

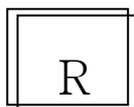
Temì

Antonio Chiocchi

L'INCIVILE CIVILTÀ

L'INCIVILIZZAZIONE IN CORSO

Work in progress



ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI
Via Contrada Fontanatetta Parco Aquilone 9 – 83100 Avellino
1^a edizione ottobre 2013
www.cooperweb.it/relazioni

INDICE

CAP. I	pag. 4
UN'INTRODUZIONE VICHIANA	
1. Socievolenza, Stato e crisi delle virtù in Vico	4
2. Catastrofe e salvezza in Vico	13
Bibliografia vichiana minima e note informative	18
CAP. II	21
SUL PRESENTE, IL PASSATO E IL FUTURO DELL'OCCIDENTE	
1. Il potere di incivilizzazione	21
2. Il potere disumanizzante	25
CAP. III	28
L'IDEOLOGIA EUROPEA	
VERSO I CHIAROSCURI DEGLI ALBORI	
1. I virus delle origini	28
2. Nel cuore della contraddizione	33
3. Il viaggio e la promessa	39

CAP. I UN'INTRODUZIONE VICHIANA

1. Socievolenza, Stato e crisi delle virtù in Vico

Secondo Vico, l'uomo ha una natura socievole: cioè, vive con giustizia e si conserva in società. La natura socievole è, al tempo stesso, attributo civile, giacché attraverso usi, costumi e istituzioni civili si ha e conserva società. La storia è civilizzazione attraverso la socievolenza; vale a dire: civilizzazione sociale. Senza gli uomini, dunque, la storia non è nemmeno pensabile. La storia non è qui il ponte tra l'umano e il divino. Più precisamente, è trascendimento dell'uomo capace di arricchire e socializzare il divino che reca impresso in sé.

L'uomo principia a ritrovare il proprio io storico ed esistenziale, ritrovando il divino che alberga in lui. Continua a ritrovare il suo proprio io, coltivando la propria internità alla socialità che lo interrelaziona ai suoi simili e ai suoi pari. La civiltà è legame tra l'io e gli altri, nel sociale; e tra la comunità e il sociale.

Per Vico, l'io storico ed esistenziale si lega a sé, solo se non espelle da sé il divino; solo se non vi rinuncia e non l'annulla. Trovando questo legame, può provare a trovare il plesso degli altri e la struttura durevole del sociale. La socievolenza è la vera natura degli uomini. È altrettanto vero, però, che gli uomini costituiscono l'unico fondamento della socievolenza. Storia è, perciò, ricostruzione civile dell'uomo che reca in sé la presenza del divino.

Umana e, dunque, sociale e civile è, in Vico, l'origine della storia. Nondimeno, essa è movimento del divino che sta nell'uomo. È conoscenza del divino. Perciò, per Vico, essa è: teologia civile ragionata della "provvidenza divina". La scissione spirito/natura, uomo/Dio, tipica dell'assunto cartesiano, è, così, radicalmente confutata.

Le origini della socievolenza, dell'incivilimento e della storia costituiscono un articolato tutt'uno. Non si dà storia, senza socievolenza e incivilimento; e tutto all'inverso. L'uomo è fattore e portatore di socievolenza, incivilimento e storia. La stessa storia, per Vico, è una "nuova arte critica" mossa dalla "ricerca del vero sopra gli autori delle nazioni medesime".

Ma cosa avviene a questo crocevia teorico? Ce ne possiamo fare un'idea esaustiva già dall'*Introduzione* alla "*Scienza Nuova*".

La filologia assume la storia come mole classificatoria di avvenimenti; e nient'altro. Ha in orrore il ragionamento scientifico sugli eventi e sulle loro possibili connessioni. Il filo sotterraneo che lega un evento all'altro, che lo fa simile o diverso dall'altro, le sfugge. Essa ignora il respiro interno del corso della storia. Recepisce il flusso della storia sempre dall'esterno e mai dall'interno. Dall'esterno la storia appare posseduta da un doppio demone: o il determinismo teleologico; oppure il caos sfrenato. Fa qui difetto un principio di autorità epistemologicamente e storicamente fondato.

In Vico, invece, il principio di autorità sul corso storico è leggibilità della storia, sua pensabilità esattamente in ragione diretta dell'evidenza che è l'uomo ad averla prodotta ed agita. Storia è facimento umano e, pertanto, testo disvelabile e decifrabile dall'interpretazione che fa uso dei saperi dell'uomo. Non si tratta, per Vico, di catalogare apoditticamente il succedersi degli eventi. Nemmeno è questione di ricercare meramente le forme invarianti e le variabili dell'accadimento storico. Il punto vero, per Vico, risiede nella definizione e dislocazione di un angolo di osservazione scientifica, specificamente titolato ad interpretare le particolarità della natura umana, le sue principali proprietà e il suo contenuto di divino. Va letta la storia vera, veramente fatta dagli uomini; ne va estratto il fluire; ne vanno sezionati e fissati i corsi e i ricorsi. Qui l'autorità è autorevole e scientifica lettura della storia. La storiografia, per essere vera, deve incardinarsi su questa empatia con la storia: deve penetrarne ed estrarne l'humus. Qui l'autorità è afferramento dell'interno della storia, riportato e reso palese all'esterno.

Tanto l'interno della storia quanto l'esterno, tanto la profondità quanto le superfici della storia non sono forme distinte dalla socievolenza. Risultano essere penetrati e interessati dall'elevazione umana che ruota tra socievolenza e divino. La storia, in Vico, è scienza, poiché intima a tale penetrazione e metro di tale interesse. Non per questo è fredda e tecnicistica misurazione. All'opposto, è vibrante e caldo abbraccio delle onde sotterranee da cui prende avvio il flusso storico e da cui si diramano le serie degli avvenimenti e dei cicli.

La storia è, in Vico, una filosofia dell'autorità, poiché non smarrisce il senso del conflitto insanabile tra ordine e caos, materia privilegiata delle vicende umane. Come ogni autorità, essa

si regge sul rischiaramento di questo ineliminabile conflitto. Caos e ordine: scomposizioni e ricomposizioni, unità e fratture, linearità e discontinuità, regole ed eccezioni, forma e materia. Per Vico, tutto questo vulcanico ribollire sarebbe inafferrabile e inaccessibile, se la storia non si facesse scienza; se non rispingesse lo sguardo ai primordi, alle ere primarie da cui ogni corso prende cominciamento; se non si prolungasse fino a gettare lo sguardo ai punti di arrivo e alle svolte verso cui ogni corso va dirigendosi, per compiere il proprio ciclo vitale.

Nel cominciamento, ogni evento trova la sua autorità e la sua autonomia di senso, il suo procedere necessario eppur vario, che lo fa esattamente così come è: mutevole, eppure unico.

La sua variabilità e la sua unità stanno scritte già agli inizi: nell'inizio cominciano ad essere. Costanti e mutazioni, variabili e invarianti rientrano tutte in un disegno storico più generale, fuori del quale ogni elemento, ogni ciclo e ogni evento non sono afferrabili nella loro vera natura e nel loro vero senso. Ogni evento parla del disegno della storia, dai primordi fino alle tensioni che si dischiudono al futuro; ma fuori di quel disegno ogni evento non è scientificamente spiegabile: non ha autorità e non è collocato precipuamente. Il disegno storico non risulta dalla giustapposizione degli eventi; ne è, semmai, il respiro. È in questa fitta trama di connessioni che risiede la "storia ideal eterna" di Vico; non altrove.

L'analisi dell'ignoto sul modello del noto, del passato prossimo e remoto sulla realtà del presente: ecco il primo errore che Vico contesta alla storiografia della tradizione.

Ancora: in lui, il primato della socievolezza ha come corollario il primato della filosofia politica e di Platone in testa a tutti. Il carattere pratico-ideale della filosofia — "sollevar e reggere l'uomo caduto e debole" — è un portato ineliminabile della politicità e socievolezza della condizione umana: destino e caso non possono strappare l'abissalità di queste radici. Solo estirpando artificialmente le radici della politicità e della socialità, destino e caso divengono i poli opposti di una dominazione della storia sugli uomini. Il vero, sostiene Vico, sta nel procedimento opposto: la storia parte dagli uomini, poiché essi sono i soli a poterla fare, in quanto costitutivamente provvisti di una natura politica e socievole. La storia può assurgere al rango di scienza proprio perché ha nell'uomo che vive e si conserva in società, nell'uomo sociale, la sua chiave di volta.

A rigore, parlare di uomo sociale incarna una tautologia. L'uomo, in quanto tale, *deve* essere sociale. Attributo dell'esserci dell'uomo è essere socievole. L'esserci dell'umanità è esattamente l'esserci della socialità e della socievolezza. L'uomo non può che vivere in società e dare corso a costruzioni sociali; come ben sapevano Marx ed Engels.

Il "monacismo filosofico", che Vico individua nello stoicismo e nell'epicureismo, non è che un punto di crisi nella trama costruttiva della socialità: un punto di caduta ideologica e storico-materiale. Esso è espressione storica locale della più generale crisi della socialità; non già sua confutazione sistematica e globale.

Nelle filosofie monastiche l'io, a suo modo, si fa totalità, socievolezza rattenuta e, dunque, compiuta interamente in se stessa. Attribuendo alla storia una cattiva socialità, l'io si candida come forma di relazione socialmente virtuosa. La virtù, non riuscendo e non potendo trovare radicamento nella storia, si ancora sull'io. La socievolezza permane un attributo specificamente umano; solo che qui si introverte e si intimizza nell'interiorità dell'uomo. La sottomissione al destino e al caso si articola in parallelo alla ribellione individuale che muove verso l'edificazione di esperienze di vita virtuose. Assoggettamento a destino e caso è, nel contempo, un tentativo di estroflessione della virtù a partire dall'io. Su questo polo estroflessivo Vico manca di insistere.

Tra rinuncia e ribellione si istituisce come un "doppio vincolo". La separazione dal sociale alimenta una forma di virtù altamente individuale e soggettiva: la formazione di un io più forte dei dettami sociali e dei vincoli etici ricorrenti. Giace qui e da qui si inoltra una richiesta di riconoscimento della natura intima dell'uomo, non interamente risolvibile nella sua pur ineliminabile caratterizzazione sociale. Si profila, con ciò, il dissidio tra *politicità* dell'uomo e *intimità* del soggetto. Conflitto che non trova un'appropriata collocazione nel sistema filosofico vichiano.

È ben vero, però, che l'autoriflessione monastico-soggettiva rescinde il "legame sociale"; e, dalla storia, la comunicazione intersociale tra uomo e storia. Parla, così, di un'epoca storica critica e di una crisi nella socievolezza. È ben difficile costruire la ribellione sulla rinuncia. Attraverso la negazione del carattere sociale immanente all'uomo, la virtù e le esperienze virtuose, pure richiamate e messe in atto, risultano essere compresse e neutralizzate in uno spazio che oscilla tra il metastorico e il silenzio del soggetto, senza presa e senza radici. Non può il soggetto essere metafondamento di se stesso; tantomeno, l'architrave dell'ordine metastorica-

mente felice.

La rivoluzione epistemologica di Vico sta, principalmente, nel suo porre la storia come trascendimento della storia ad opera degli uomini che si conservano e vivono in società. Questa semantica storica, come non ammette uno spazio metastorico, così non indulge verso i codici degli universi metasoggettivi. La storia intima ed esistenziale costituisce la rete su cui poggia la soggettività, ma il soggetto non rappresenta il sostegno della socialità.

La base da cui, di volta in volta, parte il ciclo storico è irriducibile alla soggettività. L'autoriflessione del soggetto poco sa dirci dell'accadimento storico: essa o sta prima o viene dopo. Ciò che da essa viene escluso è proprio ciò di cui si ha sommamente bisogno: la riflessione sulla storia. L'autoriflessione della soggettività appare come una forma di consapevolizzazione del soggetto e, dunque, come un tramite della ricollocazione del mondo a misura della soggettività. Si inverte qui una radicale sospensione del mondo come storia e della storia come mondo.

Il soggetto, incapace di ricollocare se stesso nella storia e nel mondo, si isola da storia e mondo. Nell'atto stesso in cui reclama la sua conservazione assoluta, inoltra al mondo la sua pretesa di cambiamento infinito. Si scopre debole in un mondo forte. Si ritrae in sé, per scoprire la propria forza e da lì dichiarare la debolezza del mondo: si pensa come perfettamente compiuto, per scoprire imperfetto il mondo. Ritraendosi in se stesso, il soggetto si scopre debole nella *storia* e forte nell'*esistenza*: quindi, rovescia questa contro quella, dopo averle scisse.

L'autoriflessività soggettiva si fa critica e sospensione dell'intersoggettività; inoltre, mette in mora le proprietà della socievolezza, di cui è intessuto il farsi della storia. La soggettività qui conserva le prove etiche e storiche della sua esistenza in uno spazio vuoto di socievolezza. L'etica stessa del soggetto è rarefazione crescente dei nessi storici, autovalidazione virtuosa. Da qui o una rinuncia estrema all'appartenenza alla storia, oppure un tentativo estremo di dominarla. Nel mezzo, le "forme miste" oscillanti tra "crisi del soggetto" e "crisi della società".

Tuttavia, la messa in sospensione della storia e del mondo è un procedimento ineliminabile per la chiarificazione e il riconoscimento del proprio io.

L'io esistenziale è autore della propria esistenza ed intimità, le quali costituiscono la sua storia soggettiva. Ma la sua storicità non è risolta nella sua soggettività. V'è una storia sociale in cui è allocato e che lo trascende e marcia. La sua stessa dimora interiore, pure assolutamente unica e assolutamente non fungibile, non è pensabile al di fuori delle relazioni di socievolezza attraverso cui gli uomini fanno storia. Nemmeno l'uomo primitivo è pensabile fuori da una rete, per quanto rozza, di relazioni. L'uomo è tale soltanto se si trascende; e si trascende soltanto se si pone in comunicazione con altri uomini. È sull'asse di quest'opera di trascendimento che egli mette radicalmente in sospensione e in questione la storia.

Socievolezza e civiltà procedono in uno con il radicalizzarsi dell'esperienza che gli uomini fanno del dolore e della vita, della morte e della felicità, di tutta la gamma delle passioni e delle emozioni. Ci sono sempre un sentimento del tempo e un tempo storico che condizionano i sentimenti. La storia della socievolezza non può soppiantare l'esistenza soggettiva. Il conflitto tra politicità dell'uomo e intimità del soggetto è terreno di crescita. Il risalto del primato della politica come socializzazione non toglie il terreno da sotto i piedi del soggetto: in altri termini, l'uomo non uccide il soggetto. Il dissidio tra politicità e soggettività soltanto nella storia può trovare un punto di sutura, poiché nella storia è stato intenzionato: nella mia storia e nella storia del mondo.

Sofferziamoci su un elemento vitale della posizione di Vico: la trasformazione delle passioni in umane virtù.

Il sollevarsi dell'uomo è, sì, affidato alla filosofia, ma rimane stretto in un punto morto, se non si proietta nel superamento della passione, trasformata in una cellula primaria delle virtù. La connessione tra passione e virtù perde i suoi aspetti antinomici, tipici della filosofia politica del Cinquecento e del Seicento. La virtù risulta dalla rigenerazione moderata e trasformatrice della passione: questa non è l'azzeramento di quella; quella è esito critico superiore di questa. La rottura del pensiero scientifico e politico moderno non poteva essere più netta. Tra passione e virtù si dà un passaggio di posizione che recupera i recessi della soggettività all'assiologia della politica civile e dell'etica della civilizzazione superiore. Col che un passaggio costitutivo del moderno — la dissociazione tra etica e politica — conosce una critica bruciante.

Il *cogito* cartesiano era stato una sorta di ratifica di tale dissociazione, nel cui solco ha continuato a scavare. Vico sopravanza criticamente questa dissociazione. Per lui, passione non è semplicemente antinomia simbolica delle forme dell'ordine, della sicurezza e della libertà, come

avviene da Bodin a Charron, dai teorici della "ragion di Stato" ad Hobbes. Con l'assunzione della passione quale base della virtù, Vico rivolge una obiezione radicale allo *Jus Publicum Europaeum* e al conseguente decisionismo politico. Non solo. Smaschera l'unilateralità del *cogito* che spezza il circolo passione/virtù: esso, infatti, nel mentre fa ritrarre l'autoriflessione nelle caverne della soggettività, proietta in uno spazio metafisico la riflessione sull'*ethos*, in cui l'interscambio etica/politica viene surrogato. Nella posizione cartesiana, conseguentemente, lo spazio del 'politico' si trova ad essere continuamente eluso o percorso tangenzialmente, senza mai essere scosso e riattraversato nelle sue intime fibre e nella sua autenticità.

Sulla scorta di tali evidenze, non pare convincente quell'opinione largamente accreditata che vuole Vico assertore di futuribili, in un completo sradicamento dal suo tempo. Pare vero il contrario: nessuno come lui vede i passaggi di avanzamento e di trascendimento del suo tempo. Nella critica ai presupposti dello *Jus Publicum Europaeum* e del razionalismo cartesiano, Vico afferma e impianta una intimità profonda coi suoi tempi, rilevando la crisi dei modelli interpretativi scientifici e culturali elaborati nel corso del Seicento. Egli reinterpreta tutto l'andamento storico, a cominciare dalle epoche della lontananza arcaica. Nel fiammeggiare di questo fuoco teorico e di questa intimità storica fonda la storia come scienza. Nessuno, prima di lui, aveva tanto osato e tanto investito.

La storia, per Vico, ha uno statuto di scientificità, poiché evento di cui gli uomini sono i costruttori civili socievoli. Il paradigma della storia come scienza strappa decisione, caso e destino alla stipulazione del patto tra Stato e massa sediziosa. Il patto, in definitiva, fa comparire lo Stato come ordigno extra-sociale di regolazione politica; quando, invece, lo Stato medesimo è, ad un dato stadio dell'incivilimento, costruzione sociale degli uomini che fanno storia. È l'associazione tra gli uomini, non solo i conflitti sediziosi, a rendere possibile e necessaria la costruzione dello Stato. Stato, dunque, come punto di frattura delle forme dell'associazione e, nello stesso tempo, particolare forma di insediamento, sviluppo ed estensione dell'associazione.

In Vico, la crisi dello Stato non appare legata alla rottura del patto; bensì è determinata dalla crisi di quella particolare forma di socializzazione che aveva condotto al legame pattizio. Lo Stato come forma non si fonda sul patto. Piuttosto, le forme dello Stato, in un'epoca storicamente determinata, si incarnano nel patto. La rottura del patto non è, perciò, sovversione e rientro nel caos sedizioso delle passioni; bensì compare come messa in rilievo di un punto critico delle forme dell'incivilimento, a cui socializzazione politica e socievolezza intersoggettiva erano pervenute. Di questo punto critico Vico ci fornisce l'atlante. Ciò lo fa, più che mai, figlio del suo tempo.

La socievolezza dell'uomo preesiste al patto ed è essa che "fonda" la società. La crisi della società è, sì, crisi del patto, ma non è crisi verticale della socievolezza. L'inarrestabile ascendere e ricadere della socievolezza, vero punto focale della storia, funge quale fattore di crisi di quel patto intorno cui, ad un dato punto, la società si riconosce unita e sistema il quadro delle legittimità e della sicurezza. Crisi del patto è crisi di una particolare forma di Stato; non già dello Stato in quanto forma. Ancora meglio: è crisi di quella particolare forma di totalizzazione dello Stato che trova in Hobbes il suo più coerente teorico.

Seguiamo più dappresso i nuclei forti dell'elaborazione di Vico.

Per lui, la figura emblematica e istituzionale del mutamento della passione in virtù è il *matrimonio*; la cifra dell'immortalità, invece, sta nella *sepoltura* dei morti (LA SCIENZA NUOVA, I, III).

Nel matrimonio e nella sepoltura v'è l'unione indissolubile con l'oggetto della propria passione e con l'oggetto dell'onorare. Due forme di passione sono qui egualmente sfocianti nell'>amore virtuoso dell'io nei confronti dell'altro. La passione, attraverso la virtù, diviene amore: senza l'irrompere della virtù, l'amore sarebbe inattuabile. L'amore per la persona amata richiede il passaggio suggellante del matrimonio: nel matrimonio l'amore conosce la vetta della passione e della virtù; senza cessare d'essere passione, diviene virtù.

Pari passione virtuosa è l'onorare i morti, mediante la sepoltura. Le istituzioni civili del matrimonio e della sepoltura non fanno che parlare del totale trascendimento dell'io, disceso nella sua intimità, verso l'altro, al cui incoercibile richiamo dà risposta. L'istituzione civile onora tale trasporto e gli accorda uno spazio specialmente protetto.

L'immortalità dei morti si dà soltanto ove sono onorati con la sepoltura. La perpetuità del matrimonio esiste sino a quando la virtù conduce per mano la passione verso l'amore. I morti, come l'amata, sono immortali. L'amata parla dell'immortalità del presente dischiuso al futuro; i morti testimoniano l'immortalità del passato che il futuro non oblia. Amata e morti aprono per

noi il varco del futuro.

A questo varco noi ci imbattiamo nel "dover essere" vichiano (LA SCIENZA NUOVA, I, II, DEGNITÀ V-VIII).

Che cosa è l'elemento religioso, se non l'insopprimibile slancio che perennemente spinge l'uomo e le civiltà al trascendimento dell'uomo e delle civiltà? Come, dunque, l'uomo può ritrarsi nel monacismo filosofico, quando reca in sé questa incancellabile traccia di infinito? Chi, allora, più interno al tempo e al tempo più aperto di Vico?

Il patto crolla, laddove la passione è disgiunta dalla virtù. Lì è in crisi lo Stato. Lì si estinguono il matrimonio e il contratto. Lì vengono meno gli amori, le unioni e l'onore. Lì si incrina il respiro di trascendenza dell'uomo e delle istituzioni. Lì la caducità e l'inermità degli sforzi umani, dell'umano agire e dell'umano patire, appaiono in primo piano ed erodono la qualità del posto dell'uomo nel mondo.

L'iniquità che macchia indelebilmente la storia degli uomini trova il suo luogo d'origine nella rescissione del legame tra passione e virtù. A quest' altezza maculata, l'uomo non è più tesoro all'uomo: come un sapiente chirurgo, taglia articolazioni vitali di sé e li offre in pasto alle azioni e controazioni della furia. La *grande selva* è qui: *luogo* di questa scissione; *storia* di questa scissione. Essa è il capovolgimento della socievolezza che, pervenuta ad un suo punto critico di massima tensione, non sa approssimare passaggi di ulteriorità, avanzamenti oltrepassanti. Indugia su se stessa ed è ricacciata indietro, verso il caos passionale che pure era riuscita a domare e lenire.

La grande selva è il perdersi della virtù: la passione in delirio, abbandonata a se stessa; la virtù impotente, ridotta ad astratta prescrizione. L'abbandono dell'etica fa rinculare la passione verso la guerra ed il furore. Diversamente da quanto ritenuto da Hobbes, l'uomo non appare sorgivamente lupo all'altro uomo; né vige naturalisticamente la "guerra di tutti contro tutti". Questa ferinità della condizione umana e questo rovescio demoniaco dell'esistenza e del vivere civile appaiono all'approdare di un ciclo storico: possono essere sopravanzati, come possono fare ritorno.

L'uomo quale deve essere: questo è il dominio della filosofia. L'uomo qual è: questo il dominio della legislazione. Compito della filosofia, per Vico, è quello di elevare l'uomo dalla "feccia di Romolo" alla Repubblica di Platone; quello della legislazione è fare un uso buono dell'uomo nell'umana società. La filosofia non può che arrivare a pochissimi uomini: quelli che hanno in animo di sollevarsi. La legislazione deve arrivare ai molti, se non a tutti: tanto più quanto più sono inabissati in una condizione di ferocia, avarizia e ambizione.

Mediante la legislazione civile, si ha la metamorfosi della ferocia in "milizia", dell'avarizia in "mercatanzia" e dell'ambizione in "corte". La milizia si fa condizione della "fortezza", la mercatanzia della "opulenza" e la corte della "sapienza"; e fortezza, opulenza e sapienza divengono condizioni delle repubbliche. Tre vizi malevoli e nefasti vengono riplasmati in virtù e fungono quali presupposti del convivere civile, della *civile felicità*. Insane passioni vengono rimodellate in ordini e istituzioni civili.

Se questo è, quale, allora, il rapporto di implicanza e autonomia tra filosofia e legislazione? Per molti versi, questo è un classico quesito platonico.

II due piani, certamente, non si sovrappongono e, certamente, v'è un' anteriorità della filosofia a confronto della legislazione. Civile felicità e umana società si impiantano sul substrato filosofico da cui diparte l'elevazione. Nell'intreccio di filosofia e legislazione i pochissimi si collegano ai molti; la Repubblica di Platone entra in conflitto con la feccia di Romolo. Nella disputa v'è la dislocazione di un luogo diverso, un *altrove* che non corrisponde né alla Repubblica platonica, né alla feccia di Romolo.

