joker non è presentato da Phillips «come una figura in cui identificarsi»<sup>26</sup>. O, per meglio dire, non è presentato *soltanto* come una figura in cui identificarsi. Come si è visto, infatti, nella prima parte del film Phillips utilizza gli stilemi del cinema spettacolare per spingere lo spettatore al falso movimento dell'identificazione con Arthur, ossia con il perdente che sfoga la sua giusta rabbia sui perfidi e ricchi broker. Lo fa però subordinando gli aspetti spettacolari del film e la cattura senso-motoria dello spettatore alla sua «emancipazione» finale: emancipazione le cui condizioni di possibilità maturano nella seconda parte del film, quando gli aspetti critico-espressivi prevalgono fino a diventare dominanti. Per questo *Joker* non può essere considerato un film populista. Nemmeno di un populismo *buono*, o di sinistra, che sarebbe capace di dare voce a una nuova politica di classe<sup>27</sup>. Per le stesse ragioni, contrariamente a quanto ha scritto Michael Moore, *Joker* non può essere visto di per sé come il film che ci connette a un «nuovo desiderio [...] di alzarci e di lottare»<sup>28</sup>. Il personaggio di Joker, infatti, non riesce a dar forma ad alcun desiderio se non a quello della vendetta. Non c'è in lui nessuna possibilità di generare nuovo desiderio. Joker è animato, piuttosto, da una pulsione compulsiva che lo riconduce continuamente al punto di partenza, al sintomo che lo domina, alla risata che lo ride: è prigioniero di un *loop* ossessivo che lo rinchiude in un perverso circolo vizioso.

È un «essere pulsionale», pieno di risentimento antipolitico e incapace di desiderio. Il desiderio infatti «implementa un'interruzione», e lo fa «schiudendo una nuova

<sup>24</sup> M. Pezzella, *Estetica del cinema*, Il Mulino, Bologna, p. 18.

<sup>25</sup> In questo senso, Tricomi sostiene correttamente che *Joker* ci consegna «il poetico ritratto di uno degli innumerevoli *loser* contemporanei su cui gli attuali populismi tentano i loro esperimenti di macelleria sociale». A. Tricomi, *Maschere del populismo*, cit.

<sup>26</sup> S. Žižek, *Una lettura perversa del film d'autore*, cit., p. 26.

<sup>27</sup> Per una lettura di questo tipo, cfr. C. Formenti, *Joker, il giustiziere "populista"*, in *Micromega.net*, 25 ottobre 2019, on line, dove la figura di Joker diventa «il simbolo dell'odio di classe nell'era in cui le classi hanno perso rappresentanza politica e consapevolezza collettiva della propria identità». Joker sarebbe quindi il simbolo e la maschera di un «populismo del popolo»: un populismo scatenato «nella metropoli gentrificata che ha vomitato fuori di sé le classi popolari».

<sup>28</sup> S. Žižek, *Una lettura perversa del film d'autore*, cit., p. 27. L'obiettivo polemico di Žižek è il già citato post scritto a caldo su Facebook da Moore e riportato in T. Perry, *5 of the most powerful quotes from Michael Moore's viral Facebook post about Joker*, cit.

dimensione» a cui Joker non arriva mai<sup>29</sup>. I suoi passaggi all'atto sono solo «impotenti esplosioni di rabbia» che si avvitano in una violenza priva di qualsiasi potenzialità comune. Conducono perciò all'esplosione di una rivolta pulsionale e cieca con cui finiscono per coincidere. La pulsione di morte che guida Joker – una pulsione che pure è inevitabile attraversare se ci si vuole liberare dalle «illusioni relative all'ordine esistente» – non apre ad alcuna prospettiva politica<sup>30</sup>. Ciò che ne deriva è quindi una protesta (auto)distruttiva priva di contenuto: una protesta in cui la pulsione non sa farsi desiderio. Dalla mossa di Joker non può nascere nessuna soggettività politica, ma solo «una nuova tribù» di cui egli si pone alla guida<sup>31</sup>. Phillips ci invita a non fare parte di quella tribù. La rivolta di cui Joker è il simbolo, infatti, riproduce e potenzia lo stesso «stato d'animo fascista» entro il cui contesto sorge<sup>32</sup>: è una rivolta populista incapace di contrastare sia i rapporti di forza egemoni che i valori dominanti. È una rivolta moralista e fascistoide che rischia di trovare ben presto un nuovo capo peggiore dei precedenti e il cui «nichilismo radicale» richiede necessariamente «una controparte falsamente morale per affermare sé stesso»<sup>33</sup>. Non è un caso che Joker abbia bisogno di un Murray da immolare come capro espiatorio e che, fin dal falso movimento con cui dà avvio alla sua nuova identità, resti incagliato nella «negatività astratta, incapace com'è di proporre una concreta»<sup>34</sup>.

Dopo la repressione della rivolta il finale del film ci ripresenta Arthur, ormai divenuto Joker, di fronte alla psicologa di un ospedale psichiatrico-giudiziario. Un inquietante taglio nero iniziale ci introduce alla ricomparsa spettrale del sintomo-risata. Il sintomo torna a prendersi la scena e a dominare la soggettività di Joker. Questa volta il dominio sembra definitivo. Diventando Joker, Arthur è divenuto la risata stessa: una risata che ormai non si può più distinguere dal pianto. La rivolta pulsionale è stata sconfitta sia fuori che dentro Joker. All'impotenza politica della violenza nichilista fa da *pendant* l'interiorizzazione definitiva del comando a ridere. Joker ha perduto per sempre la sua lotta contro il sintomo con cui ha finito per coincidere. Ora Joker è la sua risata, pronta di nuovo ad esplodere nel ghigno risentito e sadico che ben conosciamo. Nell'ultima sequenza del film lo vediamo andarsene camminando come Charlot nell'epilogo di *Modern Times*. A differenza di Charlot, però, Joker è perduto e sa di esserlo. Non ha nessun compagno accanto. È privo di direzione e lascia pedate sporche di sangue dietro di sé. Alla fine, danza di nuovo, poi corre avanti e indietro senza senso. Vinto.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> S. Žižek, *Una lettura perversa del film d'autore*, cit., p. 36.

<sup>32</sup> Per la categoria di «stato d'animo fascista», cfr. M. Pezzella, *Il fascismo come «stato d'animo»: Mario e il mago di Thomas Mann*, in *Altraparola*, 2, 2019 e *Id.*, *Il fascismo da stato d'animo a regime: «Vincere» di Marco Bellocchio*, in *Le parole e le cose*, 3 luglio 2020.

<sup>33</sup> S. Žižek, *Una lettura perversa del film d'autore*, cit., p. 31.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 32.

*Conclusion*

È, questo, un finale (in)felice che ci permette di prendere congedo tanto dall'edificante saga di Batman – ossia dal misero immaginario della società neoliberale in cui *Joker* infila senza remore la sua lama tagliente – quanto dalla perfida violenza di Joker e della rivolta populista che egli guida. È il finale amaro di un film che, come è stato sottolineato, rappresenta perfettamente la sterile «degenerazione di una rabbia giusta» e in questo modo pone gli spettatori di fronte a un vuoto politico da colmare<sup>35</sup>. Contro l'egemonia persistente degli assiomi neoliberali e la tentazione della rivolta pulsionale occorre praticare un'indocilità riflessa capace di progettare la trasformazione radicale dell'esistente. Bisogna costruire, cioè, un orizzonte desiderante comune finalizzato a disincagliare il presente dal vicolo cieco in cui si trova. *Joker*, che «non teme di esibire la pulsione di morte come una delle sue intenzioni costitutive», sembra suggerirlo<sup>36</sup>. Anche per questo è un film profondamente politico. È un buon esempio di cinema critico-espressivo che ci permette di «riconoscere e modificare il carattere traumatico dell'esperienza»<sup>37</sup>. Ed è quanto basta allo spettatore, che da ogni *sequel* forzato sarebbe ricondotto nel solco narcotizzante del cinema spettacolare.

<sup>35</sup> O. Malatesta, *Una risata vi seppellirà*, cit.

<sup>36</sup> Le parole citate, con cui Pezzella descrive la forza critico-espressiva del film di Pasolini *Salò, o le 120 giornate di Sodoma*, mi sembrano utilizzabili anche nel caso di *Joker*. M. Pezzella, *Estetica del cinema*, cit., p. 49.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 18.



NOTE SPARSE



# Per una dialettica della musica elettronica. Una prospettiva adorniana\*

*Andrea Luigi Mazzola*

La dialettica del materiale musicale, analizzata da Adorno in *Filosofia della musica moderna*<sup>1</sup>, rappresenta il tentativo di cercare una sintesi tra condizioni storico-sociali, stadio della tecnica, e sviluppo delle modalità di composizione. Tutta la musica (colta o popolare che sia) si scontra con il problema del materiale musicale. Sia che la destinazione della composizione sia il salone da ballo o la sala da concerto, il problema della successione degli accordi, dell'organizzazione interna dei suoni, delle progressioni armoniche è un fatto ineludibile, così ineludibile che a volte si tende a considerarlo come un fatto naturale: da ciò derivano le regole rigide dell'armonia occidentale, la valutazione qualitativa dei toni della scala, la correttezza, o meno, dei vari rapporti tonali. Eppure, ci ammonisce Adorno, «la seconda natura del sistema tonale è un'apparenza formatasi nel corso della storia»<sup>2</sup>: per il pensatore francofortese non v'è dubbio che nulla si dà al di fuori del divenire storico, dato che è l'esistenza stessa della storia che testimonia il tentativo dell'uomo di dominare la natura e, attraverso questo dominio, di annullare la sua incomprensibile immutabilità, la sua spaventosa neutralità e indifferenza, nel tentativo supremo dello spirito di soggiogare l'insensata alterità di quel «qualcosa di estraneo in cui lo spirito non si ritrova»<sup>3</sup>. In questa dialettica, tuttavia, la natura acquista senso soltanto come testimonianza della vittoria dello spirito su di essa (la natura, d'altronde, è per sua stessa essenza ciò che è priva di senso), di conseguenza non può esistere nessun sostrato musicale che possa dirsi *naturale*, la sua stessa esistenza e concettualizzazione è condizionata dall'inter-

\* Si ringrazia il mo. Enrico Cosimi per la sua preziosa consulenza tecnica e musicale.

<sup>1</sup> T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, a cura di G. Manzoni, Einaudi, Torino 2002.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio: Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2002, p. 79.

vento umano. Si tratta del carattere dialettico dell'opera d'arte, la cui «immanente storicità» è proprio rappresentata dalla «dialettica di natura e di dominazione della natura»<sup>4</sup>. Il *materiale musicale*, dunque, non è nemmeno pensabile al di fuori della dialettica immanente tra *téchne e natura*, che rivela l'opera d'arte musicale come storicamente determinata e in stretta relazione con la natura sociale dell'atto stesso del comporre: «la lotta dialettica del compositore con il materiale è anche lotta con la società, proprio nella misura in cui quest'ultima ha migrato nell'opera e non sta più di fronte alla produzione artistica come un fattore puramente esteriore o eteronomo»<sup>5</sup>. Seguendo il ragionamento di Adorno, dunque, il materiale musicale è «spirito sedimentato, qualcosa di socialmente preformato dalla coscienza stessa dell'uomo»<sup>6</sup>. Questo, in parte, lo allontana da Schönberg, secondo il quale nel materiale musicale sussisterebbe, comunque, un carattere di naturalità; ad essere determinato storicamente è l'intervento umano su di esso, ma il sostrato, la *materia dei suoni*, in quanto indifferente e indistinto sarebbe al pari della creta nelle mani del vasaio. Egli riduce infatti il fatto musicale (e in generale il fatto sonoro) al rapporto tra la serie degli armonici che lo compongono<sup>7</sup>. Per Schönberg, dunque, il compositore interviene su un materiale sonoro preesistente, indifferenziato, e agisce combinando in rapporti diversi il contenuto armonico del suono: è sulla base di questa combinazione che si ottengono gli effetti (storicamente determinati) di *consonanza e dissonanza*<sup>8</sup>. È noto che per Adorno la *dissonanza* assume un valore estetico-sociologico di importanza fondamentale, essa esprime: «il dolore non trasfigurato dell'uomo»<sup>9</sup>, essa è la «registrazione sismografica di *chocs* traumatici»<sup>10</sup>. La lacerazione dello spazio sonoro – oramai privato della quiete accomodante degli accordi consonanti – si fa così espressione e concrezione spirituale dell'angoscia e della solitudine dell'uomo contemporaneo, alienato in un mondo che non comprende più, che lo ricaccia nella solitudine e nell'isolamento, e l'opera d'arte non può dunque che tradire se stessa immergendosi nelle stesse contraddizioni, recidendo ogni le-

<sup>4</sup> T.W. Adorno, *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, p. 9.

<sup>5</sup> T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, ed. cit., p. 39.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> A. Schönberg, *Problemi di armonia*, conferenza tenuta alla Berliner Akademie nel 1927, poi riveduta a New York nel 1934, riportata in traduzione italiana in L. Rognoni, *La scuola musicale di Vienna. Espressionismo e dodecafonìa*, Einaudi, Torino 1966, p. 404.

<sup>8</sup> «Le espressioni “consonanza” e “dissonanza”, che indicano un'antitesi, sono errate: dipende solo dalla crescente capacità dell'orecchio di familiarizzarsi anche con gli armonici più lontani, allargando in tal modo il concetto di “suono atto a produrre un effetto d'arte” in modo che vi trovi posto tutto il fenomeno naturale nel suo complesso». Cfr. A. Schönberg, *Manuale di armonia*, a cura di L. Rognoni, il Saggiatore, Milano 2008, p. 24.

<sup>9</sup> «Le espressioni “consonanza” e “dissonanza”, che indicano un'antitesi, sono errate: dipende solo dalla crescente capacità dell'orecchio di familiarizzarsi anche con gli armonici più lontani, allargando in tal modo il concetto di “suono atto a produrre un effetto d'arte” in modo che vi trovi posto tutto il fenomeno naturale nel suo complesso». Cfr. A. Schönberg, *Manuale di armonia*, cit., p. 24.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 47.

game conciliante con la sfera sociale, e assurgendo così allo *status* d'opera d'arte *autentica*. La dialettica musicale di Adorno, tuttavia, può essere a mio avviso un fecondo paradigma d'analisi anche per tentare di condurre un discorso estetico-interpretativo relativo a fenomeni musicali posteriori alle avanguardie storiche novecentesche. Un caso interessante è il tentativo di applicare il discorso adornoiano a una delle più peculiari, e storicamente feconde, rivoluzioni musicali della contemporaneità: la rivoluzione, cioè, inaugurata dall'avvento della musica elettronica.

L'introduzione delle rivoluzioni tecniche e tecnologiche all'interno della prassi compositiva rispondeva ad esigenze interne dello sviluppo musicale che erano le stesse che spingevano Schönberg a oltrepassare i limiti della scala tonale: si trattava cioè del processo di liberazione del materiale sonoro, di totale rifondazione della prassi compositiva, e ciò implicava parimenti non solo una figura tutta nuova di compositore, ma anche una nuova idea di musica, di ripensamento dei suoi elementi costitutivi, e di una diversa relazione tra compositore e materiale sonoro. Se nella prassi dodecafonica il rapporto tra compositore e materiale era quello di un artigiano di fronte a una materia inerte e indifferente (in cui la soppressione della naturalità supposta – la consonanza – lasciava spazio alla naturalità effettiva, cioè l'indifferenza tra i vari suoni), adesso il compositore si fa creatore e artefice anche di quel materiale musicale, il quale non sta più davanti al compositore, ma viene da esso creato e plasmato. L'avvento degli *oscillatori*, ovvero di circuiti capaci di generare forme d'onda, contenuti sonori che potevano anche essere estremamente semplici, apriva a possibilità fin lì inimmaginabili: se fino a quel momento il *timbro* (una delle qualità primarie dei suoni, assieme ad altezza e intensità) veniva determinato dalle qualità fisiche degli strumenti o dalla loro combinazione (si pensi alle ricerche timbriche nella *Verklärte Nacht* op. 4 di Schönberg, o anche alla più contemporanea composizione di György Ligeti, *Atmosphères*, in cui la qualità sonora della composizione – che ricorda, appunto, gli strumenti elettronici – viene raggiunta attraverso il sapiente impiego e combinazione di strumenti tradizionali), adesso era possibile agire *direttamente* sulla sorgente della fonte sonora: se la corda del violino produceva un suono, che poteva essere scomposto nelle sue componenti armoniche elementari, adesso si poteva seguire il percorso inverso: era possibile agire direttamente sulle componenti armoniche elementari e – qualora lo si fosse voluto – ricreare il suono della corda di violino.