Il dissidio passione/virtù è insopprimibile, giammai sanabile ultimativamente. Volta a volta, trova soluzione nella civile felicità, allorché il ciclo della storia culmina in questo altrove. Il saldarsi del legame tra passione e virtù come storicità autentica dell'uomo e dei suoi mondi è anche *l'altrove dell'utopia* pensata nell'idealità: l'infinità dell'utopia si "finitizza" nella storia degli uomini. La messa in storia dell'utopia, il scoprimento e l'inveramento dell'utopia costituiscono una tipologia di categorie storiche definibili come *utopia dell'utopia*. L'utopia vera, autentica e più sorgivamente parlante della storia dell'uomo e dei suoi mondi è la storicizzazione inesausta dell'infinità utopica.

La legislazione si ispira ai fini e ai valori superiori di una filosofia etico-politica, le cui radici e il cui statuto non sono automaticamente declinabili in norma, regole di comportamento e di convivenza. Fortezza, opulenza e sapienza delle repubbliche coniugano l'altrove dell'utopia,

l'aldilà materializzato e storicizzato delle passioni virtuose. Si tratta di una specie di rovesciamento che riporta l'utopia con i piedi per terra, ripiantandola in un orizzonte storico ed esistenziale. Nel rovesciamento, i confini dell'utopia si estendono: si immanentizzano, ripiegano e ritornano, dopo essersi sovrumaneamente prolungati sino alla soglia della perfezione della felicità. L'utopia che torna, che fa ritorno all'uomo dal cui cratere infuocato è pur scaturita, è l'utopia che ha scoperto e fatto drammaticamente esperienza della solitudine: sacra e socialmente indeclinabile. L'umanità è capace di sospingere il suo sguardo fino al ciglio estremo in cui l'infinito, e più nient'altro, diviene il suo unico interlocutore. Ma dall'infinito deve saper fare ritorno: farsi suo interlocutore, essere suo orizzonte storico; avere esperienza dell'infinito ed esperienza di sé nell'infinito. L'umanità non ha *il bisogno* dell'utopia; la *incarna*. Deve immanentizzarla, storicizzarla, liberarla, inverando l'autenticità della condizione umana e della sua storicità. L'utopia è l'afflato segreto dell'umanità, la sua piramidalità improvvisa e vertiginosa, i suoi scatti subitanei in cui spirito e carne, storia e infinito, io e mondo si ricongiungono e riconoscono nella loro assoluta indipendenza e nel loro ineliminabile abbraccio.

In un ambito strettamente filosofico, il progresso acquisito da Vico ricomprende l'essere-così-come-è e il dover essere in una situazione complessa e ampia che più non lascia posto al trauma tra l'essere e il dover essere. La filosofia si storicizza nell'elevazione del mondano verso la civile felicità. Il dover essere è costruzione interna al nesso passione/virtù: è tensione materializzabile, nel punto in cui all'essere-così-come-è non si dà storicamente modo di tagliare il nodo che lo stringe all'indifferibilità dell'elevazione dell'essere. Essere e dover essere sono polarità di una situazione nuova, si adunano in una nuova e più comprensiva problematica. Più non trova spazio l'aspra bellicosità del necessario nei confronti del possibile, del razionale contro l'ideale, del reale contro l'utopico. I fili dell'ontologia dell'essere si riannodano con la verità del dover essere.

Il dover essere, in quanto determinazione del reale attinente ai pochissimi, racchiude in sé la verità dell'elevazione. È, dunque, una realtà storica, sensibile, creata: l'essere dell'elevazione; non un che di sovrastorico, sovrasensibile e incerto. Nondimeno, racchiude in sé il palpito del divino che è nell'uomo e che caratterizza l'uomo sovranamente come uomo vichiano.

L'essere, in quanto determinazione del reale concernente i molti, è vivificato dalle stigmate del conflitto passione/virtù, presupposto della delineazione di quegli ordini e quelle istituzioni che fungono quale base portante del convivere civile felice.

Elevazione, ad un polo; moderazione e trasformazione, al polo opposto. La messa in rapporto dei due poli, la *comunicazione polare*, è la sorgente più segreta e autentica del flusso storico. Verità dell'elevazione e verità della moderazione costituiscono i termini indisgiungibili dell'architettura della costruzione umana della storia. A sostegno delle istituzioni civili v'è lo slancio incomprimibile dell'elevazione; e l'elevazione non è prigioniera nella sua torre d'avorio, ma si fissa e si sviluppa in istituzioni virtuose e imperiture. L'umanità che si solleva e che, sollevandosi, solleva la società, di quella società è prototipo e, ad un tempo, abitante. Ecco svelata, di colpo, la finezza epistemologica e politica di Vico.

L'umanità che si solleva e l'umanità che si trasforma sono due figure storiche cicliche che, di per se stesse, non agiscono in funzione della civile felicità: nel loro *incontro*, se e quando si incontrano, scatta la situazione civile felice. L'elevazione è l'anima del trascendimento storico; la moderazione è l'anima della fabbricazione civile. Il trascendimento colloquia col destino e con lui dimora in un viaggio di sopraelevazione; la fabbricazione si intrattiene col caso e con lui si apre alla virtù.

In Vico, né l'essere e né il dover essere costituiscono il bene. Lo stesso male non è, in quanto tale, inaffrontabile oppure domabile. Connessione di essere e dover essere è pure connessione di bene e male. Qui Vico recupera, al più alto livello, un assunto platonico che attira su di sé il massimo della critica di Heidegger. Per Platone: "Il Bene non è l'essere, ma al di là di questo, lo supera in dignità e potenza" (REPUBBLICA, VI, c. 19, 509b). Muovendo da questa base e riarticolandola, per Vico, essere e non essere non costituiscono valori: il bene non è il valore e il male non è l'antivalore. Non è, pertanto, registrabile, nel caso di Vico, un mero capovolgimento di valori in proiezione di un oltretempo della storia, in cui il posizionamento delle idee, delle determinazioni del reale e delle istituzioni si dia in un metaluogo non storicizzato o non storicizzabile. L'aldilà dell'essere e del dover essere, in Vico, non costituisce semplicemente l'altro tempo della storia, o irrimediabilmente perduto o di là da venire: un valore perso, perché consunto o passato inavvertito; oppure un futuribile inarrivabile per l'impossibilità dimorante dell'essere.

Male e bene alloggiavano nell'abbraccio necessario di passione e virtù. Questo abbraccio trae l'uomo dal guscio della sua immediatezza e lo spinge dall'immanenza alla soglia della trascendenza del suo destino. Il salto dall'immanenza alla trascendenza è, insieme, storicizzazione dell'uomo e civilizzazione della storia. Storia e civiltà non sono sintesi bloccate; bensì piste a più scorrimenti che "corrono" e "ricorrono", avanzano e ritornano. I loro cicli non sono totalizzazione e nemmeno ripetizione. Sempre il cominciamento è inizio nuovo e ogni epoca è irriducibilmente originaria. Non per questo il nuovo è creazione dal nulla: sempre proviene da un antico. Ogni epoca riparte, a suo modo, dalla primordialità e la reinterpreta, conferendo fondamento, infrastoricità e trascendenza al senso del proprio storico esistere. A ridosso ritrova il segno dell'epoca che l'ha appena preceduta e da cui deve deviare e divergere. Ogni epoca costruisce il proprio senso, ritrovando e reinterpreta il senso delle origini e il senso del presente. Da entrambi deve deviare, se vuole costituirsi e avere esistenza storica. Senso e insensatezza, segno dell'elevazione e segno del naufragare della storia stanno nel groviglio del ritrovamento delle origini e nella deviazione che principia col presente.

Il *si* e il *no* alla storia, non importa se in forme drammatizzate o euforiche, sono atti egualmente unilaterali, senza una dimora autentica. Atti che oscurano le dimore vive dell'umanità e gli scarti che restano da percorrere tra una dimora e l'altra. La storia non è abitacolo a misura dell'uomo e non è un abitacolo ciò che l'uomo nella storia costruisce. Ma l'uomo non è nemmeno il nomade che in ogni luogo trova la sua casa, poiché storia non è vuota erranza. Di ogni luogo si può fare la propria dimora; ma non in ogni dimora si è a casa propria. Di ogni luogo si può fare una casa; ma una casa non è ancora una patria.

La ferinità degli atteggiamenti umani è segnale di un tradimento, di una infedeltà alla socievolezza e, nel contempo, testimonia la fragilità e la caducità della socievolezza. La malvagità dell'uomo è una "natura seconda": un ripiegamento su sé dell'uomo che non sa sollevarsi, in una storia che stenta a trovare l'elevazione o l'ha smarrita. Ma l'uomo, per Vico, non è soltanto caduta o debolezza; è pure uomo che si eleva, uomo che sa sollevarsi. La socievolezza è seme che l'uomo e la storia recano piantati in se stessi e che richiede il nutrimento della virtù che mette in salvo la passione. Soltanto questo salto vince il ripiegamento. Da questo salto l'uomo riprende la tessitura civile della storia: l'uomo che è solo riscopre e nutre la sua socievolezza.

Il patto per la sicurezza, da Epicuro fino ad Hobbes e Locke, non è origine della società. È il salto della socievolezza e la sua riconquista, è l'uomo sociale e intersoggettivo l'origine della società. Senza la storicizzazione e politicizzazione della socievolezza, il patto non si dà. Le istituzioni civili nate intorno al patto, qualora esaltano la sicurezza a danno della socievolezza, diventano matrice di discriminazione; anziché di civile felicità. Ecco perché è accaduto che gli ordini civili abbiano potuto essere portatori di disuguaglianza: l'ordine civile divenendo ordigno civile; l'istituzione trasformandosi in dispositivo di normazione e controllo. Persino l'insospettabile Hobbes, è chiaro sul punto: "La questione di qual sia l'uomo migliore non ha luogo nella condizione di mera natura, in cui, *come è stato mostrato prima*, tutti gli uomini sono eguali. L'ineguaglianza presente è stata introdotta dalle leggi civili" (LEVIATANO, XV).

Il fatto è che il patto che gioca pace contro sicurezza, progressivamente sgretolando l'originaria e propulsiva socievolezza, è, suo malgrado, momento di ciò che Hobbes pregnamente designa come l'ineguaglianza presente. Con questa ineguaglianza rompe Vico: la frattura con la filosofia e la politica dei suoi tempi non poteva essere più irrimediabile.

Ma, ora, l'insistere prolungato sull'uomo e sulla sua natura socievole può far parlare, nel caso di Vico, di una forma di antropocentrismo? Assolutamente no. La filosofia di Vico non è una filosofia dell'autocentramento sull'uomo, della riconduzione di ogni evento e di ogni fenomeno alla centralità fabulatrice e facitrice dell'uomo, nel suo rovesciarsi in dominio sul mondo. Semmai, è una filosofia del *decentramento* dell'uomo, del suo esser preso dalla storia, contro i cui limiti si imbatte e dai quali tenta di affrancarsi. L'uomo qui decentra la sua storia nella storia del mondo; in ciò risiede il vertice della critica al *cogito*.

L'uomo di Vico discopre la sua povertà, cagionata dalla sua caduta originaria che lo fa precipitare dalla posizione di centralità. Cacciato dal paradiso, egli precipita sulla terra. Sa della sua debolezza e del posto periferico che occupa nell'universo. Nella riflessione sulla sua povertà egli fa ritorno alla sua ricchezza: per quanto caduto, egli reca in sé la traccia del divino. Si ritrova debole e del disvelamento della sua indigenza fa la sua ricchezza, poiché, per risalire dalla povertà al divino sconosciuto che reca in sé, deve procedere a nuove costruzioni di sé nella storia del mondo. Nel consapevolizzarsi della propria povertà, si consapevolizza della necessità della propria liberazione, del proprio affrancamento.

Vico, così, ad un "vuoto" di tipo socratico affiancato un "pieno" platonico. Se possiamo definire, con Enzo Paci, quella socratica una dialettica del *chiedere* e quella platonica una dialettica del *rispondere*, quella di Vico è precisabile come una *dialettica erotica*. La situazione erotica è congiunzione, ma non possesso: l'essere posseduti da un sentimento e da una visione, senza, peraltro, esercitare possesso su sentimenti, persone e visioni. Questo è il rapporto, in Vico, tra l'uomo storico-socievole e la storia. Il non possesso è il *concreto sublime* dell'Eros: immortalità non più soltanto di un'*idea*, ma di una *forma*. Nell'idea eterna che si sviluppa in forma imperitura nasce e si sviluppa l'Eros. Chi scopre la propria povertà, la propria limitatezza si innamora e, così, viene fecondato dalla bellezza. È questa la situazione erotica per eccellenza, classicamente e mirabilmente cantata da Platone nel *Simposio*. Si leggano, inoltre, sempre sul punto, questi denso passi giovanili hegeliano: "Nell'amore ciò che era separato sussiste ancora, ma non più in quanto separato, bensì nella sua unità, e l'elemento vivente sente il vivente"; ancora: "l'unificazione dell'amore è bensì completa, ma lo può essere completamente, in quanto l'Uno è l'amante e l'altro è l'amato di modo che, dunque, ogni separato è l'organo di un vivente. Ma, oltre a ciò, gli amanti stanno ancora in congiunzione con molto *mortuum*: a ciascuno appartengono molte cose, vale a dire esso sta in rapporto con opposti che anche per il rapportante stesso sono ancora capaci di una molteplice opposizione nel molteplice acquisito e possesso della proprietà e dei diritti" (SCRITTI TEOLOGICI GIOVANILI, FRAMMENTO SULL'AMORE).

Dal suo limite fecondato dalla bellezza e, dunque, sentito e patito, l'uomo protende verso l'alterità: non una mera crescita di sé, ma l'abbraccio con un'alterità, con cui edificare una trascendenza felice. L'uomo che sa del suo limite e che brama di essere baciato dalla bellezza, di cui non è assolutamente l'imperiale fattore, è la critica in carne ed ossa dell'antropocentrismo e del *cogito*.. È uomo che non può possedere: lo sa e non lo vuole. Sa, altresì, di non poter di molto allontanarsi dalla sua povertà, ma semplicemente elevarsi da essa in un processo non ripetitivo e mai concluso. L'uomo che è ai confini del mondo, non può esserne il centro. L'uomo che dai confini del mondo vuole edificare la civile felicità non è *res cogitans*.

Nel sistema vichiano, l'uomo intrattiene con storia e civiltà un rapporto erotico: le seconde costituiscono l'alterità che il primo feconda e che lo innalzano a quella superiorità che è più consona alla sua condizione. L'uomo che feconda storia e civiltà è l'uomo preso per mano da storia e civiltà. Nell'atto di un tale fecondare, egli si decentra rispetto alla sua centrale povertà. Lo scatto del decentramento si innalza ancora di più, allorché il rapporto erotico è l'abbraccio della storia e della civiltà con l'uomo. Ove non si riesce a superare il non possesso, lo scatto riprecipita in basso e in esso ogni opposto brucia isolatamente dall'altro.

Ritrattonsi socraticamente in sé, per sottoporsi ad interrogazioni stringenti, l'uomo ne fuoriesce platonicamente, per conquistare una dignità superiore e una superiore potenza. Introspezione e prospezione sono le due facce di un unico movimento di decentramento e rotazione. Mediante il decentramento, il non sapere fonda la pretesa del sapere. Dislocazione delle passioni verso la virtù e della ferinità verso la civiltà è elevazione dal non sapere al sapere, verso sue forme di oggettivazione storica. La storia medesima è forma di questo sapere oggettivato e socializzato, trapassante senza posa da un "vuoto" al "pieno". Il passaggio è qui dato proprio da quella dislocazione dell'uomo e della socievolezza su cui fa particolarmente perno Vico.

Dislocazione e oltrepassamento poggiano e si fondono su una situazione erotica: la familiarizzazione con l'alterità, fuori del reciproco possesso. Ma la stessa dialettica erotica è inimmaginabile fuori del ritorno dell'uomo al proprio sé, alla propria caduta e alla propria debolezza, al suo non sapere. Dislocazione è anche decentramento *i*>del sapere e *per* sapere: non sospende la situazione di non sapere e nemmeno la assolutizza traumaticamente. La dialettica erotica non può che prolungarsi, ma non sciogliersi, in una *dialettica del decentramento*. Nel moto tra Eros e decentramento si affermano la civiltà e le felicità delle nazioni, restituendo dignità e potenza all'uomo caduto.

Il "rifugio nel nulla" era già stato disvelato nella sua impossibilità dal "parricidio" da Platone consumato nei confronti di Parmenide (SOFISTA, 241d); qui si trova più palesemente a mal partito. Già in Platone, come acutamente rilevato da Enzo Paci, è possibile cogliere l'implicanza dell'"essere del non essere". La situazione di non sapere non è oggettivazione assoluta del nulla. Il non essere non è puro nulla. Altrimenti non vi sarebbero rimedio all'errore e trascendimento. Conoscenza e storia procedono attraverso l'errore. Diversamente l'esperienza della vita e quella della morte si equivarrebbero: l'uomo sarebbe esposto alla condanna estrema dell'impossibilità del vivere e del morire. Errore e trascendenza sono afferrabili e con essi è afferrabile il non essere. Ciò che, in questo movimento, è inafferrabile è la libertà assoluta e ultimativa

dall'errore, è la libertà della trascendenza. *La libertà è inafferrabile*. Si lascia afferrare solo entro un movimento che, insieme, la esprime e la contraddice; e, contraddicendola, la mette in catene. Libertà è sempre salvezza dall'errore e uscita dall'immanenza. Non per questo essa può eliminare errore ed immanenza; anche per il buon motivo che lo stesso errore e la medesima immanenza la contengono *in fieri*, in forme capovolte o pervertite.

Il non essere reca implicito in sé un essere, così come l'errore ammette per implicito una verità. Verità è afferramento dell'essere e, come tale, parte dall'errore. In quanto moto dell'afferramento e della risalita dall'errore, dal non sapere e dal non essere, essa non può avere l'attribuzione del possesso. Il carattere non possessivo della verità esprime l'inafferrabilità della libertà. Il possesso sospende l'afferramento e lo irrigidisce, mummificandolo. È sospensione della relazione erotica tra essere e non essere, immanenza e trascendenza, errore e verità. In questo perenne movimento, rotatorio e autocontraddittorio, si dà una profonda emancipazione: la conquista dell'uomo all'uomo. Dell'uomo che non si nasconde le sue cadute e ricadute, che riflette sulle sue disavventure e catastrofi e si trae da esse, senza per questo immunizzare il suo orizzonte di vita. Dell'uomo che sa che l'orizzonte della vittoria non è impallidimento dell'orizzonte della sconfitta: la sconfitta è il ripiegare della vittoria come la vittoria è un uscire dalla sconfitta.

Nessuna vittoria può porre fine all'elevazione, perché la conquista del proprio sé e delle dimensioni della storicità civile non è mai definitiva e irreversibile. Il "vuoto" vichiano, come già quello socratico, è un "vuoto" entro cui è avvertibile il bisogno del superamento, il quale viene platonicamente fissato in una visione di sopraelevazione giammai conclusa, adagiata come è nella sua reversibilità. La conquista dell'elevazione è conquista del sapere e della felicità: della felicità individuale operante nella civile felicità. La felicità storica viene dislocata tra la felicità del sé e quella della civile convivenza. Come non esiste il "rifugio nel nulla", così non si dà il "rifugio nella felicità". La felicità si dibatte tra essere e non essere; meglio: tra l'essere e l'essere del non essere.

L'uomo di Vico si svela all'essere ed è svelamento. Afferra l'essere, nel senso di non consentirgli di dimorare nel nulla e lui stesso, così, cessa di dimorare nel nulla. Egli è apertura alla verità del "foro interno" e alla verità del "foro esterno". Dinanzi a questa apertura multipla, all'uomo non rimane che vedere, spalancare gli occhi veramente, allungare e allargare lo sguardo: un orizzonte infinito si staglia dentro e di fronte a lui. La storicizzazione dell'uomo e la civilizzazione della storia: ecco disvelata la forma della dialettica erotica in Vico. L'orizzonte della storicizzazione e quello della civilizzazione procedono in ragione diretta del loro disvelamento da parte dell'uomo. Tutto ciò che è nascosto, fino a quando si nasconde, pare non possedere l'attributo della verità: ammutolisce nel nascondimento, è esiliato nella caverna e confuso tra i simulacri.

Lo sguardo di Vico sa ridiscendere nel sostrato di tale oscurità, svelarne le luci, senza aspettarne la risalita affiorante; ma risalendo e riaffiorando con lui. Il percorso sorprendente che qui Vico approssima, la crescita civile e problematica così prefigurata capovolgono l'esperienza iniziale che Agostino fa della maturità: "Ormai la mia adolescenza sciagurata e nefanda era morta, e mi avviavo verso la maturità. Però, quanto più crescevo nell'età della vita, tanto più cadevo nella fatuità del pensiero" (CONFESSIONI, VII, I.I). È il "vuoto" del non sapere che qui, pur riflettendo su se stesso, non riesce a relativizzarsi in un "pieno" di verità e di sapere. L'annaspire e l'essere immerso nel "vuoto" impediscono ad Agostino l'incontro cui sommamente anela: quello con Dio; come impediscono, nell'amore, l'incontro tra amante e amato. La pensabilità stessa di Dio è, a questo stadio, impedita ad Agostino. Talché Dio gli appare "un che di corporeo esteso nello spazio" e, allo stesso tempo, egli pensa all'esistenza di "un luogo vuoto, quasi un nulla provvisto di spazio". Il "vuoto" che non si riempie o stenta a riempirsi, è qui il luogo della *dicotomia*, degli opposti in permanente competizione e della competizione che fatica a fornire un "vincitore" definitivo: l'errore non ha la meglio sulla verità e la verità non vince sull'errore. Questa perpetuità competitiva, irrefrenabile e logorante fino all'autoconsunzione, descrive una erosione da angoscia che, a misura in cui tarda ad essere lenita, slitta verso la dispersione e la disperazione, verso lo smantellamento del proprio sé e dell'alterità con cui si è conflittualmente in relazione. Essa, mancando di discernimento, è privatezza, povertà estrema dell'uomo ripiegato tragicamente sul groviglio dei suoi mali. È capovolgimento e sradicamento dei nessi vitali dell'esistenza. Il trasporto più intenso si converte in cieca disperazione e la socievolezza in furore illimitato.

L'uomo ha sempre bisogno di desituarsi rispetto al suo "foro interno", dopo averne fatta in-

tima e bruciante esperienza. Ha bisogno di uscire fuori dal proprio sé, di alloggiare fuori, fuori allestendo e ricevendo ospitalità. Se non si decentra, se non fuoriesce dalle incatenanti e paralizzanti pastoie del conflitto dicotomico, fuori di sé non porterà socievolezza e virtù; bensì ira compressa e prolungamenti di furore. L'uomo che non si innamora e le epoche che non si appassionano alle virtù non possono fare altro che appassionarsi alla cupezza della furia o all'autoillanguidimento della povertà. Di questa cupezza e di questa povertà avvertono gli aspri colpi. Per proteggersi e salvarsi da tale asprezza, scaricano sulla storia e sull'esterno un mortale tiro incrociato. È l'ultima illusione che può essere coltivata: nessuna delle fiamme che non risparmiano all'altro che è loro prossimità hanno risparmiato a se stessi. Nessuna via di fuga è consentita a colui che non si decentra e alle epoche che non sanno sollevarsi.

2. Catastrofe e salvezza in Vico

Per dirla con un linguaggio caro a R. Thom, la crisi del 'politico', in Vico, segna il passaggio dalla "stabilità strutturale" alla catastrofe negativa: è implosione di senso; deriva del senso che non riesce a rinnovare un punto critico di stabilità. Crisi è qui difficoltà di permanere e oltrepassare i vertici, la cuspide della parabola del 'politico'. È il disagio di pensare, progettare ed esperire, permanendo e crescendo *dal vertice*. È il rovesciarsi del vertice in un punto geometrico fuori della misura del 'politico'. È l'assottigliarsi del vertice del 'politico' in un aculeo, disancorato dal principio della legittimità: potere senza misure e orfano di un progetto di civile società. In questa depravazione, il 'politico' diviene povertà abissale e abisso della povertà. La libertà del soggetto diviene una sublimazione cadaverica, afferrata dall'ossessione demoniaca del comando; la responsabilità dell'*homo politicus* non è niente di più di una presenza spettrale, finzione tecnica ed esercitazione tecnocratica. Ecco la doppia anima luciferina del moderno. Contro tutti e due questi esiti Vico prende apertamente posizione; ed è, forse, lui a fornirci del moderno la cifra più autentica.

Il moderno, ci mostra Vico, è il rinvenimento della misura del 'politico' tra libertà e responsabilità, tra ordine civile e "stato di natura": è disvelamento delle ragioni della crisi e loro soluzione possibile solo al vertice del 'politico'. Per lui, il moderno è la scoperta dell'abissalità delle origini e, nel contempo, del vertice vertiginoso della storicità dell'uomo. Come disvelati risultano i punti di abbrivio della crisi, così emerge in piena luce il paesaggio terminale della crisi.

La formazione del 'politico' sta tra questo abbrivio e questo terminale. Il "corso" e le sue ragioni si risolvono interamente all'abbrivio; è il "ricorso" che al terminale costruisce il suo destino. La durata del "corso" e la sua durabilità collidono, nel punto terminale, con le ragioni e occasioni del "ricorso". Ecco perché ogni volta che si arriva a questo terminale, sono tutte le regole e le leggi della storia che vengono messe sottosopra: la storia, ogni volta, qui rischia di mutare letteralmente la sua propria faccia, di darsi una forma e un ritmo assolutamente inediti. Se qui il "ricorso" perde, se il 'politico' riesce a permanere e crescere al vertice, è il *continuum* della storia, la sua topologia e la sua genealogia, è la sua ciclicità conforme a regole che saltano definitivamente per aria. Ecco la vertigine del moderno: continuamente si rispinge verso questo luogo della deflagrazione e della palingenesi e continuamente se ne ritrae. Ecco il moderno: la difficoltà di permanere al vertice; la difficoltà di pensare e progettare il *vertice* in maniera orizzontale, all'alba di un'altra storia e dalla matrice di una libertà e di una responsabilità non ancora conosciute e, nondimeno, esercitanti una pressione sul bordo della storia.

Qui il carattere assolutamente incompiuto del moderno e qui, ancora, la sua impossibile compiutezza. Ciò che del moderno continuamente si corona è questa impossibile compiutezza che non riesce ad affrancarsi dal suo vertice. Questo, il dilemma tragico del moderno. Uscirne vuole dire mutare il disagio di stare al vertice in abitudine e serena profondità del permanervi, costruendovi paesaggi e slargandone confini.

Altrimenti nessun destino umano potrà mai essere più pregno di quello di Hölderlin che della "pazzia" fa esattamente l'impossibilità umana di abbandonare il vertice e di rinunciare al vertice. Solo che oggi, nella glacialità del tempo cavo informatico e nei variopinti deserti dello spazio globale, la "pazzia" non è più legame, abbraccio col vertice. L'oblio del vertice si è sedimentato e massificato, rendendolo immemorabile e indiscernibile, indicibile e insondabile. In questo tempo e questo spazio gelidamente ovattato, l'amore per il vertice non può essere niente di più della "passeggiata" di Robert Walser, se è solo la "pazzia" che ci mantiene ad esso avvinti.

Ma, in Vico, la catastrofe distruttiva è solo una faccia della crisi. Convive con questo esito dissolutorio la possibilità della crisi come passaggio creativo, come forma della mutazione e-

mancipatoria dell'ordine. Così è stato nella transizione dall'ordine familiare a quello della città. Lo stesso deve dirsi per la transizione che conduce dall'ordine civile alla sovranità popolare. La civile azione e socializzazione dell'autorità della famiglia e del *pater* formano una nuova classe politica, la quale poggia il suo potere, in gran parte, sulla egemonia sulle classi non proprietarie. Alla vecchia distinzione naturale tra *eroi* e *famoli* subentra la distinzione *civile* tra *nobili* e *plebei*, perno intorno cui ruota il nuovo ordine. Ma vediamo come Vico costruisce specificamente il passaggio (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Reperiamo, in Vico, una teoria della sovranità popolare che, a differenza di quella di Rousseau, fa asse sul sentimento religioso, anziché sulla libertà dei singoli. La sovranità passa al popolo non in virtù dell'eguaglianza dei singoli e, dunque, della libertà generalizzata di assurgere al comando delle istituzioni politiche e civili; bensì per effetto di quel sentimento religioso che fa della *pietas* un sentimento specialmente tutelato e che diviene il cardine politico del rispetto dell'Altro, a cui nessuna risorsa può essere preclusa, inclusa la sovranità politica. Le repubbliche popolari costituiscono l'involucro storico-politico di tale sentimento (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Siamo, così, in grado di schematizzare la metamorfosi degli ordini politici in Vico.

In prima istanza, v'è l'ordine naturale, nel quale il migliore comanda sul peggiore e il pio sull'empio: ciò accade nella "età divina" e nelle "repubbliche iconomiche". L'ordine civile che gli sopravviene è basato sulla nascita; non già sulle doti di ciascuno. Le repubbliche popolari nascono, quando la distinzione tra cittadini fondata sulla nascita si mescola con quella basata sulle doti naturali. La presenza dell'ordine (e/o diritto) naturale è riscontrabile nelle stesse repubbliche aristocratiche, in cui vige il comando del nobile sul plebeo, e quelle democratiche, in cui vige il comando del ricco sul povero. In Vico, la distinzione civile per nascita e censo corrisponde alla distinzione naturale per pietà e virtù: solo entro e accanto al contesto naturale della pietà e della virtù Vico ammette e giustifica il criterio civile del censo.

Le mutazioni dell'ordine politico non sono altro che le forme entro cui cambia il legame insopprimibile tra diritto naturale e ordine civile. Fermo restando questo legame, l'ordine non risulta sconvolto e si dà forme di espressione più pregnanti e avanzate. Sciolto questo legame, il caos governa sull'ordine e il ristabilimento dell'autorità politica diviene tirannia, dominio: esercizio di forza contro il diritto di natura e l'approdo di civiltà faticosamente conquistato. L'oppressione degli uomini operata da altri uomini è una sottoespressione di questa violenza contro la natura e la civiltà; oppressione di cui gli uomini sono gli ultimi bersagli. Essa è spiegabile, ove si ponga mente alla rottura originaria del legame tra ordine naturale e ordine civile. Violenza è qui messa in sospensione della logica antinomica del legame. Secondo Vico, la metamorfosi degli ordini politici avviene o per virtù o per corruzione. La trasformazione per corruzione è da lui messa in relazione alla formazione degli stati popolari e alla nascita della filosofia collegata alla formazione delle repubbliche popolari (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Ora, la corruzione dell'ordine è, per Vico, duplice: (i) corruzione degli Stati popolari e (ii) corruzione della filosofia. La corruzione dell'ordine politico si impianta laddove non comandano buone leggi e l'autorità politica non nutre più la passione e il culto del vero e del giusto. Da qui nascono le tirannie. La corruzione della filosofia principia nel punto esatto in cui la sapienza perde l'interesse per la verità e la formazione dell'uomo giusto e virtuoso. Gli strali critici di Vico si appuntano particolarmente contro lo scetticismo, ritenuto una "stolta calunnia della verità"; e, ancora, "falsa eloquenza, apparecchiata egualmente a sostenere nelle cause entrambi le parti opposte". La relazione filosofia/politica viene qui particolarmente messa a nudo: la degradazione dei costumi e dei valori politici trova alimento e corrispondenza nella perversione del sapere e dell'eloquenza. In particolare, Vico rimprovera ai tribuni della plebe romani un cattivo uso dell'eloquenza, dopo aver, per l'ennesima volta, confutato energicamente il pensiero filosofico dei sofisti e degli scettici. La caduta di tensione del 'politico' e della filosofia arriva fino al perversimento estremo del rapporto tra cittadini e ricchezza (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

L'estrema perversione del legame tra cittadinanza e politica è, per Vico, l'anarchia, la quale è, nel contempo, estrema degradazione della libertà. Al fondo dello snaturamento del 'politico' e della libertà v'è lo snaturarsi dell'ordine, fino alla perversione limite che lo vede farsi potenza distruttrice. La potenza distruttrice si immanentizza nell'ordine e lo fa degradare. D'altronde, a produrre "potenza" era stato proprio un ordine "forte", in via di smarrire la misura del 'politico'; così come la filosofia era in via di smarrire la misura della sapienza, pervenuta al

luogo in cui l'aveva massimamente messa in risalto e sviluppata. Una dialettica di chiaroscuri e di rovesci avviluppa congiuntamente 'politico' e filosofia. Il rientro, dalla sfrenata libertà, nella responsabilità e, dalla relativizzazione anarchica dei valori e dei saperi, nella virtù del giusto è, per Vico, atto di autorità estrema. Egli si serve, in proposito, della metafora di Augusto e dell'immagine della monarchia come salvezza dall'anarchia (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Vico non arretra nemmeno davanti all'ipotesi di una dominazione legata all'intervento di una potenza straniera (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Il principio di fondo è il seguente:

Nello che pure rifluggono due grandi lumi d'ordine: de' quali uno è che chi non può governarsi da sé, si lasci governare da altri ch'il possa; l'altro è che governino il mondo sempre quelli che son per natura migliori (*ibidem*).

Il principio di autorità ammette qui due soluzioni:

- a) la soluzione interna sotto forma di monarchia;
- b) la soluzione esterna sotto la dominazione di un monarca straniero.

V'è un'altra possibilità, qualora non siano date né la soluzione interna e né quella esterna:

i popoli marciscano in quest'ultimo civil malore ... allora la provvidenza a questo estremo lor male adopera questo estremo rimedio: che - poiché tali popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno ed avevano dato nell'ultimo della dilicatezza, o, per meglio dir, dell'orgoglio, a guisa di fiere, che, nell'esser disgustate d'un pelo si risentono e s'infieriscono, e sì, nella loro maggiore celebrità o falla de' corpi, vissero come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri, non potendovi appena due convenire, seguendo ognun de' due il suo proprio piacere o capriccio,- per tutto ciò, con ostinatissime fazioni e disperate guerre civili, vadano a fare selve delle città, e delle selve covili d'uomini; e 'n cotale guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad arrugginire le malnate sottigliezze degli ingegni maliziosi, che gli avevano resi fieri più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso (*ibidem*).

La barbarie dei sensi, almeno, "scopriva una fierezza generosa, alla quale poteva difendersi o campare o guardarsi". La barbarie della riflessione, invece, è stato ferino vile:

ma questa, con una fierezza vile, dentro le lusinghe e gli abbracci, insidia alla vita e alle fortuna de' suoi confidenti e amici. Perciò popoli di sì fatta riflessiva malizia, con tal ultimo rimedio ch'adopera la provvidenza, così storditi e stupidi, non sentano più agi, dilicatezze, piaceri e fasto, ma solamente le necessarie utilità della vita; e, nel poco numero degli uomini alfin rimasti e nella copia delle cose necessarie alla vita, divengano naturalmente comportevoli; e, per la ritornata primiera semplicità del primo mondo dei popoli, sieno religiosi, veraci e fidi; e così ritornino tra essi la pietà, la fede, la verità, che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio (*ibidem*).

La ricaduta nella barbarie è, in Vico, la punizione per chi non merita la salvezza. Il tormento e la degradazione di questa punizione sono, altresì, occasione per riguadagnare l'uomo all'amore per la semplicità e la giustizia, riscattandolo dallo stato di ferinità in cui era precipitato. Fatte selve le città e trasformate le selve in covili, gli uomini non possono spingere più lontano e più in basso la loro abiezione. Ne possono uscire, facendo nuovamente appello alla *pietas*. Attraverso la *pietas*, la generosità e la magnanimità, gli uomini recuperano la saggezza, con la quale applicano felicemente la sapienza alla ricostruzione della civile felicità. Dice Vico, concludendo la "Scienza Nuova":

se non siesi pio, non si può daddovvero essere saggio.

Registriamo di nuovo, e al più alto livello di densità politica ed emotiva, il connubio tra ordine naturale e ordine civile. C'è un'importante e acuta intuizione di Biagio De Giovanni, a proposito della "teologia civile" di Vico: "In un certo senso ogni trasformazione mette il mondo dinanzi alla possibilità della catastrofe ... La tendenza catastrofica è nella perdita di legittimazione dell'energia interna alla forma dominante del tempo storico, nel cadere della *differenza*. La crisi in Vico è sempre crisi di autorità: cade la legittimità della forza ... Perciò ogni trasformazione implica un mutamento nella *forza* dominante di un'epoca, e perciò l'ultima caduta è quella più radicale, quella che prepara la possibilità della fine di un ciclo di cadute e di trasformazioni, all'interno del quale le diverse energie hanno giocato interamente la loro possibilità".

La messa del mondo nelle condizioni della catastrofe: ecco la trasformazione che, con la sua massa critica, mette in crisi l'ordine dato, l'"energia interna alla forma dominante". È la catastrofe che delegittima l'ordine, qualunque sia la sua parabola: sia la fuga a precipizio nel baratro della morte della civiltà; sia l'ascesa o il consolidamento dei vertici della virtù. La trasformazione procede secondo una delle due possibilità della catastrofe: è occasione di vita; oppure si torce nella pulsione di morte della barbarie. L'ordine ne esce, in entrambi i casi, delegittimato. Nel primo esito: la vita è l'occasione della rilegittimazione dell'ordine. Nel secondo: la morte racchiusa dalla barbarie delegittima l'ordine politico, fino all'autodissolvimento. L'autorità civile e naturale dell'ordine è ricombinazione e decisione sulla vita, intorno alla vita. L'ordine politico, in Vico, è modulazione della decisione intorno alla vita. Dove tale modulazione è in crisi, in crisi è l'autorità politica. Crisi del 'politico' quale crisi dell'autorità indica una contestualità risolutoria: uscire dalla crisi, in Vico, vuole dire rilegittimare l'autorità, col ripristino e sviluppo del quadro di coesione tra ordine naturale e ordine civile. Le ragioni e le decisioni della vita stanno sempre tutte nell'intimo di tale coesione, costituendone il contenuto più prezioso. Il programma del 'politico' è, perciò, la legittimazione dell'autorità virtuosa di contro alla voragine della barbarie dei sensi e della riflessione. Si può dire: la legittimazione dell'autorità procede come trasparenza virtuosa della decisione politica, in alternativa alla cupidigia dei sensi e alla malizia perversa della riflessione. La legittimazione dell'autorità nasce, pertanto, dall'incremento della sapienza applicata agli ordini civili e dal perfezionamento della filosofia come arte del giusto e come amore del vero. Di tale incremento e di tale perfezionamento l'autorità non è soltanto risultante; ne è anche presupposto. Il processo di legittimazione dell'autorità *rifondagli* elementi posti a base dell'autorità: virtù e giustizia. La decisione politica, virtuosa e giusta, che ne sortisce trova all'esterno di sé la sua propria fondazione e, allo stesso tempo, risulta infondata, poiché rifonda da se stessa i suoi propri fondamenti. Dove il processo politico di legittimazione e legalizzazione manca gli obiettivi del giusto e del vero — cioè: dove mancano i fondamenti vichiani della legittimità —, forma politica dell'ordine è la tirannide; oppure, al polo opposto, l'anarchia, da Vico ritenuta la peggiore delle tirannidi possibili.

Il rischio sommo del 'politico', in Vico, è quello di non riuscire a rifondare i presupposti della legittimità; vale a dire, i suoi propri fondamenti. L'occlusione del 'politico', invece, sta nell'infondatezza della decisione che spezza i fondamenti della legittimità. Il vizio di fondo che Vico contesta al decisionismo politico e giuridico del Seicento è quello di coniugare esclusivamente decisione con legalità; non già e non anche con legittimità. Egli perviene alla rilevazione di questo assurdo, reinterpreta tutta la storia giuridica, civile, sociale e mitologica dei Romani. In lui, nonostante il forte e ricorrente richiamo al "cattolicesimo romano", paganesimo e cristianesimo non stanno in rapporto di esclusione reciproca. Gli dèi pagani, con in testa il folgorante Zeus, stanno in dialogo con la divina provvidenza. Paganesimo e cristianesimo, per Vico, costituiscono egualmente due "inizi radicali" della civiltà e della storia degli uomini. Due inizi non omologabili e, spesso, in opposizione frontale; eppure sottilmente e ineliminabilmente dialoganti. La storia dei Romani diviene, in Vico, l'osservatorio privilegiato, poiché è trama di continuità e, insieme, punto di svolta tra paganesimo e cristianesimo. Roma trattiene ancora in una rappresentazione unitaria, per quanto ricolma di scarti interni, ciò che dopo apparirà irrimediabilmente lacerato e separato.

In Vico, il 'politico' è il luogo della rappresentazione in cui la decisione si incastra con la legittimità. Siffatta rappresentazione descriva una poetica del 'politico'. Tra il produrre e l'agire si intercala l'immaginare: le sfere del simbolico e del mitico investono in pieno il 'politico' e lo situano in stretta colleganza con l'*ethos*. A sua volta, l'*ethos* è elemento mediano tra diritto naturale e ordini civili. Nella rappresentazione vichiana tutte queste determinazioni sono coeporanti. E ancora: in Vico, i *topoi* della rappresentazione sono, al tempo stesso, *topoi* del *rovescio della rappresentazione*; sono precipizio della decisione e perdita dell'autorità legittima. Il 'politico' si rovescia su se stesso, perde il contatto e il riferimento fondativo della legittimità e diviene *decisione cava, vuoto di legittimità*. In questo rovescio si celebrano il tempo e lo spazio puri della decisione pura: il produrre e l'agire si staccano dall'immaginazione e dall'*ethos*. La rappresentazione si fa, allora, zona di dimidiamento, in cui la decisione legalizza se stessa attraverso se stessa, senza procedere per la legittimazione. La sua autofondazione coincide con la sua autolegalizzazione ed entrambe non hanno più bisogno di cercare e trovare altrove presupposti e fondamenti. La tautologia del 'politico', anima nera e volto demoniaco del potere, si sdoppia nelle due figure distinte e, tuttavia, circolari dell'autofondazione e dell'autolegalizzazione.

Rappresentazione e ribaltamento della rappresentazione: questo Giano bifronte è il 'politico'. Le forme che rovesciano *questa* rappresentazione sono quelle che scrivono la crisi del 'politico'. Quest'ultimo risulta risospinto o verso il bordo mortale della barbarie o verso l'apertura rigeneratrice. In tale gioco di rovesci, il paganesimo ritorna e può assumere due forme principali: il ritorno alla grande selva nella forma seconda della barbarie; oppure la ripresa dei valori ispirati all'archetipo simbolico delle prime ere divine. Non Atene con la sua polis, ci dice Vico, è presente con noi; bensì Roma, col suo intreccio inestricabile di spiritualità cristiana e paganesimo.

Roma è, in Vico, crocevia perenne tra il *sacro* delle origini e il *profano* virtuoso delle istituzioni civili; è focolaio di sedizione e di guerre civili, ma anche unità ricomposta delle sedizioni; è declino della parabola del 'politico', ma anche nostalgia futura dell'unità e della complessità della rappresentazione politica; è tramonto di un'epoca d'oro, ma anche richiamo alla costruzione di un'altra. Roma ripensa la polis a un livello di destinalità e problematicità più elevato. Diviene, perciò, custode e centro di diffusione dell'ellenismo nel mondo, oltre i limiti già conseguiti dallo stesso impero ellenistico di Alessandro. Con Roma, l'universo del 'politico' si universalizza, ridisegnando in una nuova mappa le categorie dell'ordine. La polis trascorre in ordine mondiale, modellato e ricomposto dal 'politico': essa si conserva nel cuore stesso di Roma; ma i passi di Roma spingono il 'politico' verso barriere impensabili. È Roma che apre l'universo chiuso della polis e lo scardina, ripensandolo e ridisegnandone regole e dinamica. Con Roma, la polis diviene processo globale di rappresentazione, definitivamente sottratto all'angustia, alla staticità e al localismo della Città. Da città-Stato, la polis si fa *Stato universale*, la cui dinamica di movimento fuoriesce dai tradizionali centri del 'politico' e fa del mondo intero il suo teatro di azione. L'espansione di Roma è l'espansione di questo nuovo criterio del 'politico', il quale sviluppa i punti di condensazione culturale in concentrazione politica.

L'interpretazione politica dei caratteri e delle basi culturali dell'unità è una delle condizioni su cui il 'politico' riscrive la sua "tavola delle leggi". La cultura come veicolo di coesione interna e imparentamento universale non viene più semplicemente legata alla interpretazione e alla ricognizione mercantile-commerciale; diviene uno degli elementi fondanti dei modelli dell'azione politica, all'interno e nelle relazioni internazionali. I non-Greci restano l'Altro; ma non sono più il Nemico, col quale, all'infuori del rapporto di guerra e di dominazione schiavistica, nessuna relazione era possibile. Il 'politico' diviene l'ambito attraverso la cui estrinsecazione l'Altro viene ricondotto nelle maglie di un ordine universale che più non lo respinge, ma lo integra pacificamente. Preliminari all'accoglimento dell'Altro sono qui la sua sconfitta, attraverso la sua recezione/adesione all'*humus* politico-culturale dell'ordine imperiale che viene sovrainposto da Roma.

La guerra di conquista diviene, in questo modello, una forma politico-mercantile che, attraverso il linguaggio delle armi, pone in gravitazione valori culturali di dominio universale. Fa eccezione a questo paradigma politico-culturale, tipicamente romano, la guerra assoluta con cui Roma si oppone a Cartagine. Nella fattispecie, risultano in belligeranza due modelli politico-culturali della guerra altrettanto universalistici e irrimediabilmente in collisione. L'esistenza dell'uno presupponeva la sconfitta, la messa in silenzio totale e definitiva dell'altro. In questo senso, il postulato catoniano: "Delenda Cartago!", quasi un'ossessione e un ossessivo discorso di iterazione politica, è manifestazione di realismo politico. Cartagine, prima ancora di essere nemica di Roma, è anti-ellenica: è il suo anti-ellenismo a fondare la sua anti-romanità. Si realizza qui un paradosso singolare: tocca a Catone insistere maniacalmente sulla necessità di distruggere Cartagine anti-ellenica, quando proprio lui era, ad un tempo, il massimo esponente del partito della Tradizione romana, in rotta critica verso la cultura ellenistica. Si potrebbe dire: Cartagine è il Barbaro di Platone nel tempo di Roma; nemmeno Alessandro, tutto proiettato verso Oriente, aveva avuto modo di ridimensionarla. Cartagine rappresenta un'altra idea, un'altra forma di Occidente e, insieme, di Oriente; un'altra forma di incontro/scontro tra Oriente e Occidente, non passante né per la recisione del "nodo di Gordio", né per la "pax romana".

Non stupisce, pertanto, la prolungata insistenza di Vico su Roma. Per lui, essa è un esempio mirabile di accordo tra le ragioni del particolare e quelle del generale. L'attenzione di Vico all'intreccio storico di particolare e generale trova un supporto epistemologico, posto a base del suo discorso politico: la dialettica locale/globale da cui germinano tutte le sue riflessioni. Ha osservato con acume R. Caporali, in un suo brillante testo: "Nel *gioco* dei fini, il particolare degli uomini s'incontra col generale della Provvidenza attraverso una mediazione nuova e sconvolgente: la politica". Possiamo aggiungere: nella logica antinomica che regola l'*episteme* politica di Vico, il particolare della storicità degli uomini si incontra sempre con le generali ragioni

della storia e le sblocca o le subisce. Nello sblocco si coltivano le azioni e le mediazioni del 'politico'; nel blocco della storicità il 'politico' trova le sue sabbie mobili, l'ingranaggio che ne inceppa e corrompe il funzionamento. Barbarie della riflessione, in quest'ultimo caso, e barbarie del 'politico', malizia della prima e perversione del secondo sono in inscindibile colleganza.

C'è un luogo arendtiano stupefacentemente vicino a questi enunciati vichiani: quello che riconduce le origini del totalitarismo e del male all'incapacità e alla povertà a cui si riducono il pensiero e il pensare. Come si vede, è un *topos* di chiara ascendenza heideggeriana. Ebbene, già in Vico, la corruzione della riflessione è assenza di un pensare autentico; assenza di un pensiero problematico, ma arzigogolo ripiegato su se stesso, sulle proprie mollezze e sulle proprie cadute di tensione. La catatonìa di questo pensiero vuoto è la quintessenza della furia politica che ne è la metafora rivestita di ferro e fuoco. Quando finisce preda di questo pensare a vuoto, di questo pensiero vuoto, il 'politico' entra in crisi. Quando la furia politica trancia l'*episteme* politica, 'politico' è sinonimo di catastrofe distruttiva. Ciò può fare irruzione dall'alto: e ci troviamo di fronte alla tirannide; può irrompere dal basso: e siamo posti al cospetto dell'anarchia; può provenire da un livello intermedio: e allora si inverte la situazione delle democrazie oligarchiche.

Questa fenomenologia delle forme politiche spiega perché, in Vico, la civile felicità può trascorrere in tirannide e gli Stati popolari in anarchia. In un certo qual modo, l'anarchia è la risposta viziosa all'uniforme democratico; così come la tirannide è risposta dell'ordine che rimpiazza il caos. Tali risposte perverse restano irrimediabilmente scisse dall'orizzonte del vero e del giusto. Dove il potere coinvolge gli uomini, strappandoli dalla legittimazione politica, là la crisi si fa catastrofe rovinosa. Là lo scarto e lo strappo del 'politico' si inquietano e lacerano. Là le antinomie divengono baratro del senso. Là l'insensatezza del 'politico' si converte in glacialità e teatralità della perdizione. Là sopravviene il tempo ribollente e maculato della caduta. Là la libertà è cieca verso la responsabilità e la responsabilità è muta nei riguardi della libertà. La furia politica, la dimensione della povertà e della caduta sono anche cecità e mutismo. Sopravviene qui il tempo in cui si guarda, ma non si vede; si sente, ma non si ascolta; si pensa, ma non si getta lo sguardo. Nel tempo della caduta e dell'indigenza, tra infinito e povertà non si cala più il pensiero dell'ascolto: i ponti della storicità crollano. Ritornare a Vico vuole pure dire insinuare l'ascolto tra infinito e povertà, tra la storicità dell'uomo e la storia universale, affinché non si finisca letalmente e ultimamente irretiti nei tentacoli di una infinita povertà.