La rivoluzione della musica elettronica, com'è ovvio, non fu un accadimento immediato, e costituisce lo sviluppo più estremo del processo storico di progressiva liberazione del materiale sonoro, processo che subisce una brusca accelerazione durante il tardo romanticismo. Un importante precursore teorico fu l'italiano Ferruccio Busoni (1866-1924) il quale scrisse il seminale opuscolo *Abbozzo per una nuova estetica musicale*<sup>11</sup>. In

<sup>11</sup> F. Busoni, *Entwurf einer neuen Ästhetik der Tonkunst*, I edizione presso Carlo Schmidl, Trieste, 1907; II edizione ampliata Insel-Verlag, Lipsia, 1910 (in realtà 1916). Il testo, la cui traduzione è basata sulla seconda edizione, è consultabile all'indirizzo: <https://www.rodioni.ch/busoni/estetica/estetica.html>.

questo breve ma denso scritto Busoni parla esplicitamente di una tendenza della musica a liberarsi da ogni vincolo del passato: «La musica è nata libera e divenir libera è il suo destino»<sup>12</sup>. Egli sostiene anche la necessità di liberarsi dai vincoli delle scale tonali alla ricerca di divisioni ancora più piccole del semitono<sup>13</sup>, in ciò anticipando ciò che sarà possibile grazie alla sintesi sonora, che permette di prescindere dall'intonazione e dalla divisione della sola scala temperata; intuisce anche l'importanza dell'introduzione del mezzo tecnico nel processo compositivo e comprende che la vera rivoluzione non è solo comporre regole per "far suonare assieme" i suoni, quanto padroneggiare il modo per "produrli"<sup>14</sup>. Un'altra tappa fondamentale di questo sviluppo passa sempre dall'Italia grazie all'opera innovativa del pittore futurista Luigi Russolo (1885-1947) il quale propone di abbattere ogni barriera che divide ciò che può essere considerato "rumore" dal suono vero e proprio. È interessante notare come anche Russolo leghi indissolubilmente il problema del progresso musicale al il progresso della tecnica: «Questa evoluzione della musica è parallela al moltiplicarsi delle macchine che collaborano dovunque coll'uomo. Non soltanto nelle atmosfere fragorose delle grandi città, ma anche nelle campagne, che furono fino a ieri normalmente silenziose, la macchina ha oggi creato tante varietà e concorrenza di rumori, che il suono, nella sua esiguità e monotonia, non suscita più emozione»<sup>15</sup>. Ciò che colpisce, in Russolo, è l'intuizione secondo cui per fare musica basta poter padroneggiare il substrato naturale che la rende possibile, ovvero le vibrazioni acustiche. Da un punto di vista strettamente fisico, osserva Russolo, non vi è alcuna differenza tra una nota intonata dalla corda del violino o un rumore metallico, si tratta in entrambi i casi di vibrazioni acustiche, la cui unica differenza è rappresentata dalla loro or-

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> «Un caleidoscopio, dove nella camera a tre specchi del gusto, della sensibilità e dell'intenzione, vengono agitati alla rinfusa dodici semitoni: ecco l'essenza dell'odierna armonia. Dell'armonia odierna, e non per molto tempo ancora: perché tutto annunzia una rivoluzione e un prossimo passo verso quella "eterna". Rendiamoci conto ancora una volta che in questa la graduazione dell'ottava è infinita e sforziamoci di avvicinarci all'infinito almeno di un poco» (*Ibidem*).

<sup>14</sup> «Ritengo il problema della notazione secondario. Importante invece, e impellente, è la domanda come e donde queste note si possano produrre. Fortunatamente mentre mi sto occupando di questa questione ricevo direttamente dall'America una notizia autentica, che risolve il problema nel modo più semplice. È la notizia dell'invenzione del dott. Thaddeus Cahill. Quest'uomo ha costruito un grande apparecchio che permette di trasformare una corrente elettrica in un numero di vibrazioni esattamente calcolato, inalterabile. Poiché l'altezza del suono dipende dal numero delle vibrazioni e l'apparecchio si può regolare in modo da ottenere qualsiasi numero di vibrazioni si voglia, ne risulta che l'infinita graduazione dell'ottava è semplicemente l'opera di una leva che corrisponde all'indice di un quadrante. Soltanto esperimenti coscienziosi e lunghi e una continua educazione dell'orecchio renderanno questo straordinario materiale maneggevole ai fini dell'arte e lo metteranno a disposizione della generazione a venire» (*Ibidem*).

<sup>15</sup> L. Russolo, *L'arte dei rumori*, 1913, p. 16; edizione digitale liberamente accessibile all'indirizzo: [https://www.liberliber.it/mediateca/libri/r/russolo/l\\_arte\\_dei\\_rumori/pdf/russolo\\_l\\_arte\\_dei\\_rumori.pdf](https://www.liberliber.it/mediateca/libri/r/russolo/l_arte_dei_rumori/pdf/russolo_l_arte_dei_rumori.pdf).

ganizzazione: nel caso dei *suoni* abbiamo delle vibrazioni regolari, nel caso dei *rumori*, invece, si tratta di vibrazioni irregolari e disordinate. Questo principio è molto evidente se consideriamo le due principali fonti sonore dei sintetizzatori analogici: gli oscillatori e i *noise generators*. I primi sono in grado di generare forme d'onda – che Russolo avrebbe correttamente indicato come *suoni* – le quali se visualizzate in un oscilloscopio assumono un aspetto regolare, costante e periodico. Il rumore, invece, viene caratterizzato da oscillazioni irregolari, intermittenti o casuali: come appare evidente se osserviamo lo spettrogramma del rumore bianco. Russolo a tal proposito continua: «il rumore [...] si differenzia dal suono solo in quanto le vibrazioni che lo producono sono confuse ed irregolari, sia nel tempo che nella intensità. Ogni rumore ha un tono, talora anche un accordo che predomina nell'insieme delle sue vibrazioni irregolari. Ora, da questo caratteristico tono predominante deriva la possibilità pratica di intonarlo, di dare cioè ad un dato rumore non un solo tono ma una certa varietà di toni, senza perdere la sua caratteristica, voglio dire il timbro che lo distingue»<sup>16</sup>. Russolo si cimenta anche nel campo della sperimentazione pratica e si applica nella costruzione di ingegnosi apparecchi, chiamati appunto *Intonarumori*, capaci di generare suoni acustici controllandone la dinamica, il volume e la frequenza. Al di là del risultato di queste sperimentazioni, di cui purtroppo ci restano poche testimonianze – gli *Intonarumori* originali andarono perduti dopo la guerra, sebbene esistano delle repliche degli strumenti conservate in Italia, nei Paesi Bassi e negli Stati Uniti – ciò che è estremamente interessante è l'intuizione secondo cui *ogni fenomeno acustico* poteva essere “intonato”, cioè utilizzato per comporre musica. Busoni e Russolo non si sono mai cimentati in composizioni elettroniche, tuttavia le loro intuizioni sono fondamentali per i successivi sviluppi musicali e prefigurano i due principi che guideranno, lungo tutto il Novecento, lo sviluppo della *musica elettronica*: la profondissima dialettica tra materiale musicale e mezzo tecnico (che sarà di fondamentale importanza per lo sviluppo stesso degli strumenti musicali, nonché per lo sviluppo delle tecniche compositive) e la totale liberazione del materiale sonoro, quel *materiale musicale* che, sebbene considerato da Adorno esclusivamente dal punto di vista della sua determinatezza storica, si avvicina qui allo stato di naturalità e d'indifferenza, in accordo alle intuizioni di Schönberg<sup>17</sup>. Il legame indissolubile tra lo sviluppo del mezzo tecnico e del progresso delle tecniche compositive si concretizza nel tentativo di creare nuovi strumenti musicali in grado di dar corpo alle intuizioni dei compositori, e lo sviluppo tecnologico, vedremo, influenzerà non soltanto la musica elettronica *colta* (come nel caso dell'avvento dei registratori a nastro, che saranno fondamentali per lo sviluppo della *musica concreta*) ma anche, e

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>17</sup> «In electronic music, sound itself becomes the material of composition. The ability to get inside the physics of a sound and directly manipulate its characteristics provides an entirely new resource for composing music. The unifying physics behind all sounds – pitched and unpitched alike – allow a composer to treat all sounds as being materially equal» (cfr. T. Holmes, *Electronic and Experimental music*, third edition, Routledge, New York-London 2008, p. 123).

in maniera decisamente rilevante, anche la musica elettronica di consumo, come la musica d'intrattenimento e le colonne sonore cinematografiche.

Il primo sintetizzatore mai costruito, il grandioso *Telharmonium*, ideato da Thaddeus Cahill intorno al 1897 (a cui fa riferimento Busoni nel suo *Abbozzo per una nuova estetica musicale*, cfr. nota 14), fu infatti destinato alla produzione (e riproduzione) di musica perfettamente inserita nel repertorio tonale: notissimi capolavori del repertorio classico e brani di *popular music*. Il primo ingresso dello strumento elettronico, dunque, avviene nel territorio consueto della musica tradizionale: esso rappresenta più una rivoluzione tecnica che una rivoluzione concettuale, sebbene ne costituisca la base e, alla luce dei successivi eventi, fu di un'importanza incalcolabile. Innanzi tutto dal punto di vista tecnico esso costituisce la base del funzionamento di tutti gli strumenti elettronici ed elettroacustici successivi: funzionava attraverso *ruote foniche* e induttori capaci di generare correnti alternate di varie frequenze, dei *pick-up* elettromagnetici captavano le frequenze generate trasformandole in segnale elettrico e in seguito un circuito di amplificazione le riproduceva sotto forma di suono. Si tratta dello stesso funzionamento dell'organo costruito da Laurens Hammond nel 1935, costituisce inoltre il principio di funzionamento di tutti gli strumenti elettroacustici ed elettromeccanici: chitarre elettriche, pianoforti elettrici. Il suo visionario inventore aveva anche immaginato un originale e assolutamente innovativo sistema di *broadcasting* attraverso la linea telefonica, e a cui si sarebbe potuto accedere tramite sottoscrizione di un abbonamento. All'inizio i primi sottoscrittori furono locali pubblici, come i ristoranti, in seguito si aprì la possibilità di sottoscrizioni private. Mark Twain, pochi giorni dopo aver installato il telefono nella sua abitazione nel 1877, fu il primo sottoscrittore privato del servizio<sup>18</sup>. Si trattava, in sostanza, di un lontanissimo antenna di *Spotify* e dei contemporanei servizi musicali di streaming. Il sistema che permetteva al *Telharmonium* di funzionare, tuttavia, era estremamente ingombrante e costoso, e arrecava disturbo alle regolari linee telefoniche. Esso quindi fallì e fu in seguito smantellato.

Il primo strumento musicale elettronico che godette di grandissima fama presso il pubblico fu il *Theremin*. Esso fu inventato dall'ingegnere elettronico russo e violoncellista Lev Sergejevich Termen (1896-1993), il cui nome fu appunto anglicizzato in Leon Theremin. Fu brevettato tra il 1924 e il 1925 e fu per la prima volta suonato pubblicamente negli Stati Uniti nel 1927<sup>19</sup>. Si trattava di uno strumento del tutto peculiare, il quale aveva la caratteristica di non richiedere che il musicista lo toccasse: il suono veniva controllato attraverso il movimento delle mani nelle prossimità delle sue antenne. Sebbene fu utilizzato anche nella musica colta, gran parte della sua fama si deve tuttavia al fatto che fu impiegato ampiamente nell'ambito del repertorio disimpegno e popolare. Ciò contribuì attivamente a far sì che l'elettronica cominciasse a entrare nel mercato *mainstream*. Il famosissimo thereminista Samuel J. Hoffmann incise alcuni importanti dischi assieme a Leslie Thompson Baxter (1922-1996), conosciuto come Les Baxter, che mischiavano le

<sup>18</sup> Cfr. M. Brend, *The sound of tomorrow*, Bloomsbury, New York-London 2012, p. 4.

<sup>19</sup> Cfr. T. Holmes, cit., p. 19.

sonorità futuristiche rese possibili dal Theremin con tipiche melodie *easy-listening*: *Music Out of the Moon* (1947), composto da Harry Revel (1905-1958), è un classicissimo disco *lounge*, con sonorità *space-pop* assolutamente convenzionali, così privo di “guizzi” che non si fatica a immaginarlo come sottofondo in un lussuoso ristorante; accompagna, senza disturbare. Sempre di Samuel J. Hoffmann è *Music for peace of mind* (1950), altro classico del *lounge*. Anche nell’ambito della musica classica il Theremin veniva utilizzato nel più tradizionale dei modi: virtuosi come Clara Rockmore (1911-1998) portarono alla fama lo strumento attraverso l’incisione di classici intramontabili della musica colta occidentale (già ampiamente sedimentati nella tradizione) come *Il cigno* di Saint-Saëns o il *valse sentimentale* di Tchaikowskij<sup>20</sup>. L’utilizzo dello strumento era così convenzionale che John Cage affermò: «Quando Theremin ha fornito uno strumento con nuove possibilità, i thereministi hanno fatto il possibile per farlo suonare come un vecchio strumento, dandogli uno stucchevole e dolce vibrato, e suonando su di esso, con difficoltà, i capolavori del passato. Sebbene lo strumento sia capace di una grande varietà di qualità sonore [...] i thereministi hanno agito come dei censori, dando al pubblico solo quei suoni che pensavano esso avrebbe gradito»<sup>21</sup>. Credo che qui sia possibile assistere a quel fenomeno, che sarà evidentissimo nei decenni dello sviluppo del sintetizzatore analogico, della standardizzazione e feticizzazione del suono elettronico. Il Theremin, sebbene capace di infinite possibilità sonore, fu ridotto e reificato in *un solo e riconoscibilissimo timbro*, che costituiva la “cifra” stilistica dei dischi e delle performance che ne facevano uso. Divenne, insomma, *un marchio*. E ancora oggi il Theremin, così prevedibile e riconoscibile, viene utilizzato nelle produzioni contemporanee allo stesso modo: per produrre, cioè, delicate ed eteree melodie cantabili, simili a un violoncello. Si potrebbe dire, dunque, che il mezzo tecnico in sé sia più importante della musica con esso prodotta. L’elemento di novità, dunque, non stava affatto nella *nuova musica* resa possibile dallo strumento tecnico, ma *dallo strumento tecnico in sé*. Questo fenomeno, vedremo, accompagnerà tutto il successivo sviluppo della musica elettronica *popolare*, cioè rivolta ad un pubblico di massa, e non riservata a una piccola cerchia di pubblico colto e avvezzo alle avanguardie.

La musica colta, infatti, aveva nel frattempo preso tutt’altra direzione. I compositori del primo novecento avevano deciso di portare alle estreme conseguenze quel processo di progressiva liberazione del materiale sonoro: si dedicarono interamente al processo di liberazione tonale, grazie alle nuove acquisizioni tecniche rese possibili, innanzi tutto, dall’utilizzo del *registratore a nastro* e dallo sviluppo della sintesi. I nuovi orizzonti sonori prendevano forma in quelli che furono i centri nevralgici della musica d’avanguardia in Europa: lo studio del *Groupe de Recherches Musicales* a Parigi, dove lavorarono Pierre

<sup>20</sup> Le incisioni della Rockmore si possono trovare in *Theremin*, pubblicato in formato LP nel 1977 dalla Delos Productions e più volte ristampato in formato CD con il titolo *The art of the Theremin* e in *Clara Rockmore’s Lost Theremin Album*, una raccolta di inediti d’archivio pubblicata dalla Bridge Records in formato CD nel 2006.

<sup>21</sup> J. Cage, *Silence*, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1961, p. 4. Traduzione mia.