Bibliografia vichiana minima e note informative

Si indicano qui testi essenziali che riguardano direttamente Giambattista Vico e indirettamente alcune tematiche più generali affrontate nella discussione delle posizioni del filosofo napoletano.

I due paragrafi che costituiscono questa introduzione sono ricavati da una rielaborazione (comparsa sul n. 45-46/2012 di "Società e conflitto") di parti di un lavoro del 1988, pubblicato per la prima volta come capitolo a sé nel primo volume de *I dilemmi del 'politico'. Dall'etica alla politica*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", 1993. Il capitolo è, poi, stato pubblicato autonomamente col seguente titolo: *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. Saggio sulla "Scienza Nuova" di G. B. Vico*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1996.

I cap II e III costituiscono la riproduzione di due contributi comparsi sul n. 45-46/2012 di "Società e conflitto".

F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

G. Agamben, *Tradizione dell'immemorabile*, "Il Centauro", n. 13/ 14, 1985.

Agostino, *Confessioni*, Milano, Rusconi, 2010.

F. Amerio, *Il pensiero e l'opera di G.B. Vico: Introduzione a G.B. Vico*, *Scienza Nuova*, Brescia, La Scuola Editrice, 1978.

K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1978.

Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009.

E. Baccarini, *Fenomenologia ed ermeneutica: contributi per una teoria della conoscenza*, in AA.VV, *Studi di ermeneutica*, Roma, Città Nuova, 1979.

- F. Bruno, *Giambattista Vico e le favole poetiche*, Napoli, Guida, 2007.
- R. Caporali, *Modernità di G.B. Vico*, "Il Centauro", n. 16, 1986.
- G. Carchia, *Critica e salvazione del mito in Platone*, "aut aut", n. 216, 1986.
- Cartesio, *Discorso sul metodo*, Milano, Mursia, 2009.
- Adriana Cavarero, *Quando la politica dispera dell'altro*, "il manifesto", 16 luglio 1988.
- Adriana Cavarero, *Rappresentazione e restituzione dell'immagine. Platone sui nomi*, "Il Centauro", n. 15, 1985.
- Adriana Cavarero, *Tecnica e mito secondo Platone*, "Il Centauro", n. 6, 1982.
- B. De Giovanni, *La teologia "civile" di Vico*, "Il Centauro", n. 2, 1981.
- J. Delumeau, *La paura dell'occidente (secoli XIV-XVII)*, Torino, SEI, 1979.
- G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981.
- Epicuro, *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- D. Formaggio, *Fenomenologia della tecnica artistica*, Parma-Lucca, Pratiche Editrice, 1978.
- H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili e Frammento sull'amore*, 2 voll., Napoli, Guida, 1977.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2011.
- M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma, Guanda, 2011.
- M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 2007.
- M. Heidegger, *Sul principio*, Milano, Bompiani, 2006.
- T. Hobbes, *Leviatano*, Roma, Editori Riuniti, 2005.
- F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, Milano, Mondadori, 2001.
- M. Ivaldo, *Abisso di libertà*, "Il Mattino", 17 maggio 1988.
- M. Ivaldo, *Storia e comprensione storica*, in AA.VV., *Studi di ermeneutica*, Roma, Città Nuova, 1979.
- K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano, Edizione CDE, 1987.
- J. Locke, *Due trattati sul governo*, Torino, Utet, 2010.
- J. Locke, *Saggio sulla legge naturale*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- F. Lomonaco, *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo Settecento*, Roma, Storia e Letteratura, 2010.
- G. Marramao, *Contro il potere*, Milano, Bompiani, 2011.
- G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983; nuova edizione ampliata, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.
- M. Marassi, *Per una fenomenologia ermeneutica della giustizia in Heidegger*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1988.
- K. Marx-F. Engels, *Ideologia tedesca*, Milano, Bompiani, 2011.
- K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Roma, Newton Compton, 2010.
- G. Mazzotta, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, Einaudi, 1999.
- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Mondadori, 1979.
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1977.
- E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico*, Roma, Storia e Letteratura, 2007.
- E. Paci, *La dialettica in Platone*, in AA.VV., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1969.
- E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, Taylor, 1967.
- L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1966.
- G. Patella, *Giambattista Vico tra Barocco e Postmoderno*, Milano, Mimesis, 2005.
- Platone, *Tutte le opere*, Milano, Rusconi, 2010.
- A. Ponzio, *Il plurilinguismo dialogico della filosofia*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- P. Ricoeur, *Il tempo raccontato*, "aut aut", n. 216, 1986.
- P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, Brescia, Morcelliana, 1980.
- P. Rossi, *Vico*, in V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, Tomo I, vol. II, Brescia, Editrice La Scuola, 1974.
- A. Sabetta, *Giambattista Vico*, Roma, Studium, 2011.

- C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. IV, *Storicità*, Genova, Marietti, 1987.
- W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. II, *Interiorità*, Genova, Marietti, 1986.
- C. Sini, *Il silenzio e la parola*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, Milano, BUR, 1977.
- R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, Torino, Einaudi, 1985.
- M. Viroli, *Machiavelli e Rousseau: i dilemmi della politica repubblicana*, "Teoria politica", n. 1, 1988.
- R. Walser, *La passeggiata*, Milano, Adelphi, 1976.
- S. Zecchi, *La magia dei saggi*, Milano, Jaka Book, 1984.

CAP. II SUL PRESENTE, IL PASSATO E IL FUTURO DELL'OCcidente

1. Il potere di incivilizzazione

La crisi esplosa nel 2007 - e scatenatasi nel 2011-2012 - ci costringe, ancora più del solito, a porre il presente come punto di transito tra passato e futuro, cercando di dipanare il filo di tutte le persistenze, le costanti, le discontinuità e le trasformazioni per intanto sopravvenute nel tempo e nello spazio. Non possiamo limitarci a classificare genericamente quella in corso come una crisi globale, tantomeno una crisi economica e/o finanziaria; essa è una trasfigurazione radicale che sta rendendo sempre più incivile la civiltà umana. In genere, le culture e le ideologie universalistiche tendono ad autoattribuirsi in esclusiva i caratteri dell'incivilimento, qualificando se stesse come progresso dell'umanità. E, così, nascondono il loro risvolto oscuro e distruttivo, ribaltandolo sui soggetti e le culture dell'alterità. Ma ogni civiltà che anela alla sua propria espansione illimitata si configura istantaneamente come controllo e inibizione di altre civiltà, patite come limite, come minaccia oppure come ostacolo. Non si dà un processo di incivilimento universale che non sia anche disseminazione di inciviltà. Designiamo come *incivilizzazione* il fenomeno speculare e contestuale a ogni forma assoluta di incivilimento, in forza di cui le civiltà dominanti tendono a spegnere le civiltà altre e quelle del possibile. Il grado di espressione dell'incivilizzazione ci fornisce l'unità di misura della conversione inconsapevole della *civiltà* dominante in *inciviltà* dominante. Il processo di incivilizzazione segna il passaggio trasformativo - e niente affatto autoriflessivo - della civiltà del dominio in dominio dell'inciviltà. Ora, quella in corso è una forma estrema di incivilizzazione che sta sospingendo l'umanità verso il baratro della dissoluzione. Siamo anche convinti che essa abbia la sua matrice in epoche arcaiche, entro le quali sono state costruite le identità culturali originarie dell'Europa e dell'Occidente.

La questione è data proprio dal fatto che le identità delle origini si sono autorappresentate come delle narrazioni ideologiche, grazie alle quali il mondo non è stato soltanto raccontato, ma pensato per essere costruito e costruito per essere ripensato e rimodellato. Le identità originarie si sono, cioè, presentate nella forma di strutture ideologiche che non hanno semplicemente rispecchiato la realtà del mondo, ma hanno potentemente concorso alla sua architettura concettuale e storica. La trasformazione immediata della narrazione in struttura ideologica ha consentito la manipolazione immediata della realtà, dell'immagine e dell'immaginario del mondo, di cui è stato decostruito il carattere plurale e complesso, a favore di visioni antagonistiche e antagonizzanti. Questa coazione ideologica nasce con i Greci e dai Romani si prolunga al Medioevo, all'epoca moderna, all'Illuminismo e al capitalismo, fino ad assumere caratteri ancora più marcati e aspri nella cosiddetta post-modernità e nell'epoca della globalizzazione.

Ma di tutto questo parleremo diffusamente nei successivi capitoli. Per ora, è sufficiente dire che intendiamo dipanare il filo costitutivo e costruttivo dell'identità dell'Europa e dell'Occidente. E vogliamo farlo, ponendo il presente come punto di partenza e scorrimento dell'analisi, reperendo in esso i contrassegni e i virus delle origini. Nel nostro cammino, ci proponiamo anche di individuare gli scarti, i contrappunti, le fratture e i conflitti che l'ideologia occidentale reca impressi nelle sue stigmate e che ne rappresentano il patrimonio migliore e l'eredità più preziosa. Facciamo nostro un classico asserto kantiano sul carattere cruciale rivestito dall'indagine sul presente, se si vuole - come si deve - fuoriuscire dalla condizione di minorità¹. Il presente è sempre cifra di passato e futuro, in quanto sigillo delle metamorfosi di tutte le dimensioni del tempo e, per questo, dobbiamo sempre rimetterci alle sue lezioni². Dal nostro punto di vista, il presente dipana l'avvolgimento e il rinvolvimento del tempo, poiché immerso nelle origini arcaiche dalle quali riavvolge continuamente passato e futuro. Allo sguardo critico vengono, così,

¹ Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: "Che cos'è l'Illuminismo?",* Roma, Editori Riuniti, 1991. Fondamentali, sul punto, anche le osservazioni di M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la Rivoluzione?,* "Il Centauro", n. 11/12, 1984. Per una riesplorazione incisiva del presente, come categoria e dimensione, cfr. il denso G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico sulla modernità-mondo,* Torino, Bollati Boringhieri, 2008; in part., pp. 89-130.

² Cfr. G.B. Vico, *La Scienza Nuova,* Milano, BUR, 1977; E. Canetti, *Massa e potere,* Milano, Adelphi, 1981.

mostrate le onde, le trasformazioni, le crudeltà, le ingiustizie, le occasioni mancate o sprecate, le infedeltà e le fedeltà, la libertà e la giustizia che del tempo hanno fatto la storia felice e infelice. Possiamo meglio comprendere la storia antica, se partiamo da quella presente. Nel contempo, possiamo meglio afferrare l'humus di quella presente, se non cessiamo di posare lo sguardo sulle epoche primordiali. Con ciò, facciamo nostro un assunto metodologico ed epistemologico che coniuga insieme Vico e Canetti³ e che, di per sé, rappresenta già una critica serrata del logos occidentale, dai Greci in avanti. Anche questo emergerà con maggiore nettezza nei prossimi capitoli.

Qui dobbiamo cominciare a costruire il nostro discorso, come discorso sul presente che avvolge e riavvolge il tempo. Il nodo cruciale delle culture e identità originarie dell'Europa e dell'Occidente è dato dal rapporto con l'Altro. L'Europa e l'Occidente hanno assunto la propria civiltà come contraltare dell'inciviltà (presunta) dell'Altro. L'origine è stata, così, declinata come autorappresentazione della perfezione incorrotta e incorruttibile; l'Altro, come sorgente di contaminazione. In realtà, fuori da queste strutture ideologiche, le cose non sono mai andate interamente così: tutte le identità, dal principio alla fine, si costituiscono come contaminazione ed ibridazione, altrimenti la storia non potrebbe semplicemente darsi. Ma l'ideologia europea e occidentale ha negato sempre questo dato di fatto, espellendo l'Altro come inferiore e/o pericoloso nemico. Non a caso, questa narrazione nasce con l'epica della guerra di Troia, successivamente perfezionata dalla storiografia e dalla filosofia greche⁴. Quello che è, senz'altro, vero è che la guerra contro l'Altro è stata sempre scatenata, muovendo da questi strutturali archetipi ideologici. La guerra all'Altro è la forma più brutale e letale di dominio che il potere ha storicamente assunto e riprodotto in forme cangianti. Al di là delle sue autolegittimazioni ideologiche e discorsive, non è, questo, un potere di civilizzazione; al contrario, è potere di incivilizzazione. Tagliare le radici dell'Altro dal flusso della relazionalità umana, culturale e politica significa mutilare la ricchezza e la bellezza del tempo e dello spazio, in maniera irreparabile. Significa imporre una concezione della storia totalizzante e totalitaria, anziché conflittuale, plurale e partecipativa. Significa assumere la potenza come chiave di volta dell'esistenzialità umana, non solo e non tanto dell'esistente storico. Il dominio e la potenza sono le cause prime dei processi di incivilizzazione, poiché riducono il vivente umano e non umano a pure questioni e calcoli di potere e arricchimento.

Più evolute, onnicomprensive e pervasive sono le forme del dominio e della potenza, più profondi e nefasti sono i processi di incivilizzazione. Quella in corso, non v'è dubbio, è l'incivilizzazione più devastante che l'umanità abbia finora subito, proprio perché l'inferiorizzazione e l'annichilimento dell'Altro sono condotti fino alle linee estreme, in un combinato di strategie violente e simboliche che ricodificano e ricompongono unitariamente guerra e pace, installando l'una ben dentro l'altra⁵. La guerra si insedia nella pace e la pace anticipa e, nel contempo, continua la guerra. Il combinato di pace e guerra fa sì che nel mirino non finiscano soltanto le sottoclassi dell'umanità inferiorizzata, oppressa e dominata; ma anche e soprattutto il vivente umano e non umano. Anzi, in quanto tale, il vivente è predestinato al saccheggio e all'annichilimento. Il potere sull'Altro che, così, viene rideclinato, riscrive il principio umanità e, con esso, il concetto di vita umana e non umana. La vita, in quanto tale e in tutte le sue forme di manifestazione, è assunta come forma di alterità estrema e intollerabile, da parte di un potere che ora, divorato dalla sua smodata avidità e follia paranoica, ha interamente assunto forme funerarie, trasformando l'umanità in umanità guerra⁶.

Qualificando l'alterità e la differenza come un gradino più basso dell'evoluzione sociale e umana, l'Altro è trasformato nell'inferiore che, con i suoi disvalori, minaccia i nostri valori. Ne discende che nostro è il diritto e suo il torto; nostra la pace e sua la guerra. Gli stereotipi della

³ Cfr. G.B. Vico, *La Scienza Nuova*, Milano, BUR, 1977; E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981.

⁴ Per lo sviluppo di questa linea argomentativa, si rinvia al prossimo capitolo. Cfr., del pari, G. Marramao, *op. cit.*, pp. 17-49, 57-67, 157-168.

⁵ Cfr. sul punto, AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012. La Grecia è vicina* (a cura di S. Segio), Roma, Ediesse, 2012; sia, altresì, concesso rinviare ad A. Chiochi, *Dilemmi del 'politico'. Selezione di temi*, vol. II: "Libertà e poteri in transizione", Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2011, cap. XIII: "Esplosioni globali", § 4.

⁶ A. Chiochi, *Dilemmi del 'politico'. Selezione di temi*, vol. II: "Libertà e poteri in transizione", cit, cap. XI: "Simboliche globali", §§ 1-7.

guerra all'Altro nascono da questi archetipi. Stereotipi e archetipi trasformano il principio umanità nel principio supremazia: dicendo umanità, in realtà, noi occidentali intendiamo solo e sempre dire Noi. L'Altro è escluso dall'umanità: sulla esclusione dell'Altro dall'umanità si basa l'incivilizzazione. Si pone qui l'esigenza di declinare lo stesso concetto di umanità con un lessico post-kantiano. Non possiamo più limitarci, come insegnatoci da Kant, a considerare che ogni persona è un fine in sé e non può essere mezzo di alcun altro e alcunché⁷. Dire oggi l'Altro è dire l'umanità con cui siamo in comunione e in conflitto. E, dunque, ha il senso preciso di andare oltre l'umanità guerriera fin qui conosciuta, riaprendo gli altrove possibili finora inibiti o interdetti. Quello che resta da squarciare è il diaframma che separa l'umanità guerra (che esalta gli antagonismi) dall'umanità dialogo (che valorizza i conflitti). Più questo diaframma rimane in piedi e/o si irrobustisce, più si allargano e approfondiscono i processi di incivilizzazione.

Dobbiamo tener conto che, nell'epoca della globalizzazione, è definitivamente rotto il rapporto tra *demos* ed *ethnos*, non costituendo più lo Stato nazione la cornice ristretta dei diritti di cittadinanza e dei meccanismi di riconoscimento e autorappresentazione: è il mondo, ora, nella sua globalità estensiva ed espressiva il territorio dei diritti e della cittadinanza. Non esistono luoghi e soggetti remoti che non siano in una relazione di immediata e reciproca prossimità⁸. Ora più che mai, il concetto di umanità contempla quello di straniero e quello del Sé reca nella sua carne e nel suo spirito quello dell'Altro. Lo straniero e l'Altro *con-vivono* con noi: tutti abitiamo i frammenti scomposti e gli orizzonti complessi dello spazio/tempo globale. *Ethnos* e *demos* sono ora avvolti nella cartografia mossa di *multimondo* e nella freccia variabile del *multitempo*⁹. Lo straniero, l'Altro, il differente mettono frontalmente e apertamente in discussione la geometria variabile dei diritti eretta dai poteri dominanti, fino a farne scricchiolare la costituzione formale e materiale. Ecco perché, a partire dalle guerre dei Balcani della fine del Novecento, *dire umanità* ha significato di nuovo - e ancora di più - *dire guerra*¹⁰. All'Altro non va esteso il *nostro* diritto; dell'Altro dobbiamo imparare a interiorizzare e metabolizzare il *suo* diritto. I nostri diritti debbono parlare dentro e attraverso i diritti dell'Altro. I diritti - soprattutto i diritti umani - sono le parole scritte e dette dall'Altro a noi e da noi all'Altro: cioè, le parole che si inventano e piantano insieme, per la libertà di tutti¹¹.

L'incivilizzazione che avanza è particolarmente evidenziata dalla espansione a macchia d'olio delle zone di *non-diritto*: l'Altro è fasciato e ingabbiato dai *non-diritti* e considerato un *non-cittadino*, in virtù del suo presunto status di inferiorità. L'inciviltà dell'Altro, più che esistere realmente, è codificata e canonizzata ideologicamente e normativamente con veri e propri atti di

⁷ Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 2005; Id., *Metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2006.

⁸ Cfr. il pregnante G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, 2^a edizione.

⁹ Cfr. G. Marramao, *La passione del presente*, cit., pp. 17-49; A. Chiocchi, *Dilemmi del 'politico'. Selezione di temi*, vol. II: "Libertà e poteri in transizione", cit., cap. XII: "Dismisure globali", §§ 1-3.

¹⁰ Fondamentale, sul punto, lo scavo critico di D. Zolo: *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma, Carocci, 1998; *La filosofia della guerra umanitaria da Kant a Habermas*, "Iride", n. 27, 1999; *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000; *Una guerra globale "monoteistica"*, "Iride", n. 39, 2003; *Fondamentalismo umanitario*, in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003; *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Roma-Bari, Laterza, 2006; *L'intervento umanitario armato fra etica e diritto internazionale*, "Jura Gentium", n. 1, 2007; *Globalismo giuridico*, "Jura Gentium", n. 1, 2008; *Terrorismo umanitario. Dalla guerra del golfo alla strage di Gaza*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009; *Tramonto globale. La paura, i diritti, la guerra*, Firenze, Firenze University Press, 2010; *Il nuovo disordine mondiale. Un dialogo sulla guerra, il diritto e le relazioni internazionali*, Reggio Emilia, Diabasis, 2011; *I diritti umani, la democrazia e la pace nell'era della globalizzazione*, "Jura Gentium", n. 1, 2011. Cfr., altresì, A. Petrillo, *I diritti umani: ovvero il discorso della guerra e i racconti della resistenza* (intervista a cura di A. Chiocchi), "Società e conflitto", n. 41/44, 2010/2011; originariamente l'intervista è comparsa in AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2010. Crisi di sistema e alternative* (a cura di S. Segio), Roma, Ediesse, 2010, pp. 1050-1059.

¹¹ Su queste tematiche, cfr. le edizioni annuali del *Rapporto sui diritti globali*, dal 2003 promosso dall'Associazione Società Informazione, con il coordinamento e la cura di S. Segio. Al Rapporto del decennale (2012), citato alla nota n. 5, è allegato un Cd-Rom con la riproduzione integrale di tutti i Rapporti annuali, dal 2003 al 2012.

imperio. L'Altro qui non è più soltanto il nemico esterno, ma tutte le classi e sottoclassi sociali a cui vengono progressivamente strappati diritti, con condotte di guerra che disincarnano l'uomo, desensibilizzano il vivente e desolidarizzano il sociale. I diritti sono vaporizzati alla fonte: non c'è bisogno di negarli; li si espunta dalle radici. Gli esclusi, i marginali e marginalizzati sono trasformati in perturbanti che i cd. "cittadini civili" non vedono come esseri viventi, ma solo come figure fantasmatiche, ridotte alla povertà del silenzio e al silenzio della povertà.

Chiediamoci ora: da quale sostrato recondito erompono i non-diritti incubati e fertilizzati dalla globalizzazione neoliberista?

In primo luogo, dall'amoralismo del mercato globale che, in maniera ben più spinta dell'economia politica classica e post-classica, infeuda cinicamente l'etica e il principio di responsabilità sotto la sovranità imperiale dei rendimenti monetari e finanziari. In secondo, dalla dislocazione asimmetrica delle risorse strategiche, attraverso nuove geopolitiche di dominio globale. In terzo, dalla trasformazione della competizione economica, politica e finanziaria in una ferina lotta per l'esistenza. In quarto, dalla paura di essere deprivati o defraudati delle risorse ritenute vitali che genera uno shock che trasforma l'Altro in un depredatore da eliminare in linea preventiva.

In un contesto di questo tipo, l'Altro non è semplicemente il potenziale invasore straniero, ma ritenuto il predatore della porta accanto che si è subdolamente infiltrato nelle nostre case. In quanto predatore, non viene ritenuto titolare di diritti; al contrario, quanti più diritti gli si strappano, tanto più sarebbero sicure le nostre dimore e la nostra civiltà. Attribuire diritti residui all'Altro, in questa posizione, equivale a predicare e praticare il suicidio dell'Io e del Noi dominanti. Di fronte alla minaccia che pone in gioco la loro propria vita, l'Io e il Noi scelgono per sé il diritto alla vita e la vita del diritto; l'Altro è imprigionato nella morte del diritto e nei non-diritti: cioè, nella morte civile incamminata a passi spediti verso la morte sociale, culturale e biologica. Questo dispositivo decisionale egotico penetra nel profondo delle coscienze e negli strati fobici inconsci, in funzione del governo delle volizioni e delle azioni individuali e collettive. Le comunità chiuse dell'appartenenza si serrano sempre di più in se stesse: più restringono il loro raggio di azione, riducendolo all'autoreferenzialità pura, più si autolegittimano come potenza assoluta titolata a governare il mondo, spoliandolo e rendendolo sempre più incivile. Il nemico interno ed esterno è qui creato per essere distrutto: la mobilitazione totale è lanciata sia nel progetto di creazione del nemico, sia nel processo della sua distruzione. La solidarietà per l'Altro viene estirpata con forza, se non con violenza, e trasformata in *amore per l'odio*: il presentimento e la percezione della debolezza della propria identità diventano la base dell'odio per l'Altro¹². Se proviamo, soltanto per un momento, a immaginare le crudeltà, i soprusi e le discriminazioni a cui sono sottoposti i migranti, i Rom, i poveri, i diversi, le donne, i bambini, gli anziani e i diversamente abili, saremo sbalzati istantaneamente nei gironi infernali di questa oppressione. A questo estremo limite, il potere di inciviltà rende inabitabili le dimore degli esseri umani e sempre più incivile la loro vita.

Sul piano più strettamente politico e giuridico, il centro letale irradiato dall'inciviltà è il legame inestricabile che si istituisce tra forza della legge e legge della forza. La violenza della legge è più dirimpente e subdola di quella dei fatti e costituisce la forma estrema della negazione dei diritti. Iniettandosi nella legge, la violenza si travasa nella società, invadendola e corrompendola. Diventa, così, l'anello di congiunzione di sistemi di rappresentazione collettiva che oggettivano l'inferiorizzazione e la discriminazione dell'Altro. Forza della legge e legge della forza sacralizzano la violenza, disumanizzando i poteri e le istituzioni entro cui si incarnano. Il carattere disumano dei poteri globali sta nell'asservimento planetario di sterminate masse umane, la cui vita viene deprivata di valore, essiccata sulle rotte internazionali dei commerci e degli affari. La violenza contro i diritti si compie come oscuramento delle matrici della vita umana, disconoscendo a molteplici popoli, classi e sottoclassi sociali il diritto di appartenere al genere umano, irretendoli in rapporti di signoria assoluta di nuovo tipo. Nell'epoca della globalizzazione neoliberista, la potenza del potere è arrivata al punto di allargare all'infinito le schiere dei deboli, dei poveri e degli esclusi, segnando una contro-evoluzione dei diritti che ha invertito il cammino che ha condotto da schiavi a sudditi e da sudditi a cittadini. L'ingiustizia trionfante è il Moloch ubiquo che sta spogliando e inciviltando il pianeta.