Schaeffer e Pierre Henry, pionieri della *musica concreta*, e lo *Studio für Elektronische Musik* di Colonia, che annoverava tra i suoi illustri membri Karlheinz Stockhausen e György Ligeti<sup>22</sup>. Sebbene i due studi interpretassero in maniera differente il paradigma della liberazione del materiale sonoro (la manipolazione di suoni preesistenti nel caso della *musica concreta* a Parigi e la *sintesi puramente elettronica dei suoni* nello studio di Colonia) la predominanza estetica ed ontologica era sempre *il suono*, e non il mezzo tecnico atto a produrlo. Mentre il Theremin, dunque, si configurava come estrema feticizzazione dello *strumento*, gli esperimenti di Colonia e di Parigi, al contrario, si focalizzavano maggiormente sul *processo compositivo in sé*: sia nel caso in cui esso fosse caratterizzato da un approccio più libero ed espressivo come nel caso della *musica concreta*, oppure governato da un approccio più rigoroso, come nel caso della *elektronische Musik* di Colonia. Adorno non mancherà tuttavia di mettere in evidenza come, anche nel caso della musica elettronica d'avanguardia, il pericolo della feticizzazione sia sempre dietro l'angolo, e la radice di tale processo, in accordo a quanto descritto nella *Dialettica dell'Illuminismo*, è sempre il carattere totalitario della tecnica: «Si può ammettere che [...] il materiale compositivo è stato mondato dalle scorie e dai residui del passato, e che oggi si chiude forse la possibilità di una scrittura rigorosa: ma resta sempre da chiedersi se questa purificazione da ogni possibile scoria non minacci, più che giovare alla musica in sé, di mettersi al servizio di una mentalità tecnocratica che, con i suoi zelanti sforzi per prendere consistenza, fa sentire qualcosa di troppo reciso, di forzato e insomma di anti-artistico»<sup>23</sup>. Anche il processo stesso di liberazione del materiale, secondo Adorno, non sfugge alla dialettica di reificazione; esso giunge allo stesso rivolgimento dialettico a cui erano destinati la dodecafonìa e, come suo epigono, il *serialismo*: «[...] la sopravvalutazione del materiale, che si mantiene pervicacemente in vita, [...] induce [...] a credere che l'allestimento di materie prime musicali sia né più né meno che musica. Nella razionalizzazione si cela un pessimo fattore irrazionale, la fiducia, cioè, che una materia astratta possa avere un significato in se stessa: ed è invece il soggetto che si misconosce in essa, mentre esso solo potrebbe cavarne un senso»<sup>24</sup>. Adorno ravvisa dunque nelle tendenze della musica d'avanguardia una totale scomparsa del soggetto, una spersonalizzazione estrema la quale, tuttavia, non viene sublimata nel carattere espressivo che Adorno ritrova invece nelle composizioni dodecafoniche.

<sup>22</sup> «Just like Schönberg unchained a revolution in musical technique by abandoning the traditional tonal system, the composers of the early studios of Paris and Cologne unchained a revolution in musical technology. Through the use of electronics, composers were no longer limited to the traditional timbres of the orchestra» (F. Velema, *From technique to technology. A reinterpretation of Adorno's concept of musical material*, [https://www.icce.rug.nl/~soundscapes/VOLUME10/From\\_technique\\_to\\_technology.shtml](https://www.icce.rug.nl/~soundscapes/VOLUME10/From_technique_to_technology.shtml)). Non si dimentichi, tuttavia, l'esistenza di un *terzo polo di ricerca* estremamente importante che aveva sede in Italia: lo *Studio di Fonologia RAI* presso cui lavorarono, tra gli altri, Luciano Berio, Bruno Maderna e Luigi Nono.

<sup>23</sup> T.W. Adorno, *Invecchiamento della musica moderna*, in Id., *Dissonanze*, a cura di G. Manzoni, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 158-159.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 170.

che. Il soggetto è stato completamente assorbito dal procedimento tecnico, è stato sussunto dal processo, senza per questo riuscire a esprimere alcunché se non il processo stesso: «La razionalità estetica dei mezzi non raggiunge l'ideale matematico né domina la realtà: l'unico risultato è così una mimesi di procedimenti scientifici, una specie di moto riflesso sul predominio scientifico, che tanto più spietatamente mette in luce la differenza tra arte e scienza quanto più la prima si dimostra impotente di fronte all'ordinamento razionale del reale. Un'arte scientifica e null'altro che scientifica si ridurrebbe ad essere un'analogia dell'industria, ad onta di ogni severità di atteggiamento»<sup>25</sup>. Sarebbe dunque che le tendenze intrinseche della musica d'avanguardia costituiscano un'anticipazione di quella feticizzazione della tecnica e dello strumento che ritroveremo nella musica elettronica popolare a cavallo tra gli anni '50 e gli anni '80: la liberazione timbrica si ridurrà a una standardizzazione delle possibilità sonore, così come la feticizzazione dello strumento porterà a un progressivo ingresso della concorrenza di mercato nella produzione di sintetizzatori.

Si è detto che negli strumenti elettronici la fonte sonora è costituita da un *oscillatore*, il quale assolve lo stesso compito di una corda di chitarra o di violino, cioè quello di produrre materialmente un suono. L'oscillatore produce forme d'onda di frequenza e periodicità variabile; queste variazioni vanno a costituire il numero di armonici presenti nel suono risultante e, di conseguenza, la sua natura timbrica. Agli albori della sintesi la tecnica più utilizzata era quella di *sommare* tra di loro diverse forme d'onda semplici: si parla in questo caso di *sintesi additiva*<sup>26</sup>. Questa tecnica di sintesi permetteva di ricreare virtualmente qualsiasi timbro, e le sue possibilità espressive erano pressoché infinite (era, tra i tanti, uno degli approcci tecnici per la progettazione timbrica impiegato a Colonia). Tuttavia, sebbene la *sintesi additiva* rivesta una fondamentale importanza per lo sviluppo della musica elettronica, essa, a causa dell'intrinseca difficoltà del procedimento, rimase confinata agli studi musicali e venne usate principalmente dai professionisti che in essi operavano. L'acquisizione tecnica che contribuì a rendere accessibile il procedimento di sintesi anche ai musicisti non accademici e meno avvezzi alle complesse strumentazioni è sicuramente l'introduzione della *sintesi sottrattiva*, la quale è inseparabile dallo strumento che ne ha fatto la storia: il *sintetizzatore Moog*. Concepito dall'ingegnere statunitense Robert Moog (1934-2005) si tratta indubbiamente del sintetizzatore più influente dell'intera storia dell'elettronica. La caratteristica più innovativa era rappresentata dal fatto che, per la prima volta, era possibile fissare in uno standard il processo di sintesi sonora, e renderlo "relativamente" accessibile<sup>27</sup>. Questo processo di sintesi funzionava in maniera sensibilmente

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>26</sup> Si suppone, ad esempio, che la *sintesi additiva* fosse alla base del funzionamento del *Telharmonium*. Cfr. B.K. Shepard, *Refining Sound. A practical guide to synthesis and synthesizers*, Oxford University Press, New York 2013, p. 65 sgg.

<sup>27</sup> «Moog [...] recognized that the synthesis process itself worked through a number of steps or stages, and he began to design instruments with separate sections, or modules, for these various stages. In the early versions of his modular synthesizers, the modules were connected with the

diversa dalla già citata *sintesi additiva*: invece di sommare tra di loro diverse forme d'onda semplici, adesso era possibile partire da forme d'onda complesse (quindi più ricche di armonici) e "filtrarle" progressivamente, attraverso il passaggio del segnale in una serie di circuiti, fino a ottenere il suono desiderato: da qui il nome di *sintesi sottrattiva*<sup>28</sup>. Rispetto alla *sintesi additiva* si trattava, indubbiamente, di un metodo più semplice, più economico dal punto di vista costruttivo (non servivano decine di oscillatori, come nel caso della *sintesi additiva*, ma molti meno), più immediato e che apriva alla possibilità, per nulla scontata, di poter intervenire sul suono dal vivo, facendo uscire l'elettronica dalla dimensione di *musica da studio*. Ciò ha però rappresentato, parimenti, una progressiva standardizzazione del materiale sonoro. Le forme d'onda utilizzate erano (e sono tutt'ora) grossomodo quattro: sinusoidi, triangolare, quadra e a dente di sega (così chiamate in virtù della forma che assumono se osservate all'oscilloscopio), enumerate in ragione del numero crescente di armonici. Da questo momento in poi, e per molti anni, il suono *elettronico* sarebbe stato ricondotto a queste forme d'onda fondamentali (e poche altre). Persino il processo di filtraggio assumeva estrema importanza per la definizione della *pasta sonora*: era impossibile non riconoscere un filtro passa-basso Moog. Il processo di reificazione del materiale, in questo modo, andava a interessare non solo il suono *di per sé*, ma anche lo sviluppo degli strumenti musicali, i quali iniziavano ad assumere caratteristiche standard e ad entrare prepotentemente in competizione sul mercato: la musica elettronica faceva così il suo ingresso nell'industria di consumo. Un caso discografico emblematico di questo processo è, senza ombra di dubbio, *Switched-On Bach* di Wendy Carlos. Pubblicato nel 1968 esso rappresenta forse l'esempio più eclatante di *crossover* tra musica classica tradizionale e mu-

same type of cables that telephone and radion engineers used to make temporary connections, or "patches", in their equipment. The connections and configurations of these "patch cords" created the various sounds of the synthesizer, and so the sound itself began to be known as a "patch". And even though synthesizers no longer use these cables, the term is still commonly used to describe an individual sound or preset on a synthesizer» (*Ibid.*, p. 16). In questa sede è doveroso ricordare l'invenzione di Robert Moog che più di ogni altra rivoluzionò completamente il mondo della sintesi sonora e rese nei fatti possibile la sintesi sottrattiva analogica, ovvero l'introduzione del Control Voltage. Esso è un sistema di controllo dei vari componenti del sintetizzatore – i moduli, da cui la denominazione di *sintetizzatore modulare* – i quali ricevono una tensione elettrica, espressa in Volt, in grado di modificare i loro parametri. Uno dei più importanti impieghi del Control Voltage è rappresentato dalla possibilità di controllare l'intonazione dell'oscillatore (detto appunto VCO, cioè *voltage controlled oscillator*) attraverso una tastiera. Il sistema di controllo più diffuso è "1 Volt per ottava", che corrisponde a un aumento o diminuzione della tensione pari ad 1 Volt per ogni ottava coperta. Cfr. R. Moog, *Voltage-controlled electronic music modules*, in "Journal of Advances in Engineering and Science", vol. 13, n. 3, Luglio 1965, pp. 200-206. L'articolo è consultabile al seguente link: <http://www.moogarchives.com/aes01.htm>.

<sup>28</sup> «Because of the computational efficiency – and much lower cost – of using audio filters rather than multiple oscillators, subtractive synthesizers have become quite popular and were the first instruments to produce the classic synth sounds for which these instruments are now famous. The original Moog synthesizers were subtractive, as were many of their competitors» (*Ibid.*, p. 114).

sica elettronica: si tratta dell'esecuzione di noti brani di J.S. Bach interpretati, però, al sintetizzatore Moog. Il risultato sonoro è spiazzante: sebbene risulti ovvio che non si è in presenza di strumenti acustici, è tuttavia impossibile negare il *sound* decisamente "barocco" del disco. Anche la copertina contribuisce ad alimentare quest'ambiguità: un personaggio in costume d'epoca (presumibilmente Bach stesso) sta seduto di fronte ad un sintetizzatore. Anche l'*artwork* dunque, pone in maniera evidente l'assoluta predominanza del *mezzo tecnico*: il disco è interessante e degno d'ascolto non tanto perché riproduce l'opera musicale di Bach, ma perché viene suonato su un sintetizzatore Moog. Il successo fu tale che Wendy Carlos ci riprovò l'anno successivo con *The Well-Tempered Synthesizer*. Nel frattempo, nello stesso anno, iniziarono a essere pubblicati moltissimi dischi la cui cifra stilistica principale era proprio quella di presentare esecuzioni sul Moog, e alcuni erano espliciti fin dal titolo: *Moog: The electric eclectics of Dick Hyman* dell'omonimo compositore, *The Moog Strikes Bach* di Hans Wurman, *Music to Moog By* di Gershon Kinglsey, *Moog Power* di Hugh Montenegro, e molti altri<sup>29</sup>. Era palese che il sintetizzatore aveva oramai assunto un ruolo centrale nella produzione di musica elettronica la quale aveva così abbandonato la musica colta d'avanguardia ed era definitivamente entrata nel mondo *mainstream*. Il *Minimoog Model D* fu uno strumento onnipresente nelle produzioni rock degli anni '70, riconoscibile al pari di un Hammond e di un Fender Rhodes. Lo strumento elettronico era diventato a tutti gli effetti uno strumento *tradizionale*, con una timbrica estremamente riconoscibile: al Moog (e in generale al sintetizzatore) era toccato lo stesso destino che fu del Theremin. La riconoscibilità del Moog portò, con gli anni, alla nascita di brand concorrenti, i quali cominciavano a ritagliarsi una quota di mercato. Sembra quasi ozioso ricordare storici sintetizzatori come l'ARP Odissey o l'EMS VCS3, quest'ultimo utilizzatissimo in ambito anglosassone. Nel frattempo Wendy Carlos lavorava alla colonna sonora di *A Clockwork Orange* (1972)<sup>30</sup> di Stanley Kubrick, consolidando quel legame tra musica elettronica e mondo dell'arte visiva già inaugurato con *The Forbidden Planet* (1956)<sup>31</sup> di Frank M. Wilcox e, ancora prima, con *Spellbound* (1945)<sup>32</sup> di A. Hitchcock. Persino un autore *pop* come George Harrison si cimentò nell'elettronica con il singolare album *Electronic Sound* del 1969 la cui copertina, in bella vista, mostrava un sintetizzatore modulare, riproducendo formalmente quanto già osservato in *Switched-On Bach*. La musica elettronica, grazie al sintetizzatore (che pure continuava a godere di un impiego "serio"; Stockhausen, ad esempio, utilizzava nello studio di Colonia il sistema modulare EMS Synth 100) era definitivamente uscita dalle sale da concerto e saliva sui palchi dei concerti dal vivo. All'alba degli anni '80 la musica elettronica era dunque pienamente inserita nel mercato di consumo dell'intrattenimento, sebbene non mancarono i tentativi di lanciare sul mercato discografico lavori di natura decisamente più avanguardistica. Val

<sup>29</sup> Cfr. M. Brend, cit., p. 199.

<sup>30</sup> La versione in LP fu pubblicata dalla Columbia Records nello stesso anno.

<sup>31</sup> Colonna sonora di Bebe e Louis Barron, pubblicata in LP nel 1976 dalla Planet Records.

<sup>32</sup> Colonna sonora di Miklós Rózsa, pubblicata in LP nel 1945 dall'American Recording Artists.

la pena ricordare la scuola di Berlino, con Klaus Schulze (1947-) e i Tangerine Dream, o la scena *krautrock* che annovera i Popol Vuh tra i suoi massimi esponenti (i quali collaborarono con il regista Werner Herzog per la realizzazione della colonna sonora di *Aguirre, der Zorn Gottes* del 1972).

Sarebbe complesso continuare a seguire la storia dell'elettronica dagli anni '80 in poi; i suoi diversi e multiformi sviluppi non ci permettono, in questa sede, di ripercorrerne la storia nemmeno per sommi capi. Credo, tuttavia, che la traccia qui abbozzata possa costituire prospettive di ricerca interessanti. Abbiamo visto che nella musica elettronica, la quale prometteva la completa liberazione del materiale musicale (quel materiale musicale così importante sia per la riflessione di Adorno che per le teorizzazioni dei compositori novecenteschi<sup>33</sup>), si assiste allo stesso processo di standardizzazione e reificazione che il pensatore francofortese ravvisava già negli esperimenti atonali e dodecafonici della musica radicale della Scuola di Vienna. Nel noto saggio *Il carattere di feticcio della musica e il regresso nell'ascolto* del 1938, poi raccolto in *Dissonanze*, il filosofo aveva affermato che «il nuovo feticcio è l'apparato in sé, che funziona con perfezione e risplende come metallo, nel quale tutte le rotelle combaciano con tale regolarità che non resta più nemmeno uno spiraglio per il vero senso dell'insieme»<sup>34</sup> e qualche pagina dopo, riferendosi al *timbro*: «nella predilezione per il timbro in quanto tale è ovviamente in giuoco la venerazione manuale per lo strumento e lo stimolo di partecipazione ed imitazione, ma forse anche qualcosa del profondo rapimento che i bambini provano per gli oggetti colorati: e questo fenomeno si ripresenta sotto la pressione dell'attuale esperienza musicale»<sup>35</sup>. In questi passaggi Adorno si sta riferendo, in particolar modo, alla prassi musicale *jazzistica*, per la quale ebbe sempre una forte idiosincrasia. Tuttavia, senza voler forzare le parole del filosofo ma rintracciandone un'unica matrice concettuale, un unico impianto sistemico, si può vedere come sia possibile applicare questo schema interpretativo anche agli sviluppi della musica elettronica: il feticismo per l'*apparato* e per la *tecnica* (nella sua doppia declinazione, sia in relazione alla reificazione di una prassi compositiva astratta e cervellotica nel caso della musica colta, sia rispetto alla feticizzazione dello strumento tecnico, come nel caso del Theremin e del sintetizzatore) si sostituiscono pian piano a quelle istanze emancipatorie che erano rappresentate dalla possibilità di liberare il timbro non solo dalle limitazioni dell'armonia e della tonalità, ma finanche delle possibilità armoniche degli stru-

<sup>33</sup> «Harmony and melody are no longer abstract systems to be filled with any given sounds we may choose as material. There is a very subtle relationship nowadays between form and material. I would even go so far as to say that form and material have to be considered as one and the same. [...] The old dialectic based on the antinomy – or dichotomy – of form and matter has really vanished since we have begun to produce electronic music and have come to understand the nature and relativity of sound» (Cfr. K. Stockhausen, *Four criteria of electronic music*, in Id., *Stockhausen on music. Lectures and interviews*, compiled by Robin Maconie, Marion Boyars Publishers, London 2000, p. 111).

<sup>34</sup> T.W. Adorno, *Il carattere di feticcio della musica e il regresso nell'ascolto*, in Id., *Dissonanze*, cit., p. 30.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 37.

menti musicali. Le promesse di liberazione rappresentate dalla musica elettronica e, in generale, dai tentativi più radicali della musica d'avanguardia avrebbero dunque fallito nel loro intento. A parere di chi scrive, tuttavia, l'applicazione di questo paradigma non corrisponde necessariamente a giudizi estetici di condanna o assoluzione. Ciò che credo sia invece interessante è la possibilità di lettura di un fenomeno complesso, come è la nascita e lo sviluppo dell'elettronica, alla luce di una teoria sistemica che ci permette di inquadrarlo all'interno del rapporto – non certamente trascurabile – tra *materiale musicale* ed *esigenze di mercato*. Sembra che, seguendo Adorno, non sia possibile trovare alcuna via d'uscita dal carattere totalitario della società contemporanea che, conseguentemente, coinvolge anche lo sviluppo delle arti in generale e della musica in particolare. Riconosce i fenomeni di reificazione all'interno dello sviluppo musicale, tuttavia, ci può consentire di immaginare forme musicali auto-critiche, capaci di farsi carico di queste lacerazioni dialettiche, anche all'interno della *popular music* (e la storia non è priva di prodotti musicali i quali, sebbene concepiti espressamente per il mercato discografico, hanno tuttavia rivendicato la natura autonoma e critica del prodotto artistico, come la già ricordata Scuola di Berlino o alcune esperienze decisamente recenti, come alcuni sviluppi dell'*ambient* e dell'*IDM*). Se si volesse proseguire la presente ricerca, continuare questo tentativo interpretativo e critico, si potrebbero prendere in considerazione le parole dello studioso Max Paddison il quale afferma: «sebbene la teoria di Adorno possa contenere un “potenziale nascosto” che permette di pensare una *popular music* critica e auto-riflessiva, una tale musica si scontrerebbe inevitabilmente con la contraddizione più importante della sua teoria: l'alienazione che caratterizza tutta la musica d'avanguardia, indipendentemente dall'origine del suo materiale musicale, nella frattura crescente tra le due categorie [...] che sono da una parte la musica che accetta il suo destino di essere merce e, dall'altra, la musica che a ciò si oppone. Se la diagnosi di Adorno relativa alla situazione della musica nel ventesimo secolo è corretta [...] allora una musica critica, auto-riflessiva, che utilizza il materiale della *popular music*, non può più fuggire dalla contraddizione formulata da Adorno, non più della più seria musica d'avanguardia»<sup>36</sup>. Se queste parole corrispondono a verità, dunque, a maggior ragione può essere utile il tentativo, che certamente non può dirsi esaurito in questa sede, di ricercare questo *potenziale nascosto* proprio in quel genere musicale – la musica elettronica – il quale, forse più di tutti, incarna le istanze liberatorie del *materiale musicale*, lo decostruisce, lo ricompone, pur coscienti della possibilità del fallimento e del rivolgimento totalitario e reificato: possibilità che è, tuttavia, la vera sfida della riflessione di Adorno sulla musica.

<sup>36</sup> M. Paddison, *The Critique Criticised: Adorno and Popular Music*, in “Popular Music”, vol. 2, 1982, p. 218 (traduzione mia).



# SITUAZIONI



# L'utopia della terza via. La lezione politica della psicoanalisi

*Roberto Finelli*

*Sul «liberalsocialismo» di Guido Calogero*

«Égaliberté» è il neologismo che negli ultimi anni il filosofo francese Étienne Balibar ha coniato per illustrare una configurazione futura possibile della società e della politica, adeguata alla estenuazione delle grandi teorie socio-politiche della modernità, quali il liberalismo da un lato e il comunismo dall'altro. Il neologismo, costruito secondo la crasi dei due termini *égalité* e *liberté*, e proposto non caso per la prima volta dall'autore nel 1989 durante la celebrazione del bicentenario della Rivoluzione francese<sup>1</sup>, vuole indicare la necessità di pensare una nuova forma di civilizzazione basata sulla compresenza e coalescenza dei due valori che, *par excellence*, hanno contraddistinto e radicalmente contrapposto, per almeno tutto l'800 e il '900, la forma socio-politico ispirata alla *libertà* e quella ispirata, di contro, all'*eguaglianza*. Giacché ora si tratterebbe di pensare una nuova modalità di socializzazione, economica e giuridico-politica, in cui i diritti liberali della persona, o meglio dell'*homme* (quali diritti all'*habeas corpus*, alla libertà di pensiero, di associazione, di impresa, di proprietà privata, etc.) dovrebbero poter essere realizzati in quanto e attraverso i diritti del cittadino (*citoyen*), ossia i diritti che realizzano un'eguaglianza di godimento dei beni e delle opportunità della vita, senza differenza alcuna di genere, di ceto, di religione, di identità etnica, tra i componenti di una comunità.

Coniugare insieme – ma in modo tale che l'uno sia *condizione intrinseca* dell'esistenza dell'altro – questi due valori, aggiungiamo noi, significa porre fine a un segmen-

<sup>1</sup> É. Balibar, *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, PUF, Paris 2010. Cfr. a tal proposito P. Quintili, *La Proposition de l'égaliberté et les Universel d'aujourd'hui*, in «Cahiers critiques de philosophie», n. 22, 2020, Hermann-Paris VIII, pp. 105-114.

to prolungato di storia della modernità nella quale *libertà* ha significato l'autonomia, in senso kantiano, da ogni fonte di eteronomia e da ogni sopravvalutazione del pubblico, che non vedesse in quest'ultimo null'altro che la regolazione delle libertà private. E nella quale, all'opposto, *eguaglianza* ha significato la valorizzazione, simmetricamente monoculturale, del «pubblico» e del «comune» di contro ad ogni possibile coniugazione del «privato», assunto rigorosamente, nella prospettiva comunista, come mero disvalore.

Solo un profondo ripensamento e una nuova definizione di ciò che ha da essere *pubblico* e, insieme, di ciò che ha da essere *privato*, o meglio, solo una diversa relazionalità, che sciolga questi estremi dall'opposizione e li fecondi seconda una sintesi, che una volta avremmo chiamato dialettica, può essere il compito antropologico e socioculturale di una umanità futura e il contenuto più autentico di una filosofia ad/venire.

Tale proposta, quanto mai originale, del filosofo francese, non ha potuto non richiamare alla mia memoria un episodio della storia filosofica e politica d'Italia profondamente connessa con la questione della mediazione dei due valori, di cui s'è appena detto. Mi riferisco alla teorizzazione del «liberalsocialismo» fatta da Guido Calogero durante gli anni '30 e '40 e deposta nella sua forma più esplicita nel *Primo Manifesto del liberalsocialismo* (1940)<sup>2</sup>: teorizzazione, accompagnata, com'è noto, da una forte azione di resistenza al fascismo che condusse il grande studioso romano di filosofia eleatica ed aristotelica prima al confino e poi nelle galere del regime fino alla Liberazione.

Orbene ciò che qui interessa ricordare è l'aspra polemica che durante quegli anni drammatici ebbe a svilupparsi tra il Calogero, allora ancora relativamente giovane, e il più maturo e ben più autorevole Benedetto Croce. Giacché Croce ebbe da subito a tacciare la proposta calogeriana di mediazione tra liberalismo e socialismo di essere un «ircocervo» – ossia una bestia immaginaria (*hircus*=capro e cervo) – visto che pretendeva di mettere insieme due tradizioni di valori e di civiltà, in realtà incompatibili l'una con l'altra. Per il filosofo napoletano infatti il principio supremo della sua filosofia dello spirito e della sua religione civile era la *libertà*, ossia il darsi eterno e intramontabile dell'autonomia dell'atto spirituale in qualsiasi forma dell'esperienza umana individuale (ovvero l'affermarsi necessario, in ogni distinto crociano, del valore sul disvalore), con la conseguenza che misure sociali e politiche di *eguaglianza* rientravano solo nell'accidente del possibile e nell'opportunità o meno dei diversi casi empirici, senza poter assurgere alla pretesa di costituire un valore ontologico e antropologico pari a quello, eterno e inconcusso, della libertà. Qui basti dire che la risposta di Calogero, di fronte a un'accusa così aspra e liquidatoria, si sintetizzò in una rimarchevole riflessione, di natura solo apparentemente grammaticale quanto invece intrinsecamente teoretica. Ossia che la *libertà interiore*, per ciascuno di esprimere e realizzare se stesso, non poteva prescindere dalla *libertà esteriore* di poter godere di beni e strumenti indispensabi-

<sup>2</sup> G. Calogero, *Primo manifesto del liberalsocialismo* (1940), in *Id., Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, Marzorati, Milano 1972, pp. 199-220.

li a quella realizzazione, pena la possibilità di ridurre quella prima libertà solo a diritto astratto e vuoto, e che dunque, di contro a tentativi di sincretismo, che pure erano stati pensati nella storia moderna, come «liberalismo sociale» o, viceversa, «socialismo liberale», andava rivendicata non la *giustapposizione*, conservatrice dell'antica distinzione tra le opposte concezioni, ma la *sintesi*, come genesi teorica e pratica di forme di vita mai finora sperimentate e organizzate.

«Nell'uso di queste locuzioni binarie [liberalismo sociale o socialismo liberale], in cui c'è un sostantivo e un aggettivo, un *genus proximum* e una *differentia specifica* – scriveva Calogero –, conviene osservare il criterio di designare col sostantivo l'esperienza ideologica originaria e con l'aggettivo quella a cui si cercò di avvicinarsi o che si volle far valere come momento di correzione o di integrazione della prima: e lasciare invece il termine unitario di 'liberalsocialismo' (o anche di 'socialliberalismo', se contro di esso non intervenisse l'eufonia) per designare sia le dottrine meno legate ormai all'uno o all'altro dei due punti di partenza e quindi meglio esprimenti una nuova e autonoma visione d'insieme, sia, e soprattutto, il complesso generale di tutte queste teorie e aspirazioni e correnti politiche, variamente miranti a superare la contrapposizione, e l'endiadi, degli ideali di giustizia e libertà nell'unico ideale della *giusta libertà* [sott. mia]»<sup>3</sup>.

Vale a dire che Guido Calogero era ben consapevole, già allora durante la prima metà del '900, quanto la civiltà liberale e la civiltà comunista (almeno del comunismo realizzato) fossero forme di convivenza sociale ormai storicamente esaurite per il loro opposto unilateralismo di valori e quanto la necessità del futuro fosse quella di una sintesi che, non lasciando cadere il meglio di quelle due tradizioni etico-politiche, introducesse ad una forma realmente superiore di civiltà. Un programma quello calogeroiano, che non a caso confluì, come l'elaborazione filosoficamente più raffinata, in quel Partito d'Azione che nell'Italia repubblicana postbellica ebbe a proporsi, appunto, come terza via tra quella democristiana e quella socialcomunista e sul cui ben rapido fallimento si dovrebbe ancora indagare. Problematizzandolo non tanto in termini di storia politica, visto che la divisione del mondo tra blocchi contrapposti e la decisione della *realpolitik* americana di trovare nella Chiesa cattolica e nella sua organizzazione parrocchiale-politica l'asse della ricostruzione dell'Italia aveva condannato *a priori* quel tentativo di terza via. Quanto, per quello che qui ci interessa dire, per approfondire le ingenuità, le difficoltà e le mancanze, riguardo a visioni dell'essere umano e riguardo a concrete organizzazioni dell'economia, che dall'interno indebolivano e insidiavano quel primo, quanto per altro coraggioso, tentativo di aprire un «nuovo passaggio a Nord-ovest»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, cit., p. 5.

<sup>4</sup> Si consideri in questo senso la critica che appare, in vero, assai debole e qui ancora fortemente condizionata da un impianto crociano, dello stesso Calogero quando si è volto ad affrontare i problemi della teoria economica e del *Capitale* di Marx, in G. Calogero, *Il metodo dell'economia e il*

Soprattutto perché, se è storicamente imprescindibile mettere all'ordine del giorno delle nuove generazioni e dell'intellettualità del futuro il concepimento di un modo nuovo di articolare il nesso individuazione-socializzazione (per esprimere con altre parole la questione della *égalité*), bisogna pur ammettere quanto complesso e difficile sia il pensarlo in concreto, mantenendosi seriamente all'altezza di una sintesi che non abbia da essere una giustapposizione.

*Una «societas» interiore*

Ma in questo senso già la tradizione, ormai centenaria, della psicoanalisi, in un fecondo colloquio con l'antropologia filosofica ma anche con la psicologia sociale e le neuroscienze, ci può dare dei contributi preziosi. La teoria e la clinica della psicoanalisi hanno infatti condotto a una singolare complicazione e arricchimento di ciò che, nell'orizzonte di cui stiamo trattando, concerne il polo della libertà. Con la scoperta dell'inconscio – quale che sia la sua natura, che qui non interessa definire – la psicoanalisi ci ha insegnato infatti che libertà, per il soggetto umano, ha da significare affrancamento, il più possibile ampio, non solo da costrizioni e autoritarismi esterni, ma anche da costrizioni e autoritarismi interni. Ossia che la scoperta dell'inconscio ha rivelato una composizione complessa e molteplice dell'intimo dell'essere umano, tale da richiedere la messa a tema di una *societas dell'interiorità* che si differenzia dalla tradizionale collocazione di ciò che è *societas* in un ambito propriamente esteriore e *inter-soggettivo*. E che dunque la scoperta di questa verticalità e interiorità antropologica, in quando diversa e peculiare forma di *societas*, pretende anch'essa, d'obbligo, la sua costituzione e i suoi diritti.

Il diritto essenziale di questo *nuovo* e *sesto* continente dell'umano può essere riassunto nel *diritto a non aver paura di rimanere soli con se stessi*. Nel diritto cioè di ogni esistenza umana di accedere e interloquire con la profondità corporeo-emozionale del proprio sé, la cui presenza è immanente nella sua mente/psiche fin dalla nascita. Questo perché la relazione corpo/mente apre nell'essere umano, fin dall'inizio, un dualismo, un *Bino*, che costantemente prova ad essere ricondotto all'*Uno*: con tutte le possibilità di scissioni, rimozioni, forclusioni, proiezioni, censure, repressioni e autoritarisimi che possono darsi in quell'articolazione del Due<sup>5</sup>.