¹² Cfr. L. Donskis, *Amore per l'odio. La produzione del male nelle società moderne*, Trento, Edizioni Erikson, 2008; Z. Bauman, *Prefazione all'edizione italiana* di L. Donskis, *op. cit.*

2. Il potere disumanizzante

Sospingiamoci, ora, nelle zone più roventi del presente. L'esplosione della crisi finanziaria e l'attacco concentrico alla zona euro, tuttora pienamente operanti, certamente, hanno costituito tra i fenomeni più rilevanti di questi ultimi due anni¹³. Stiamo assistendo al ridisegno della geopolitica del pianeta che ora eleva come sua regola aurea la disseminazione allargata delle zone dei non-diritti. La speculazione finanziaria si impianta su puri calcoli monetari che affermano il dominio di grandezze virtuali totalmente scisse dai destini dei singoli e delle collettività, del cui benessere sono la negazione assoluta. La crisi-mondo in cui siamo stati trascinati, in luogo del feticismo delle merci, ha impiantato il feticismo dei prodotti finanziari, con la relativa supremazia di oligarchie finanziarie sovranazionali¹⁴. L'esilio dell'etica è qui consustanziale all'esilio della relazionalità umana, rimpiazzata in toto dalla guerra contro l'umanità. La distruzione della Terra, imputata da Canetti alla crudele e ottusa paranoia di un potere costitutivamente nemico dell'umanità¹⁵, è ora surclassata dalla evaporazione dell'umanità come esistenza storica, etica, sociale e politica. Il feticismo finanziario non solo nega l'essenza della vita, ma anche e soprattutto che essa sia progressivamente ricacciata nei territori dell'assenza. Dopo che megamacchine finanziarie planetarie hanno dichiarato l'ostracismo alla vita, il feticismo finanziario cerca di imporre il postulato secondo cui i prodotti finanziari sarebbero le nuove strutture del benessere pubblico. Al danno si aggiunge la beffa, come si suol dire.

La narrazione messa in scena dal feticismo finanziario disegna un'immagine del mondo che ci restituisce un'umanità resa più insignificante delle cose stesse: la *reificazione* dell'umano, che si accompagnava al feticismo delle merci¹⁶, viene ora stracciata dalla *dissoluzione* dell'umanità. L'utile ricercato e affermato dalle nuove megamacchine del potere dichiara che l'umanità è obsoleta, in quanto non funzionale alle plusvalenze finanziarie. Ma l'utile finanziario, a sua volta, è il prodotto imposto dall'artificialità pura di un potere che intende furiosamente sovrapprimersi alla realtà, all'umanità e alla vita. Il potere dell'artificialità pura è il potere della follia al suo stadio terminale; una follia, si tratta di precisare, che manipola saperi e poteri di una somma complessità e raffinatezza. Il dominio delle megamacchine finanziarie non è che l'articolazione periferica del potere dell'artificialità che dichiara la presunzione assoluta di rimodellare il mondo sulla base alla sua astratta ragione calcolistica. Il passaggio dal rinascimentale *homo faber* all'uomo *decisionale* della modernità e al contemporaneo *homo creator*¹⁷ è oltrepassato e sublimato; qui è direttamente il potere, non tanto la comunità della civilizzazione, che si pone come centro modellatore dell'universo umano e non umano.

In un certo senso, il percorso del logos greco si compie con l'esplosione del logos della modernità e della contemporaneità: il potere sull'Altro si avvale e ammanta ora del potere dell'artificiale e dello spettacolo dell'artificialità. Ma qui a trionfare non è l'artificialità umana in senso genericamente poetico, bensì l'artificialità pura del potere. Più il potere si disumanizza, più si massifica; più si massifica, più pretende di rimpiazzare l'umanità. Si costituisce, così, come potere che *disumanizza l'umanità*; fatto questo, può finalmente dichiarare il carattere superfluo

¹³ Cfr. AA.VV., *Alla guerra dell'euro*, "Limes - Rivista italiana di geopolitica", n. 6/2011; AA.VV., *Krisis. Passaggio d'epoca e nuovi paradigmi* (a cura di M. Dotti), "Communitas", numero monografico 55/2011; AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012. La Grecia è vicina* (a cura di S. Segio), cit.

¹⁴ Per l'impostazione di queste linee di analisi, cfr. AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012. La Grecia è vicina* (a cura di S. Segio), cit., pp. 579-598. Cfr., inoltre, L. Gallino, *Il finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi, 2011.

¹⁵ Cfr. E. Canetti, *La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi, 1984. Su questo luogo canettiano è acutamente tornato G. Marramao, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, 2011, pp. 5-6. Sull'argomento, sia concesso rinviare anche ad A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del moriente*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2013, cap. VII: "Orizzonti e tracce. Per una sociologia dell'Altro".

¹⁶ Per l'analisi di partenza di questa fenomenologia, rimangono essenziali: K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, Roma, Editori Riuniti, 2006; G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1997.

¹⁷ Una prima enucleazione di questo livello di analisi, secondo la prospettiva della ricerca qui condotta, sta in A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995. In part. vedi cap. I: "Violenza, rivoluzione, guerra civile, conflitto", § 3.2; cap. II: "Libertà e rivoluzione", § 1; cap. IV: "Paradossi del tempo e frontiere del conflitto", § 10.

dell'umanità. Il potere di inciviltà è la faccia speculare e complementare del potere di disumanizzazione. Il feticismo finanziario non è che una segmentazione di queste immani metamorfosi avvenute nel substrato profondo dello spazio/tempo globale. Se il Re Sole diceva: "Lo Stato sono io", il potere globale ora dice: "L'umanità sono io". Diventa, così, agevole comprendere come il complemento necessario del potere disumanizzante sia l'umanità guerra e che la guerra si scioglia in tutte le relazioni socio-umane, tutte avvelenandole. Potere disumanizzante e umanità guerra sono avvinti nella menzogna assoluta e della menzogna costituiscono il centro di irradiazione sovrano.

Nello spazio/tempo globale, l'umanità in generale e l'umanità oppressa in particolare perdono del tutto di valore, significato e senso. Il dolore, l'infelicità e la disperazione non sono soltanto destino, ma diventano inferno quotidiano. I poteri globali non riconoscono diritti e libertà, proprio perché negano la realtà degli oppressi e dell'oppressione: l'oppressione è da essi spacciata come salvezza del mondo; gli oppressi, per conto loro, sono considerati esseri senza luce propria. L'uomo senza qualità di Musil¹⁸ è da essi translitterato come umanità senza qualità. Proprio, per questo, gli oppressi acquistano per noi un valore eccelso. L'altra faccia del potere è la libertà, così come l'altra faccia del dolore è la bellezza. La bellezza degli oppressi è il destino della libertà. Contro le menzogne salvifiche del potere disumanizzante si ergono la bellezza degli oppressi e il loro amore inestinguibile per la libertà. Ed è proprio la bellezza degli oppressi a poter scongiurare che l'umanità sia perennemente trasformata in umanità guerra, per risorgere e brillare come l'umanità dei conflitti dialoganti.

Prima di questa crisi e di queste metamorfosi, il mondo era governato dalla paura; ora dalla crudeltà. Prima, le "passioni tristi" riempivano di sé il mondo¹⁹; ora sono l'angoscia e il peso inenarrabile del vivere a impregnarlo. Le forme della vita sono stritolate da ingranaggi disumani. L'umanità dei non-diritti è, ormai, una maggioranza planetaria e ogni giorno è umiliata con cinica indifferenza, se non con sadico furore. L'atrofia etica del potere disumanizzante fa salire sulla ribalta dello spettacolo pubblico e privato i non-sentimenti e le non-emozioni, mistificandoli come quintessenza delle virtù. Il combinato di inciviltà e disumanizzazione fa sì che i poteri si spoglino della vita e la spoglino, nella delirante presunzione di potersi, così, meglio autovalorizzare. Le loro spietate e capillari megamacchine sono votate all'autodeterminazione sconfinata della loro potenza. Questo megapotere inedito intende imporre alle maggioranze planetarie degli oppressi la partecipazione alla costruzione dell'illibertà, processo ben più micidiale e articolato di quello che inietta la "servitù volontaria"²⁰ Ed è qui che la follia dei poteri di inciviltà e disumanizzazione raggiunge l'apice: essi intendono ricavare potenza proprio dalla morte dell'umanità e monetizzano questa morte dal piano politico a quello sociale, dal piano economico a quello finanziario, dal piano culturale a quello simbolico. La tipica *incapacità di vivere* del potere si converte in distruzione della *capacità di vivere*. Ecco perché l'abbraccio del potere segna la condanna a morte dell'Altro.

Quanto dell'onnipotenza dell'epica greca e della brama visionaria di Alessandro di conquistare il mondo si conserva in questi approdi? E quante nuove forme di oppressione deliranti sono qui disseminate? In che misura ci troviamo qui di fronte a eredità del passato? In quale misura, invece, su quelle eredità sono state costruite tradizioni nuove? Anche di questo parleremo più articolatamente nei prossimi capitoli. Qui è bastevole un ultimo accenno agli indelebili intrecci tra presente, passato e futuro.

Il punto nodale è dato dalle fenomenologie deliranti che scuotono il potere. Qui, di passaggio e contrariamente a quanto si potrebbe supporre, è sufficiente dire che il delirio non è il contrario della logica e della ragione; al contrario, è plasmato da logiche rigorose e capillari²¹. V'è, quindi, un rapporto di continuità e coappartenenza ben stretto tra *logos* e delirio, dai Greci in avanti. Se proiettiamo lo sguardo del presente verso il passato e il futuro, possiamo osservare meglio il delirio di onnipotenza totale nel cui precipizio sono sprofondatai i poteri globali. Diventa, così, più agevole individuare il sostrato logico e razionale dell'onnipotenza delirante di

¹⁸ Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 2005.

¹⁹ Chiaramente, il riferimento è qui a M. Benasayag-G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2005.

²⁰ Il riferimento è al classico E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Chiarelettere, 2011.

²¹ Su questo nesso, cfr. il denso R. Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

cui il potere è costitutivamente portatore. Lo scopo razionale e, insieme, primordiale perseguito dall'onnipotenza del potere è presto detto: l'eliminazione e la neutralizzazione dell'*ignoto*²², non solo e non tanto dell'Altro. Soprattutto nell'epoca della globalizzazione, il potere si costituisce come dispensatore universale della conoscenza, come patria dei saperi. Si propone, quindi, come sfera entro cui l'ignoto non ha cittadinanza: nei suoi archivi tutto è classificato ed è classificabile, secondo ordini di priorità rigorosi. Il motto socratico: "So di non sapere", è capovolto nel suo contrario: "So che voi tutti non sapete". Che ritraduce l'assunto cartesiano: "Penso, dunque sono", nel narcisistico: "Solo io so e, dunque, solo io posso". Il potere si appropria l'intero sapere e, così, si fa assoluto ed esclusivo. Il sapere non è più conoscenza condivisa, ma un sapere di dominazione. Il motto baconiano: "Sapere è potere", è ricodificato in questi termini: "Potere è sapere". A questo bivio, solo il potere può avere presunzioni di conoscenza: tutto il resto è ritenuto chiacchiericcio fastidioso, improduttivo e pericoloso.

Abbiamo, così, anticipato il grosso dei nuclei intorno cui si svilupperà la nostra indagine nei prossimi capitoli e negli anni a venire. Non resta che accingersi ad approssimare in progressione i passaggi di analisi elaborati.

(giugno 2012)

²² Risulta ancora decisivo, per l'analisi di questa problematica, E. Canetti, *Massa e potere*, cit.

CAP. III
L'IDEOLOGIA EUROPEA
VERSO I CHIAROSCURI DEGLI ALBORI

1. I virus delle origini

Ogni volta che ci accostiamo ad una civiltà altrà, finiamo preda di un meccanismo genealogico spoliatorio: la immaginiamo e rappresentiamo, deducendola per differenza negativa dalla nostra. Si tratta di un duplice pregiudizio: antropologico ed etnocentrico, che ha sulle spalle una storia millenaria. L'ideologia europea si è incardinata sul doppio livello di questo pregiudizio, costruendovene sopra un altro ancora più letale: l'eurocentrismo. La storia dell'eurocentrismo è la storia dell'Europa, perlomeno a partire dai Greci. Quando parliamo di Noi e degli Altri, attiviamo un processo polare che mentre esalta l'Io e il Noi, devalorizza l'Altro. Legittimiamo la nostra presunta superiorità culturale, attraverso la disseminazione di territori immaginari e reali di umanità inferiorizzata. Quando parliamo di umanità, non parliamo mai dell'umanità vivente, ma dell'umanità che lo specchio del dominio restituisce al nostro occhio.

Situare i propri orizzonti e le proprie idee come universo civile che fa da contrappunto e antidoto di mondi circostanti ritenuti incivili è, forse, stato il peccato originale della cultura e della civiltà europee, fin dalle epoche arcaiche. Se nostro è il mondo della civiltà, tutto il resto è fatto necessariamente precipitare nel non-mondo dell'inciviltà. Un non-mondo da avversare, dominare, colonizzare, assimilare o annientare, a seconda dei casi e delle necessità. Per rimanere ai Greci: questa sequenza la registriamo nella transizione dall'epoca del mito e della poesia a quella del logos e della polis. Nel primo caso, emblematica è la guerra contro Troia¹; nel secondo, quella contro i Persiani². Sia chiaro: la cultura e la civiltà europee non sono in toto riconducibili a questo atroce limite; hanno anche avuto un contrassegno positivo di libertà che - non di rado e fortunatamente - è entrato in frizione con l'universalismo dispotico che internamente le viziava. Ma rimane il fatto che l'Europa e l'ideologia europea hanno covato le uova del serpente che ha avvelenato il loro cuore, sfigurandole e catapultandole in maniera compulsiva contro tutti i segni, i simboli, i significati, le figure e i soggetti dell'alterità e della differenza. Le narrazioni poetiche, le rappresentazioni artistiche, il discorso del logos e tutte le forme di sapere sono stati gli strumenti operativi della destrutturazione simbolica e della dominazione territoriale e politica dell'Altro, già dall'epoca mitica.

Ma chi, se non la storia, ha inventato e inventa il mito³. Anche la ragione storica non manca di avere le sue astuzie: la critica storica ai miti - a partire dalla critica di Tuciddide alle cosmogonie e alle teogonie⁴ - è essa stessa istitutiva e costitutiva di miti. Il mito qui inaugurato è quello della novità assoluta del "moderno" rispetto all'"antico". La ragione storica, nel suo insediarsi come contraltare del mito, inconsapevolmente si pone come mito di seconda generazione, postulante la superiorità indiscussa della razionalità del "moderno". In verità, raffigurando in negativo il mito, essa pretende di definire in positivo se stessa, mediante processi di autolegittimazione e autoaffermazione che fanno di onnipotenza⁵. E, così, produce un altro mito: quello della superiorità della razionalità storica e storiografica che altro non è che narrazione ideologica allo stato puro che, per di più, ha la sfrontatezza di spacciarsi come critica dell'ideologia. Diversamente da quanto inveniamo in Vico, il mito non è integrato nello svolgersi della storia come serie di eventi mutevoli intessuti di regolarità e discontinuità, primordialità e futuribilità, immaginazione ed esperienza, passione e razionalità⁶. Il mito viene qui arbitrariamente destituito di legittimità, figurando come un'antioriorità del tempo che la storia, senza pietà al-

¹ Cfr. Omero, *Illiade*, Milano, Rusconi, 2011.

² Cfr. Erodoto, *Storie*, Roma, Newton Compton, 2010.

³ F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 21-25 e *passim*.

⁴ Cfr. Tuciddide, *La guerra del Peloponneso*, Milano, Garzanti, 2007. Per una densa ricostruzione delle cosmogonie e delle teogonie degli albori, cfr. J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, Milano, Cortina Editore, 1998, pp. 119-148.

⁵ F. Cassinari, *op. cit.*, pp. 22-23 e *passim*.

⁶ Si confronti indicativamente il primo capitolo.

cuna, seppellirebbe nel suo incessabile progresso. La storia narrata dall'ideologia europea finisce con il concepire il mito come *altro da sé*; ma questo *orrore per il mito* altro non è che una degradazione dell'espressione mitica⁷.

In questa matrice oscura dell'ideologia europea si annidano i germi delle barbarie e delle neobarbarie che i processi di civilizzazione, dall'antico al contemporaneo, hanno periodicamente disseminato nel mondo. L'accusa lanciata agli Altri di essere barbari, in realtà, è stata la mossa iniziale con cui l'ideologia europea ha volgarizzato il mondo, cercando di ridurlo a se stessa. La civiltà europea, con ciò, ha inesorabilmente dispiegato sull'Altro un processo di riduzione all'inciviltà. L'incivilizzazione inaugurata dalla globalizzazione, in azione nel corso negli ultimi cinque anni come spettacolo di rara disumanità, non è che il prodotto perverso di questa patogenesi delle origini. L'Altro non esiste, se non per essere privato della sua umanità ed esistenza: cioè, incivilizzato con un coercitivo atto di autorità.

Proviamo ad interpretare la scena, tuffandoci nel contesto poetico e nell'immaginario simbolico in cui L. Carroll ha gettato Alice: significativamente, la regina rossa soleva ossessivamente chiudere il suo ordine del discorso con il comando "Tagliatele la testa!"⁸. L'insofferenza per l'alterità, per la differenza e per l'umanità tocca qui uno dei suoi vertici sommi. L'ideologia europea si propone esattamente di tagliare testa e nome dell'Altro, nutrendosi della sua carne e della sua vita: la sconfitta e la sottomissione dell'Altro sono il suo cibo quotidiano. Costituisce il suo nome proprio, appropriandosi di quello altrui, dopo averlo sfigurato e cancellato. Il dissidio tra Alice e la regina rossa ci consente di fare un enorme passo avanti nell'interpretazione e nella comprensione: non soltanto l'Altro è derivato dall'Io e dal Noi per differenza negativa; ma anche l'Io e il Noi sono derivati dall'Altro per differenza negativa. Siamo, così, scagliati nel cuore delle perversioni dell'ideologia europea: la guerra all'Altro come parte costitutiva dell'esserci dell'Io e del Noi. In spazi/tempi simultanei, l'Altro è avversato e richiamato come riferimento della propria essenzialità. In realtà, l'onnipotenza dell'ideologia europea, sin dall'ombra dei suoi albori, è una dichiarazione di impotenza estrema. Da questo magma infuocato erompono gli orrori a cui, purtroppo, la storia dell'ideologia europea ci ha abituato. Lo stesso Erodoto, del resto, si serve della descrizione dei costumi dei Persiani e dei Barbari in genere, per far risplendere il valore e la superiorità dei Greci.

Seguiamo un po' più da vicino il pensiero storico dei Greci. Scrive S. Mazzarino, in un importante lavoro di alcuni decenni fa: «Senza dubbio, il pensiero storico dei Greci si connette anche con la loro poesia. In un certo senso è nato come poesia ... in alcune manifestazioni della poesia greco-arcaica troviamo, per la prima volta nella storia del pensiero, un chiaro bisogno di conoscere "le cause" dei grandi fatti umani e di narrarli alla luce di queste cause»⁹. L'asserto che ha guidato il "fare storia" di Polibio: "Studiare perché il fatto fu fatto"¹⁰, è qui non solo largamente anticipato, ma superato in complessità e profondità. Per i Greci, la scoperta della storia, ci ricorda Mazzarino, è stata una *scoperta poetica*¹¹. Ma imprimiamo una nuova e brusca deviazione alla nostra indagine, per ripartire da due luoghi classici che anticipano e, insieme, superano la razionalità del discorso storico: a) la narrazione epica della guerra condotta contro l'Altro reperibile nell'*Iliade*; b) l'ethos della sacralità dell'ospite e dello straniero celebrato nell'*Odissea*¹².

La guerra di Troia, non casualmente, è la prima guerra che nella storia dell'Occidente trova una testimonianza scritta che fa da spartiacque incubatore della nascita dell'Europa, della sua cultura e della sua civiltà¹³. Ora, al di là di quelle storiografie e genealogie riduzionistiche che,

⁷ Cfr. M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010; F. Cassinari, *op. cit.* Sul più generale e complesso rapporto tra ideologia, filosofia e mito, oltre alla classica opera di Jean-Pier Vernant citata alla nota n. 4, cfr. C. Calame, *Mito e storia nell'Antichità greca*, Bari, Dedalo, 1999; Chiara Bottici, *Filosofia del mito politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

⁸ Cfr. L. Carroll, *Alice nel paese delle meraviglie*, Milano, Mondadori, 2012.

⁹ S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. I, Bari, Laterza, 1974, pp. 37-38.

¹⁰ Cfr. Polibio, *Storie*, 8 voll., Milano, Rizzoli, 2001-2006.

¹¹ S. Mazzarino, *op. cit.*, p. 38 e *passim*.

¹² Cfr. Omero, *Iliade*, cit.; Idem, *Odissea*, Milano, Rizzoli, 2012.

¹³ "La guerra più antica testimoniata nella storia dell'Occidente è la guerra di Troia. Si tratta di un evento letteralmente *decisivo*, che ha funzionato come spartiacque epocale fra preistoria e storia, fra tradizione orale e cultura scritta. ... In termini generali, si può comunque affermare che l'intera storia dell'Occidente, e la nascita stessa dell'Europa come autonoma realtà politica e culturale, sono

fin dall'antichità, istituiscono un aporetico rapporto di esclusione tra politica e guerra, quello che qui ci preme osservare è che *la fondazione letteraria* dell'Europa si basa su una narrazione bellica¹⁴. E che, dunque, la guerra (di Troia) funziona come meccanismo di autoregolazione culturale e politica¹⁵: cioè, come dispositivo di autolegittimazione/delegittimazione identitaria. L'identità delle origini qui si pensa e si racconta come identità guerriera cristallizzata; asserito decisamente smentito, per fare un solo esempio, dal *polemos* eracliteo che, come ben si sa, è matrice di trasmutazioni, conflitti e osmosi incessanti¹⁶. Osserviamo, ancora, di passaggio: è qui possibile rilevare una frattura incuneata ben profondamente nei luoghi di formazione delle origini, considerando che Eraclito è stato - ed è tuttora - uno dei padri nobili della cultura occidentale. Possiamo ancora dire: la guerra di Troia è la prima rappresentazione dell'*umanità guerriera* nella storia scritta dell'Occidente. Iniziando a scrivere la propria storia, l'Occidente ha iniziato ad alterare le proprie origini, proponendo di sé una identità forte e monolitica, finalizzata all'esercizio del potere ed alla manifestazione della potenza, sfocianti nella morte nobile e nell'eroica uccisione del nemico¹⁷. Per l'umanità guerriera delle origini, l'eroicità esprime la nobiltà dell'essere umano e designa lo stato di normalità, entro il quale l'iniziazione alla vita si

una conseguenza diretta di quella guerra" (U. Curi, *Pensare la guerra. L'Europa e il destino della politica*, Bari, Dedalo, 1999, pp. 9-10). Dello stesso Curi, sul tema, rilevano le seguenti osservazioni: "Le gesta di Achille ed Ettore, di Paride e Ulisse - quel susseguirsi incessante di combattimenti e duelli descritti nell'*Iliade* - imprimono alla storia dell'Europa lo stesso sigillo già affiorato nella mitologia dell'Europa: in principio è la guerra ... La genesi di Europa si presenta, insomma, quale diretta conseguenza di un conflitto che separa, ma anche dà forma, scinde, ma con ciò stesso conferisce statuto di realtà culturalmente autonoma a ciò che in precedenza viceva nel crogiolo dei traffici marinari e dei commerci, di un mondo variopinto ed eterogeneo, in cui si mescolavano e si fondevano i mondi, ancora indistinti, dell'Est e dell'Ovest. L'atto generativo di Europa, ciò che la costituisce come realtà distinta, ciò che la fa essere come entità dotata di precisi confini e di una peculiare identità, è una guerra, una grande guerra, la prima grande guerra di una serie pressoché ininterrotta di guerre e discordie che da quel momento avrebbero contrapposto Oriente e Occidente" (p. 25). Sulla stessa linea interpretativa A. Semeraro: "... l'*Iliade c'est nous*; ci abita dentro con l'umana interminabile, commedia delle passioni contrastanti e devastanti, mai vinte al gioco della ragione nel millenario suo sgomitarsi. La guerra di Troia fu la prima guerra tra Occidente e Oriente, quattro-cinquecento anni prima che Omero col suo racconto risvegliasse l'onore dei suoi contemporanei" (*Omero a Baghdad. Miti di riconoscimento*, Roma, Meltemi, pp. 15-16). Ma possiamo reperire un ancora più illustre precedente: "Come la guerra troiana è l'inizio della realtà della vita greca, così Omero è il libro fondamentale per l'inizio della rappresentazione spirituale" (G. W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, III, p. 6). Altrove Hegel celebra la vittoria degli Achei sui Troiani come "la legittima vittoria, sulla scena politica mondiale, del principio superiore su quello inferiore ... il trionfo che la misura europea, la bellezza individuale limitantesi riporta sullo splendore asiatico, sulla pompa di una unità patriarcale" (*Estetica*, Torino, Einaudi, 1967, p. 1188). Significativo è che la guerra non solo domina la scena dell'*Iliade*, ma è anche: "lo sfondo sul quale sono ambientati e si svolgono quasi tutti i poemi della letteratura occidentale: l'*Eneide*, la *Chanson des gestes* e l'epopea carolingia, i poemi cavallereschi, i primi "romanzi", la *Gerusalemme liberata*, l'*Orlando furioso*, il *Cid campeador*, la saga dei Nibelunghi" (U. Curi, *op. cit.*, p. 13). Che l'*Iliade* sia il poema epico della guerra è stato chiarito anche da P. Vidal-Nacquet, *Il mondo di Omero*, Roma, Donzelli, 2001, pp. 37-47. Sulla cultura e sui codici simbolici dell'eroe e del guerriero, presso i Greci, interessanti osservazioni si trovano in Eva Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 28-35.