Con tale nesso dell'*Uno* e del *Bino* la psicoanalisi ci ha procurato, io credo, due acquisizioni fondamentali. La prima, sul piano più specialistico della storia della filosofia, è quella di averci fatto comprendere quanto sia stata regressivo e reazionario lo *sfonda-*

*marxismo, Introduzione alla lettura di Marx*, Latera, Bari 1967.

<sup>5</sup> Sulla teorizzazione dell'essere umano come Uno e Bino cfr. A.B. Ferrari, *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma 1992; A.B. Ferrari-R. Lombardi, *Il corpo dell'inconscio*, in «Micromega», n. 3, 1998, pp. 197-208.

*mento*, da parte di Martin Heidegger, del *Bino* antropologico della psicoanalisi. Che è stato versato dal pensatore di Messkirch nell'abisso, *senza fondo*, della scissione ontologica di *Sein* e *Dasein*, attraverso la riproposizione di una categoria così logora ed arcaica della filosofia quale quella di «Essere». La seconda, di ben maggiore rilievo, è quella di aver messo in grado di concepire *un diritto alla libertà interiore del dialogare tra mente e corpo*, che appare essere ben diversa dalla *libertà liberale* che rivendica l'autonomia del pensare e dell'agire dalle costrizioni del mondo esteriore. Perché mentre quest'ultima rimanda a una soggettività la cui capacità e responsabilità di pensiero e di azione è *presupposta*, la prima rimanda invece a una soggettività che va di volta in volta *posta* e costruita.

Il punto io credo sia decisivo. Perché se la riflessione filosofica e sociopolitica non si apre a questa teorizzazione delle *due società* – ossia alla diversificazione dei due significati di società, cui il contesto della *interior societas* necessariamente conduce – essa rischia di bloccarsi in uno sguardo fisso al passato, incapace a formulare le premesse antropologiche di un rinnovato futuro. La libertà di non aver paura di rimanere soli con se stessi, ossia, in altre parole, la possibilità del dialogo tra mente e corpo emozionale, a fronte delle molte diversioni, scorciatoie, dissimulazioni, astrazioni che possono strutturare quel percorso – *il diritto insomma di perseguire il più proprio e ineguagliabile progetto di vita in base alle indicazioni del proprio corpo emozionale* – deve invece, a mio avviso, rientrare nei *droits des homme*, nei diritti fondamentali dell'uomo, quale possibilità, non di sopravvivere, bensì di vivere al più alto grado possibile di coincidenza con se stesso.

È il diritto di ognuno alla felicità, consistente appunto nel *divenire se stessi secondo il quadro delle proprie pulsioni di vita*, che la psicoanalisi consegna dunque alla giurisprudenza del futuro, teorizzando che non c'è reale *habeas corpus*, se accanto alle garanzie della civiltà liberale, che proteggono il *corpo fisico* dalle costrizioni di una invasione esterna, non vengono accolte e rese oggetto di giurisdizione anche le garanzie che assicurano un *corpo psichico*, o meglio un *corpo somatico-psichico*, a vivere secondo la sua più ampia e ricca integrità.

Ma come? Si obietterà da parte di coloro che permangono nel pensare secondo la diarchia di valori antropologici contrapposti e di opposte culture giuridiche. Si vuole rendere oggetto di diritto e di giurisprudenza, ossia di regolazione e normalizzazione pubblica, ciò che per definizione non appartiene al pubblico, perché è proprio di quel foro interiore che per essenza appartiene al privato, in una rigorosa delimitazione e tutela dal pubblico? Si vuole ancora tornare a proporre l'indistinzione contro natura di un irrocervo e ricondurre lo spazio della creatività del singolo al conformismo e all'obbligo di una norma comune?

Ma è ancora la psicoanalisi, aperta ad un sollecito interagire con la filosofia, a rispondere che l'esperienza dell'accesso alla propria interiorità, a ben vedere, non può strutturarsi ed esaurirsi secondo un agire solo privato e *infrasoggettivo*, perché fin dall'inizio, invece, essa si costruisce *secondo una relazionalità costitutiva con l'altro da sé* e dunque secondo un piano immanente di socialità e di *intersoggettività*.

Basti citare in tal senso le geniali intuizioni di Bion e della sua scuola, che, con l'aiu-

to di quello che noi chiameremo il *fattore Kant* e il *fattore Hegel*, ha teorizzato una teoria della mente e del pensiero che non possono venire adeguatamente alla luce se non vengono iscritti in quell'orizzonte relazionale che potremmo chiamare una *mente al quadrato*. La tesi di fondo, infatti, di questa corrente della psicoanalisi anglosassone è che la mente fragile e infantile dell'inizio del pensiero non può adeguatamente accogliere le istanze e le forze del proprio mondo pulsionale se non a patto di essere pensata e contenuta da una mente già matura e formata che possa interpretare e riconoscere quell'urgenza emozionale e restituirla, elaborata e mitigata, alla mente in formazione. Vale a dire che senza un riconoscimento *hegeliano*, nel senso dell'«essere riconosciuta» da un'alterità svolgente funzione materna, non si accende nella soggettività in formazione la capacità di «riconoscersi», cioè di congiungere *kantianamente*, nella sintesi, sensibilità e intelletto, conoscere e sentire. Perché, senza questo intreccio hegeliano-kantiano dell'*esser riconosciuto-riconoscersi*, la mente in formazione è incapace di accogliere ed elaborare la propria invasività emozionale e si fa mente scissa ed espulsiva che tratta le proprie emozioni come oggetti noumenici kantiani da lasciare al di fuori del proprio ambito e, per quanto è possibile, espellerli e proiettarli nel mondo esterno.

In sintesi, data la brevità di queste pagine, io credo che questa difficoltà *iniziale* e fisiologica della gracile mente infantile, che viene superata attraverso relazioni di accudimento *sufficientemente buone*, sia divenuta, invece, oggi una struttura maggioritaria e dominante della mente matura. E che la situazione psichica ed emotiva generalizzata della nostra epoca, la *Stimmung* (per concedere qualcosa alla moda del lessico heideggeriano) dei nostri tempi, consista proprio in una incapacità di *sentire il proprio sentire*, in una forclusione delle emozioni, che consegna l'individuo postmoderno alla patologia disperante dell'«essere indeterminato».

Il mondo greco classico, com'è ben noto, conosceva profondamente il valore dell'*horismós*, della determinatezza. Invece il mondo postmoderno è strutturato secondo pratiche e istituzioni generalizzate che hanno come loro scopo fondante e imprescindibile, a mio avviso, il divieto a che ognuno si determini come individuo irripetibile e incomparabile con nessun altro e si faccia perciò soggetto. La mente fragile della psicologia infantile è così divenuta tipologia antropologica di massa e ciò che pervade la nuova umanità, soprattutto l'infelicissima umanità del mondo giovanile contemporaneo, è una disposizione d'animo pronta a cadere costantemente nel panico, proprio perché priva di un fondamento emozionale, appunto da cui trarre indicazioni e senso per il proprio vivere. Non si tratta di declino del nome del padre, come taluni vanno da tempo diffondendo, né si tratta di una soggettività volta solo al consumo e al godimento, persa nei *petit objets* di lacaniana memoria. Si tratta invece di un «uomo senza qualità», che patisce l'estenuazione del sentire e il vuoto dell'indeterminatezza, ed è perciò pronto a riempire questo vuoto di fondo con qualsiasi pretesto e sollecitazione dell'esteriore (fino al populismo e al razzismo più violenti ed esasperati).

Ma la produzione di un uomo senza qualità, di un essere umano cioè astratto in primo luogo da sé medesimo, è il compito strutturale, accanto alla produzione di profitto, del-

la produzione di capitale. Per chi come me ha trascorso la sua vita di studioso a cercare di chiarire, tra gli altri suoi studi, l'autofraintendimento teorico di cui ha sofferto la figura di Karl Marx, tale connessione intrinseca tra *produzione di capitale* e *produzione dell'uomo senza qualità* rimane punto di riferimento costante dell'intendere e dell'agire. Ma, appunto, è necessario lasciar cadere dall'autocoscienza più esplicita e propagandata dello stesso Marx le sue mitologie più canoniche – la presupposizione di una soggettività umana e fabrile organicamente unitaria e comunitaria, la teoria del materialismo storico, che ne consegue, basata sull'assunzione positivista della bontà delle forze produttive in contrasto con rapporti privatistici di proprietà e distribuzione, l'inevitabile concludersi della storia nel messianismo della società comunista – per portare alla luce un Marx assai meno prometeico e *philosophiegeschichtlich*. Il quale può ancora dirci moltissimo sul modo in cui nel cuore della modernità si sia depresso come massimo fattore di realtà non l'operare di individualità umane ma una soggettività an/antropomorfa costituita da una ricchezza astratta e dalla sua ineludibile logica di accumulazione. E di cui a ben vedere le figure umane sono solo, per esprimerci, con le stesse parole del *Capitale* marxiano, solo *Charaktermasken*, ovvero figure di superficie e mere incarnazioni di ruoli economici<sup>6</sup>. Per cui, a ben vedere, si può anche accogliere l'acuta definizione proposta da Z. Bauman un ventennio fa dell'umanità contemporanea messa di fronte alla globalizzazione, come «umanità liquida». Ma, assai più profondamente, bisogna io credo ritornare alla lezione di un Marx, in parte paradossalmente ignoto a sé medesimo, che ha indagato e concettualizzato il concetto di *Capitale*: quale motore di fondo del nostro vivere associato che, accumulando ricchezza astratta in ogni possibile luogo, svuota il mondo del concreto di una sua logica qualitativa di vita, lasciandone solo una silhouette di superficie, che alimenta scenografie isteriche di apparenza e dissimulazione. Vale a dire che una socializzazione attraversata e dominata da una logica di riduzione di ogni forma di vita, sia umana che naturale, all'incremento del quantitativo impedisce per definizione pratiche di individuazione e di soggettivazione, salvo a dover lasciare alle esistenze individuali solo una compensazione apparente di autonomia e di libera *agency* (visto che non siamo nella schiavitù premoderna quanto invece negli obblighi inevitabili della costituzione democratica moderna)<sup>7</sup>.

### *Una psicoanalisi generalizzata*

Di contro a una forma generalizzata di vita sempre più bloccata nella gabbia d'acciaio di weberiana memoria, una cultura dell'*égalité*, ripensata in termini psicoana-

<sup>6</sup> Su questa interpretazione del pensiero di Marx mi permetto di rinviare ai miei testi, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004; *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2015.

<sup>7</sup> Sul capitale come *inconscio sociale* cfr. il numero di «Altraparola», n. 3, 2020, dedicato a questo argomento.

litici e aperta a suggestioni profonde dall'idealismo tedesco, può provarsi a contrapporre il valore di una *soggettivazione individuale procurata e mediata da istituzioni sociali del riconoscimento*. A promuovere cioè una cultura e una pratica generalizzata del riconoscersi, ciascuno nella propria differente soggettività, promossa e facilitata attraverso *istituzioni comuni e pubbliche del riconoscimento*. Istituzioni cioè, che dovrebbero mirare, in qualsiasi ambito avessero ad operare (di produzione economica di beni, di fornitura di servizi, dell'intera filiera educativa e scolastica), a produrre accanto all'insieme di oggetti economici, socioassistenziali, educativi, una *soggettività di gruppo*, la cui funzione di cura consentisse ad ognuno di parteciparvi e di esprimersi secondo la passione e la dignità del proprio riconoscersi.

A base di tale metaforica estensione della pratica di cura psicoanalitica dagli studi privati ad uno spazio pubblico non potrebbe che esservi, ovviamente, una diversa concezione della ricchezza, rispetto a quella dell'accumulo propria dell'economia capitalista. Per cui ora «ricchezza», accanto alla disponibilità sempre più ampia di beni materiali e strumentali, verrebbe a significare la liberazione e l'attivazione di un campo enorme di energie psichiche, finora represses o lasciate comunque inoperose nella progettualità del singolo come dell'insieme della società. Per sottolineare, anche qui, che un futuro «liberalsocialismo» potrebbe tornare ad essere concepito (in modo chiaramente ulteriore e nuovo rispetto a quello del secolo scorso) solo attraverso un programma antropologico-politico che coniugasse insieme *economia politica* ed *economia libidica* e che si risolvesse a dire addio al *Disagio della civiltà* di Freud. Ossia a una tesi della psicoanalisi, questa volta da criticare e rifiutare, secondo la quale civilizzazione non potrebbe che significare repressione di istintualità, in una adesione forse eccessiva al dettame nietzscheano della inesorabile contrapposizione tra animalità e ragione, tra natura e cultura, tra potenza dell'origine e decadenza della storia.

Del resto, che cosa insegna la devastante esperienza dell'epidemia del *coronavirus* se non che la fuoriuscita storica dal capitalismo può essere pensata solo con un programma utopico che coniughi insieme *ecologia del pianeta* ed *ecologia della mente*? Giacché, per ritornare a quanto di buono avevano già concepito gli studiosi della Scuola di Francoforte, solo una soggettività umana, che non ha bisogno di praticare autoritarismo e manipolazione in sé medesima, può cessare di praticare dominio e manipolazione verso il mondo esterno, umano e non umano. E, viceversa, solo chi non è iscritto e obbligato in una pratica di sfruttamento e violenza verso il mondo esterno, può avere l'agio e l'opportunità di sviluppare un'attitudine non autoritaria verso il proprio mondo interno.

È inutile dire che oggi la realtà della storia ci appare procedere verso un destino profondamente diverso, un destino opposto. Ci avviamo, io credo, verso un nuovo Medioevo malthusiano, che, con il passaggio epocale, dall'egemonia capitalistica americana all'egemonia del capitalismo sotto *governance* della Cina, vedrà esasperarsi le disegualianze, le condizioni del lavoro, lo statuto dei diritti, la lotta per l'accesso ai beni di consumo. Finita la promessa illusoria del *Capitale* di espandersi economicamente in

modo progressivo per tutta l'umanità, vedremo, io credo, con i drammi sempre più devastanti della rovina ecologica, una polarizzazione tra coloro che riusciranno a salire sull'Arca di Noè e coloro che saranno sommersi, economicamente ed ecologicamente. Tanto che è verosimile pensare che l'*ideologia dell'infosfera*, di un mondo cioè ridotto all'accumulo e al processo pressoché automatico di informazioni, con il possibile sviluppo di automatismi decisionali legati all'intelligenza artificiale, si costituirà come l'ideologia che accompagnerà e mistificherà la storia del capitalismo futuro secondo un percorso apparente di unificazione di una umanità, costantemente in rete e integrata con i nuovi dispositivi *hi-tech*.

Ma pure è compito del filosofo costruire e immaginare utopie. Purché ci si mantenga all'altezza dell'*idea* filosofica. Di una configurazione di pensiero cioè, che includa in sé, *nella coerenza di una configurazione senza contraddizione*, il massimo di universalità possibile, il massimo di inclusività possibile del reale. Senza che venga lasciato cadere alcunché al di fuori, perché quel *fuori* tornerebbe ad esporre quell'universale alla scissione e all'impotenza del suo contenuto.

*La filosofia ha come proprio fine quello di pensare gli universali* e, come ci ha sempre detto Hegel, essa o è il luogo di composizione delle scissioni, dei dualismi, delle estremizzazioni, o non è. In tal senso l'idea dell'utopia, che qui si è proposta, è, di nuovo con Kant, *idea-limite* della storia, non perché la concluda e le ponga fine ma perché la rende viva e sollecita ad avvicinarsi a quel termine infinito.

L'*égalité* di Balibar va dunque a mio avviso riconiugata, e consegnata all'utopia, secondo un programma di *ecologia bina*, che tenga ben vive entrambe le polarità dell'endiadi, senza trascurare in alcun modo le *ragioni dell'oggetto* come del pari, e, insieme, le *ragioni del soggetto*.

Ma pensare i modi concreti di una tale mediazione e intricanza di estremi significa avviare un'operazione culturale e sociale assai complicata, che non potrà non impegnare la fatica e la creatività di intere generazioni future e che soprattutto richiederà l'apertura e l'incontro di tutti i saperi, umanistici e scientifici, capovolgendo il destino delle nuove tecnologie e usandole, non come conferma di una società della conoscenza astratta dall'umano, ma, viceversa, come strumenti straordinari di comunicazione perché l'umanità intera possa dialogare con stessa e con la «memoria del suo futuro».



## Marx nell'orizzonte dell'estinzione

*Franco Berardi Bifo*

Comunismo è il pieno ritorno dell'uomo a se stesso come essere sociale, un ritorno compiuto coscientemente abbracciando l'intera ricchezza dello sviluppo precedente. Questo comunismo, in quanto naturalismo pienamente sviluppato equivale all'umanesimo, in quanto umanesimo pienamente sviluppato equivale a naturalismo. È la risoluzione genuina del conflitto tra uomo e natura e tra uomo e uomo, la fine del conflitto tra libertà e necessità, tra l'individuo e la specie. Il comunismo è la soluzione del rompicapo storico, e sa di essere questa soluzione.

K. Marx, *Manoscritti del '44*

### *Apocalisse dell'umanesimo*

Ho sempre considerato i manoscritti del Marx giovane come un libro bellissimo ma privo di relazione col nostro tempo e politicamente inutile: la intima struttura di quegli scritti, infatti, mi pareva troppo legata all'impianto hegeliano e quindi intrappolata nella presupposizione idealistica di un superamento storico (*Aufhebung*) iscritto nel destino logico dell'uomo.

Eppure, per qualche ragione oggi quei testi che io scoprii da giovanissimo lettore, stanno tornando alla mia attenzione, forse perché la questione dell'umanesimo ritorna, in una nuova luce, che è la luce oscura della possibilità di estinzione della civiltà umana. Questa prospettiva non venne mai ad emergenza nella discussione tra i marxisti del secolo scorso, perché una sorta di presupposto progressivo era implicito nella loro mente.

È facile trovare tracce di universalismo umanista negli scritti giovanili di Marx e

anche nella retorica del movimento operaio del Novecento, ma l'ipotesi di un collasso finale della civiltà umana, un ritorno brutale del Caos pre-antropico non è mai stata presa in considerazione anche nelle peggiori congiunture del ventesimo secolo, che fu segnato dagli orrori del Fascismo e del Nazismo.

Ora è diverso: non solo gli orrori del Fascismo e del Nazismo sono tornati in larga parte del pianeta, ma il collasso degli ecosistemi, unito all'esplosione dell'Infosfera e al caos mentale che ne segue, ci costringe inevitabilmente a immaginare l'inimmaginabile.

La pandemia, e i collassi sistemici che ne sono seguiti, ha inaugurato ufficialmente l'età dell'estinzione, il che significa che l'estinzione della civiltà umana si profila come orizzonte di possibilità. Il bio-virus ha messo in moto un info-virus che ha paralizzato e scardinato il ciclo economico del capitalismo.

Dal momento che l'info virus ha messo in moto una mutazione psicopatologica della vita sociale e dello stesso inconscio, è ora difficile aspettarsi che il normale ciclo dell'economia potrà mai riprendere. Nonostante il falso ottimismo degli economisti – i quali non sanno immaginare il mondo se non attraverso le categorie della loro pseudo-scienza – l'epoca espansiva del capitalismo sembra aver raggiunto il suo punto limite, e ora ci si presenta un'alternativa: o una trasformazione egualitaria della vita sociale, redistribuzione della ricchezza, rapporto frugale con la natura, oppure un ciclo di guerra, collassi ambientali, epidemie provocate da virus che l'antropizzazione ha privato dell'habitat ecologico, catastrofi umanitarie, e alla fine l'estinzione della civiltà umana.

Comunismo o estinzione.

Dopo questa affermazione insieme drammatica e radicale, siamo costretti a chiederci: è ancora immaginabile il progetto comunista, oppure si è dissolto nella nebbia dell'inimmaginabilità? È ancora praticabile? Per rispondere a questa domanda dobbiamo prima spiegare quale sia il significato della parola comunismo in Marx, poi dobbiamo analizzare le trasformazioni che hanno trasformato la organizzazione materiale della società e particolarmente del lavoro, infine dobbiamo valutare la mutazione che si sta verificando nella sfera della soggettività sociale nell'era inaugurata dalla pandemia.

Marx non ha elaborato una teoria utopica del comunismo, anzi da qualche parte ha detto che non era interessato a scrivere ricette per il ristorante dell'avvenire. Però dice in varie occasioni che nella lotta degli operai era in questione qualcosa di più grande e più importante dell'interesse particolare degli operai stessi (salario, tempo di lavoro, condizioni di lavoro e così via): nel progetto comunista di abolizione della proprietà privata e dello sfruttamento era in questione il destino della dignità umana.

Marx non prese neppur in considerazione la possibilità di una sconfitta finale del progetto comunista, anzi qua e là traspare nel suo pensiero l'idea di necessità storica, fondata sull'eredità hegeliana, sul persistente mito del superamento come piena realizzazione della Ragione. Nei lavori tardivi di Marx, e particolarmente di Engels, questa necessità è legata con un certo tipo di determinismo economico: la dinamica della concentrazione capitalista era considerata come la premessa naturale dell'espropriazione degli espropriatori.

Quando Marx parla dei comunardi sconfitti dalla repressione violenta che le armate francesi e prussiane scatenarono unite contro il comune nemico proletario, non prese neppure in considerazione l'ipotesi che quella particolare sconfitta fosse un segno dell'invincibilità del capitalismo.

Marx era perfettamente cosciente del fatto che i comunardi stavano aprendo la strada a un processo di lungo periodo che si sarebbe svolto attraverso tentativi, sconfitte e vittorie parziali. Ma per quanto io possa ricordare non prese mai in considerazione la prospettiva di una sconfitta finale dei lavoratori.

Quando alla fine del ventesimo secolo il movimento internazionale dei lavoratori fu sconfitto dall'offensiva congiunta dell'economia neoliberale e del fascismo militare, e la classe operaia venne politicamente distrutta dalla deregulation globalista, i marxisti si trovarono in una condizione di incertezza: dovevano accettare l'idea della fine di ogni possibile autonomia sociale e quindi l'idea che il capitalismo, nella sua specifica versione neo-liberale era l'orizzonte finale dell'immaginazione politica, o dovevano sviluppare nuove forme di autonomia, radicate entro una nuova configurazione del processo lavorativo?

Mentre la maggioranza di coloro che erano stati comunisti si trasformavano in funzionari servili della riforma neo-liberale, una parte di loro, in particolare quelli che poi furono definiti post-operaisti o piuttosto neo-operaisti, inaugurarono una nuova linea di ricerca teorica e politica, fondata sulla consapevolezza che i lavoratori cognitivi non sono meno sfruttati dei loro predecessori industriali, e finalizzata a sperimentare un'emancipazione possibile dell'intelletto generale dalla presa dello sfruttamento capitalista.

Oggi, nella condizione dell'apocalisse pandemica dobbiamo chiederci: nelle presenti condizioni di collasso economico, di confusione e depressione psichica la soggettività sociale potrà trovare nuove forme di ricomposizione di re-immaginazione?

Se l'autonomia dei lavoratori è la sola maniera per trasformare l'alienazione in libertà, come Marx suggerisce, se solo l'emancipazione dei lavoratori dalla schiavitù salariata può condurre all'emancipazione del genere umano, allora la sconfitta dell'autonomia dei lavoratori comporta una sconfitta del genere umano nella sua interezza.

Oggi, dopo la sconfitta mondiale del movimento operaio stiamo effettivamente affrontando un rischio di disgregazione dell'edificio sociale e di crollo catastrofico dello stesso ambiente fisico del pianeta terra.

### *Tendenza e possibilità*

La critica materialista del capitalismo si fonda sulla premessa che non vi è alcuna garanzia trascendente di un esito progressivo dell'evoluzione sociale, e che il processo storico non ha niente a che vedere con la realizzazione di un ideale morale, di un astratto programma politico.

Il futuro è contenuto come possibilità nella composizione presente della società. La

possibilità di una nuova forma sociale è incorporata nelle relazioni sociali, nella potenza tecnica, e nelle forme culturali che si sono sviluppate nel corso della creazione conflittuale della civiltà moderna.

Il movimento di autonomia che emerge nella seconda parte del secolo passato si fondava sulla convinzione che il comunismo è una forza immanente contenuta nella composizione sociale presente, ma che deve essere disincagliato perché le potenze dell'intelletto generale possano svilupparsi oltre i limiti del capitalismo.

Questa forza è nascosta entro la forma attuale della produzione. E questo processo si sviluppa nel continuo conflitto politico e nella continua collaborazione tecnica tra lavoro e capitale.

Il riferimento al *Frammento sulle macchine* è cruciale a questo punto: in quel testo Marx suggerisce che il comunismo è contenuto nelle pieghe del presente, come tendenza incorporata nello sviluppo tecnico dell'organizzazione di lavoro e conoscenza. Tutto è già lì: la potenza dell'intelletto generale, l'intensificazione costante della produttività, la tendenza verso l'emancipazione del tempo dal lavoro.

La tendenza iscritta nell'organizzazione tecnica del capitale conduce a una nuova concatenazione di conoscenza e macchine. In questa visione immanentista c'è il pericolo di intendere una possibilità come se fosse una necessità. Invece non si tratta di una necessità ma di una possibilità che solo una configurazione autonoma della soggettività (immaginazione solidarietà organizzazione) può trasformare in emancipazione effettiva.

### *Il progetto comunista è ancora immaginabile?*

Nel pensiero di Marx la possibilità dell'autonomia sociale dalla regola capitalista, e quindi l'immanenza del comunismo era collegata con l'emergere della classe operaia industriale.

In molti punti Marx sostiene che la classe operaia industriale è la sola forza sociale che ha la capacità di emancipare l'intera umanità nel corso della sua propria emancipazione. Né i contadini né i poveri né gli intellettuali hanno questo ruolo storico universale, solo la classe operaia industriale, per due caratteri intrinseci alla sua esistenza sociale.

Prima di tutto la vita dell'operaio industriale è il punto di arrivo di un processo di alienazione dell'attività umana, come Marx spiega nei *Manoscritti Economico Filosofici del '44*. In secondo luogo, le condizioni tecniche del processo di lavoro modellano la classe operaia come una massiccia armata disciplinata, fortemente territorializzata, legata allo spazio della fabbrica, e costretta a seguire gli stessi percorsi di vita quotidiana.

Queste due caratteristiche sono essenziali per capire la ragione per cui l'autonomia dei lavoratori è la condizione per l'emancipazione dell'umanità intera.

Però nell'epoca che segue alla deregulation neoliberale e alla deterritorializzazione digitale del lavoro, cioè nella sfera del semicapitale, queste due caratteristiche svaniscono, fin quasi a scomparire. La territorialità industriale che comportava una discipli-

na egualitaria e la massificazione della forza politica del proletariato, è sostituita dalla deterritorializzazione del processo lavorativo, e dalla precarizzazione della relazione di lavoro. Gli operai industriali erano culturalmente pronti all'egualitarismo perché il salario riduceva il loro tempo a una misura unitaria, e perché la loro collocazione fisica era necessariamente legata al luogo della fabbrica. Ma questo legame tra territorio e lavoro è stato polverizzato dal processo di globalizzazione e dalla precarizzazione del lavoro: la flessibilità digitale rende possibile la delocalizzazione e la dispersione dei lavoratori e induce una condizione di permanente competizione tra lavoratori, che rende assai più ardua la formazione di una cultura egualitaria.

Cambia quindi la stessa percezione del lavoro perché nella sfera del semicapitale l'alienazione prende una forma del tutto differente dall'alienazione industriale.

Il lavoratore industriale è costretto a ripetere incessantemente gli stessi gesti senza senso. Il suo lavoro è pura attività muscolare, dissipazione dell'energia intellettuale e negazione dell'espressività. Solo negli spazi di estraneità al lavoro, di disimpegno, di assenteismo o di conflitto il lavoratore industriale può esprimere se stesso: per questo l'alienazione (*Entausserung*) e il rovescio dell'alienazione, che è l'estraneità (*Entfremdung*), sono collegate, ma anche in contraddizione. L'estraneità è una conseguenza dell'alienazione, ma è anche il rovescio soggettivo dell'alienazione, il punto di partenza dell'autonomia. Nella sfera del Semicapitale, al contrario, la dinamica di alienazione si trasforma perché quel che viene coinvolto nel processo lavorativo non è più l'energia fisica, ma il linguaggio, l'espressione, l'invenzione: energia mentale, il nucleo dell'espressione umana. I lavoratori cognitivi, che sono il nucleo del processo di valorizzazione contemporaneo, non possono esprimere lo stesso tipo di estraneità dei loro predecessori, né lo stesso grado di rifiuto del lavoro.

La sconfitta del movimento operaio negli anni '80, e l'offensiva neoliberale non hanno segnato soltanto una sconfitta politica ma hanno avviato la distruzione della democrazia e del progresso sociale. La democrazia è stata cancellata dall'inesorabilità degli automatismi techno-finanziaria, e il progresso è stato sostituito da disegualianza crescente. Anche se leader come Thatcher, Reagan, Blair e Clinton si sono impegnati attivamente a distruggere il benessere sociale e la speranza di giustizia, il carattere devastatore del tardo-capitalismo non è l'effetto di decisioni ideologiche o politiche. La violenza del capitale va più a fondo perché è il sintomo della fine dell'espansione.

Espansione fu la parola chiave della modernità: crescita economica, colonizzazione di nuovi territori, prolungamento del tempo di vita, fin quando emerse la coscienza del fatto che i margini per l'espansione si stavano stringendo.

Il *Rapporto sui limiti della crescita* (Club di Roma, 1971) anticipò quel che oggi è chiaro come il sole: la crescita illimitata non è possibile in un pianeta limitato a meno di avviare un processo di distruzione attiva delle risorse ambientali e delle energie nervose.

Entro questo nuovo quadro, in cui la devastazione ambientale è divenuto il tema centrale, prese nuova forma l'intuizione e la scommessa del pensiero neo-operaista: i lavoratori cognitivi troveranno nuove vie per la oggettivazione autonoma. Le insurre-

zioni del nuovo secolo, come il movimento no global del 1999 e il movimento Occupy del 2011, furono considerati il laboratorio in cui questi nuovi percorsi si preparano.

Ma la pandemia ha scosso in maniera brutale le prospettive erodendo ulteriormente le condizioni psichiche per la solidarietà e l'immaginazione. Ora stiamo attraversando una soglia oltre la quale l'inconscio è destinato a evolvere in maniera che da qui è imprevedibile, e di conseguenza la soggettività collettiva si va ridefinendo secondo linee al momento inimmaginabili.

L'esperienza pandemica contiene un duplice messaggio difficile da ignorare: la solidarietà è resa fragile, quasi impraticabile quando i corpi sono soggetti al regime del distanziamento, e le menti sono indotte a interiorizzarlo. E come motivare la rivolta, anima del processo di oggettivazione autonoma, quando il virus impone la cautela nel rapporto tra i corpi?

Dobbiamo dunque pensare che la pandemia ha inflitto un colpo finale alla soggettività sociale, o che l'Inconscio collettivo saprà modellare nuovi cammini di autonomia e di amicizia tra gli esseri umani? Dobbiamo pensare che la coppia diabolica di Caos mentale e automazione cognitiva porteranno guerra e dominio totalitario in tutto il pianeta o che una nuova cultura di frugalità e cortesia ci allontanerà dal regime psicotico nazi-liberale?

È questa la posta del prossimo decennio, che potrebbe essere l'ultimo, se la generazione pandemica non troverà la chiave per farne il primo decennio di un'epoca il cui segno non sappiamo immaginare.

La democrazia della disintesa. Glosse a margine  
del volume *L'intervento critico di Rancière*.  
*Democrazia, riconoscimento, emancipazione*  
*ottocentesca* di G. Campailla

*Francesco Biagi*

1

Nonostante diverse traduzioni delle sue opere, Jacques Rancière è ancora un autore poco noto in Italia o comunque un autore ancora troppo confinato tra gli steccati di una particolare cerchia di “pensiero critico” che ne ha intuito le diverse potenzialità. Per fortuna, questa lacuna inizia a colmarsi con il volume di Giovanni Campailla dal titolo *L'intervento critico di Rancière. Democrazia, riconoscimento, emancipazione ottocentesca* edito da Meltemi (Milano, 2019). La monografia di Campailla nasce dalla sua tesi di dottorato che ha approfondito il pensiero dell'allievo ribelle di Althusser e il suo spessore (non solo in termini di pagine) dimostra l'acuto lavoro svolto.