¹⁴ Oltre al testo di U. Curi richiamato alla nota precedente, sul tema cfr., più in generale, A. Scurati, *Guerra: narrazioni e culture nella tradizione occidentale*, Roma, Donzelli, 2003. Osserva Scurati che, nei Greci, la guerra "in quanto fenomeno umano totale" è "dimensione capace di fondare un sistema culturale" e, pertanto, l'ideale eroico è da considerare "quale nucleo della loro ideologia guerriera" (p. 10).

¹⁵ Cfr. A. Scurati, *op. cit.*, pp. 5 ss.

¹⁶ Cfr. Eraclito, *Testimonianze, imitazioni e frammenti* (a cura di M. Marcovich-R. Mondolfo-L. Taràn), Milano, Bompiani, 2007. Per parte sua, A. Tonelli ha puntualmente osservato che Occidente e Oriente si trovano mirabilmente ricongiunti nella sapienza Eraclito (*Introduzione a Eraclito, Dell'origine*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 9, 14-19).

¹⁷ C. Maurice Bowra, *L'esperienza greca*, Milano, Il Saggiatore, 1996, pp. 45-49.

sovrappone alla iniziazione alla morte¹⁸. Il codice d'onore del guerriero si impregna, fin dall'origine, di una cultura di morte e di sopraffazione che, in Achille, culmina nell'ira sfrenata che fa scempio del cadavere di Ettore. Il conflitto umano, trasferitosi dagli Dèi agli umani, retroagisce e si impianta nelle relazioni di inimicizia che si installano tra gli stessi Dèi, tra i quali si insinua la medesima *hybris* che regola la catarsi funeraria del guerriero. Questa narrazione furiosa fa grondare di sangue i libri che vanno dal sedicesimo al ventunesimo dell'*Iliade*. La gloria, più che ricompensa all'onore eroico, diventa un funesto presagio di morte ed è soltanto in questa prospettiva che sfonda le barriere del tempo: la gloria è immortalità della morte patita e della morte inflitta. Invece che sottrarsi all'oblio della morte, l'eroe guerriero viene divorato dalla furia della morte: non è il riflesso radioso dell'eternità della vita, ma l'automa impotente della potenza della morte.

L'ideologia di assoggettamento distruttivo epicizzata dall'*Iliade*, tuttavia, non va assunta come metanarrazione della fine delle narrazioni. La metanarrazione europea delle origini, in altri termini, non significa la fine delle narrazioni *altre*: tende, sì, a dominarle ed assoggettarle, ma non può, giammai, sopprimerle. Con esse, anzi, è in eterna contesa: per alimentare il suo potere di sopravvivenza, è costretta a metabolizzarle ed assimilarle, poiché, lo voglia o no, da esse è attraversata e contaminata. Ciò che può fare - e fa - è immunizzarsi dalla loro predominanza, intensificando ed espandendo le sue sfere di potere. Attraverso la potenza e il potere, perpetua il proprio dominio, attivando e gestendo una complessa e proteiforme dinamica politica, culturale e militare di assimilazione dell'Altro entro il proprio codice genetico che, così, è soggetto a variazioni continue. L'universalismo dell'Io e del Noi, a partire dall'identità originaria, è un costrutto ideologico, falso e mistificante. Non v'è identità che possa ambire effettivamente all'universalità: può solo enunciarla, con una dichiarazione di guerra all'umanità intera: sia l'umanità *altra*, sia l'umanità *propria*. Ma la guerra all'Altro è, di fatto, il riconoscimento macroscopico del suo diritto all'esistenza che, per questo, si intende cancellare con un atto di forza bruta e di fagocitazione antropologica, culturale e politica. L'universalismo dell'identità è solo una maschera che intende nascondere l'interposizione dell'Altro, per il tramite di metamorfosi quotidiane ed epocali. Si tratta di uno specifico contrassegno dell'Europa e dell'Occidente: un universalismo tanto dispotico quanto friabile che, per autolegittimarsi, deve necessariamente fare ricorso all'Altro, da cui ricava, in negativo, la sua propria identità¹⁹. Si tratta di un eccesso ideologico che invariabilmente scade in furia demolitrice e autoinvalidante: l'affermazione universale del potere simbolico dell'Occidente si rovescia nell'annichilimento dell'autorità simbolica delle differenze, recisa la quale nessuna civiltà può ambire di affidarsi al tempo e appartenere veramente all'umanità, senza distinzioni, discriminazioni e ingiustizie.

Ogni discorso sulle origini non può essere che discorso in itinere, poiché le origini sono inafferrabili; e sono inafferrabili, perché sono sempre nelle zone di confine, dove si realizzano incontri, scontri, mutazioni, innesti e stratificazioni sconfinanti. Ogni nascita è sempre congiunzione di confini che, subito dopo, divergono, contribuendo ad estendere i mondi conosciuti e sconosciuti. Tutte le origini e le identità sono sempre calate *dentro* e *fuori* i confini: più precisamente, sono il *varco* dell'ora presente e il *valico* dell'altrove del tempo e dello spazio. Forse, non a caso, i poemi epici di Omero transitano dalla convergenza nella fissità dell'ira e della guerra dell'*Iliade* al viaggio di scoperta e di esperienza dell'ignoto dell'*Odissea*. Forse, non casualmente, il ritorno alla convergenza dell'identità - l'Itaca di Ulisse - procede attraverso l'e-

¹⁸ Maria Grazia Ciani, *Il tempo degli eroi*, Introduzione ad Omero, *Iliade*, Venezia, Marsilio, 2007, pp. 9-51.

¹⁹ Osserva con acume G. Marramao: «L'opposizione di Asia ed Europa, radicata nell'autoscienza greca sin da Erodoto, è rimasta estranea alle civiltà dell'Estremo Oriente fino a quando esse non sono state investite dal processo di colonizzazione e modernizzazione occidentale ... Ma il fatto che la Ragione occidentale sia inconcepibile senza quella polarità interna, e dunque chiami in causa la necessità del riferimento all'Altro ai fini della propria autoidentificazione simbolica, conferisce all'atto autoascrittivo del "primato" compiuto dall'Occidente un significato che non è di mera supremazia gerarchica ma al tempo stesso anche di inconsapevole dipendenza. Una dipendenza inscritta sin dalle origini nella natura speculare della relazione interna alla diade» (G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 59-60). Che l'Europa, quasi contro la sua volontà ideologica, sia luogo di ibridazioni e contaminazioni è ben evidenziato da Marramao in un successivo e altrettanto importante libro: *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 200-203.

sperienza di dissonanze che mettono a rischio la vita; ed è significativo che Ulisse, pur avendovi fatto ritorno, non rimanga ad Itaca indefinitivamente. È nel mare dell'ignoto, non già nel campo di battaglia, che l'identità arrischia veramente la vita: la porta in viaggio. Non ha un nemico interno/esterno da sopraffare, per imporre il suo volere e potere; ha, invece, da imparare nuovi alfabeti razionali, nuovi linguaggi e lasciarsi attraversare da una infinità di emozioni nuove e trasecolanti. Che Ulisse si apra al nuovo, per far ritorno alle origini antiche, è significativo. Che lo faccia, ricorrendo alla sua proverbiale astuzia è elemento che conferma i tratti antichi della sua identità, mettendoli, nel contempo, al servizio della ricerca del nuovo. I mondi dentro cui ora Ulisse viaggia e dentro cui, sovente, è alla deriva non gli appartengono. In quei mondi, egli è uno *straniero*, è l'*ospite*: tutte le avversità entro cui si imbatte e gli ostacoli contro cui inciampa non possono cancellare la sua sacralità di ospite. Ulisse, sovente, abusa di questa sacralità e tradisce l'ospitalità che gli è stata generosamente offerta. Di nuovo, la sua identità si scompone come un Giano bifronte. Ma il viaggio che egli compie come straniero, che lo voglia o no, trascina la sua ragione calcolante in universi di conoscenza ed esperienza nuovi: apre il suo orizzonte di vita. Il suo non è semplicemente un viaggio di ritorno; ma un viaggio che, per fare ritorno, deve passare le colonne d'Ercole della scoperta. Sicuramente è vero che Itaca è Itaca prima e senza Ulisse; ma è altrettanto certo che, col ritorno di Ulisse, Itaca è *più Itaca* di prima: il ritorno di Ulisse, per Itaca, è acquisto della scoperta. Ulisse ed Itaca non sono più quelli di prima²⁰. Ma, più di Ulisse, a sconfiggere la tracotante sete di potere dei Proci è Penelope: la mano femminile che non si stanca di tessere, disfare e ritessere la tela, per impedire che l'identità si chiuda con violenza e ingiustizia. Grazie a Penelope, il varco del presente rimane aperto e il valico per uscire dall'ingiustizia è approssimato. L'ira giustiziera di Ulisse è meno vitale dell'intelligenza amorevole e tessitrice di Penelope. Ma la sete di conoscenze e scoperte risospingerà, di nuovo, Ulisse lontano da Itaca, fuori dalle mura strette dell'identità troppo satura di sé. Il destino di Ulisse si compie nella scoperta: nell'evasione dall'identità tetragona delle origini. Contro la sua stessa volontà, l'*Odissea* compie e, insieme, rettifica l'*Iliade*.

In un certo senso, la contrapposizione culturale Europa/Asia trova nell'*Iliade* il suo punto di origine e nelle *Storie* di Erodoto il suo primo e organico sviluppo. Il viaggio verso l'ignoto e il ritorno ad Itaca cantati nell'*Odissea* riconducono il dentro dell'ideologia europea verso il suo fuori, preparando il terreno al racconto storico erodoteo della supremazia politica e culturale sull'Altro. In Erodoto, tuttavia, la conversione storica e storiografica della leggenda di Troia non è ancora sigillata dal contrassegno della dominanza assoluta dell'ethnos greco. È con Isocrate che l'ideologia greca sbocca nell'etnicismo panellenico opposto ai Persiani che, paradossalmente, spinge le poleis sotto l'egemonia macedone, prima di Filippo e poi di Alessandro²¹. Aristotele sistematizzerà ad un grado superiore l'ideologia panellenica che condiziona grandemente Alessandro, di cui fu maestro²². Da qui in avanti, la superiorità sull'Altro non si limita alle dimensioni politiche e culturali, ma invade e occupa per intero le sfere dell'ethnos: la purezza della stirpe, non solo e non tanto la libertà politica, è il luogo originario della supremazia e del mantenimento del potere. Per l'ideologia europea che da qui si va espandendo in maniera tumorale, fino poi ad arrivare alle metastasi della modernità, ogni ibridazione e ogni mescolanza

²⁰ In una direzione di ricerca simile già Eva Cantarella, *op. cit.*, pp. 108-112; ma in una prospettiva di analisi non convergente con quella che stiamo qui tentando.

²¹ Per una descrizione sintetica, ma efficace, del passaggio in questione, cfr. Marta Sordi, *Integrazione, mescolanza, rifiuto nell'Europa antica: il modello greco e il modello romano*, in G. Urso (a cura di), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*, Roma, L'ERMA di Bretschneider, 2001, pp. 17 ss. Sullo specifico ruolo che la problematica ha in Isocrate, cfr. Cinzia Bearzot, *Xenoi e profughi nell'Europa di Isocrate*, in G. Urso (a cura di), *op. cit.*, pp. 47-63. Isocrate, come è unanimemente riconosciuto, è stato tra i primi a sollevare la problematica del concetto politico di Europa: cfr. A. Momigliano, *L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei*, *Rivista di Filologia e d'Istruzione classica*, LXI, fasc. 4, 1933; S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Firenze, 1947. Appare assai sintomatico che la definizione di questo concetto politico avvenga al tempo delle guerre persiane. Il saggio di Momigliano del 1933 è stato successivamente raccolto in A. Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. I, Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 1966, pp. 489-497. Un riferimento ineludibile, sul tema, rimane il classico F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, Laterza, 1961.

²² Cfr. Aristotele, *Politica*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

vanno non solo evitate, ma combattute. L'idea nascente dell'Europa nell'epoca arcaica²³ ha intimamente a che fare con l'*autocoscienza europea* dei secoli successivi e che si tramanda fino al nostro presente e oltre. Per Erodoto, l'Europa è situata tra l'Egeo e l'Adriatico; per Isocrate, l'Europa coincide con la Grecia; Aristotele, invece, distingue Grecia, Europa ed Asia secondo puri concetti morali: i Greci sono da lui definiti coraggiosi, intelligenti e operosi; gli Europei (della Scizia) sono considerati coraggiosi, ma non intelligenti e operosi; gli asiatici, intelligenti e industriosi, ma non coraggiosi²⁴.

2. Nel cuore della contraddizione

Esaminiamo un luogo, forse, ancora più cruciale delle tradizioni lasciateci in eredità dai Greci: la trasformazione del diritto di ospitalità e di accoglienza riservato allo straniero e all'ospite (Omero, *Odissea*, Libri I, IV, VI, VII, X, XIV) in dono della propria vita (Euripide, *Alceste*)²⁵. Alceste ci dice e insegna che *morire* per l'Altro significa *vivere* per lui e con lui: cioè, ospitarlo nel proprio cuore, dal cui palpito gli si fa dono della vita²⁶. Ma strappare alla morte chi si ama, morendo per lui, vuole anche dire sconfiggere i poteri di morte che governano la vita degli umani. Chi sconfigge Thanatos non è Eracle, ma Alceste: l'amore che dona la vita, squarcia la morte e dal suo ventre buio fa ritorno alla luce chiara del sole. L'amore senza riserve di Alceste è il doppio potere del ritorno alla vita e della rigenerazione della vita, non solo per lei, ma per Admeto stesso, strappato alla condizione di *morto vivente*. Siamo, così, penetrati nel cuore di una delle contraddizioni più laceranti e feconde dell'identità originaria dell'Europa e dell'Occidente: il potere di morte è sconfitto dal potere della vita. L'Altro può essere - ed è - colui per cui si perde e a cui si dona la vita, perché nei suoi confronti si nutre un sentimento di amore oltre ogni limite umano. L'amore per l'Altro restituisce alla vita quella luce che il potere di morte ha sepolto, scagliandogliela contro, in un movimento di rinascita e salvezza²⁷. Diversamente dall'*Iliade*,

²³ Cfr. A. Marini, *Husserl, Heidegger, Europa*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 213-214; G. Marramao, *La passione del presente*, cit., pp. 157-167. L'opera di Aristotele che rileva, sul punto, è *Politeia*, I, VII, 1327b.

²⁴ A. Marini, *op. cit.*, p. 213.

²⁵ Le idee sviluppate in questa parte del lavoro discendono da un confronto, per me assolutamente illuminante, con Luisa Bocciero, avente per oggetto il corso "Immagini dell'identità e dell'alterità nell'arte e nella letteratura" da lei tenuto presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, Anno Accademico 2009-2010. Di quel prezioso interscambio, avvenuto nell'autunno del 2010, voglio ancora una volta ringraziarla, con grande affetto e amicizia. L'edizione dell'*Odissea* è già stata indicata; non rimane che fornire quella della tragedia di Euripide, *Alceste*, in *Tragedie*, vol. I, Torino, Utet, 2000.

²⁶ Ricordiamo la trama essenziale della tragedia di Euripide. Alceste è profondamente innamorata di Admeto, argonauta e re di Fere in Tessaglia. Il dio Apollo era grande amico e protettore di Admeto e una volta scoperto che al re, fresco sposo di Alceste, rimaneva poco tempo ancora da vivere, si recò dalle Moire (dee del destino), chiedendo loro di scongiurarne la morte. Le Moire accettarono, ma posero come condizione che un altro scegliesse di morire al posto suo. Solo Alceste si offrì di immolarsi al posto del marito e, così, finì agli Inferi. Persa Alceste, Admeto stava smarrendo il desiderio di vivere, allorché Eracle si trovò a passare per Fere. L'eroe mitico si commosse per il destino di Alceste e decise di scendere agli Inferi, dove convinse Thanatos, dopo un'aspra lotta, a lasciare che Alceste facesse ritorno tra i viventi. Negli anni Trenta, una ricostruzione critico-genealogica del mito di Alceste e della tragedia di Euripide è stata fornita da A. Momigliano, *Il mito di Alceste ed Euripide*, in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 1969 (ed. originale 1931). Da vedere anche la lettura critica che della tragedia di Euripide ha fornito J. Kotto, *Divorare gli Dei. Un'interpretazione della tragedia greca*, Torino-Milano, Pearson Italia SpA, 2005, pp. 100-133. Sulle origini folkloriche del mito e sulle sue mutazioni di senso nel corso del tempo, cfr. Maria Pia Pattoni, *Introduzione a Maria Pia Pattoni (a cura di), Euripide, Wieland, Yourcenar, Raboni. Alceste. Variazioni del mito*, Venezia, Marsilio, 2006.

²⁷ Abbiamo tentato di rispondere alla domanda espressa da A. Momigliano: "Perché Alceste muore?" (*op. ult. cit.*, pp. 174-178). Diversamente da lui, però, non abbiamo cercato di dare ragione della scelta di Alceste con una lettura esegetica e critica della tragedia di Euripide; abbiamo, invece, ritenuto che le motivazioni della scelta risiedessero nel profondo della stessa figura mitica di Alceste che, a suo modo, genera, plasma e trascende la tragedia e la stessa razionalità poetica di Euripide. La questione che ci è parsa assumere maggiore rilievo è il triangolo ermeneutico mito/poesia/realtà, in-

l'amicizia e l'amore non sono più in funzione del potere della *comunità di guerra*, ma della *comunità straordinaria* che eleva a norma l'eccezionalità dell'atto d'amore e di amicizia. Muoiono il diritto di guerra e l'ideologia guerriera della conquista. Qui sono disegnate le linee di scorrimento dell'essere *in amore e in amicizia*, in uno sconfinamento definitivo dal suprematismo dell'ideologia della guerra e del culto del guerriero.

Alceste fa prevalere le ragioni del cuore sui freddi calcoli di opportunità della cultura guerriera: sceglie la morte, non per sacrificarsi, ma per lasciare aperte le *chances* della vita. Così, fa salva la vita del suo sposo e la sua stessa, perché sconfigge quegli stessi Dèi che l'avevano condannata a sprofondare negli Inferi. Ella rappresenta il viaggio dalla vita alla morte e la risalita alla vita dal grembo stesso della morte. Morte e vita sono avvinte dal viaggio di Alceste ed entrambe rigenerate dalla sua scelta di amore estremo. Al polo opposto del potere che si trincerava nella guerra si schiera la salvezza capace di riattraversare la morte stessa, liberandola. Nessun potere e nessuna sapienza possono contro la morte; lo può, invece, il cuore di Alceste. L'umanità del cuore, affermata da Alceste, si trova schierata contro l'umanità della guerra, forgiata dai poteri e dai saperi razionali dominanti. L'Occidente è nato su questa contraddizione e, fin dal principio, ha teso a soffocarla, producendo archetipi, stereotipi e linguaggi belligeranti. I codici dell'ostilità e dell'inimicizia non costituiscono il cuore dell'identità occidentale; bensì la riscrittura primordiale dei suoi nuclei vitali, mutilati e riplasmati in funzione dell'esercizio del potere assoluto sull'Altro. Una riesplorazione del complesso mosaico dei luoghi d'origine si rende, perciò, ancora più necessaria. In particolare, una rivisitazione del rapporto tra mito, poesia, realtà e politica può chiarire questioni e fenomeni che la pura analisi critico-razionale non è in grado di padroneggiare, né dal punto di vista euristico e né da quello cognitivo. I saperi razionali non sono che delle giustificazioni a posteriori: più che orientare il cammino verso il non-ancora-dato, prescrivono l'obbedienza ai dati di fatto da essi certificati. Sono, perciò, condannati a rimanere rinserrati nei cerchi di fuoco del potere. In larga parte, questa condanna corrisponde ai loro segreti desideri. I saperi sono anche forme di autorità e, in quanto tali, divorati da una spasmodica e squassante sete di potere, attraverso cui tendono a legittimarsi, implementarsi e raccontarsi storicamente e socialmente. A tal scopo, hanno narcotizzato la contraddizione conficcata nel cuore dell'idea e della storia dell'Europa e dell'Occidente, imbalsamando ambedue in una struttura ideologica di dominio preda di un movimento di perenne dissoluzione.

I poteri di vita salvano, poiché collocano l'identità oltre l'identità: Alceste salva Admeto dalla morte, perché accoglie nella propria identità quella di Admeto, sino alle estreme conseguenze. L'identità blindata salta di fronte al potere di vita dell'amore e una verità antica ritorna alla luce: si è sempre in comunione di senso e di vita con l'Altro e occorre solo trovare il coraggio e l'amore, per accettarlo fino in fondo. La vita dell'Altro ci apre il cuore ed è il cuore che noi doniamo all'Altro, scegliendo la sua vita e la nostra morte. Ma scegliere di morire, per salvare coloro che ci sono cari, non segna riduttivamente la sconfitta della morte e il trionfo della vita. Rimette, invece, in dialogo vita e morte: dal dialogo, vita e morte escono rigenerate, non più rinserrate ognuna in se stessa. Diventa, così, vero che si muore per poter vivere e si vive per poter morire. Vita e morte sono il trapasso continuo verso l'Altro: l'ignoto che si dischiude e torna, illuminando di nuovo con i suoi raggi le ombre e i chiaroscuri dell'esistenza umana. Alceste fa naufragare il gioco strategico delle identità: ci dice e ci dimostra che vita e morte non hanno date di scadenza e sono tanto il *qui e ora* che l'*altrove e il dopo*. Ella è il cuore di questa

torno cui abbiamo fatto scorrere l'indagine. Non possiamo dimenticare, del resto, che le tragedie erano rappresentate in pubblico e il popolo si sentiva chiamato e accolto da esse, perché effondevano nella realtà un sentimento mitico-religioso che proprio dalla realtà avevano ricavato e rielaborato. Per quanto riguarda, più da vicino il mito di Alceste, Platone va diritto al cuore del problema: "Soltanto gli amanti giungono a morire per l'altro. Non solamente uomini, anche donne. Figlia di Pelia, Alceste ne ha dato ai greci un esempio luminoso. Lei sola acconsentì a morire al posto dello sposo che pure aveva padre e madre. Grazie alla forza dell'amore la sua figura si elevò talmente, da far apparire quelli estranei al loro figlio, senza legami con lui se non di nome. Così avendo agito, il suo gesto è risultato stupendo agli occhi degli uomini, ma anche degli dèi. A ben pochi essi concedono che le loro anime vengano richiamate in vita dal profondo Ade, dopo la morte. Fra tanti eroi distinti per le loro imprese, tale privilegio fu accordato ad Alceste, in virtù dell'ammirazione destata dal suo atto. Fino a tal segno, sono in onore tra gli dèi dedizione e coraggio al servizio dell'amore" (*Simposio*, 179b-d). Sul carattere terapeutico, ermeneutico e salifico del mito, cfr. A. Semeraro, *Omero a Baghdad*, cit.

contraddizione e al cuore di questa contraddizione ci restituisce. Perciò, le letture critiche monodirezionali che della tragedia di Euripide sono state fornite appaiono fuori centro. In Euripide, Alceste è sia velata che svelata: è senza veli fin dal principio della tragedia; ricompare velata e muta alla conclusione. Alla fine, se non parla, è perché ci restituisce la parola; se è velata, è perché dobbiamo essere noi a togliere il velo agli enigmi dentro cui siamo confusi e ammutoliti. Lei si è già svelata e ha già parlato: ci invita a prendere la parola viva e a dismettere le maschere, uscendo dai bunker dell'identità. Solo la rinuncia all'esercizio del potere e alla difesa paranoica della propria identità può trasformarsi in rigenerazione della vita e della morte, fino all'estremo limite verso cui si è spinto Francesco che non ha esitato a invocare "Sorella morte". Sempre è il momento della vita; come sempre è il momento della morte. Sempre si può morire; sempre si può vivere. Sempre si può vivere, per non morire; sempre si può morire, per vivere. Lo spazio/tempo mortale degli umani non è che la tela infinita ricamata dall'eterno appuntamento che vita e morte si danno e rinnovano ogni giorno.