Innanzitutto, il volume di Campailla è cruciale poiché è il primo volume che restituisce, al pubblico italiano, un'analisi attenta e complessiva della riflessione di Rancière. È vero, il volume si concentra esclusivamente sulla sua teoria politica e – solo dove è necessario – si muove anche nel terreno dell'estetica, nonostante per il filosofo francese estetica e politica siano fortemente connesse. Tuttavia, questo è un merito: Campailla circoscrive il campo nella terra di mezza esistente tra la filosofia politica e la storia del pensiero politico, poiché cosciente dell'ampiezza dell'opera rancieriana. L'acutezza e la profondità del lavoro di Campailla si evince dalla capacità di far giocare il pensiero di Rancière su più tavoli: dal dibattito sul concetto di “post-democrazia” e “post-politica” con Slavoj Žižek e Étienne Balibar, a quello sul concetto di riconoscimento con Jürgen Habermas e Axel Honneth, passando per il setaccio del concetto di “nuda vita” di Giorgio Agamben, all'agonismo democratico-radicalo di Chantal Mouffe, fino alla discussione con la scuola della “social history” e Edward P. Thompson, poi con la scuola dei “subaltern studies” (in particolar modo con Gayatri Chakravorty Spivak e Miranda Fricker), alle divergenze sul concetto di “diritti umani” con Jean-

François Lyotard e senza dimenticare il confronto con Hannah Arendt. Quel lettore che, nella lettura del volume di Campailla, cerchi di comprendere il pensiero politico di Rancière sarà sicuramente soddisfatto.

È impossibile restituire la ricchezza della monografia di Campailla, per questo mi soffermerò solo su alcuni punti che ritengo dirimenti per la ricezione di Rancière avvenuta prima della pubblicazione di questo volume.

2

La prima questione spinosa per il dibattito italiano è la traduzione del termine *mésentente*. Questo concetto è stato tradotto con “disaccordo” nel 2007, all’uscita dell’omonimo volume racieriano, tuttavia Campailla spiega come non sia del tutto preciso. *Mésentente* in francese indica il mancato intendersi tra due parti, ma “l’intendersi” riguarda sia il “sentire” (la capacità di ascoltare e percepire cosa dice l’altro) che il “comprendere” (la capacità di capire bene cosa esprime l’altro) che avviene tra due parti. Campailla – sulla scia di Filippo Del Lucchese – propone di utilizzare il neologismo di “disintesa”: «perché non si tratta di una mancanza di accordo relativa alla sfera decisionale: non siamo qui già nell’ambito della discussione fra le parti, ma in ciò che in qualche modo lo precede; [...] non siamo qui già dentro il politico ma ai suoi “bordi”. Del resto, la *mésentente* non è neanche “un’incomprensione”: nozione che indicherebbe in questo caso come uno dei due interlocutori, a causa dell’ignoranza o della dissimulazione della verità, non sappia capire quel che afferma l’altro. E non è neppure un “malinteso” per superare il quale bisognerebbe dare alle parole un senso più profondo e preciso» (pp. 84-85). Si tratta, secondo la lettura di Campailla, di una scena in cui uno dei due interlocutori sente il discorso altrui, ma non lo intende. Entrambi i soggetti hanno la capacità di parlare, ma uno dei due nega all’altro la possibilità di esprimere un’argomentazione (politica). Ad esempio, è proprio per questo che, spesso, abbiamo sentito definire come “barbare” molte rivendicazioni politiche delle classi subalterne. “Barbaro”, nel suo significato etimologico più antico, è colui che non parla il greco, ovvero colui il quale non parla la nostra lingua e non ha i nostri usi e costumi. È l’alterità radicale e non solo incomprensibile, ma anche inassimilabile se non in quanto essere inferiore. Chiaramente, Rancière esplica questa logica politica del conflitto sociale mettendo in evidenza l’asimmetria di potere tra le due parti, infatti uno dei due interlocutori è definita “senza parte”. L’interlocutore “senza parte” è escluso dal teatro della politica, dalla scena del discorso e prima di poter parlare deve lottare per legittimarsi nell’uguaglianza con la parte che è al potere. È per questo che per Rancière la democrazia è una pratica politica che scardina l’ordine costituito, lo ribalta in nome dell’uguaglianza tra tutti gli esseri umani. L’uscita dalla minorità sociale da parte dei “senza parte” mette in atto un processo di emancipazione, che può essere raggiunto solo con le proprie forze, e Rancière non concepisce la libertà e l’uguaglianza come illusioni, ma

l'istituzione politica di quest'ultime si configura come una potenza di cui bisogna verificare sempre gli esiti. I "senza parte" tentano di creare uno spazio comune, rivendicano anch'essi la capacità di usare la ragione e la parola alla pari di chiunque altro e soprattutto alla pari dell'oligarchia che ha organizzato lo spazio politico in nome della loro esclusione. Questo è ciò che Rancière chiama "verifica dell'uguaglianza", la quale inaugura la pura contingenza di ogni forma di governo. La politica si contraddistingue per la sua manifestazione accidentale nell'insorgenza contro i tentativi di dominio dei pochi sui molti, e declina un'idea di democrazia che rompe con le gerarchie, con il campo delle necessità e della natura. La democrazia non è un dispositivo di governo degli uomini, ma è una pratica politica che spezza le tecniche di dominio aprendo nuovi spazi inediti di eguaglianza. Lo stato di diritto nella sua forma liberaldemocratica ha adottato il suffragio universale solamente in seguito a numerose lotte per il riconoscimento del diritto di tutti e tutte alla partecipazione politica, ovvero ha dovuto scendere a patti con le insorgenze popolari lungo tutto l'Ottocento e il Novecento. La dignità di essere soggetto politico è stata strappata a coloro i quali, perlomeno dalla Rivoluzione Francese in poi, avevano ricreato nuove forme di dominio mitigate da alcuni correttivi democratici. La verifica dell'uguaglianza inscritta negli atti giuridici ha avuto un compimento politico che è stato capace di creare nuove dimensioni di inclusione. La pura contingenza dell'organizzazione politica si manifesta nell'essere sempre in tensione fra servitù e libertà e la democrazia è quell'azione politica che rompe gli argini e soffiava sul fuoco di questa dialettica.

La "parte che non ha parte", nel mettere in discussione l'intera organizzazione dell'ordine costituito, evidenzia uno "scandalo", un "torto" – seguendo il linguaggio del filosofo francese – ovvero l'ineguaglianza, quell'essere considerati "barbari" e non uomini politici a tutti gli effetti. La "democrazia della disintesa", per Campailla, si caratterizza come «una "soggettivazione" che nega il "torto" compiuto rendendolo visibile in uno spazio pubblico e nominandosi con un nome che questo stesso spazio non contempla» (p. 112). La "parte che non ha parte" non ha un nome e non ha una sua soggettività politica autonoma, poiché non partecipa all'arena del gioco politico stabilito. Celebri ormai sono gli esempi a cui fa riferimento Rancière: Olimpe de Gouges che rivendica la politicità della donna in seno alla Rivoluzione Francese, Auguste Blanqui che rivendica la sua soggettività proletaria davanti al giudice e la secessione della plebe sull'Aventino contro i patrizi. Tutti esempi di soggettività che non hanno diritto di parola e non hanno diritto ad essere intesi politicamente.

3

In secondo luogo, Campailla evidenzia con forza il fatto che Rancière non costruisca un sistema teorico-politico della democrazia o del conflitto. L'azione intellettuale di Rancière si caratterizza come un "intervento critico" (così recita il titolo), ovvero

l'autore francese interviene su certe questioni avendo di fronte a sé particolari problematiche politiche del passato e della contemporaneità. Il concetto di "intervento critico" è fondamentale per comprendere due questioni: la prima, la capacità di Rancière di leggere – secondo il metodo di Walter Benjamin – "a contrappelo" la storia; la seconda, la critica che Rancière muove al cosiddetto "pensiero critico" e alla cosiddetta "teoria critica".

Per comprendere autenticamente la proposta filosofico-politica di Rancière è fondamentale ritornare sugli studi che ha condotto negli archivi operai, negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso. Come ben evidenziato nel terzo e quarto capitolo, Rancière riscopre i giornali e i volantini politici degli operai francesi dell'Ottocento, con l'obiettivo di dedurre la genesi e lo sviluppo delle loro pratiche politiche emancipative. La ricostruzione dell'azione politica degli operai francesi nell'Ottocento è alla base della "teoria del conflitto" che poi sviluppa nei volumi più recenti. Non solo, tale scelta si caratterizza nel solco di Benjamin perché Rancière opera un anacronismo, ovvero rintraccia nel passato quel tipo di politica e conflittualità sociale che oggi – nella post-democrazia – viene cancellata e disinnescata con maniacale ossessione. Infatti, per Rancière, è possibile parlare di "post-democrazia" solo a partire dalla presa di coscienza che «non viviamo in una democrazia. Non viviamo nemmeno in un campo, come sostengono certi autori che ci vedono tutti sottomessi alla legge d'eccezione del governo biopolitico. Viviamo in uno stato di diritto oligarchico» (Rancière citato a p. 73). La "post-democrazia" per l'autore francese è tale in quanto funziona come potere di un'oligarchia all'interno del quadro dello stato di diritto, ma il prefisso "post" indica il fatto che gli attuali regimi democratici funzionano a partire dal principio della pacificazione sociale (definita *police*) e con il costante obiettivo di neutralizzare l'eccesso democratico, l'effervescenza democratica dell'irruzione delle rivendicazioni politiche dei "senza parte". Con Miguel Abensour potremmo dire – sulla scia di Rancière – che la "post-democrazia" è un regime che ha come obiettivo l'eliminazione della "democrazia insorgente". Scrive Campailla: «vivere in una oligarchia significa dunque vivere in un ordine in cui una minoranza governa una maggioranza, legittimando il proprio governo tramite un consenso sulla sistemazione politica delle parti sociali. [...] Vivere in una oligarchia significa perciò confrontarsi con una razionalità che tenta di escludere le possibilità di una composizione alternativa dello spazio "sensibile"; termine, quest'ultimo, che indica il carattere percettivo, il vedere/sentire e l'essere visti/sentiti, conferito da Rancière all'ambito del politico» (pp. 76-77).

4

Rancière distingue il proprio "intervento critico" dal successo che ha avuto una certa "teoria critica". Da un lato, prende le distanze da quelle teorie politiche che si sono rese seducenti per la capacità di dare un orizzonte sistematico all'economia del proprio

discorso “critico”, magari riuscendo anche a cogliere spunti interessanti dell’attuale governo neoliberista, ma hanno la colpa di non lasciare spazio all’insorgenza dei soggetti sociali subalterni. Il potere è talmente pervasivo che non c’è spazio per articolare una resistenza o un tentativo della sua messa in discussione (p. 287). Dall’altro lato, evidenzia come molta “teoria critica” non si sia sottratta alle luci dello Spettacolo offerto dai medesimi dispositivi di potere che pretende di criticare e comprendere. L’attuale critica, per Rancière, è come un medico che, per continuare ad esistere e a avere un obiettivo lavorativo, deve permettere che una parte dei suoi malati non guarisca mai, pena la fine del suo ruolo. Il concetto di “intervento” evidenzia lo scarto metodologico del filosofo francese: il fare filosofia a partire dalla storia umana, dai problemi concreti del presente; il disinteresse per l’istituzione di una scuola e di un pensiero sistematico; e, infine, la parzialità del suo punto di vista che rimane sempre quello di guardare il mondo a partire dalla “parte che non ha parte”.

5

Infine, nonostante Campailla abbia scritto questo volume su Rancière prima della pandemia, credo sia lecito chiederci: che cosa ha ancora oggi da dire il pensiero di Rancière? Innanzitutto, possiamo continuare a dare ragione a Rancière quando sostiene che viviamo in un’epoca post-democratica, dove il governo oligarchico coesiste con alcune garanzie proprie dello stato di diritto. Il neoliberismo dopo la sua ristrutturazione a partire dalla crisi economica del 2009 è ritornato ancora più spietato con l’avvento della pandemia: siamo di fronte non a una “forma-campo”, né a un governo biopolitico che si rafforza nello stato di eccezione, ma a un principio oligarchico che si struttura sempre più in maniera ferrea. È questo il governo Draghi, il governo italiano di un ex direttore della Banca Centrale Europea. E il protagonismo democratico dei “senza parte” è oggi tutto da ripensare. Mentre scrivo, in Italia, è vivo un grande dibattito che mira a delegittimare una giornata di sciopero generale convocata timidamente da due delle tre sigle sindacali confederali. Le principali testate giornalistiche attaccano l’adesione allo sciopero nella stantia – ma emblematica – rievocazione del protagonismo dei “barbari”, ovvero di quei lavoratori ingrati e lavoratrici ingrante che si permettono di criticare le buone misure elargite *octroyée* dal governo Draghi, e stigmatizzano ogni tentativo di conflitto sociale nell’appello all’unità del Paese, poiché solo la pacificazione sociale può permettere il *vero* governo. La “post-democrazia” è sotto i nostri occhi, così come quella parte di “pensiero critico” che si raccoglie nel narcisismo del continuo riverbero delle proprie categorie filosofico-politiche frutto di una vita di studi e ricerche, nel tentativo di dimostrare la costante presa sulla realtà, nonostante – al contrario – la realtà li smentisca. E anziché riflettere su nuove forme realistiche di emancipazione a partire dagli attacchi concreti ai diritti sociali e politici, continua a denunciare la grande potenza del sistema della “dittatura sanitaria”.



## Gli autori

Annelisa Alleva è nata a Roma, dove vive. Ha pubblicato le raccolte di poesia: *Mesi, Chi varca questa porta e altre poesie, Lettera in forma di sonetto, Astri e sassi, Aria di cerimonia, L'oro ereditato, Istinto e spettri, La casa rotta, Naizust'/A memoria*, uscita in italiano e in russo a San Pietroburgo nel 2016, e *Caratteri* (Firenze, 2018). Ha tenuto molte letture in Italia e all'estero. Sue poesie sono presenti in antologia e tradotte in diverse lingue. Ha tradotto classici dal russo e curato un'antologia di poeti russi contemporanei. Di recente è uscito il volume di liriche di A. Puškin a sua cura: *Poesie d'amore e epigrammi*, Tomsk 2018, su iniziativa del Parco letterario di Puškin a Michajlovskoe, con cinque dipinti di Ruggero Savinio. Ha pubblicato la raccolta di saggi e ricordi: *Lo spettacolo della memoria*. Ha vinto il Premio Lerici Pea, il Premio Russia Italia, il Premio Sandro Penna, il Premio Bella Achmadulina.

Francesco Biagi (Treviso, 1986) è ricercatore in sociologia urbana presso il gruppo di ricerca GESTUAL (Grupo de Estudos Sócio-Territoriais, Urbanos e de Ação Local) del centro di ricerca della facoltà di architettura di Lisbona, CIAUD (Centro de Investigação em Arquitetura, Urbanismo e Design). Attualmente si sta impegnando nella riscoperta del pensiero di Henri Lefebvre, riportando in auge la sua riflessione sulla città e lo spazio come prospettiva da cui muovere per comprendere le attuali trasformazioni urbane nel XXI secolo. A tale proposito ha pubblicato: *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio* (Jaca Book, Milano, 2019) tradotto anche in lingua inglese. È membro della redazione di *Altraparola* e della rivista di studi utopici *Thomas Project*. Collabora con la rivista *Il Ponte* fondata da Piero Calamandrei.

Franco Berardi Bifo è fondatore della storica rivista «A/traverso», foglio del movimento creativo di Bologna, e tra gli iniziatori di Radio Alice; è autore di numerosi saggi sulle

trasformazioni del lavoro, innovazione e processi comunicativi. Tra le sue ultime opere ricordiamo: *Quarant'anni contro il lavoro* (DeriveApprodi, 2017); *Il secondo avvento. Astrazione apocalisse comunismo* (DeriveApprodi, 2018); *Futurabilità* (Nero Editions, 2019); *Respirare. Caos e poesia* (Sossella, 2019); *Fenomenologia della fine* (Nero Editions, 2020); *E: la congiunzione* (Neto Editions, 2021); *Come si cura il nazi: iperliberismo e ossessioni identitarie* (Tlön, 2021); *Scrittura e movimento* (Ombre Corte, 2021).

Sergio Bologna (Trieste, 1937) ha insegnato in varie Università, in Italia e in Germania. Si è occupato di storia del movimento operaio, ha partecipato alla fondazione di riviste quali "Classe operaia" e "Primo Maggio". Espulso dall'Università, ha scelto di fare il consulente e in questa veste è stato coordinatore del settore merci del Piano Generale dei Trasporti e della Logistica (1998-2000). È Presidente dell'Agenzia Imprenditoriale Operatori Marittimi di Trieste, Collabora con Acta, l'associazione italiana dei freelance.

Silvia Bre, poetessa e traduttrice, ha pubblicato, tra l'altro, *Le barricate misteriose* (Einaudi 2001), *Sempre perdendosi* (nottetempo 2006), *Marmo* (Einaudi 2007), *La fine di quest'arte* (Einaudi 2015). Ha tradotto, tra l'altro, *Il canzoniere* di Louise Labé (Classici Mondadori, 2000), da Emily Dickinson *Centroquattro poesie* (Einaudi 2011) e *Uno zero più ampio* (Einaudi 2013), *Questa parola fidata* (Einaudi 2019), *Il giardino* di Vita Sackville-West (Elliot, 2013). *Esercizi di potere* di Margaret Atwood (nottetempo 2020), e il più recente *Fuoco e ghiaccio* da Robert Frost (Adelphi 2022). Le poesie qui presentate sono tratte dalla raccolta *Le campane* (Einaudi 2022) in uscita a gennaio.

Massimiliano Cappello è dottorando presso l'Università degli studi di Milano. Si occupa principalmente dei rapporti tra poesia e saggistica nel secondo Novecento di lingua italiana. Collabora con «Qui e ora», «La Balena Bianca», «Teatro di Oklahoma».

Massimo Cappitti, insegnante. Fa parte del Centro Studi Franco Fortini di Siena. Ha pubblicato per l'editrice Zona *Pensare dal limite. Contributi di teoria critica e Filosofia dell'unificazione e teoria della soggettività in Hegel e Holderlin*. Inoltre ha curato per BFS Edizioni Pisa *La rivoluzione russa* di Rosa Luxemburg e con Francesco Biagi e Mario Pezzella il volume monografico "Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi" (supplemento al n. 3, Firenze, maggio-giugno 2018).

Piero Coppo (1940-2021) medico, neuropsichiatra e psicoterapeuta, ha insegnato "Etnopsichiatria" all'Università Ca' Foscari di Venezia. Ha lavorato in Mali e in Guatemala in programmi in cooperazione sulla medicina tradizionale. Ha fatto parte dell'Organizzazione Interdisciplinare Sviluppo e Salute (ORISS) per la quale si è occupato di formazione, ricerca, informazione e cura. Ha diretto la Rivista "I Fogli" di ORISS e pubblicato numerosi saggi tra i quali "Etnopsichiatria" (Il Saggiatore, 1996), "Guari-

tori di follia. Storie dell'altopiano Dogon" (Bollati Boringhieri, 1994), "Passaggi. Elementi di critica dell'antropologia occidentale" (Colibrì, 1998), "Tra psiche e cultura. Elementi di etnopsichiatria" (Bollati Boringhieri, 2003), "Le ragioni del dolore. Etnopsichiatria della depressione" (Bollati Boringhieri, 2005), "Negoziazione con il male" (Bollati Boringhieri, 2007) e "Le ragioni degli altri" (Raffello Cortina, 2013). È stato fondatore e direttore della "Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Sagara" con indirizzo "etnopsicoterapeutico" a Pisa.

Riccardo Ferrari (Genova, 1972) insegnante e dottore di ricerca in "Scienze dell'antichità e filologico-letterarie" presso l'Università di Genova. Si è occupato in particolare della figura di Furio Jesi attraverso la co-curatela della rivista *Ticontra*, sezione monografica su Furio Jesi, n. 4, 2015; il saggio "Il maestro e l'allievo", in Furio Jesi, *Riga*, a cura di Marco Belpoliti e Enrico Manera, Milano, marcos y marcos, 2010; la curatela di *Nuova Corrente*, "Furio Jesi. La scrittura del mito", Genova, Tilgher, settembre 2009.

Roberto Finelli (Roma, 1945) si è dedicato, da sempre, a una interpretazione dell'opera di Marx che ne mostrasse le mitologie teoriche inutilizzabili (la concezione dell'essere umano e la teoria del materialismo storico) e, in pari tempo, le acquisizioni irrinunciabili del *Capitale*, massimo luogo di scienza della modernità (cfr. *Un parricidio mancato*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 e *Un parricidio compiuto*, Jaca Book, Milano 2015). I suoi scritti, assai critici della scuola di G. Della Volpe e di L. Colletti come dell'operaismo, provano a ripensare un «nuovo materialismo» e una nuova teoria dell'emancipazione, fecondata dalla psicoanalisi e dall'*Etica* spinoziana (cfr. *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019).

Paolo Godani insegna Estetica all'Università di Macerata. Fra i suoi lavori recenti: *Il piacere che manca*, DeriveApprodi, Roma 2019; *Traits: une métaphysique du singulier*, PUF, Paris 2020; *Il corpo e il cosmo*, Neri Pozza, Vicenza 2021.

Michael Löwy è un sociologo e filosofo marxista francese, nato in Brasile nel 1938. È Direttore di ricerca emerito presso il CNRS francese e ha insegnato presso *l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* di Parigi. È autore di una bibliografia ricca e abbondante: dal suo primo saggio sul pensiero di Che Guevara (Maspero, 1970), fino ai suoi lavori su Marx, Weber, Kafka, Benjamin e Goldmann, l'ebraismo libertario nell'Europa centrale o la teologia della liberazione in America Latina. Tra i suoi testi tradotti in italiano: *Redenzione e utopia* (Bollati Boringhieri, 1992), *Segnalatore d'incendio* (Bollati Boringhieri, 2004), *Kafka sognatore ribelle* (elèuthera, 2014), *La rivoluzione è il freno di emergenza* (Ombre Corte, 2020) e *Ecosocialismo. L'alternativa radicale alla catastrofe capitalista* (Ombre Corte, 2021).

Piernicola Marasco è laureato in Medicina e ha lavorato come medico di base. Assistente dal 1972 di Psicologia Sociale presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze, vi ha insegnato Psicodiagnostica e Teoria della personalità. Ha insegnato Psicologia Dinamica alla Facoltà di Psicologia del medesimo ateneo. Direttore dell'Istituto di Psicologia di Firenze dal 1977 per due mandati. Sempre per due mandati è stato dal 1996 Presidente dell'Ordine degli Psicologi della Toscana. È presidente della società denominata CRIPT (centro per la ricerca in psicoterapia) e dell'Istituto Internazionale di Psicologia dell'Emergenza (EPII-GN). Fino al 2006 è stato insegnante di Psicodinamica dello Sviluppo e delle Relazioni Familiari presso la Facoltà di Psicologia di Firenze.

Andrea Luigi Mazzola è dottore di ricerca in Discipline Filosofiche presso la Scuola Normale Superiore. Si è interessato di filosofia della musica, studiando il pensiero di Theodor W. Adorno, Arnold Schönberg e Thomas Mann. Si è anche occupato di filosofia politica, approfondendo il marxismo italiano e i rapporti tra il pensiero di Hegel e quello di Marx. Ha pubblicato recensioni e articoli di critica cinematografica sulle riviste *Il Ponte* e *Rifrazioni*. Attualmente è cultore della materia in Storia e Filosofia presso l'Università Kore di Enna.

Stella Morra è professoressa straordinaria nella facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, Dipartimento di Teologia Fondamentale, direttrice del Centro Fede e Cultura "Alberto Hurtado" della stessa università. I suoi temi di ricerca riguardano l'ecclesiologia fondamentale, gli studi culturali e la rilevanza delle pratiche nelle forme storiche della fede, a partire dal suo dottorato su Michel de Certeau. Socia fondatrice del CTI (Coordinamento delle Teologhe Italiane [www.teologhe.org](http://www.teologhe.org)) e curatrice della Collana dello stesso Coordinamento (*Sui Generis*, ed. Effata). Animazione in Piemonte dell'Associazione Culturale "L'Atrio dei Gentili" (<https://atriodeigentili.wordpress.com>). Tra le sue opere recenti (con Marco Ronconi), *Incantare le sirene. Chiesa, teologia e cultura in scena*, EDB, Bologna, 2019; *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, EDB, Bologna, 2015; *Parole intorno al pozzo. Conversazioni sulla fede*, San Paolo Editrice, Cinisello Balsamo, 2013.

Francesco Nappo nasce a Napoli nel 1949 ed attualmente insegna Italiano e Storia nelle scuole superiori. Le sue raccolte di poesia sono *Genere* (Quodlibet, 1996); *Poesie* (Quodlibet, 2007); *I passerai di fango* (Quodlibet, 2018).

Mario Pezzella ha insegnato Estetica ed Estetica del Cinema in diverse università italiane e straniere. È attualmente direttore della rivista *Altraparola* e redattore della rivista *Il Ponte*, per la quale cura la rubrica cinematografica e collabora col Centro per la Riforma dello Stato. Tra le sue pubblicazioni recenti: *La memoria del possibile* (Milano 2009), *Insorgenze* (Milano 2014), *Le nubi di Bor* (Arezzo 2016), *La voce minima* (Roma 2017), *Altrenapoli* (Torino 2019). Insieme ad A. Tricomi ha curato il volume *I*

*corpi del potere. Il cinema di Aleksandr Sokurov* (Milano 2012); ha curato inoltre i numeri speciali del *Ponte: La Repubblica dei beni comuni* (2013), *Gli spettri del capitale* (2014) e *Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi* (insieme a Francesco Biagi e Massimo Cappitti, 2018).

Alessandro Poggiali vive a Firenze. Ha insegnato nell'università di Firenze e a lungo in quella di Urbino "Sociologia della conoscenza" e "Forme della memoria culturale". Ha pubblicato scritti sulla presenza della psicoanalisi freudiana in alcune prospettive teoriche delle scienze umane contemporanee e in alcuni autori della scuola di Francoforte, su aspetti e questioni inerenti a problematiche della tradizione freudiana e junghiana. Esercita la professione di psicoterapeuta a orientamento psicoanalitico. Le sue pubblicazioni più recenti sono: *Lettera di un non credente ad un amico sacerdote*, in rivista "Filosofia e Teologia", 2019; *A proposito del Libro Rosso di Jung*, in rivista "Setting", 2021; e il volume *L'ortolano di Maria Maddalena*, Altralinea Edizioni, Firenze, 2021.

Ruggero Savinio (Torino, 1934), dopo aver frequentato la Facoltà di Lettere a Roma, ha soggiornato a lungo a Parigi (1958-61). La sua ricerca, svolta generalmente in cicli di opere, variazioni sul tema, è fortemente segnata da una costante interrelazione e compenetrazione di colore, luce e materia, che generano spazi e figure, presenze incombenti e allo stesso tempo sfuggenti, evocative ed enigmatiche: *L'età dell'oro* (1977-82), *Conversazioni* (dal 1983), *Muse, Fortune, Rovine* (1986-88), *Stanze* (dal 1997), etc. Nel 1986 ha ottenuto il Premio Guggenheim per un artista italiano; è stato invitato alla Biennale di Venezia nel 1988 e nel 1995 con una sala personale e ha presentato le sue opere in numerose mostre antologiche, tra cui ricordiamo quella nella Sala Viscontea del Castello Sforzesco a Milano (1999), e quella presso la Galleria Nazionale d'Arte Moderna a Roma nel 2012. Ha scritto numerosi libri, fra i quali i più recenti sono: *Il cortile del Tasso* (Quodlibet, Macerata, 2017) e *Il senso della pittura* (Neri Pozza, Milano, 2019).

Alessandro Simoncini è ricercatore in filosofia politica all'Università per Stranieri di Perugia. Tra le sue pubblicazioni: *Democrazia senza futuro? Scenari dall'interregno postdemocratico*, Milano, Mimesis, 2018; *Spettacolo del confine, necropolitica e inconscio coloniale nell'interregno postdemocratico*, in "Altraparola", 3, 2020; *Dai "droits de l'homme" al "droit des gouvernés". Sulla critica foucaultiana dei diritti umani*, in "Suite Francaise", 3, 2020; *Sul «divenire negro del mondo»*. *Nanorazzismo, ragione negra ed etica del passante nel pensiero di Achille Mbembe*, in "Altraparola", 5, 2021; *Leer El capital: Foucault, Benjamin, Marx*, in "Areté", 2, 2021; *Populism and neoliberalism. Notes on the morphology of a «perverse alliance»*, in "Interdisciplinary Political Studies", 2, 2021 (in stampa).

Marcello Tari conduce la sua ricerca intorno a un tema che grossomodo può intendersi sotto le parole "spiritualità e rivoluzione". Il suo ultimo libro, edito da DeriveApprodi, è "Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione" (2017) e attual-

mente cura insieme a Mario Tronti una rubrica sui blog <https://quieora.ink> e <http://www.dellospiritolibero.it> dal titolo “Xeniteia. Contemplazione e combattimento”.

Marco Vannini (1948), filosofo, ha curato l’edizione italiana dell’intera opera, latina e tedesca, di Meister Eckhart, come pure gli scritti di molti altri autori della tradizione mistico-speculativa. Tra i suoi numerosi lavori, ci limitiamo a segnalare *Mistica, psicologia, teologia*, edito nel 2019 da Le Lettere, Firenze. Per il medesimo editore cura la Collana “Il tesoro nascosto” e la Rivista semestrale *Mistica e Filosofia*. Ulteriori notizie sul sito: [marcovannini.it](http://marcovannini.it).

Jean-Charles Vegliante è romano di nascita e di formazione francese. Ha pubblicato *D’écriture la traduction* e tradotto molti poeti italiani, da Dante a Pascoli ai contemporanei. Ultime raccolte: *Trois cahiers avec une chanson* (L’Atelier du grand tétas 2020), *Rauco in noi un linguaggio* (cura di Mia Lecomte, premio Ceppo-Bigongiari 2021); le prose *Fragments de la chasse au trésor* (Tarabuste 2021); il saggio *Territoires de Philippe Denis* (Condeixa-a-Nova, 2021).

Alberto Zino, psicanalista e scrittore, dal 1979 a Firenze e a Empoli. Allievo di Aldo Rescio, ha fondato nel 1975 il Collettivo Freudiano di La Spezia e nel 1980 la Scuola Psicanalitica Freudiana di La Spezia e Firenze. Ha svolto attività didattica e ricerca nelle Facoltà di Filosofia e Psicologia delle Università di Pisa e Firenze. Dal 1992 tiene a Firenze il Seminario di Psicanalisi Critica. Analista didatta e conduttore di gruppi per la formazione degli psicanalisti. Ha diretto la Rivista web Psicanalisi Critica (Edizioni ETS). Socio fondatore della Comunità Internazionale di Psicoanalisi, ne dirige la Rivista (“Comunità Psicoanalitica”), per le Edizioni ETS. Ha pubblicato saggi e libri, tra cui *L’incertezza delle voci. Per una psicanalisi dello sviluppo*, 2002; *Psicanalisi e filosofia. Il male*, 2004; *Vita comune. Per un’etica, Freud*, 2005; *Lo spaesamento e il testimone*, 2006; *La passione dell’Altro*, 2008; *Salvo a parlarne. Storia di Elle*, 2009; *Frammenti di fondazione per la psicanalisi critica*, 2010; *La condizione psicanalitica*, 2012; *Appena emersi, un luogo*, in Nancy, Blanchot e al., “Scritture della creazione”, 2013; *Il panico e la sorgente. Psicanalisi, DSM e altre domande*, 2014; *Orchidee sparse per dono in un prato morto*, in AA.VV., “Celan e Heidegger” (Press & Archeos, 2017); *Necessità della psicanalisi*, 2019. Ha curato per ETS il volume collettivo *Derrida, Blanchot, Kafka tra psicanalisi e filosofia* (2016) e Lacoue-Labarthe, Nancy, *Il panico politico* (2017).



*Finito di stampare nel mese di dicembre 2021*