Da Alceste a Francesco troviamo compiuto uno dei percorsi più carichi di energia creativa dipanati dalla storia e dalla cultura occidentali, fin dai primordi: il superamento del tabù della morte. L'incapacità umana di affrontare la morte con scelte e atti creativi, ben presto, ha trasformato il tabù nella roccaforte ideologica e materiale che assegna e distribuisce il potere di morte. La mortalità della condizione umana si converte in onnipotenza del potere che, per riprodursi ed espandersi, predestina se stesso a fare strage dell'Altro. Ed è a questo stadio estremo che il potere rimane vittima del più atroce degli inganni: la sua *onnipotenza*, in realtà, è una pura e semplice *sopravvivenza*²⁸. Il gioco strategico delle identità tenta qui di eternizzare il presente della sopravvivenza del potere. Qui il tempo non si volge verso la disponibilità all'inedito; rimane eternamente prigioniero della contingenza, di cui è puro e semplice accumulo. La contingenza assoluta del potere è la ferita dentro cui è imprigionato il nostro presente e contro cui dolorosamente cozzano il passato e il futuro. Ma nemmeno il potere assoluto detiene il segreto dell'ora della morte, a partire dalla sua. E, infatti, tutti i più grandi tiranni, fin dalla remota antichità, sono rimasti sbigottiti di fronte alla loro propria fine: surrogando la loro mortalità e la loro finitudine con la dismisura del potere, si erano creduti Dèi padroni del tempo. Nella contemporaneità, il potere assassina il tempo e l'espressione "ammazzare il tempo" finisce con l'acquisire un significato sinistro. Dopo aver assassinato il tempo, il potere è assassinato dal tempo: per sopravvivere, non gli rimane che divorarlo in perpetuo. Come il tempo, il potere vive in eterno nel cuore della sua contraddizione.

Nel passaggio da Alceste a Francesco va rilevata una svolta decisiva: Francesco trasvaluta la scelta di Alceste, perché la indirizza verso l'intero cosmo e non solo verso chi si ama. La svolta di Francesco pone come oggetto d'amore il creato e il non ancora creato, il vivente e il morente, la vita e la morte. Una cosmovisione è qui afferrata dall'amore e l'amore è afferrato da una cosmovisione²⁹. Una forma di umanesimo cosmico porta alle estreme conseguenze l'amore per l'Altro e, in un qualche modo, anticipa molti dei motivi dell'umanesimo che seguirà. Ed è vero che Francesco abbraccia l'intera storia della cultura europea moderna e contemporanea e, segnatamente, l'abbraccia per contrapporvisi³⁰. Che è un altro modo ancora con cui l'identità occidentale espelle e, tuttavia, vive la contraddizione di cui è impregnata dall'origine. Essa è, contemporaneamente, la chiusa entro cui ogni forma vivente rischia la prigionia e il varco dell'abbraccio ospitale all'ignoto. Come ci mostrano emblematicamente le figure di Alceste e Francesco, il destino dell'Europa e dell'Occidente non stava e non sta nella guerra e nell'odio; altre tracce e altri disegni erano impressi e sono imprimibili. I poteri dominanti hanno preferito essere i sopravvissuti del loro destino di guerra. Ma sopravvivere alla guerra significa rimanere dannati e dannare all'odio, in un tempo che smemora ogni ricordo e rende tutto spietato e fosco. Il tempo del potere si incupisce: diventa il sanguinario custode del lutto.

Fin dall'antichità remota, i poteri dominanti sono stati divorati dall'ossessione di rendersi eguali agli Dèi, per affermare il loro arbitrio senza limiti, secondo i loro capricci, i loro desideri

²⁸ Su questo campo tematico, ineludibile E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano, 1974.

²⁹ In questo senso, coglie nel segno M. Cacciari, allorché parla di *mistica dell'amore onniaccogliente* [*Ouverture - Lo scandalo della Croce, la gioia del Paradiso*, in Chiara Bertoglio (a cura di), *Per Sorella Musica. San Francesco, il Cantico delle creature e la musica del Novecento*, Torino, Effatà Editrice, 2009, pp. 154-155].

³⁰ *Ibidem*, p. 154.

e i loro interessi mutevoli³¹. Hanno tentato di affermare il controllo totale sul tempo per innalzarsi a Zeus, incarnandosi in lui sulla Terra che è stata, così, ridotta a oggetto della loro eterna e mai doma concupiscenza. Sono riusciti a trasformare la Terra e gli Umani in oggetti/soggetti di loro proprietà, saccheggiandoli e rendendoli trastulli per il loro intrattenimento. Una forma deviata e patologica di partecipazione e impossessamento del divino: ecco cosa il potere ha rappresentato e messo in scena, fin dagli albori. Facciamo qui ingresso in un'altra sanguinante contraddizione dell'origine: la tensione dell'umano verso il divino che, attraverso il potere, si fa arbitrio e ingiustizia. Le linee di demarcazione e di passaggio tra immanente e trascendente svaporano progressivamente: l'immanenza si fa trascendenza assoluta, metafisica del corpo e del desiderio del potere. Dopo essersi fatto tempo, il potere si fa mondo. Tutto gli appartiene e di tutto può disporre a piacimento, destituendo l'onore e la dignità di ogni forma di vita e il senso stesso della libertà e della giustizia. Se si prova a reinterpretare la storia dell'Occidente dalla guerra di Troia alle guerre umanitarie e per l'esportazione della democrazia di fine-inizio secolo, ben si scorgerà l'azione letale di questa tendenza millenaria. Il mancato riconoscimento dell'Altro genera la bellicosità nei suoi confronti: dall'ira di Achille alla furia disumana dei poteri globali. Qui l'identità blindata nel proprio Sé ha il bisogno ossessivo di aggredire l'esterno che patisce come differenza: il suo dentro deve essere proiettato nel fuori, fino a divorarlo, stabilendo con esso una coincidenza spuria. Dopo aver divorato gli Dèi, il potere divora l'Altro: si ciba del suo corpo, del suo spirito, dei suoi sentimenti, delle sue conoscenze e della sua ragione. Ma il potere che non reca nel suo Dna il riconoscimento dell'Altro, è un potere che non è capace di conoscere veramente: il suo sapere si riduce alla volontà di sopravvivere al tempo, colonizzandolo e anestetizzandolo. Senza *ri-conoscere*, non si può *conoscere*; e viceversa. Non volendo, non potendo e non riuscendo a ri-conoscere, i poteri del sapere si fanno saperi di dominazione che deturpano tutte le dimensioni dello spazio, del tempo e della vita, svuotandole della loro propria energia creatrice e trasformatrice, riducendole a sterminati campi di battaglia. Il delirio di onnipotenza del potere di elevarsi a Zeus, per soppiantarlo, trasferisce e organizza l'inferno sulla terra.

Accingiamoci, ora, a compiere un'ulteriore ricognizione nel cuore pulsante delle contraddizioni dell'identità delle origini, rivisitando lo scontro insanabile tra Creonte e Antigone che vede opporsi il calcolo di potere del primo alle ragioni del cuore della seconda³². Si tratta di una contraddizione tragica che, a suo modo, ripercorre e insanguina e ri-nobilita tutta la storia della cultura occidentale. Molto, nei secoli, si è scritto e ancora si scrive sull'*Antigone* di Sofocle, per doverci qui attardare sul tema³³. Quello che a noi preme è riattraversare la tragedia dal particolare angolo di osservazione che stiamo faticosamente tentando di costruire. Stabiliamo il nostro punto di partenza nel memorabile passaggio in cui Antigone, di fronte ad un implacabile Creonte che la condanna a morire sepolta viva in una caverna (dove lei, poi, si impiccherà), afferma: «Non sono nata per odiare, ma per amare» (v. 523). A questa domanda ne intrecceremo subito un'altra. In che senso possiamo dare ragione a Maria Zambrano, laddove contesta e

³¹ Su questa fenomenologia patologica interessanti osservazioni si trovano in A. Semeraro, *op. cit.*, pp. 17-18.

³² Sofocle, *Antigone*, in *Le Tragedie*, Milano, Mondadori, 2007.

³³ Forniamo, in proposito, una bibliografia minima, dalla quale sarà agevole ricavare riferimenti più estesi: Rossana Rossanda, *Antigone ricorrente*, Saggio introduttivo a Sofocle, *Antigone*, Milano, Feltrinelli, 1988; G. Steiner, *Le Antigoni*, Milano, Garzanti, 1990; G. Pontara, *Antigone o Creonte. Etica e politica nell'era atomica*, Roma, Editori Riuniti, 1990; Id., *Antigone o Creonte. Etica e politica, violenza e nonviolenza*, Roma, Edizioni dell'Asino, 2011; Maria Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, Milano, La Tartaruga, 1995; Maria Grazia Ciani (a cura di), *Antigone. Variazioni sul mito*, Venezia, Marsilio, 2000; Adriana Cavarero, *Antigone*, in *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 17-62; P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, 2001; Pina De Luca, *Antigone pietosa*, in *Il logos sensibile di Maria Zambrano*, Soveria Mannelli (Cz), Rubettino, 2004, pp. 67-91; B. Moroncini, *Il sorriso di Antigone*, Napoli, Filema, 2004; Maria Chiaia, *Sulle orme di Antigone*, Roma, Studium, 2009; Anna Maria Belardinelli-G. Greco, *Antigone e le Antigoni*, Milano, Mondadori Education, 2010; Giulia Paola Di Nicola, *Nostalgia di Antigone*, Torino, Effatà, 2010; AA.VV., *Le ragioni di Antigone*, Assisi, Cittadella, 2011; Marina Manciocchi, *Antigone e le trame della psiche*, Roma, Edizioni Magi, 2012; Sotera Fornaro, *Antigone. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2012; G. Salonia, *La grazia dell'audacia. Per una lettura gestaltica dell'Antigone*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2012.

corregge Sofocle: «Antigone, in verità, non si suicidò nella sua tomba, come Sofocle, incorrendo in un inevitabile errore, ci racconta»?³⁴.

Partiamo dal primo interrogativo. Cosa vuole veramente dirci Antigone, quando colloca l'essere e il rimanere in vita come incarnazione dell'amore, oltre l'odio e al di là della spietatezza delle costituzioni scritte che le società di potere impongono dall'alto? A ben vedere, ella sferra un attacco mortale alle architetture giuridiche, politiche, simboliche ed etiche che insinuano catene di equivalenze spurie, del tipo: legge=ordine; ordine=virtù civica e politica; norma=giustizia. E, dunque, la contraddizione non è qui semplicemente situata tra le ragioni della legge e della polis, ad un lato, e le leggi del cuore, a quello opposto. Più propriamente, Antigone mette in discussione la costruzione e la rappresentazione degli ordini civili e politici nel loro progressivo compenetrarsi in un fortitizio ordinamentale multilaterale, da cui dichiarano un'ostilità irremovibile ai sentimenti della generosità e della pietas, pure ipocritamente riconosciuti costitutivi della conflittualità della condizione umana. Antigone qui ci segnala una frattura che è, insieme, dolente e mortale: la contraddizione tra vita e potere e tra umanità e potere. Smascherando il potere, ella ritorna a far parlare la vita e l'umanità, attraverso la voce del proprio dolore e del proprio amore. Il destino di Creonte, in una sorta di controcanto, ci narra la disfatta delle sue scelte di potere che causano non solo la morte della nipote Antigone, ma anche quella della moglie Euridice e del figlio Emone. La scena tragica dell'*Antigone* di Sofocle è completata e chiusa dall'autoannientamento etico, esistenziale e politico dello stesso Creonte. Il decisore che non si sottrae alla tentazione di vestire i panni del partigiano del potere di morte e la rivolta che si fa espressione della lotta *per* la vita aprono una zona conflittuale tellurica, entro cui poste in questione non sono semplicemente la politica, le società di potere e le loro opzioni etiche crudeli; in gioco è la vita degli umani, in tutte le declinazioni spaziali e temporali possibili e immaginabili.

Il passaggio, a nostro avviso, veramente dirimente è che Antigone non ricopre con alcuna maschera la sua contestazione del potere, non limitandosi a configurare un diritto di resistenza e/o di disobbedienza contro la ragione politica, laddove questa realizza i suoi poteri glaciali³⁵. Ella ci pone di fronte alle difficili verità dell'*essere per il vivere*, a partire dal dono illimitato della propria vita. Ed è qui che delinea un vero e proprio punto di svolta, oltre la pura e semplice rivolta contro l'*essere per la morte* del potere, oltre le separatezze della politica, dell'etica e dei generi. Così, prosegue, allarga e devia il cammino di Alceste, aprendolo all'infinità della vita e del dono. Se questo è vero, ella non duplica affatto in linea simmetrica e complementare la mitopoietica del potere maschile, come rimproveratole dalla teoria della differenza sessuale degli anni Settanta e Ottanta³⁶. Per Antigone, la posta in gioco non è la declinazione femminile dell'etica; bensì dissolvere la separatezza dei generi e venire a capo della scissione tra politica ed etica, per riavvolgerle nella trama solidale del conflitto. Il far dono di sé è il gesto della generosità senza limiti che, simultaneamente, confuta e si pone oltre quella politica che rinuncia all'opzione etica e quell'etica che soccombe sotto il giogo della politica. Antigone ci parla, dunque, di un'altra politica e di un'altra etica, ininterrotto intreccio di un dialogo e di un ascolto inultimabili. Non dimentichiamolo: è la morte di Antigone che sconfigge Creonte. Per questo, ella non muore, ma rimane sempre viva e, in questo senso, facciamo nostre le ragioni della Zambrano. Antigone è l'inedito che non muore, poiché rinasce dall'amore ed è precisamente questo l'intollerabile per Creonte che la condanna a morire, così che possa amare solo i morti (vv. 526/528). Se Antigone è donna senza Dio, è esattamente perché si schiera contro gli Dèi

³⁴ Maria Zambrano, *op. cit.*, p. 45. Sul punto, cfr. le dense e acute osservazioni di Annarosa Buttarelli, *Una filosofa innamorata: Maria Zambrano e i suoi insegnamenti*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editore, 2004, pp. 96-116. Nell'incedere del nostro discorso, tuttavia, ci discosteremo non lievemente sia dalla profonda posizione della Zambrano che dalla ricostruzione della Buttarelli.

³⁵ Ciò ci pare riscontrabile sia in Sofocle che in Anouilh e Brecht. Le rielaborazioni della tragedia di Antigone operate da Anouilh e Brecht sono reperibili in Maria Grazia Ciani (a cura di), *Antigone. Variazioni sul mito*, cit. Per l'interpretazione, invece, della contraddizione tra Antigone e Creonte come conflitto tra legge non scritta (etica) e legge della polis (politica), esemplari le tesi ricostruttive di G. Pontara, *Antigone o Creonte*, cit.

³⁶ Cfr. per tutte, Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975; Id., *L'etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1985; Id., *Donne divine e Il genere femminile*, ambedue in *Sessi e genealogie*, Milano, La Tartaruga, 1989, rispettivamente pp. 67-86 e 123-143.

maschili³⁷: il suo essere donna è il passo in là oltre i generi. Non è *una* donna che si schiera qui contro il potere patriarcale maschile, per l'affermazione dell'autorità simbolica dell'ordine della madre; bensì è l'essere *donna* oltre gli esorcismi e le ossessioni di genere (maschili e femminili) che sbriciola le verità menzognere del potere. Ciò ci spiega meglio, perché è soltanto una *tale* donna e nessun altro (uomo) a ribellarsi al potere. Creonte, senza Antigone, avrebbe trionfato; Antigone, invece, si stacca da Creonte (dal potere maschile, dalle sue mitopoietiche e dalle sue simmetrie), proprio avviandolo alla disfatta. Ci sentiamo, quindi, di dissentire dalla conclusione secca a cui perviene Luce Irigaray: «Antigone ha già il volto dell'universo maschile»³⁸. Al contrario, siamo del parere che ella sgretoli le concezioni e le rappresentazioni maschili che della donna sono rintracciabili già negli stereotipi dell'identità europea delle origini. Ancora di più: la sua scelta non è una semplice trasgressione o un mero capovolgimento del mondo; costituisce, anzi, l'apertura del mondo alla vita e la riaffermazione dell'amore per l'umanità come valore del mondo, oltre le dualità, le autoreferenzialità e le appartenenze di genere. L'amore di Antigone per il corpo insepolto di Polinice va oltre la consanguineità³⁹; si staglia, invece, come amore universale per l'onore e la dignità del corpo di tutti gli umani ed è, perciò, anche moto dell'anima e spirito della fratellanza cosmica. Antigone, come già Alceste, ci riconduce a Francesco d'Assisi.

Antigone non è solo nata per amare; ma muore per amore. Ella non è semplicemente la figlia, la sorella, la sposa promessa; è anche colei che si ribella al potere, come nessun altro uomo ha avuto l'animo di fare. Nella polis, Antigone si eleva come l'unica voce contraria al potere, sbigottendo Creonte. Il Coro, di fronte alla ribellione di Antigone, significativamente ammutolisce: rimangono udibili soltanto le voci di Antigone e Creonte e gli immani silenzi e timori dei rimanenti. L'amore di Antigone diventa sfida scandalosa: ella - una donna - irrompe nello spazio maschile del potere politico, per confutarne il logos violento e senza cuore. Dove gli uomini non avevano osato incamminarsi, si inoltra una donna, svestendosi dei suoi panni di donna e rifiutando quelli dell'uomo. Antigone è viva - e rimane viva -, perché è più-che-donna e, insieme, più-che-uomo. Non più personaggio della scissione e nemmeno della sintesi impossibile; ma figura e voce delle contraddizioni, delle differenze, delle sofferenze, dei crocevia, delle profondità e delle altezze da cui la vita erompe e verso cui continuamente si indirizza con passi antichi e rinnovati. Ella è nuda e contemporaneamente veste abiti mai indossati prima, da nessun'altra donna e nessun altro uomo: è, insieme, la vita che muore e la vita che nasce. Essere donna è, per lei, la premessa per andare oltre l'uomo; ma, andando oltre l'uomo, ella è andata oltre la donna conosciuta, finita sommersa dalle colate di lava del potere. Antigone è la ferita attraverso cui filtra la luce degli inizi, per squarciare i lutti e gli orrori che, dagli inizi, l'umanità civile ha cosperso sulla terra. Per questo, vivrà sempre con noi, facendoci sempre dono della vita e dell'amore per la vita.

Più che un'aurora della coscienza, come voleva la grande Maria Zambrano⁴⁰, Antigone è la ferita che mantiene aperti e vivifica gli orizzonti, nel transito entro cui aurora e tramonto fanno ogni giorno rinascere il tempo della storia e del mondo. Per la Zambrano, la storia vera è rivelata e stabilita dalla ragione filosofica, per poter essere riscattata dalla ragione poetica: dal suo punto di vista, è la storia apocrifa - non già quella vera - a diventare storia conosciuta, storia dominante⁴¹. La rielaborazione del mito di Antigone che ella ci ha proposto avviene in questa

³⁷ Luce Irigaray, *Donne divine*, cit. Qui vengono meno anche le classiche interpretazioni di Hölderlin ed Hegel della tragedia di Sofocle. Come è noto, Hölderlin imputa ad Antigone un peccato di unilateralità, per aver contrapposto il mondo umano a quello divino, smarrendo, così, il percorso di trascendenza dall'umano al divino e il movimento di ritorno del secondo nelle viscere del primo [*Sul tragico* (a cura di R. Bodei), Milano, Feltrinelli, 1980, in part. pp. 70-71, 77]. Per parte sua, Hegel eredita e, in un certo senso, canonizza la separazione uomo/donna e quella correlata politica/famiglia, relegando la donna alla vita familiare, interdiciendole l'accesso alla politica (*Fenomenologia dello spirito*, vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pp. 7 ss.; *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1979, pp. 177 ss.).

³⁸ Luce Irigaray, *Il genere femminile*, cit., p. 129.

³⁹ Per una densa rivisitazione di alcuni capisaldi della tematica del corpo nella cultura occidentale, cfr. Adriana Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, cit., con cui non sempre si concorda, in specie in riferimento alla figura di Antigone.

⁴⁰ M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 47.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 49-50. Anche su queste pieghe del discorso della Zambrano si è con acume intratte-

prospettiva. Ragione filosofica e ragione poetica, in lei, sono alleate contro l'imperio della storia apocrifia. Ma le cose non sembra che stiano propriamente così: la signoria esercitata dalla ragione filosofica è una delle cause del destino tragico a cui la storia è stata finora consegnata. Sovente, poi, la ragione poetica non è stata voce dell'anima, ma risonanza del logos⁴². Né la ragione poetica, né la poesia possono riscattare la storia che va, invece, salvata con una ricreazione che sappia continuamente ripercorrere la distanza che va dalle origini arcane alle mete ultime, nel turbinio del loro indomabile sovrapporsi e rigenerarsi.

Le risposte che abbiamo schizzato, per dare conto delle domande formulate intorno ad Antigone, ci guidano verso un quesito conclusivo ancora più inquietante: è quella etica una coscienza unilaterale, così come, seppur diversamente, ritenevano Hölderlin ed Hegel, nel loro modo di recepire ed ereditare la complessa figura di Antigone e, più in generale ancora, i miti, i riti e i valori della classicità greca?

Antigone, a ben vedere, denuda i limiti politici della polis che, suo malgrado, resta un'espressione dell'ideologia della supremazia sull'Altro; nel contempo, svela che la segregazione dell'etica nella sfera degli affetti intimi è un ulteriore segno dell'oppressione della vita umana che la polis, suo malgrado, ha generato e tramandato. La polis, a questo bivio storico, va progressivamente smarrendo le cosmovisioni che avevano profondamente caratterizzato le epoche arcaiche: perde l'arcano carattere poetico e poietico del vivere, direbbe Vico. Antigone non è la figura della coscienza etica unilaterale e infelice, predestinata alla sconfitta; ella è la portatrice, anzi, di una possibilità nuova che, nel contempo, è antica e futurante: la rimessa in dialogo e in ascolto di passione e ragione, immaginazione e realtà, affetti e necessità, etica e politica. Schizza fuori dal cuore dell'identità europea e, dalle origini alla meta, sferra uno schiaffo in faccia alle narrazioni identitarie che di sé l'Europa e l'Occidente hanno tramandato. Ed è proprio inerpicandoci per questi tornanti che Maria Zambrano continua ad essere generosa ed insostituibile compagna di viaggio, a prescindere dalla valutazione del suo pensiero e della sua azione. Antigone e Maria Zambrano ci parlano di un cosmo lacerato da lutti e ingiustizie, irri-componibile in un ordine superiore; e tuttavia, il senso di giustizia che esse testimoniano rimane di carattere cosmico. E testimoniano ciò non per ricostruire l'ordine delle armonie infrante; ma per ridare al mondo il suo posto nel cosmo e al cosmo il suo posto nel mondo. Non si tratta, come ancora voleva Hölderlin, di passare dall'umano al divino e far ritorno dal divino all'umano: umano e divino coesistono nel dono della vita e nella generosità, di cui Antigone si fa paladina e Maria Zambrano attenta ascoltatrice. L'etica del dono trasvaluta la vita e il tempo: non può mai essere unilaterale, tantomeno tragica o inerme rappresentazione della coscienza infelice⁴³.

3. Il viaggio e la promessa

Se dalla politica regrediamo allo spazio dei miti arcaici, facciamo un passo in avanti: dalle menzogne del potere, ci incamminiamo verso le rivelazioni che il vivente e il morente ci regalano. Come è ben noto, il mito ha come significato originario "annunzio", "parola"; soltanto in epoca successiva assumerà quello di "favola", "leggenda"⁴⁴. Possiamo dire che il mito mantiene

nuta Annarosa Buttarelli, *Una filosofa innamorata*, cit., pp. 103-104.

⁴² Su questo complesso di temi, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Dilemmi del 'politico'*, vol. III, *Dalla politica all'insieme etica/utopia/poesia*, Associazione culturale Relazioni, Avellino, 2010; segnatamente, capp. XV-XIX.

⁴³ Per lo sviluppo compiuto di questo ordine di discorso, secondo la linea di ricerca qui allusa, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, Associazione culturale Relazioni, Avellino, 2013.

⁴⁴ Il primo ad attribuire un significato negativo al mito è stato Pindaro: "molte cose stupefacenti, ma spesso al di là del vero la voce che corre tra gli uomini ci svia: storie ricamate di cangianti menzogne (*mythoi*)" (*Olimpica I*, 28-30, in *Olimpiche*, Milano, Rizzoli, 1999). Per una rassegna del significato di mito in alcuni dei più importanti pensatori che se ne sono occupati, si rinvia a E. Franzini (a cura di), *All'inizio era la favola. Scritti sul mito*, Milano, Guerini e Associati, 1988; L. Lotito (a cura di), *Il mito e la filosofia*, Milano, Paravia Bruno Mondadori, 2003. In ogni caso, sull'argomento, irrinunciabili sono perlomeno: K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia antica*, Milano, Il Saggiatore, 1963; C. Lévi-Strauss, *Mitologica*, IV voll., Milano, Il Saggiatore, 1964-68; Id., *Mito e significato*, Milano, Il Saggiatore, 1980; P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1970; F. Jesi, *Mito*, Mila-

aperto lo spazio cosmico del vivente e del morente, delle sue contraddizioni e del faticoso incedere umano dentro di esse. Contrariamente al sapere filosofico, che pure da esso zampilla per poi subito distinguersene, non è incontrovertibile, poiché non sa, non può e non cerca di stratificare postulati di assolutezza, ma esalta equilibri e dismisure, nel loro collidere e compenetrarsi. Il mito è, contemporaneamente, la parola dell'eccesso e della saggezza, dello sfrenamento e del temperamento delle passioni. Sta nel sommovimento continuo del vivente e del morente, facendo i conti con la tentazione insistente di forzarne il campo e il gioco. L'eroe tragico soccombe, in genere, poiché lacera il campo degli equilibri tellurici che, invece, il mito non si sogna di varcare, nel suo riproporsi come una composizione immutabile nella sua magmaticità. La verità è che l'eroe tragico, sovente, finisce con l'oggettivarsi come figura dispotica che intende catturare la potenza assoluta del potere, per proporsi come nuovo legislatore della vita e del mondo. L'*hybris* afferra l'eroe tragico e ne fa una controfigura del potere. Antigone si sottrae a questo incantesimo della mente e a questa malattia dell'anima e, perciò, sconfigge Creonte e ci parla, ancora oggi, di una giustizia cosmica dettata dall'amore. Il nesso mito/etica/politica può, dunque, illuminarsi di bagliori vitali, se lo decontaminiamo dalle imposture propagate dalle macchine di guerra dell'ideologia e dalle ossessioni identitarie del potere.

La dichiarazione di falsità con cui la ragione filosofica prima e la ragione scientifica dopo, fin dall'inizio, hanno schernito il mito rientra nelle strategie fatali che hanno cosparsa veleno intorno alle origini, disseccandone radici e germogli vitali. Il *kosmos* greco è pieno di Dèi, ma non separa l'immanente dal trascendente. Il mito, per i suoi elementi poietici, poetici e simbolici, si estende dalle realtà fisiche a quelle psicologiche, da quelle etiche a quelle politiche, collegandole, proprio mantenendone ferme le differenze. Può essere "raccontato" unicamente da linguaggi plurali e complessi, profondamente compenetrati tra di loro, in ragione della sua multiversità semantica, storica e, per così dire, architettonica. Tutti i racconti di fondazione sono qualche cosa di più della riproduzione dei miti originari; "fissano" le sequenze multiple e diversificate della storia di una civiltà e delle civiltà, nel loro mutar di senso e di prospettiva. Quasi sempre, hanno una forma espressiva eminentemente poetica e un orizzonte finalistico etico: tra la base poetica e la finalità etica si inserisce il conflitto che, spesso, è politico. Il mito ha, così, potuto sorreggere l'invenzione e la costruzione delle città, degli Stati e degli Imperi; ma è stato, a sua volta, da loro sorretto e alimentato, fino a quando la filosofia e la scienza, con atto di imperio, non hanno illusoriamente voluto decretarne la morte.

In un qualche modo, poesia e poetica, etica e politica sono entrate in crisi fin dall'epoca della polis, allorché la filosofia, iniziando a perdere la sua grandezza, ha teso a non essere stupore e meraviglia per il mondo, nonostante gli illustri precedenti a contrario (Esiodo, *Teogonia*, vv. 780 ss; Platone, *Teeteto*, 155d; Aristotele, *Metafisica*, I, 982b). Con il suo sollecito trasformarsi in elaborazione astratta sistematica, la filosofia ha cessato di vedere e ascoltare l'intimità del vivente e del morente, smettendo di dimorare nelle loro viscere. Nei secoli della modernità, delle rivoluzioni e delle modernizzazioni la poesia ha dovuto farsi ragione poetica, per poter colloquiare con la filosofia⁴⁵; il pensiero ha dovuto farsi poetante e la poesia pensante, per rendere ancora percepibili mondo e destino⁴⁶. Tutte le parti di questo burrascoso gioco relazio-

no, ISEDI, 1973; J.-P. Vernant- P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1977; J.-P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1981; R. Graves, *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1983; M. Eliade, *Mito e realtà*, Roma, Borla, 1985; M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; G. Dumézil, *Riti e leggende del mondo egeo*, Palermo, Sellerio, 2005; J. Ries, *Il mito e il suo significato*, Milano, Jaka Book, 2005.

⁴⁵ Una profonda investigazione del rapporto tra ragione filosofica e ragione poetica, su cui non sempre si converge, è stata fornita da Maria Zambrano, *Filosofia e poesia* (a cura di Pina De Luca), Bologna, Pendragon, 2002. Nell'opera appena citata, la Zambrano, sulla scorta del platonico "mito della caverna" (*Repubblica*, libro VII, 514b-520a), riconduce lo scarto tra filosofia e poesia anche allo strappo istituitosi tra meraviglia e violenza (pp. 31-32). La *Repubblica* (libro X), come è noto, è anche il testo illustre in cui Platone emette la sua severa condanna contro la poesia.

⁴⁶ Sul pensiero poetante, ineludibili le seguenti opere di M. Heidegger: *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968; *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973; *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi, 1988, con le quali non sempre si concorda. Più in generale, cfr. A. Prete, *Il demone dell'analogia. Da Leopardi a Valery: studi di poetica*. Milano, Feltrinelli, 1986; Id., *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1996; Id., *Finitudine e infinito. Su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1998; Id., *Il deserto e il fiore. Leggendo Leopardi*, Roma, Donzelli, 2004; E. Severino, *Il*

nale hanno perso le dimore del mondo, non tanto e non solo indispensabili frammenti di sé. Il respiro poetico dell'universo è andato smarrendosi, a partire dalla concatenazione dissociante progressiva tra mito e filosofia, tra filosofia e poesia e tra filosofia e scienza. Nel racconto cosmogonico di Esiodo (che termina con la mutilazione di Urano da parte del figlio Crono), tre sono le potenze primordiali che generano e accolgono il mondo: Caos, Terra e Amore (*Teogonia*, 116-121). J.-P. Vernant, propone una interpretazione mitica di questa cosmogonia, secondo cui Caos designerebbe lo spazio vuoto fra Cielo e Terra, quando Cielo e Terra non esistevano ancora⁴⁷. La terra gioca qui un ruolo eminente: il suo basso costituisce le tenebre; il suo alto, la luce del cielo. E tenebre e luce sono inscindibili: come dice Vernant, sono agganciate fin dalle origini e per l'eternità⁴⁸. L'Amore spinge il Caos e la Terra a rinnovare all'infinito la generazione cosmica, unificando tutto ciò che è distinto, di cui è trasvaluta l'autonomia e la libertà. Nel gioco cosmogonico, Caos, Terra e Amore fondono, confondono e disgiungono autonomia e libertà. Non casualmente, questa cosmogonia precede la nascita e l'avvento degli Dèi e della loro capricciosa e terribile potenza. Ha fatto, puntualmente, osservare Vernant che nelle mitologie e cosmogonie greche c'è del divino nel mondo e del mondano nel divino⁴⁹. La poesia è la voce di questa compresenza di umano e divino in cielo e terra; l'amore ne è l'inseminazione. L'universo che va perdendo l'amore lascia che caos, terra e cosmo rimangano attorcigliati intorno a se stessi: come Urano che condanna i propri figli a rimanere rinserrati eternamente nel grembo di Gea. Quell'universo diventa sterile, non conosce e riconosce più alcuna fecondazione, fondazione e procreazione. La creazione diventa parto asservito al desiderio, all'inganno, al comando, al potere: nel migliore dei casi, qui l'amore diventa spasmodico desiderio di possesso. È da qui che la poesia inizia a perdere il mondo e il mondo la poesia. Su un mondo siffatto va, sì, regnando l'ordine, ma si tratta, sempre, dell'ordine del più forte, a partire da Zeus, contro cui alcuna ribellione e alcun ribelle niente possono, a partire da Prometeo.

Staccatosi dai miti delle origini, il mondo si è andato rapidamente separando dalla poetica dell'amore ed è diventato sempre più invisibile a se stesso, al punto che ha surrogato la realtà con rappresentazioni immaginarie e identitarie posticce. Al contrario, Antigone è rimasta visibile proprio nel suo essere murata viva: nel suo essere nascosta al mondo, grazie all'amore che la illuminava, ella ci ha restituito la visibilità del mondo nei suoi palpiti più profondi, autentici e contraddittori. Ed è l'amore per il mondo ciò che gli umani assolutamente non possono perdere: è, questo, il lusso catastrofico che la civiltà occidentale, fin dalle origini, si è sciaguratamente e autodistruttivamente concessa. Senza amore, umani e mondo sono ciechi e accecati dall'odio. La risalita dall'odio all'amore e il lenimento dei conflitti più lancinanti sono - cosmogonicamente, mitologicamente e poeticamente - garantiti dall'abbraccio amorevole tra coloro che il destino separa e mette alla prova, allestendo uno spazio di vita cosmico. La sciagura sta proprio nel fuoriuscire da questo spazio, oppure nel negarne l'esistenza e il valore.

Eppure, il distacco dai miti delle origini era ed è necessario, per esperire una dimensione del tempo e dello spazio dentro cui il *pathos* non si caricasse per intero dell'angoscia del nulla e del vuoto e affinché la ricerca dell'Altrove e il sentimento dell'Altro non traboccassero di disperante e paralizzante paura. Staccarsi dal mito era necessario, per aprire altri tempi e altri spazi per il mondo, da dentro il tempo e lo spazio che il mondo aveva ricevuto in eredità e rigenerato incessantemente. Staccarsi era dato; ma non, certo, estinguerlo, con una inappellabile sentenza di morte che, in verità, si rivela puramente illusoria. Illusioni sono le pretese di abrogazione dei miti; non già i miti. Ogni epoca ha e produce i suoi miti che, per molti versi, ne fissano gli orizzonti e gli stili di vita. Più pretende di cancellarli e nasconderli, più ne è prigioniera, in forme caricaturali e crudeli. Basti osservare a che livello di crudeltà e dominazione è stato condotto, nella contemporaneità, il mito della comunità guerriera, con l'assurgere della guerra globale

nulla e la poesia: alla fine dell'età della tecnica, Leopardi, Milano, Rizzoli, 1990; Id., *Leopardi: poesia e filosofia nell'età della tecnica*, in S. Neumeister-R. Sirri (a cura di), *Leopardi. Poeta e pensatore/Dichter und Denker*, Napoli, Guida, 1997, pp. 497-512S. Natoli-A. Prete-P. Rota, *Percorsi di lettura sul pensiero leopardiano*, Milano, Mondadori, 1998; A. Perli, *Oltre il deserto. Poetica e teoretica di Michelstaedter*, Ravenna, Giorgio Pozzi Editore, 2009; F. Dainotti, *Il pensiero poetante. Enigma*, Torino, Genesi Editrice, 2010; Giulia Santi, *Sul materialismo leopardiano. Tra pensiero poetante e poetare pensante*, Milano, Mimesis, 2011.

⁴⁷ J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, cit., p. 125.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁹ J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, Roma, Donzelli, 2009, p. IX.

come uno dei principi chiave dell'ordine planetario⁵⁰. Le narrazioni mitiche - più di tutte le altre narrazioni - custodiscono gli spazi cosmici, consentendoci di ritrovare la via di accesso all'infinito: rinnovano la donazione dell'anima cosmica del mondo⁵¹. A patto di non farle scadere in ideologie e di non elevarle a demiurgo segreto del destino dell'umanità e del mondo. Staccarsi dal mito aveva ed ha il carattere necessario di spezzarne il cristallo incantato, per la rinascita dell'ignoto, dell'incerto e del non-ancora-dato e, così, far respirare l'anima del mondo, *aldilà* di tutte le prefigurazioni del possibile, rimanendo ben piantati *nell'aldiquà* dell'impensabile. Come dice Maria Zambrano, l'anima è un frammento di cosmo che dimora negli umani⁵²; ma è all'esperienza sensibile e storica dell'anima cosmica del mondo che gli umani sono chiamati. Questo salto segna la traiettoria, lungo la quale l'umanità dominata pone argine al potere di inciviltizzazione e dominazione e lo ricaccia indietro, liberando la luce imprigionata nelle tenebre e riconsegnandola all'abbraccio di cielo e terra. In questo salto, l'interiorità esplose nell'esteriorità e l'esteriorità nell'interiorità, senza che l'una annulli l'altra e senza, nemmeno, che l'anima del mondo annulli l'anima dei singoli umani. Nello spazio cosmico dell'anima non ci sono mura glie cinesi; ma soltanto cuori che si aprono a viandanti che, baciati dall'amore, si fanno reciproco dono della libertà.

Quello che le mitologie e le cosmogonie fanno emergere e che la ragione filosofica e quella scientifica assolutizzano e astrattizzano come uno dei cardini della formazione dell'identità europea è il rapporto tra umanità e tecnica o, meglio ancora, tra potere e tecnica. La dominanza umana sulla tecnica, a ben vedere, è la posta in gioco di molti dei miti greci, a cominciare da quello esemplare di Prometeo. Ogni volta che la comunità umana ha tentato di acquisire la signoria assoluta sulla tecnica è stata, al pari di Prometeo, disarcionata da un potere illimitatamente più grande: gli Dèi, nella mitologia greca; le strutture logiche e discorsive degli apparati di potere, dalla polis in avanti. Il punto è che mito e filosofia, fino a tutta la filosofia dell'Ottocento, seppure con modalità differenti, conservano ambedue una fiducia cieca e assoluta negli universali: procedono per universali e incardinano vita e pensiero sul divenire degli universali, ai quali è esplicitamente imposto il compito di esorcizzare il nulla⁵³.

⁵⁰ Il tema è diffusamente discusso in A. Chiocchi, *Dilemmi del 'politico'*, vol. II, *Libertà e poteri in transizione*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2010; segnatamente, capp. XI-XIII.

⁵¹ La prospettiva che, seppur incidentalmente, inizia a saggiare questo territorio di ricerca è stata aperta da Maria Zambrano, *La confessione come genere letterario*, Milano, Bruno Mondadori, 1997, pp. 8-9, 24-25. Il tema del racconto come custode del tempo è specificamente presente in P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. III, *Il tempo raccontato*, Milano, Jaka Book, pp. 46 ss. Per Ricoeur, ancora di più, il tempo è pensabile solo attraverso il racconto che, così, diventa custode anche dell'identità.

⁵² Maria Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Cortina, 1996, pp. 21-22. Sul punto, sono molto importanti anche le considerazioni che Maria Zambrano articola sul tema della "ragione poetica", per le quali si rinvia a: C. Ferrucci, *Le ragioni dell'altro: arte e filosofia in Maria Zambrano*, Bari, Dedalo, 1995; A. Savignano, *Maria Zambrano. La ragione poetica*, Genova, Marietti, 2004.

⁵³ Intorno agli universali e alla parabola della storia della cultura occidentale (dal dominio del logos al dominio della tecnica), si segnala la più che decennale ricerca di E. Severino: *Gli abitanti del tempo*, Roma, Armando, 1978; *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980; *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981; *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982; *Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1985; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988; *La filosofia futura*, Milano, Rizzoli, 1989; *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992; *Il destino della tecnica*, Milano, BUR, 1998; *Crisi della tradizione occidentale*, Milano, Marinotti Edizioni, 1999; *Dialogo su diritto e tecnica*, Roma-Bari, Laterza, 2001; *Téchne. Le radici della violenza*, Milano, RCS Libri, 2002. Sull'insieme di questi temi, assai utili anche U. Galimberti (allievo di Severino): *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2002; *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Feltrinelli, 2005.

Il logos è, difatti, discorso che in tanto si fa tale, in quanto oblio del nulla⁵⁴. Ma la scienza moderna, separandosi dalla filosofia, manda in frantumi il regno dell'immutabilità degli universali, preparando quello della tecnica. Per scienza e tecnica, secondo procedure teleologiche differenti, niente può conservare lo status di immutabile e tutto varia, mutando secondo leggi di volta in volta codificate, confermate e disconfermate. La sconfessione degli immutabili segna l'implosione del potere di costruzione della filosofia e l'esplosione del potere di distruzione della tecnica. L'Occidente si trova stretto in una morsa: da una parte, la creazione va sempre più scadendo nell'eterno ritorno dell'impotenza del medesimo; dall'altra, la negazione scientifica dell'universalità apre l'abisso di una potenza tecno-scientifica che reca in sé il demone della distruzione senza fine. Ad un polo, la filosofia è impotente e non riesce a costruire alcunché; a quello opposto, la tecnica è, sì, potenza somma, ma con funzioni di disintegrazione illimitate. La più devastante opera di negazione partorita e riprodotta dalla tecnica è l'aver elevato la sua potenza allo status di verità assoluta. Il fare tecnico distruttivo si è postulato come verità, proprio in ragione del suo prevaricare ciò che la circonda, riduce o contrasta. Ma ciò indica inconfontabilmente che è nel suo esercitare violenza che risiede la verità della tecnica: proprio qui - e suo malgrado - cadono tutte le sue maschere e la sua verità si rivela come la menzogna eccelsa. Ciò spiega anche lo stretto legame di parentela e affinità elettiva fra tecnica e guerra. Come si vede, siamo ben dentro alcuni dei nuclei roventi della storia dell'identità dell'Europa e dell'Occidente. *Dentro* questa storia, si rimane avvinti alla verità della violenza; *fuori* da essa, la verità si libera della violenza. Avere chiara la complessità, la multiformità e le dissonanze dell'identità delle origini è uno dei pochi modi che abbiamo a disposizione, per gettare lo sguardo su questo *dentro* e questo *fuori*.

Questo retaggio delle origini vive con particolare intensità nel percorso che ci conduce dalla modernità alla contemporaneità: il dominio della tecnica irrompe da queste faglie originarie e si propone come *divenire che non si annulla* e, quindi, come destino eterno dell'umanità e del mondo. La tecnica qui autocelebra se stessa e, al di là della dialettica hegeliana e marxiana, si pone come *oltre* della necessità umana del superamento delle necessità. Essa non solo produce mezzi, ma anche scopi; meglio: produce i soli veri e autentici scopi dell'umanità. Il delirio di onnipotenza della tecnica è ancora più grande di quello del potere. Incrementando all'infinito i suoi scopi, in realtà, essa potenzia all'infinito il suo potere, condannando l'umanità ad un'illimitata impotenza. Suo malgrado, si conduce con i suoi passi sul baratro dell'autodissolvimento: l'impotenza estrema dell'umanità imbastisce la via di uscita dal dominio della tecnica, poiché spinge lo svolgimento dell'Occidente al suo terminale. La storia può ora ri-cominciare solo e proprio fuori dallo svolgimento delle catene di odio e aggressività dentro cui l'Occidente, fin dal principio, ha imprigionato mondo e umanità⁵⁵. Regredire verso il principio in cui tutto ha avuto inizio significa esattamente emanciparsi dagli approdi ultimi: aprire la storia ad un altro spazio/tempo. Ed è qui che staccarsi dal mito assume il senso di dissociarsi dall'Occidente, saltando via dai suoi cieli plumbei e dai suoi territori di senso avvelenati. L'Occidente si è votato al fallimento, allo stesso modo con cui hanno fallito e falliscono i suoi critici, trattenendosi all'interno delle sue orbite. Ripartire dalle luci dell'Occidente, per valicarne le tenebre: ecco il viaggio e la promessa. Fuori dalle sue tenebre, apparirà con maggiore evidenza quanto straniare, incerte e fioche fossero e siano le luci dell'Occidente. Emergerà quanto il destino dell'umanità non fosse e non sia la guerra o la tecnica, ma un quid che non abbiamo ancora osato pensare e sperimentare, troppo pavidi per sospingerci al di là delle sin troppo timide illuminazioni che

⁵⁴ E. Severino, *Il parricidio mancato*, cit., p. 126. Per Severino, la fede filosofica negli immutabili si converte in presupposizione del divenire, in base a cui il logos può obliare il niente da cui germina e a cui è condannato. Il cammino tragico dell'Occidente è, così, segnato fin dall'origine. Ecco perché egli ritiene che il dominio della tecnica non è arginabile da alcunché, fino a quando si rimane confinati entro l'orbita che l'Occidente ha già scritto e descritto. In maniera stringata, ma incisiva, sostiene che, per andare oltre le false e complementari necessità del divenire e della tecnica, occorre collocarsi "al di fuori dallo svolgimento dell'Occidente" (*Conversazione con M. Capanna, Appendice a M. Capanna, Coscienza globale. Oltre l'irrazionalità moderna*, Baldini Castoldi Dalai Editore, 2006, p. 150). Su questo tema, i contributi più puntuali di Severino sono: *La filosofia futura*, cit.; *A Cesare e a Dio*, Milano, Rizzoli, 1983; *La strada*, Milano, Rizzoli, 1983.

⁵⁵ Cfr., in part., E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit. In questo testo, Severino si rifà molto all'opera di A. Toynbee, *Il mondo e l'Occidente*, Palermo, Sellerio, 1992 (ma 1953), di cui apprezza i meriti, sottolineandone, però, le non lievi lacune.

qua e là hanno squarciato il corso del tempo. Come dice Severino: *andare oltre* la tecnica esige l'*oltrepassamento* dell'anima dell'Occidente⁵⁶. Significa chiudere col suprematismo filosofico, scientifico e tecnico che non pone alcun limite o vincolo al suo proprio agire, in competizione perpetua con la fede religiosa, a cui contende l'impossessamento dell'anima del mondo.

La stessa poesia è catturata nelle gabbie del nulla erette dalla tecnica. Per salvarsi ed essere salvezza, ha una sola via di scampo: violare il divenire dell'Occidente. Non può più accontentarsi di esserne il canto, l'inno, l'elegia o il lamento che ne celebrano il tramonto o il fallimento: deve partecipare ad una nuova *natalità*⁵⁷. La sua responsabilità è ora quella di sfuggire alla prigionia in cui l'Occidente l'ha ricacciata, costringendola a dimenarsi tra la verità del nulla e il nulla della verità, fino a rendere dolore il destino e destino il dolore. Per far saltare in aria questa prigione, non rimane che tornare all'aspra lotta tra Zeus e Prometeo, per venirne fuori definitivamente⁵⁸. Che è anche un ritornare ad Eschilo, la somma voce con cui si apre la tragedia greca, per saggiare l'intima potenza e l'immensa fragilità degli albori della civiltà occidentale. Proprio nel conflitto tra questa potenza e questa fragilità si gioca la possibilità di una nuova natalità, agendo, grazie ad Eschilo, la grandezza delle origini contro le tenebre degli albori, abbandonando tutti i porti entro i quali si è finora cercato ormeggio. Qui il viaggio e la promessa si stagliano tra due punti limite che si ricongiungono: uscire dalle viscere dell'Occidente, per ricongiungersi con l'anima del mondo, liberandosi, con una sola mossa, sia dei capricci degli Dèi che delle ossessioni degli umani. Ripartire da qui, per la poesia, significa ritornare alla vita primigenia del cosmo, confondersi in essa e di essa farne intimamente parte, senza pretese di rappresentazione e illuminazione. Grazie ad Alceste, Antigone ed Eschilo, possiamo liberarci dai ripiegamenti nel mito e nella tragedia. Ripartire da qui, per gli umani, significa tagliare il cordone ombelicale con la disperazione e il dolore cosmico, proprio facendone esperienza salvifica che trasfigura, trasvaluta e rigenera lo spazio/tempo che la storia dà in dote. Siamo qui all'approdo ad un altro mondo, da cui ricomincia la vita cosmica, ripartendo dalla decontaminazione degli inizi. Ed è questo ricominciamento decontaminante la nuova natalità che si affaccia.

(giugno-agosto 2012)

⁵⁶ E. Severino, *Téchne*, cit., edizione del 2010, *Prefazione* del 2002.

⁵⁷ Per una prima esplorazione in tale direzione, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi: a) *Dilemmi del 'politico'*, vol. III, *Dalla politica all'insieme etica/utopia/poesia*, Associazione culturale Relazioni, Avellino, 2010; segnatamente, capp. XVI e XIX; b) *Natalità*, in *Dialoghi interiori. Poesie 1983-2009*, I edizione, Villalba di Guidonia (Rm), 2010, pp. 55-77; c) *Natalità*, in *Dialoghi interiori. Poesie 1983-2012*, II edizione personale con Licenza Creative Commons, 2012, pp. 71-102.

⁵⁸ Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Tutte le tragedie*, Roma, Newton Compton, 2012. Sulla grandezza di Eschilo, nella storia della cultura occidentale, ha ripetutamente insistito Emanuele Severino, associandolo soprattutto a Leopardi: cfr. le opere di Severino, a più riprese, citate nelle note precedenti.